

ANTONIO RUSSO - PAOLO GREGORETTI

# UGO SPIRITO

*filosofo,  
giurista,  
economista  
e la recezione  
dell'attualismo  
a Trieste*





UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

UGO SPIRITO:  
filosofo, giurista, economista  
e la recezione  
dell'attualismo a Trieste

TRIESTE  
27-29 novembre 1995

a cura di

ANTONIO RUSSO  
PAOLO GREGORETTI



E.U.T.

Il volume è stato pubblicato con il contributo di:

CASSA DI RISPARMIO DI TRIESTE - FONDAZIONE

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

IRRSAE DEL FRIULI - VENEZIA GIULIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE



Piazzale Europa, 1 - 34127 TRIESTE - Italia  
tel. + 39-040-6763052 - fax + 39-040-6763777

© Copyright 1999 - E.U.T.  
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

Proprietà letteraria riservata

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione  
e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo  
(compresi i microfilm, le fotocopie o altro) sono riservati per tutti i Paesi

## Introduzione

Il Convegno è stato organizzato sotto il patrocinio del Magnifico Rettore dell'Università di Trieste (che qui si desidera ringraziare pubblicamente per il sostegno invero determinante fornito all'iniziativa) e dei Presidi delle Facoltà di Lettere e Filosofia, Economia e Commercio, Giurisprudenza, Magistero e Scienze Politiche e di due Facoltà di Lettere di altre sedi universitarie, cioè Roma-Tor Vergata e Perugia, e di diversi esponenti di prestigiose istituzioni, quali la Corte Costituzionale, l'Accademia Nazionale dei Lincei, l'Enciclopedia Treccani.

Sotto il titolo "Ugo Spirito filosofo, giurista, economista e la recezione dell'attualismo a Trieste" si è voluto unificare la celebrazione di due ricorrenze: il centenario della nascita dello studioso aretino e il cinquantenario della fondazione della Facoltà di Lettere, avvenuta nel 1945.

Unificazione che è apparsa possibile perché, se il filosofo Spirito è considerato da più parti erede autentico dell'attualismo gentiliano, all'interno di questa importante pagina del pensiero italiano contemporaneo si colloca anche l'esordio della Facoltà triestina. Il suo primo Preside, infatti, Francesco Collotti, ha sempre rivendicato la genuinità della propria ispirazione attualistica e per di più –come altri docenti dell'Ateneo– è stato in diretto contatto con Spirito, come risulta dal carteggio pervenutoci, che documenta un rapporto protrattosi per molti anni e condotto da entrambe le parti nei termini di una continua, se pur amichevole, polemica. E l'influenza del suo insegnamento in qualche modo si protende fino ad oggi, perché tutt'ora nella Facoltà svolgono attività didattica e scientifica docenti, quali, ad esempio, Arduino Agnelli, Paolo Bozzi, Giorgio Derossi e Stelio Zeppi, che con il discorso del Collotti si sono confrontati per averlo frequentato di persona o per averne addirittura seguito le lezioni da studente. Non mancano poi altri illustri studiosi, già membri del corpo docente dell'Ateneo, come Augusto Del Noce, Vittorio Mathieu e Giorgio Radetti, che si sono ripetutamente misurati con gli esiti dell'attualismo, oltre ad aver intrattenuto, loro pure, legami personali e scientifici con Spirito.

Anche nella storia dell'Ateneo triestino trova una certa conferma il giudizio di Eugenio Garin secondo il quale l'attualismo è penetrato "per canali vari e diversi in non piccola parte della cultura...raggiungendo sottilmente una egemonia non esaurita", almeno nel senso che, come fonte di ispirazione o come oggetto di polemica, ha travalicato gli spazi della Facoltà di Lettere. Basti richiamare il lungo magistero di Angelo Ermanno Cammarata, filosofo del diritto e Rettore, il cui impegno filosofico si è sostanziato nel proporre una interpretazione del fenomeno giuridico come "atto spirituale", dove già l'espressione voleva esplicitare la prospettiva teorica, e ricordare ancora il dibattito che Bruno De Finetti sostenne da Trieste fin dagli Anni Trenta con Spirito a proposito dei fondamenti dell'economia "pura".

Così in questi atti accade che in qualche contributo il distacco della rivisitazione intellettuale ceda il posto per brevi momenti a quel coinvolgimento proprio del ricordo che si fa testimonianza.

Nel volume solamente i due primi scritti rispettano l'ordine che i relativi interventi hanno effettivamente avuto nello svolgersi del convegno: il saluto augurale, con cui il prof. G. Borruso ha accolto i partecipanti, e l'apertura dei lavori, tenuta dal prof. V. Mathieu, la quale, per il tono e il taglio, funge egregiamente da viatico verso le trattazioni analitiche dei diversi aspetti del pensiero di Spirito, che, raccolte subito di seguito, sono sistemate tutte in sequenza alfabetica e non raggruppate secondo il succedersi delle sessioni in cui sono state presentate.

Può essere utile, perciò, accennare alle diverse competenze metodologiche degli autori e/o alle aree tematiche affrontate, per dar conto della prospettiva di interdisciplinarietà in cui ci si è voluto collocare. Dal punto di vista giuridico sono condotti i contributi di A. Calvi, A. Celotto, V. Frosini, G. Leone, T. Mazzone, F. Modugno, P. Spirito, G. Vassalli; dal punto di vista economico e/o su temi economici i contributi di M. De Felice, M. Finioia, G. Rasi; dal punto di vista latamente filosofico, comprensivo di modulazioni teoretiche, storiografiche e pedagogiche, quelli di A. Agnelli, A. Albertazzi, P. Bozzi (psicologo invero), H.A. Cavallera, G. Derossi, G. Dessì, D. Floriduz, P. Gregoretti, A. Longo, E. Mattioli, M. Monaco, G. Moretto, R. Poli, L. Punzo, F. Restaino, A. Russo, V. Stella, C. Vigna, S. Zeppi.

Giunti così al termine di un impegno che è stato senz'altro più oneroso di quanto si era previsto, non resta che ringraziare tutti quelli che, prima partecipando al convegno e poi mettendo a punto le versioni definitive dei loro interventi, hanno contribuito alla buona riuscita dell'iniziativa.

Nel licenziare il volume desideriamo ringraziare anche il personale del Servizio Tipo-Editoriale di Ateneo per l'impegno che ha profuso nel lavoro e per la pazienza che ha sempre dimostrato di fronte alle nostre manchevolezze organizzative.

Antonio RUSSO  
Paolo GREGORETTI

## Saluto del Magnifico Rettore

Gentili Signore, Signori

a nome dell'Università di Trieste mi è particolarmente grato porgere il più cordiale saluto e accogliere qui tanti studiosi di Ugo Spirito e dell'attualismo di Giovanni Gentile.

Il Convegno, come segnalato nel programma, è stato organizzato in occasione del centenario della nascita del filosofo, economista, giurista Ugo Spirito - erede dell'attualismo di Giovanni Gentile - e del 50° anniversario della costituzione della nostra Facoltà di Lettere e Filosofia - della quale primo Preside fu il prof. Francesco Collotti, di provata fede filosofica gentiliana. Esso non intende guardare prevalentemente e con nostalgia al nostro passato prossimo, ma vuole essere una rivisitazione - destituita il più possibile dei tratti della figura del *laudator temporis actis* - con esplicita finalità scientifica, di uno dei momenti significativi della nostra storia comune. Vuole essere un'occasione per riconsiderare nei suoi poliedrici aspetti (in particolare nelle sue articolazioni di carattere filosofico, economico e giuridico) una pagina, perlomeno tra le più importanti, del pensiero italiano ed europeo. Non intende perciò limitarsi soltanto a ricostruire il pensiero di un autore o un'epoca; il che sarebbe, tra l'altro, anche profondamente antispiritano, perché Spirito, come dice egli stesso nelle *Memorie di un incosciente*, non si appagava in "un conformismo accettato più o meno passivamente", ma si sentiva "proiettato consapevolmente verso l'avvenire e tutto illuminato dall'ansia di quello che avverrà". Vuole essere, dunque, un momento per un bilancio di un itinerario speculativo e della sua diffusione, in non piccola parte della cultura italiana, per trovare in esso ulteriori ragioni per poter incidere effettivamente nella costruzione dell'avvenire. Da tale proposito la scelta di invitare, senza preclusioni di sorta, studiosi provenienti dalle più diverse scuole scientifiche ed aree politiche, che si ritrovano qui al comune servizio della cultura. Sulla base di queste premesse, gli organizzatori, di fronte alla ricchezza e complessità degli interessi di Spirito, hanno chiesto, e a volte perfino sollecitato, il contributo di filosofi, economisti e giuristi, nell'intento di dare al Convegno una prospettiva interdisciplinare, pur nella consapevolezza di incorrere con questa scelta in inevitabili esclusioni, dimenticanze oppure omissioni.

Senza volermi sostituire ad alcuno degli studiosi che per tre giorni sviscereranno le varie tematiche, mi limito ad osservare che la formazione iniziale dell'A., destinata a mantenere in lui significato centrale e decisivo nell'arco di quasi sessant'anni di ricerca speculativa, fu improntata allo studio e all'approfondimento appassionato delle cosiddette scienze umane; in particolare della antropologia criminale, della sociologia criminale e della economia politica. Il passaggio dallo studio delle scienze giuridiche ed economiche a quelle precipuamente filosofiche fu sollecitato dalla stessa logica.

immanente alle ricerche scientifiche che andava conducendo. La conversione all'attualismo venne, infatti, determinata (come lo stesso Spirito in diverse pagine autobiografiche ammette in termini espliciti e come riprendo letteralmente rifacendomi ancora una volta alle *Memorie di un incosciente*) "dalla necessità di dare fondamento più rigoroso ai principi del diritto penale e della economia politica", che dopo la laurea in Giurisprudenza aveva approfondito a Roma sotto la guida di Enrico Ferri e Maffeo Pantaleoni. Giovanni Gentile, allora all'apice del suo successo, doveva segnargli la strada per il loro superamento in termini di idealismo e nella soluzione o meno di questo invero si raccoglierà poi tutta la vicenda speculativa di Spirito. Le sue stesse indagini storiche su Machiavelli, Guicciardini, gli studi sul Rinascimento, sul Romanticismo, i dibattiti sulla psicanalisi e la sociologia, la ripetuta e durissima critica dei Patti lateranensi, del Codice Rocco, la riforma della scuola e dell'Università,.. e così via, saranno tutti segnati da questo incontro e dalla esigenza di dare fondamenti più solidi e rigorosi alla economia politica e al diritto penale in particolare. D'altra parte, fin dal 1927, dalle pagine dei *Nuovi studi di diritto, economia e politica*, Spirito dichiara, assieme ad Arnaldo Volpicelli, di prefiggersi lo scopo di "rialacciare più intimi e saldi e sostanziosi rapporti con le forme della cultura e della vita", per "riabbracciare ed unificare - unificare non giustapporre -...senza peraltro confonderli e negarli nella loro autonomia... diritto, economia e politica: tre inconfondibili aspetti di un'unica realtà, che, restituiti al loro organico e originario rapporto, reciprocamente si illuminano e concretano". Occorre, allora, per Spirito intendere i vari e solidali problemi e soprattutto le varie e concrete discipline specialistiche nei reciproci rapporti che le costituiscono e determinano. Altrimenti, lo specialismo scientifico, ridotto a puro e semplice atomismo particolaristico, - si legge ancora - "si sequestra dalla vita che è svolgimento e rapporto", si condanna "all'incomprensione e all'isterilimento nel campo stesso della propria specialità" e "degenera nel tecnicismo e nel formalismo".

Per questi motivi un convegno interdisciplinare è forse più di ogni altro adatto a rievocare, e non sulla corda flebile e mesta degli affetti, la figura e l'opera di Ugo Spirito e di uno dei suoi interlocutori privilegiati, ossia Francesco Collotti, primo preside della nostra Facoltà di Lettere e Filosofia.

Nel concludere, ringrazio i partecipanti e rivolgo loro i migliori auguri di proficuo lavoro.

Giacomo BORRUSO

## **Il “posto” di Ugo Spirito nella filosofia italiana del '900**

Il titolo che trovate nel programma, e che abbiamo concordato col prof. Antonio Russo parecchi mesi fa, dev'essere letto in modo restrittivo, cioè “il posto”, non “il pensiero” di Ugo Spirito, nella filosofia italiana del 900; tema troppo vasto, su cui del resto ho pubblicato negli “Annali della Fondazione Ugo Spirito” un saggio che si sforza di unificare i molti atteggiamenti, apparentemente diversi, del pensiero di Spirito. Qui si tratta di vedere, non la filosofia, ma la personalità di U. Spirito, per quel che è possibile in una filosofia di stampo in parte ancora tedesca: di quell'Ottocento tedesco, che fu una grande filosofia! I filosofi di allora erano spesso consiglieri del principe: di quei tanti principotti tedeschi. Consiglieri aulici, consiglieri segreti. Come diceva il mio professore di tedesco, fortunatamente non consigliavano quasi mai nulla e, anche se consigliavano, i loro consigli non erano ascoltati. Però avevano una posizione rilevante dal punto di vista sociale. Non che così fosse nell'Università italiana dei primi cinquant'anni di questo secolo, ma il modello in qualche modo era rimasto, ed era rimasta la tradizione. Perlomeno, era rimasta nel modo di pensare dei professori universitari: i quali, anche se non erano, si sentivano importanti. E, per certi aspetti, anche lo erano. C'era anche tutta una filosofia non universitaria in Italia, in grande rappresentata dal Croce, che però influiva quasi più su altre discipline umanistiche di quanto non influisse sulla filosofia stessa. E poi c'era la filosofia contestataria anti-gentiliana - i Tilgher, oppure i Rensi -, che oggi giustamente è rivalutata e ha una importanza di pensiero cospicua. Ma a questi aspetti, naturalmente, non ho modo di riferirmi. C'era, di fronte a ciò, una filosofia universitaria, praticamente dominata dalla figura di Giovanni Gentile. C'erano anche altri grandi leader: grandi per il loro lavoro, ma soprattutto per la capacità di mettere in cattedra i loro allievi, di formare scuole, che poi rinforzavano ulteriormente la fama e l'importanza del maestro. Faccio soltanto l'esempio di Aliotta a Napoli: una grande scuola, di cui sono stati scolari personaggi diversissimi, come Abbagnano da una parte e Sciacca dall'altra. Ma non c'è dubbio che, anche per ragioni politiche - per quella vicinanza che ebbe per un certo momento, realmente, il pensiero di Gentile con il pensiero del fascismo, se si può parlare di un pensiero del fascismo, e che conservò a Gentile e ai suoi scolari un'importanza universitaria, anche quando come pensatore politico e soprattutto come uomo politico cadde in disgrazia - su tutti dominava Giovanni Gentile, il maestro di Spirito, con cui Spirito, del resto, ad un certo punto venne ad una discussione piuttosto aspra.

L'episodio da cui vorrei muovere è un concorso per ordinari che si tenne ai principi degli anni cinquanta, quando a Roma era morto Carabellese, il quale era succeduto precisamente a Gentile sulla cattedra di filosofia teoretica. Oggi queste cose non significano nulla. Non so quanti qui sappiano chi sia oggi il titolare di filosofia teoretica di Roma (per molti anni non c'è neppure stato). Ma allora essere titolare di filo-



sofia teoretica a Roma significava essere il *leader*, il rappresentante della filosofia universitaria italiana, l'anti-Croce se volete. Cioè dava un posto anche intellettuale, anche di insegnamento - i francesi direbbero di *maitre à penser*: questa era la mentalità, di cui oggi non c'è traccia. Perché oggi chi abbia una cattedra qui o là dipende da questioni di famiglia, di residenza. Nessuno pensa di crescere di statura quando passa da Pisa a Roma, o cose di questo genere. Allora era molto diverso. Per cui, liberatasi quella cattedra, fu bandito un concorso, perché non c'era una maggioranza coerente nella Facoltà. Era, in quel momento, ancora una Facoltà (chiamiamola con i concetti di oggi) destrorsa e forse perfino tendenzialmente cattoliceggiante, la Facoltà di Lettere di Roma, che poi cambiò.

Fu bandito, allora, un concorso. E a tutti i concorsi universitari possono partecipare coloro che hanno già una cattedra universitaria. Capita qualche volta, quando una persona pensa di poter vincere il concorso, ma non di essere chiamato per trasferimento da una Facoltà che non gli è del tutto favorevole. Nel caso della cattedra di Roma questo fu molto significativo: fu indicativo di un certo momento della filosofia italiana, un momento di passaggio. Ma nessuno allora capiva ancora che fosse un momento di passaggio. Io ero appena entrato nella carriera universitaria (anche perché allora non era possibile entrare nella carriera liceale per chi era laureato da poco). Ebbi la fortuna di diventare assistente, e sentivo tutte queste dal mio maestro Augusto Guzzo, che era estremamente introdotto anche nei pettegolezzi universitari, o comunque nelle notizie. A quel concorso parteciparono non uno, ma parecchi ordinari. E questo era di per sé un fenomeno abbastanza rilevante. Due erano in particolare coloro che potevano realmente aspirare a succedere a Gentile: lo stesso Ugo Spirito e Calogero. Due allievi, che non erano gli allievi prediletti, fra l'altro: perché Spirito, appunto, aveva avuto quelle divergenze e Calogero stesso si era molto staccato dalle posizioni originarie: era diventato il *leader* intellettuale di "Giustizia e libertà", diciamo del Partito d'azione. Erano un po' i due poli tra i quali la Facoltà doveva scegliere; o, meglio, la commissione, perché ormai si trattava di un concorso.

Ma notiamo che parteciparono anche altri professori, che poi magari si ritirarono al momento buono, ma che si illudevano di poter succedere al Gentile. Perché? Perché si illudevano di essere il leader intellettuale della filosofia italiana. A Torino ricordo Gallo Galli, di cui tra l'altro sono stato il successore a Torino, al Magistero, prima di passare a Lettere. Galli stampava addirittura una rivista trimestrale, in cui attaccava con metodi ancora tipo primo Novecento, tipo "La Voce", tipo "L'Acerba", tipo queste cose qui, i suoi colleghi. Attaccava l'Aliotta, attaccava altri. Poi, ci fu Vincenzo La Via, da Catania, che si illudeva di venire a Roma grazie a certi appoggi. Ma, in realtà i candidati erano due, e la commissione scelse Spirito, in quanto rappresentante di una filosofia più fedele allo spirito, se si vuole, della filosofia gentiliana.

Queste cose allora contavano, si pensava che contassero. A Roma era stato professore Varisco, al tempo dei tempi, che aveva chiamato lo stesso Gentile, con il patto che, quando Gentile fosse andato fuori ruolo, avrebbe chiamato Pantaleo Carabellese.

E poi così fu. Per un certo periodo Pantaleo Cabellese arrivò alla cattedra di Roma ed era, notiamo, un grande pensatore, pochissimo conosciuto dal gran pubblico, perché molto tecnico e molto difficile da capire. Questo ricordo dava fastidio ai colleghi: proprio il fatto che Gentile avesse accettato un patto di successione, in favore di un filosofo che non era amato dai suoi colleghi. Dopo di che si volle tornare all'insegnamento, in qualche modo di Gentile, ma a un insegnamento di Gentile estremamente rinnovato, a contatto con gli eventi che, dal 1922 in poi, avevano trasformato l'Europa e trasformato la vita anche intellettuale, non soltanto politica, italiana. Spirito appariva come l'uomo adatto a prendere atto di queste trasformazioni e a impersonarle intellettualmente: non solo filosoficamente, perché il suo inizio era stato di storico del diritto, di economista corporativo. Ma su queste cose si parlerà in questi giorni, quindi è inutile che mi dilunghi e che mi sforzi ancora una volta di dire che, in tutte queste attività, nonostante l'apparente varietà c'era una profonda unità.

Spirito appariva l'uomo che, nella sua effettiva coerenza (che lui si compiaceva di nascondere sotto continui cambiamenti e apparenti rivolgimenti: ma poi ci tornerò sopra), sotto la sua apparente incoerenza, era capace di aggiornarsi. E infatti così fece. Era già passato attraverso diverse posizioni, fino al punto di staccarsi in qualche modo dall'attualismo come tale, che, per lui, era troppo intellettualistico. Questo, per Gentile, era un insulto. Giunse a staccarsi dall'attualismo per assumere posizioni in cui l'*unità di teoria e di prassi* fosse realizzata. Questo, almeno, era il pretesto. Questa era la tesi che credeva di aver propugnato Marx, e che crede di propugnare, in senso più rigoroso, lo stesso Gentile. Ad un certo punto Spirito, con la sua accusa di intellettualismo mossa a Gentile mette in crisi quella pretesa, con notevole ira di Gentile, che era molto generoso, ma anche molto caldo nelle sue reazioni.

Dopo di questo è inutile che io enumeri, o cerchi di enumerare, tutti i passaggi intellettuali attraverso cui passò Spirito. Ma, con tutto ciò, rimase in lui una profonda coerenza, a cui cerco ora di accennare appena, per poi vedere come questa sua posizione - in fondo coerente, ma in apparenza cangiante -, lo collocasse in una situazione relativamente difficile e malvista agli occhi dei colleghi universitari. Questa è la prospettiva a cui voglio limitare il mio discorso. Una posizione che lo colloca, invece, in una luce assai favorevole - grazie alle sue doti, al modo di porgere e così via -, rispetto a una quota elevata di persone colte, che si interessavano di filosofia e vedevano in lui veramente il filosofo rappresentativo. A mio parere la coerenza profonda dell'atteggiamento di Spirito sta nel tentativo consapevolmente fallito (che non poteva non fallire cioè), di conciliare, diciamo, un *individualismo* estremo con la *totalità*. L'individuo, per essere veramente tale, dovrebbe giungere a coincidere col Tutto. Spirito, che era un pensatore critico, e autocritico anche, si rendeva conto che tale coincidenza non è attuabile. I cattolici direbbero non si concilia con il suo *status* di creatura. Ma se ne rendevano conto anche gli immanentisti radicali, come aveva cercato di essere Gentile (che per altro credeva, con ciò, di essere veramente cattolico), oppure chi, come Spirito e altri, lasciava del tutto la prospettiva cattolica per una pro-

spettiva diciamo unitaria, in senso più spinoziano. Secondo me, in fondo, l'origine è in Spinoza. Anche costoro si rendevano conto che l'identità, diciamo la parola, dell'uomo con Dio, ovvero lo spinozismo, per cui l'amore che noi portiamo a Dio coincide con l'amore che Dio porta a se stesso, è impossibile. Questo atteggiamento non è un atteggiamento intellettuale. Si parla di "amore" in Spinoza, e si parlerà di amore di nuovo in Spirito: quindi non è un atteggiamento intellettuale, ma è una *identificazione*, in cui non si distinguono più prassi e teoria, ma si fondono. Ora, chi si renda conto dei propri limiti e dei limiti del suo prossimo, come si rendeva fortemente conto Spirito, capisce che non si tratta di una posizione sostenibile. Ma al tempo stesso c'è in noi una *esigenza*, che non si riesce a eliminare con la riflessione che questo è impossibile. Col pensiero astratto, per quanto vero, che tale identificazione è impossibile, noi non riusciamo a liberarci da questo bisogno. E questo è il problema profondo di Ugo Spirito, che non per nulla, alla fine della sua vita, fu attratto (attratto dall'esterno, beninteso) da soluzioni misticheggianti. Andava spesso, secondo la sua testimonianza, a parlare attraverso la grata con una suora di clausura, che aveva non so come conosciuto. Ebbe anche dei momenti di vicinanza alla religione, ma non per questo accettava (credo di poterlo dire) una posizione di fede; di bisogno sì, che è una cosa diversa. Il bisogno di *identificarsi con la totalità* non gli venne mai meno.

Ma identificare chi? Lui, io, Ugo Spirito: non in generale "lo spirito umano", ma ciascun individuo. E il punto più significativo di questo itinerario, continuamente tentato e continuamente abbandonato, con la coscienza che non si può percorrerlo fino alla meta, fu proprio, a mio parere, quel libro *La vita come amore*, in cui effettivamente Spirito parla di "amore" in un senso tipicamente spinoziano: *amor Dei intellectualis*; e in cui si inserisce quella sua posizione che lui stesso chiamò spesso "onnicentrismo": cioè ogni punto è il centro e anche la periferia insieme. *Ogni* punto, non soltanto uno solo. Dunque, non si tratta di una posizione individualistica alla Stirner, che parla dell' "Unico", nel senso che ciascuno è per sé unico, anche se sa benissimo che ci sono tanti altri vicino a lui, altri individui. Ciascun individuo non può che considerarsi l'*unico* individuo, perché altrimenti non sarebbe individuo, non sarebbe l'indivisibile, non sarebbe il tutto.

Non è questa la posizione di Spirito; però è certamente l'affermazione dell'esigenza che ciascuno, essendo uno dei tanti, degli innumerevoli, tuttavia sia Tutto. Questa esigenza Spirito la sentiva per sé e, in qualche modo, la estrapolava, la proiettava anche sugli altri. Ma si rendeva conto che è contraddittorio dire che siamo tanti e che ciascuno di noi è tutto. Si rendeva conto di ciò. Tuttavia, attraverso quello che lui chiama "amore" acquista un senso che, a mio parere, è nettamente quello di *amor Dei intellectualis*: senza che si parli di Dio, o anche parlandone, però. Non aveva dei pudori, Spirito, a parlare anche di *metafisica*. Uno dei mezzi per far arrabbiare i suoi colleghi, che erano, generalmente tutti, e specialmente gli idealisti, antimetafisici. Dopo, quando ci fu la corrente esistenzialistica, questa era antimetafisica; e quando ci fu la corrente neopositivistica, di nuovo era antimetafisica. Allora Spirito per far arrab-

biare i colleghi diceva: no, io *coltivo* la metafisica; la metafisica è una cosa molto seria. E la metafisica era in sostanza una metafisica spinoziana, con la consapevolezza al tempo stesso, però, di non potersi considerare come una soluzione soddisfacente e definitiva. Non dal punto di vista intellettuale, e pazienza; né dal punto di vista pratico, e pazienza; ma tantomeno dal punto di vista *unitariamente intellettuale e pratico* che Spirito sosteneva. Dal punto di vista dell'identità, insomma.

Questo punto di vista identicamente pratico e intellettuale (questo, però, Spirito non l'ha mai detto: è una mia interpretazione) a mio parere è una resurrezione dell'antica *gnosi*: cioè di una "conoscenza", ma di una conoscenza salvifica, che non consiste nel conoscere intellettualmente, e non consiste neanche in un identificarsi, e neanche in un fare, bensì in un *sapersi*: scoprirsi identici con la divinità. Questa è la gnosi: tutta una tradizione che, dai primi secoli cristiani e forse anche da prima, per certi aspetti, arriva fino ai nostri giorni, non più professata come tale. Solo qualcuno, come Martinetti, dice "io sono un filosofo del quinto secolo dopo Cristo"; e va bene, perché era colto filosoficamente. Ma molti, che non sono colti filosoficamente, riassumono egualmente questa posizione: la salvezza non consiste né nel sapere (conoscere, diciamo meglio, perché sapere può anche voler dire *sâpere* ed è diverso); né nel conoscere, né nel fare. Cioè non consiste nelle *opere*: pensate a Lutero. Consiste nella "fede", la salvezza, non nelle opere. È una posizione tipicamente gnostica, quando la fede divenga un riconoscersi identici con la divinità.

Questo, Spirito non lo dice mai. Ma Gentile, a suo modo, l'aveva detto: perché, se voi prendete certi brani della *Logica*, trovate che il conoscere non è un sapere dall'esterno, bensì (e questa è un'autentica immagine gnostica) è come mangiare la mela. Mangiare la mela è un tipico simbolo gnostico. Non c'è alcun dubbio in questa interpretazione dell'*eritis sicut Dei* della tentazione della Bibbia, che poi viene presa, al contrario, come salvezza: per esempio dagli ofiti, dai seguaci del serpente, secondo cui il serpente ci salva, attraverso la consapevolezza, che ci dà, di "essere come dei". Questa consapevolezza è ciò che Spirito chiama "amore", che chiama "onnocentrismo" e così via. Ma egli la maschera. La maschera attraverso posizioni che sembravano di moda: e allora la maschera sotto il nome di "scienza". Filosofia uguale scienza. Il filosofo serio è uno che ha scienza. Ma in questa parola "scienza" voi trovate, non soltanto il significato di *Wissenschaft* hegeliano, ma ci trovate proprio il significato di *scientes: eritis sicut Dei scientes bonum et malum*. Ci trovate questo. Però mentre Gentile a suo modo vagamente lo dice, Spirito non lo dice e preferisce parlare di scienza, con un voluto quasi-equivoco con la scienza dei laboratori. Poi spiegava che lui non intendeva per scienza soltanto quella dei chimici, o dei fisici sperimentali, o dei biologi; che intendeva scienza, ad esempio, la scienza del diritto, la scienza dell'economia, la scienza diciamo dell'uomo. E ciò è vero: ma dell'uomo *totale*, dell'uomo-tutto, in qualche modo.

A mio parere si può arrivare a capire che Spirito intendeva questo: però lo mascherava. Lo mascherava sotto discorsi, apparentemente piani, di constatazione di quel che era divenuta la nostra civiltà. La nostra civiltà non parla più di filosofia, parla di scien-

za. La nostra vita applica la scienza. E allora la scienza è *unificante*: unifica tutte le razze, tutti i popoli. Gli scienziati possono essere giapponesi, cinesi, americani, di qualsiasi nazionalità e non hanno più difficoltà a capirsi fra di loro. Lui diceva queste cose (poi invece gli scienziati *hanno* difficoltà: ma per altre ragioni). La scienza è unificante. La scienza è l'amore. È l'amore che si attua, non l'amore che semplicemente si predica, o che si sente, bensì che diventa vita. E questa vita, appunto perché unificata, è sempre più uniforme. E Spirito teneva discorsi terribili, in cui descriveva l'uniformarsi progressivo della vita in tutti i campi, in tutti i continenti e sotto tutte le latitudini; per cui voi trovate effettivamente a Nairobi dei grattacieli dello stesso stile di quelli che trovate a Oslo, e così via. Questo lui lo diceva con un compiacimento che i tedeschi avrebbero qualificato di *Schadenfreude*, di compiacimento del danno, del male fisico, insomma; perché aveva questo atteggiamento Spirito o mostrava di averlo, di compiacersene. Lo diceva come se fosse stato una bella cosa uniformarsi, ma pensate, invece, quale incubo sia, e probabilmente lo era anche per lui, osservare questo uniformarsi dei costumi, perdersi delle tradizioni, e così via. Ma questo, perché? Proprio per questa sorta di ironia di secondo grado che aveva anche verso se stesso, e che aveva verso gli altri in un modo particolarmente crudele. Oggi non so chi mi diceva: "Spirito era una persona molto umana". Umana sì, ma, conoscendo l'uomo in tutte le sue dimensioni, nell'umanità era compresa una certa crudeltà mentale. Se c'era un rappresentante tipico della crudeltà mentale, questi era Ugo Spirito. Ho potuto constatarlo verso il pubblico, verso i suoi colleghi, e verso i discepoli, che - a frotte spesso, in qualche momento -, si avvicinavano a lui, sperando di far carriera. E lui li compiaciava, lui li aiutava anche, qualche volta; ma molto di più, se quelli non si sapevano contenere col dovuto distacco, li prendeva in giro, e anche in modi abbastanza crudeli: mentalmente crudeli.

Questo bisognava scoprire, al di sotto della sua bonaria (apparentemente bonaria) ironia; al di sotto del suo compiacimento per la ipermodernità, o la supposta modernità; al di sotto dei suoi apparenti entusiasmi politici, compreso quello per la Cina di Mao. Appena uno grattava un po', scopriva che, in realtà, questa era, non diciamo una posa, ma era una apparenza. Proprio un'apparenza, se volete, nel senso gnostico del *docetismo*, secondo cui la natura, quello che si vede e si tocca, è un'apparenza che *non corrisponde* alla realtà. La realtà è l'unità profonda, questo amore che noi non riusciamo a rendere "apparente": apparente in senso greco. C'è una forma di docetismo, per cui ciò che si presenta nell'esperienza è *doxa*, cioè qualcosa che si vede, si tocca, ma che non è la "realtà". Allora, se qualcuno di noi scambiava quest'apparenza per la realtà, Spirito lo prendeva in giro; gli apriva gli occhi, se volete, e in questo era veramente un maestro, e gli apriva gli occhi non predicando, non dicendo, ma mostrando: facendo fare certe esperienze alle persone che lo circondavano, o che anche semplicemente lo incontravano.

E lo si incontrava spesso, sia perché era molto colloquiale, girava molto, faceva conferenze; sia perché veniva per esempio, a frequentare ambienti non suoi: poniam-

mo, il Centro di Studi filosofici cristiani di Gallarate. Lui non era certamente cristiano, si professava non-cristiano, ma veniva. Anzi, rimproverava ai dirigenti di questo Centro di aver lasciato cadere la parola, l'aggettivo *cristiani*. Come "Centro di studi filosofici"? Non eravate cristiani? diceva. Li prendeva bonariamente in giro, proprio per scoprire l'*unità*, che non è l'unità di un *embrassons nous* così generico, bensì quell'unità profonda che non si riesce neppure a tradurre in fatti, in cose, in istituzioni, ma che deve, ciononostante, essere l'anima dei fatti, delle istituzioni e del cambiamento continuo che in questi fatti e in queste istituzioni osserviamo. E così, molte volte, i colleghi o i discepoli prendevano in uggia Spirito, perché si sentivano (i più esperti lo sentivano coscientemente) presi in giro. Quando lui andava a fare una conferenza, e vedeva quattro o cinque suoi colleghi nel pubblico, riusciva a dire una parola che inasprisse ciascuno, che desse fastidio all'uno, all'altro e all'altro, perché era molto abile in questo. Ma senza mai nessun atteggiamento polemico. E inaspriva i discepoli, perché non sempre i discepoli sapevano trarre quel tipo di insegnamento che in realtà egli dava loro: che non era un insegnamento verbale, intellettuale, bensì un far vedere che la *doxa* non corrisponde all'*alétheia* (anche se lui non usava questa distinzione).

Questo, credo, fu il posto di Spirito nella filosofia universitaria italiana, che era allora molto diversa da quella di oggi. C'erano ancora certe gerarchie, che oggi non ci sono più; certi punti di riferimento - cercati o trovati o non trovati che fossero -, che oggi non son più cercati, se non, direi, al di fuori dell'università: con atteggiamento alla francese, dove non è la Sorbona quella che guida, ma è il *Collège de France*, o altre istituzioni molto meno tradizionali ancora del *Collège de France*, e così via. Questo, allora, non era ancora così sviluppato. Molte volte Spirito si accorgeva di tale cambiamento e, in realtà, polemizzava contro. Lo sentii polemizzare anche con molta asprezza. In genere non era apparentemente aspro, ma quella volta lo fu contro quei filosofi, o comunque "scienziati umani", che vanno in America per qualche anno, poi tornano qui in Europa, a insegnarci come si deve pensare. Su costoro lo sentii esprimersi con molta asprezza. Dunque, sentiva questi cambiamenti, e provvedeva a modo suo. Provvedeva in un modo di apparente incoscienza, che era forse una *super-scienza*. Questo è ciò che volevo dire. Ho solo accennato alla filosofia, *alle* filosofie tecniche di Spirito, che sono più di una. Molti dopo di me, con miglior voce, tratteranno di queste filosofie. Finché sarò qui potrò partecipare alla discussione, ma ora chiudo, ed eventualmente risponderò a domande che mi facciate.

Vittorio MATHIEU

## Le implicazioni politiche dell'identità di filosofia e scienza in Ugo Spirito

Tema centrale della riflessione di Ugo Spirito è quello dell'identità di scienza e filosofia, tanto centrale da ritornare anche in momenti in cui altra sembra la "caratterizzazione" (uso deliberatamente il termine adoperato per primo da Vittorio Mathieu) della problematica spiritiana. Del resto è proprio Mathieu a metterci sull'avviso: "dieci caratterizzazioni, un solo problema"<sup>1</sup>. Com'è noto, nel ripercorrere le varie tappe dell'itinerario seguito da Ugo Spirito se ne sono individuate alcune e, nello scritto sopra ricordato di Vittorio Mathieu, si citano "attualismo, immanenza, corporativismo, scienza, ricerca, arte, amore, comunismo, onnicentrismo, ipotetismo", ma con la doverosa ed assai giustificata aggiunta: "dieci, ma sarebbe facile indicarne molte di più"<sup>2</sup>.

Nel riferirmi all'identità di scienza e filosofia, pur proponendomi di coglierne le implicazioni politiche emerse nel corso degli anni Trenta, penso che si debba partire proprio dall'adesione iniziale ai principi dell'idealismo attuale ed al proposito di ripensarli, nella loro interezza, fino in fondo. Pensando fino alle ultime conseguenze l'atto, Spirito non può giungere che ad una conclusione, quella per cui si deve negare una pluralità di piani: "La filosofia (...) è nella scienza e non al di sopra della scienza, e ogni volta ch'essa presume di porsi a un livello superiore con ciò stesso immediatamente si cangia in un mero verbalismo"<sup>3</sup>. In questa presa di posizione sta il punto di forza di Spirito, in quanto non si può mai rinunciare a pensare e, quindi, la filosofia è sempre in noi nella sua interezza e, d'altra parte, questo nostro stesso pensare, per la sua problematicità costitutiva, si trova ad essere costantemente messo in questione: il punto di forza può anche ritenersi così rovesciato in punto di debolezza o trovare una consistenza ancora maggiore.

Si può essere tentati di cogliere, fin dall'inizio, nel momento della più piena adesione all'attualismo, tutte le successive "caratterizzazioni" del pensiero di Ugo Spirito. Resisto alla tentazione e, per il momento, mi fermo alla raccolta di saggi, pubblicata nel 1933 col titolo *Scienza e filosofia*, arricchita nelle successive edizioni, senza alcuna alterazione, per vero, della filosofia originaria<sup>4</sup>.

La negazione d'una pluralità di piani, su cui collocare filosofia e scienza, in quanto consiste fondamentalmente nell'abbattere la peculiarità dei problemi filosofici, implica ad un tempo la negazione della vecchia filosofia e la costruzione d'una nuova scienza. Nel momento della più convinta adesione all'idealismo attuale, pur muovendosi all'interno di esso, Spirito vuol essere l'attualista più conseguente, vuol portare l'attualismo fin dove Gentile non ha saputo o non ha voluto portarlo. Si parte proprio dalla comunicazione *Scienza e filosofia* al Congresso nazionale di filosofia del 1929 e si conclude con la necessità di costruire, tanto che *Attualismo costruttore* è il titolo col quale Spirito pubblica sul "Giornale critico della filosofia italiana", nel 1933, l'articolo in cui si definisce il suo atteggiamento. Bisogna oggettivare il proprio attualismo, per

non confonderlo con quello degli altri, giacché ci sono due modi di intenderlo, “quello che ha concepito la teoria dello spirito come atto puro e quello di chi ha concepito l’atto puro come una teoria dello spirito”, ma in questo secondo modo “l’atto è diventato formula, e cioè la più patente e più ridicola contraddizione”<sup>5</sup>.

Come si è già ben rilevato, la condanna della teoria dello spirito in quanto riduzione del pensiero a formula implica un riferimento alla stessa filosofia gentiliana in una delle sue più fortunate espressioni, quella della *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Implica anche un giudizio negativo sopra quelle teorizzazioni con pretesa di più ampia portata conoscitiva, che si risolvono, in certe sedi scientifiche, nella mera enunciazione di formule: non è difficile, a questo punto, supporre che Spirito, memore dei propri iniziali studi di giurisprudenza, conclusi con la tesi di laurea in diritto civile, ma dopo un grande appassionamento ai temi penalistici sollevati da Enrico Ferri, pensi ai complessi di formule in cui si risolvono le varie, anche molto fortunate “teorie generali del diritto”<sup>6</sup>. Nei confronti di queste ultime scatta immediatamente quell’insofferenza nei confronti dell’*intellettualismo*, che non tocca invece ricerche positive, quando non presentate, in modo da fuorviare, come opere di tendenza dai loro stessi artefici. In questi casi c’è vicinanza alla vita, c’è distanza dall’*intellettualismo*, c’è sapere: per conseguenza, pur se non ancora con la consapevolezza degli ultimi anni, Spirito non se ne sente allontanato.

In *Attualismo costruttore* non c’è solo la riserva nei confronti della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cui Gentile risponde ricordando il proprio invito: “risolvete l’astrattezza di questo logo, e avrete il logo concreto, che è il pensiero in atto, autocoscienza e autoconcetto” ed aggiungendone un altro a “studiarsi il *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in cui è indicata a passo a passo tutta la via per cui l’*intellettualismo* deve essere superato”<sup>7</sup>. La rotta di collisione, evitata nell’affrontare quella che dovrebbe essere la critica comune ad ogni *intellettualismo*, in qualunque maniera si presenti, si ripresenta allorché Spirito insiste su un’altra denuncia: “gli *attualisti*, convinti dell’identità di filosofia e storia della filosofia, hanno poi dimenticato l’altra identità fondamentale di filosofia e vita”<sup>8</sup>.

Determinato a rimanere ben fermo entro i confini dell’*idealismo attuale*, Spirito non mira alla ricerca di temi affini in filosofi di scuole diverse, in anni in cui anche in Italia si cerca di fare i conti con la *Lebensphilosophie*. Come è stata messa alla berlina una scienza risoltasi in *intellettualismo* e non si è risparmiata una filosofia caduta nello stesso errore, così si denuncia “una storiografia in cui il pensiero filosofico è rimasto quasi sempre avulso dalla vita storica nella sua integrità e limitato a certe forme ed espressioni tecniche affatto inadeguate a rendere ragione del processo”<sup>9</sup>. Arrivati ad un nuovo concetto di filosofia, non ci si adegua nel momento di fare storia: da storici, infatti, ci si affida al vecchio concetto di filosofia, quello che si è superato in sede teorica, e si finisce col “falsare la storia”, alla ricerca di mere conferme della tesi generale nel caso singolo non superando l’esercizio formale”. Con una simile storia della filosofia “si sono svuotati di vita i filosofi esaminati e la filosofia con cui si è cercato di esaminarli”<sup>10</sup>.



In un momento in cui la nostra storiografia filosofica, sempre più agguerrita, ha sviluppato come meglio non si potrebbe la propria coscienza critica ed il proprio rigore metodologico, sembra doveroso annoverare Ugo Spirito tra i primi ad avere indicato la sterilità della vecchia scuola e la contraddittorietà di coloro, che, dopo aver fatto propri i principi della filosofia nuova, non erano stati capaci di ispirare ad essa il proprio lavoro storiografico. Spirito, naturalmente, non si ferma qui: il suo discorso riguarda solo in parte gli storici della filosofia di indirizzo attualistico negli intendimenti remoti, ma chiama in causa tutti coloro che non sono "riusciti ad approfondire il significato e il valore di una filosofia che chiamava all'azione creatrice" e si sono invece limitati a ripetere termini fattisi sempre più vuoti, a ricercare anticipazioni, senza alla fine "trovar più gusto nel determinare come e in che misura l'attualismo fosse stato intraveduto da questo o quel filosofo", a vincere le obiezioni dei critici senza cimentarsi con la "vita effettiva", pur definendola in termini corretti come "camminare consapevole". Chi ciò facesse "direbbe il vero, ma perciò appunto non vivrebbe, sì come quegli attualisti finiti nel niente per aver scambiato il cammino con la teoria del camminare"<sup>11</sup>.

In *Attualismo costruttore* Spirito prende partito per quello che definisce "un altro modo di intendere l'attualismo", quello di "chi ha creduto sul serio all'identità di filosofia e vita, e ha cercato, semplicemente, di agire per rendersi conto dell'atto" e vita diventa sinonimo di "esperienza concreta", articolata in una serie di momenti in cui, a prima vista, il lettore non riesce a cogliere la distinzione tra teoria e prassi ma non riesce nemmeno a capire se esse si presentino identificate, sintetizzate o in altro modo riproposte. Avverte Spirito che "dall'astratta teoria - divenuta astratta perché ridotta a pura teoria - si è passati all'esperienza concreta e si è ritrovata la vera filosofia nella politica, nella pedagogia, nel diritto, nell'economia, nell'arte, dovunque la vita chiasse con l'urgenza di uscire dai vecchi schemi e da metodi infecondi"<sup>12</sup>.

Bisogna fare i conti con la vita e non ci si trova di certo di fronte ad un virtualismo incontrollato, bensì a quella che viene posta come "esperienza concreta" con una esemplificazione, tuttavia, che apre più problemi di quanti ne risolve: se la politica, messa in evidenza come il luogo in cui si ritrova la vera filosofia, può essere quella in cui si muovono le forze politiche organizzate, i partiti, i capi, ma può essere anche la scienza politica, perché non ridotta a teoria astratta, a teoria pura, l'arte non sembra poter essere che quella in cui acquistano un significato autentico termini come spirito, atto, soprattutto creazione. Tirare in ballo la pedagogia, invece, non può significare altro che riferirsi ad una ben precisa disciplina, pur se questa rinvia alla concreta esperienza della scuola, pur se nel suo sfondo non si può non collocare la gentiliana comunità tra docente e discente. Per diritto ed economia si può ripetere l'ambivalenza notata per la politica. Crede davvero Spirito d'aver avviato a soluzione ogni problema con l'inizio delle pubblicazioni, nel novembre 1927, dei "Nuovi studi di diritto, economia e politica", la rivista da lui diretta insieme ad Arnaldo e Luigi Volpicelli, fino a qual punto si spinge la sua generale illusione, prima della chiusura

imposta ai tre direttori nel 1935 ed all'abbandono della posizione fino a quel momento tenuta con *La vita come ricerca* nel 1937?

La confessione dello stesso Spirito si trova nell'avvertenza alla prima edizione di *Scienza e filosofia*, là dove, ricordata la comunicazione al VII Congresso nazionale di filosofia del 1929, si ha cura di collocarla "a due anni dall'inizio della pubblicazione dei *Nuovi studi di diritto, economia e politica*, che dell'identità di scienza e filosofia vogliono essere una concreta espressione". Si vuol quindi porre le basi di una scienza politica, di una scienza economica, d'una scienza giuridica, in cui ritrovare la vera filosofia ossia la vita autentica e, però, i primi grandi problemi da affrontare sono quelli dell'economia politica, con cui si cimenta Ugo Spirito, ovvero quelli della giurisprudenza, con cui si cimenta Arnaldo Volpicelli. C'è un ottimismo insolito in Spirito quando lo si trova pronto ad esaltare il momento in cui vive, quell' "oggi che l'esperienza scientifica è approfondita ed estesa e la tesi dell'identità è precisata nei suoi vari aspetti"<sup>13</sup>. La più amara smentita non tarderà a venire dall'esperienza concreta e Spirito - è giusto riconoscerlo - non ci metterà molto a prenderne atto.

Pur con tutta la fiducia nelle indagini intraprese con la pubblicazione dei "Nuovi Studi" e con l'attività svolta alla Scuola di studi corporativi di Pisa, Spirito si rifà ancora all'attualismo, cui riconosce il merito d'aver posto fine al "carattere definitorio" delle filosofie precedenti, quasi il pensiero sistematico potesse chiudere la realtà in una visione esauriente. Non si cade più nell'illusione perché "l'attualismo ha raccolto e trasvalutato nel suo seno tutta questa caotica molteplicità, e ha dato un significato a ciò che sembrava solo contraddizione: al processo definitorio ha sostituito quello storico e alla contemplazione l'azione"<sup>14</sup>. La conoscenza, non più possibile in modo definitorio, è possibile grazie al metodo storico e l'azione, non la contemplazione è il luogo del filosofare. Per qualche anno Spirito non esiterà ancora a parlare in nome dello storicismo, termine che abbandona un po' prima di "idealismo", che, pur non più adoperato nello scritto, non allontanerà mai dal suo orizzonte.

Come si vede, è ancora all'attualismo che Spirito si richiama nelle argomentazioni contro il vecchio metodo definitorio, che si trovano nella conferenza tenuta alla Biblioteca filosofica di Palermo il 29 aprile 1930 e ripubblicata in *Scienza e filosofia*, pur nella ormai consueta presa di distanza dagli altri indirizzi, che ancora vengono ritenuti attualisti. In realtà, ci si trova di fronte alla "coesistenza di due sorti antitetiche di attualismo, l'una delle quali si esprime in un fermento di vita nuova e in un processo creativo di nuovi valori, l'altra, invece, in un'elaborazione dottrinarica del principio formale, che viene in tal guisa a puntualizzarsi e a chiudersi in una forma sistematica di vecchio stile". La filosofia, invece, non può essere considerata forma di sapere contrapposta o distinta da altre forme di sapere, quali ad esempio le scienze: "l'attualismo, inteso a rigore, deve condurre alla conclusione che la filosofia non è una particolare forma del sapere, ma l'universalità d'ogni sapere, sì ch'essa non può avere in nessun senso un campo autonomo d'indagine entro il quale sia lecito al puro filosofo conseguire un qualsiasi risultato o risolvere un qualsiasi problema"<sup>15</sup>.

Può sembrare strano, ma si ritrova lo stesso tono di Benedetto Croce, quando identifica *philosophus purus* e *purus asinus*: sostiene infatti Spirito che, “considerata la questione in tali termini, possiamo pur dire che la filosofia non esiste e che il filosofo è un retore in balia di fantasmi, degno di tutta la satira che lo ha accompagnato fin dai tempi più remoti”<sup>16</sup>. Il filosofo, che riconosce di non avere un proprio campo d’indagine specifico, entro il quale risolvere problemi specifici o in qualsiasi modo raggiungere risultati specifici, non può non riconoscere l’esistenza di campi disciplinari specifici, il cui sapere è tale solo se supera la prova dell’universalità del sapere, ma essa si ritrova solo facendola venir fuori nei singoli campi del sapere.

Il periodo preso in esame è appunto quello in cui Spirito cerca di inserirsi in alcuni di questi singoli campi del sapere, è il periodo di quei “Nuovi studi”, già presentati come concreta espressione dell’identità di scienza e filosofia. A questo punto, però, bisogna porre la domanda del punto fino al quale Spirito si spinge in questi campi del sapere. Alla domanda si può rispondere ricordando che questi sono gli anni in cui Spirito svolge prevalentemente attività di scienziato. Se in questo continuo incalzare di domande ci si chiede di quale scienza si faccia scienziato, diremo che Spirito si occupa soprattutto di economia politica. Su questo punto il nostro convegno, e ritengo sia stato uno dei suoi punti alti, si è già fermato per l’intera sessione di lunedì pomeriggio. In particolare mi è caro ricordare il contributo di Massimo De Felice, allievo di Bruno de Finetti, che ci ha ricordato come il grande matematico, fin dagli inizi dell’insegnamento all’università di Trieste negli anni Trenta, fosse in relazione con Ugo Spirito e ne considerasse pienamente valido il discorso sui fondamenti dell’economia.

Si tratta d’un aspetto, sul quale non si può fare a meno di insistere nel corso di questo nostro convegno, giacché è ben noto quanto negativo, negli stessi anni, fosse il giudizio della stragrande maggioranza degli economisti italiani nei confronti dell’indirizzo sostenuto da Ugo Spirito. La critica dell’economia pura resta tuttavia il momento degli incontri più impensati come quello con Bruno de Finetti, anche se segna il conflitto con gli studiosi di indirizzo liberale, ancora prevalente, pur se anch’essi in qualche modo inseriti nel sistema politico dominante, tanto da far dubitare anche qualche critico acuto della sincerità delle contrapposizioni.

Non è infrequente che, allorché si pensa all’economia pura o, per altro verso a teorizzazioni fortunatissime come la dottrina pura del diritto di Hans Kelsen ovvero a qualsiasi altra espressione di purezza in campo scientifico, si pensi al massimo di astrazione. Per conseguenza, la scienza ritrova se stessa nel dominio dell’astrattezza. Non è una *deminutio* l’affermazione di Ugo Spirito, all’inizio del saggio *La scienza dell’economia*, secondo cui “quando il pensiero è giunto alla consapevolezza del concreto e ha riconosciuto il concreto nella storia e nella filosofia, la scienza si è finalmente rivelata nella sua astrattezza”, in quanto “la filosofia non può realizzarsi senza la scienza, come il concreto senza l’astratto. Occorre la molteplicità perché ci possa essere l’unificazione. La scienza è perciò momento dialettico essenziale della filosofia o della storia o della vita”<sup>17</sup>.

Ancora in pieno orizzonte storicistico, in piena identificazione di filosofia e storia, ma già con l'aggiunta della vita come nuovo termine di identità. In questa totalità, che è la vita (o la storia o la filosofia) la scienza è "momento dialettico essenziale": da una parte la consapevolezza dell'atto dello spirito, dall'altro la determinazione del molteplice, determinazione del fatto, della natura. C'è ancora la contrapposizione tra spirito e natura, ma non c'è posto per la distinzione tra scienze spirituali e scienze naturali nell'orizzonte di Ugo Spirito che rischia di mettere in pericolo l'unità, come fanno coloro che ad essa vogliono far ritorno, pur dopo aver distinto<sup>18</sup>. Assai curiosamente, senza citazioni, Spirito risolve il problema in termini di conversione, come quel Vico, che non certo a caso riteneva che si potesse dare scienza solo di quel che si fa e deliberatamente escludeva dal novero delle possibilità la natura, opera di Dio.

Per un verso, come gli altri idealisti, Spirito non esita a qualificare ogni scienza in senso naturalistico, quando, "contrapponendo natura e spirito, si consideri la prima come l'astratto di fronte al concreto", ma, per l'altro, non inserisce vichianamente il fatto nella storia, ma lo assimila alla natura, anzi lo identifica completamente con essa. Solo così può dire che "se l'atto è sintesi di se stesso e dell'opposto, non può non convertirsi sempre nel fatto, come il fatto risolversi sempre nell'atto". Il fatto è tale quando si giunge, grazie alla determinazione scientifica, all'astrazione, ma non può non risolversi nell'atto, come questo non può non convertirsi nell'atto, se "è sintesi di se stesso e dell'opposto". Il riconoscimento della scienza, Spirito lo comprende bene, è tale da non escludere oggetto alcuno: "vi è scienza di tutto e (...) non può esservi limite al numero e alla qualità delle scienze particolari, purché ogni sistema particolare riconosca la sua limitatezza e particolarità". Se non ci fosse questo riconoscimento, si finirebbe per identificarsi col Croce degli pseudoconcetti o vi si andrebbe molto vicino. Perciò la scienza è astrazione, che dà luogo, come momento dialettico ineliminabile, alle scienze particolari, senza che si possa dichiarare astratta "la scienza, in quanto atto della scienza. La dialettica astratto-concreto ha senso solo nella concretezza, anche discutendo di economia politica con la rinnovata insidia crociana intorno all'agire economico. Non resta allora che ribadire che "ogni scienza particolare in quanto vive non può non avere una concretezza: è, perciò, filosofia"<sup>19</sup>.

Filosofia ovvero, come ha già detto, storia, ovvero vita: in questo caso, se non si vuole arrivare agli pseudoconcetti adoperati solo in sede pratica con perdita dell'unità e si vuol anche evitare la riduzione dell'attualismo ad attivismo incontrollato (i due modi erronei di concepire l'azione da parte di alcuni idealisti, secondo le loro reciproche accuse), diventa decisivo il compito di delineare quella filosofia, che non è "una particolare forma del sapere, ma l'universalità del sapere".

L'antipatia per le teorie generali di matrice scientifica non si estende alle introduzioni ai trattati "in cui lo scienziato indaga il posto che ha la sua scienza tra le altre scienze e nel sistema delle scienze". Anzi, "l'introduzione è parte costitutiva di tutto il libro e (...), se filosofia essa è, filosofia deve essere tutta la scienza"<sup>20</sup>. Vien subito fatto di obiettare che non c'è un'operazione viziata da intellettualismo come la collocazio-

ne di una scienza tra le scienze e nel sistema delle scienze con modifiche dei ruoli di scienziati e filosofi a favore di questi ultimi, nonostante la proclamata identità.

Spirito pone in termini problematici la conoscenza della vita, ripete che “non si astraie certamente per il puro gusto di astrarre”, non crede che la scienza possa entrare nella vita se lo scienziato si chiude nell’astratto né ad un’estraneità tra mondo della scienza e della filosofia che li renderebbe “reciprocamente nulli”, nega infine che il compito di riunire i due mondi “possa spettare al filosofo in quanto altra cosa dallo scienziato”. La negazione, allora, non vale per il filosofo, che sia allo stesso tempo scienziato. Non sono quindi pensabili abissi, non sono pensabili divieti di occuparsi di filosofia per lo scienziato, di occuparsi di scienza per il filosofo, “laddove invece, è necessario che lo scienziato scriva l’introduzione della sua scienza e che il filosofo penetri nell’astrattismo delle scienze particolari per incontrarsi con lo scienziato e unificare la ricerca della concretezza della vita”<sup>21</sup>.

Anche senza voler insistere sul carattere intellettualistico delle “introduzioni” degli scienziati, il maggior ruolo del filosofo risulta nello sforzo d’unificazione della ricerca e nell’acquisizione della concretezza della vita, che non sono certo sullo stesso piano della definizione introduttiva della propria scienza (anche in sede filosofica Spirito è critico nei confronti di quanti si chiudono nella sfera definitoria). Vero è altresì che l’“attualismo costruttore”, pur se, nella fedeltà alla gentiliana autoctisi, non ha limiti, si sente molto tentato dalla creazione politica.

Il problema ha un suo particolare modo di emergere proprio nel seno dell’economia politica, quando sostantivo e aggettivo entrano in contraddizione. Da questa opposizione si esce col corporativismo, messo in relazione con l’arte al termine d’un libro scritto parecchi anni dopo, *La vita come arte*, ed acutamente richiamato in questa correlazione da Vittorio Mathieu. Poiché “l’individuo riconosciuto come soggetto” in realtà non è valore, scambiato com’è col fatto nella prospettiva liberale, l’arte, come creazione individuale, lo deve sostituire. Attenzione: non è la crociana opera, che sola ha realtà, non l’individuo, ma l’atto del creare. Ricordata la frase che conclude *La vita come arte* (“rivoluzionario diventa ogni uomo, perché rivoluzionario è necessariamente l’artista, che vuol creare un mondo che non c’è”<sup>22</sup>, Mathieu può a ragione affermare che, nella conclusione di Spirito, “il corporativismo è quella *scienza* (come *azione*) che permette di conservare la spinta creativa dell’individuo *aperto al mondo*: e, quindi, di realizzare l’autentica rivoluzione”<sup>23</sup>.

La scienza economica precedente viene negata proprio in base al rapporto dialettico astratto-concreto, che sta alla base dell’identità di scienza e filosofia. Il rapporto può anche essere negativo e tale esso è perché tali sono entrambi i termini. Espressamente Spirito parla di un “disorientamento caratteristico degli studi di economia”, il quale è “dovuto alla scarsa consapevolezza filosofica dei loro presupposti”. Si è preteso di “considerare, più o meno inconsciamente, il concetto di economia come categoria filosofica”, portando l’errore fino alla “manifestazione simbolica nella fanta-

stica raffigurazione dell'*homo oeconomicus*', ma "l'economia non è una categoria filosofica, e l'*homo oeconomicus* non può essere un'astrazione di valore scientifico"<sup>24</sup>.

Ci sono astrazioni ed astrazioni, quindi: a questo riconoscimento Spirito è costretto proprio perché, in precedenza, troppo ha accettato dell'intellettualismo e, in seguito, si fa guidare da una non necessaria polemica contro la categoria crociana dell'utile e la teoria dei distinti, giacché utile e morale sono "i momenti astratti di un'unica sintesi *a priori*", sicché "non v'ha l'utile oltre il morale, ma l'eticità che trionfa continuamente del suo opposto"<sup>25</sup>. Certamente, Spirito si cimenta anche con l'economia *pura* di Pantaleoni e discute con Barone, con Serpieri, con Benini, ma sembra più a suo agio quando critica Croce e quando addirittura giunge a negare l'economia in quanto tale.

L'implicazione politica della teoria spiritiana dell'identità di scienza e filosofia si fa evidente allorché - come suona il titolo della conferenza del 16 giugno 1934 - si giunge a presentare "il corporativismo come negazione dell'economia"<sup>26</sup>. Riconosciuto il massimo di rigore logico alla teoria marginalistica, alla teoria dell'equilibrio ed all'approfondimento del concetto di ofelimità, da Walras e Jevons fino a Pareto e ai paretiani, tutto però risulta stare in piedi in virtù dello scambio di merci. Contro quest'assunzione costante, Spirito avanza due ipotesi: "Se carne e patate non fossero merci, Tizio e Caio non potrebbero che scambiare il loro lavoro e lo scambio di un lavoro che non sia servizio si chiama collaborazione. Se la proprietà, dunque, fosse abolita?"<sup>27</sup>.

Le due ipotesi del superamento della mercificazione e dell'abolizione della proprietà non introducono tuttavia una specifica trattazione analitica, ma portano invece ad immaginare una società perfetta, come una famiglia in cui si realizzi al massimo l'unità spirituale. Ci riscuote lo stesso Spirito: "L'ipotesi della società perfetta è appunto un'ipotesi o un'ideale"<sup>28</sup>. I figli si distaccano dai padri, i fratelli entrano in conflitto, il bisogno egoistico si sovrappone a quello del bene comune, si realizza uno stato di natura di tipo hobbesiano. Lo stato di guerra si afferma non solo nelle vecchie comunità, ma anche in quelle che si realizzano in terre sempre più vaste. Tuttavia, "per quanto grande, il mondo della proprietà è un mondo limitato e perciò piccolo" e "v'è sempre qualcosa del mio vicino che stuzzica il mio desiderio", con una sola conseguenza, come all'inizio, la guerra. "L'oro del vicino fa gola e al vicino si muove guerra, per vincerlo e assoggettarlo, per farlo rientrare nel mondo che si era diviso. Ma la guerra chiama la guerra e all'unità fittizia succede una maggiore disgregazione, un ulteriore dividersi e frammentarsi dei nuclei sociali, un ulteriore dividersi degli individui entro ognuno degli stessi nuclei sociali"<sup>29</sup>.

La vita economica nasce allorché "alla guerra succede lo scambio", nel tentativo di stringere le diverse proprietà in "un relativo accordo", in cui l'elemento della comunione spirituale e quello della proprietà che divide restano una doppia radice, tanto che la guerra si ripropone, "guerra che è guerra economica, sinonimo addirittura dell'economia ipostatizzata nella libera concorrenza". Concorrenza significa sopraffazione e non è molto diverso il significato della lotta di classe. Se il possedere è l'origine

della lotta e la guerra si vuole abolire, è esso che va abolito. Non ha senso parlare di "un nuovo sistema economico che conduca a una maggiore perequazione, perché dire economia e dire sperequazione è precisamente la stessa cosa". Non resta che "abolire la vita economica, raggiungere quel terzo termine in cui la contraddizione propria dell'economia, e cioè la volontà dell'accordo mantenendo la ragione del disaccordo, sia conciliata con la sua premessa. Dalla guerra all'economia, dall'economia all'etica. Lotta, scambio, collaborazione: ecco la via da percorrere per giungere alla vita morale e alla scienza"<sup>30</sup>.

A questo punto si può dire che non ha più senso nessun tentativo di protrarre il dialogo con gli studiosi tradizionali di economia politica. Si rende chiaro il significato che ha la critica della proprietà allorché si affrontano temi di storia della filosofia, come accade allorché si affronta il pensiero di Hegel o si scuotono gli ascoltatori del convegno di studi sindacali e corporativi di Ferrara con la proposta della "corporazione proprietaria"<sup>31</sup>. Si comprendono bene le ragioni di distinzione tanto dai teorici del comunismo quanto da quelli del socialismo: anche a considerare comune il traguardo della vita morale (il salto nella libertà dell'uomo non più alienato o la realizzazione della giustizia da parte delle vittime di ogni ingiustizia) ad esso si arriva per via di collaborazione, non di lotta, giacché la guerra genera solo guerra. La vita morale si pone così quale terminale, ma lo stesso si deve dire pure della scienza, anche per la quale è necessaria la collaborazione e che pare, anch'essa, collocata alla fine del processo. In questa prospettiva esclusivamente etica l'economicità, ossia la riduzione all'egoismo dell'*homo oeconomicus*, non può essere che il nemico da abbattere: "l'errore sta nel ritenere che il corporativismo debba essere politico e giuridico oltre e più che economico, e nel non accorgersi che la sua politicità e la sua giuridicità vogliono dire ed essere niente altro che assoluta *antieconomicità*"<sup>32</sup>. Resta, quale sottinteso, la critica al "senso dell'utile", identificato col "senso politico" dal Croce degli *Elementi di politica*. Molto hegeliano, antidualista e legato al superamento nell'eticità di utile-giuridico e morale, si rivela Spirito, pur in un momento in cui, con la rivendicazione della "corporazione proprietaria" copre, in pieno regime, lo spazio occupato dai membri dell'economia liberista e così l'esigenza diffusa di socialismo ed anche di comunismo e collettivismo.

L'immersione nei problemi della scienza economica, scoperta la radicale anti-scientificità del metodo degli economisti, nella loro maggioranza, sia per l'inesistente fondamento filosofico del loro lavoro, sia per la fallace astrazione dell'*homo oeconomicus* in cui esso si risolve, porta Spirito ad un'affermazione della filosofia che è anche affermazione della vita morale con l'atto creatore. A Spirito non sembra sufficiente riflettere sull'atto come avrebbe fatto ogni seguace delle filosofie tradizionali. L'identità di scienza e filosofia è anche identità di conoscere e fare, convergenza dell'atto nel fatto e viceversa. Nel 1937, con *La vita come ricerca*, Spirito denuncia il comportamento del pensatore di scuola attualistica che, forte della proclamata identificazione del conoscere col fare, di fronte alle difficoltà dell'azione, si affida "all'inerzia

della posizione contemplativa<sup>33</sup>. Si coglie il disappunto di chi, nell'attività svolta negli anni precedenti, era stato convinto d'aver realizzato l'unità di teoria e prassi.

Il richiamo alla politicITÀ ed alla giuridicità può anche segnare il richiamo dell'attenzione all'opera svolta, al fianco di Ugo Spirito, in particolare da Arnaldo Volpicelli. A lui sono dovute riflessioni, ricorrenti anche in Spirito, ma che trovano in lui la prima elaborazione. Penso in primo luogo alla risoluzione dell'intero diritto nel diritto pubblico, al particolare interesse portato al formalismo giuridico nella teoria generale - con aspirazioni filosofiche - di Hans Kelsen, alla teoria, da lui sostenuta con la maggiore risolutezza, dell'identificazione di individuo e Stato<sup>34</sup>. Si devono a Volpicelli le teorizzazioni più risolte in tema di identificazione, giacché, all'interno della stessa scuola attualistica si erano sviluppati indirizzi ideali orientati in senso opposto. Basti pensare alla decisa rivendicazione della centralità dell'individuo, dovuta a Vladimiro Arangio Ruiz: "Non è l'individuo che si salva e si santifica solo se vive nello Stato, ma è, proprio al contrario, lo Stato che si giustifica solo se è ricondotto *in interiore homine*; non è lo Stato il più e l'individuo il meno" e "lo Stato avrà un limite alla sua attività nel rispetto che è dovuto all'individuo e ai diritti dell'individuo, dell'uomo, nel cui cuore è la giustificazione e la legalità dello Stato stesso"<sup>35</sup>. Un altro pensatore di indirizzo idealistico, pur nell'accettazione del corporativismo, ritiene non accettabili le soluzioni di Volpicelli a proposito dell'individuo e del diritto dei privati: mi riferisco a Widar Cesarini Sforza<sup>36</sup>.

Nel dibattito che segue, Volpicelli ribadisce il proprio assunto "dico invece, e dimostro di poter dire, in piena coerenza con la dialettica idealistica, che il diritto, tutto il diritto è solo ed essenzialmente pubblico". Non si può rimanere ai singoli, come fa Cesarini Sforza, "postumo risultato fittizio di una operazione astrattiva. L'individuo concreto è, per me, un'organica determinazione della società. Perciò appunto individuo e società coincidono, come la vita (o la funzione) dell'organo coincide con quell'organismo". Non si può rimanere alle antinomie empiriche, come quella di natura e spirito. "Che fa la logica idealistica in questi casi? Risolve il primo termine nel secondo, e non viceversa; e lo risolve in esso in quanto gli assegna *un nuovo e superiore significato*: un significato che include, trasvalutandoli, i due termini empirici della distinzione ed antinomia corrente. Non dice, né può né deve dire l'opposto e cioè, p. es., che lo spirito è natura: distrugge anzi radicalmente la *realtà* di quest'ultima, per riaffermarla soltanto come la *negatività* dialettica del processo di autorealizzazione del primo"<sup>37</sup>.

Per Volpicelli, come per Spirito, "l'errore esiste ed è, appunto, centrale: è la concezione atomistica dell'individuo", che sospettano insidiare non solo gli economisti ed i giuristi tradizionali, non solo Benedetto Croce, ma anche attualisti come Vladimiro Arangio Ruiz, mentre "gli individui non sono entità singolari ed atomiche, (...) ma sono i modi di essere, le individuazioni organiche della società. Solo la società esiste ed è reale; benché esista e sia reale *soltanto* nelle sue individuazioni"<sup>38</sup>. Fin qui le posizioni coincidono, e non a caso Spirito pubblica, nel 1970, nel suo volume complessi-



vo *Il corporativismo* anche il saggio di Volpicelli dal titolo *I fondamenti ideali del corporativismo*, dove però, come si è appena visto, si incomincia con la coincidenza di individuo e società, si prosegue affermando che "l'identificazione di individuo e società importa quella di individuo e Stato (e quindi, a maggior ragione, di società e Stato)"<sup>39</sup>, per concludere che "l'immedesimazione di individuo e Stato, insidente nel nuovo concetto organicistico dell'individuo, si risolve anche in una trasvalutazione profonda del concetto di Stato", definito "organismo immanente della vita sociale"<sup>40</sup>.

Vien l'obbligo a questo punto di seguire la critica dell'individualismo atomistico in Volpicelli e Spirito, controllare come in entrambi siano identificati individuo e Stato, filosofia e scienza, in qual modo si affermi l'immanenza. In Spirito il rapporto individuo-Stato compare come problema specifico riguardante la legittimità dell'intervento statale in materia economica. Nell'affrontare i termini del dibattito Spirito ritiene punto cruciale, oltre all'inadeguata astrazione dell'individuo fatta propria dagli economisti, l'assunzione, fatta da loro nel momento in cui la loro scienza muove i primi passi, dell'irrelevanza del problema dello Stato, non meritevole d'una trattazione specifica, quasi si trattasse di "realtà estrinseca e irrilevante ai fini di una vera costruzione scientifica" e di questa lacuna rende subito ragione: "La spiegazione di questo fatto, evidentemente in antitesi con la qualificazione di scienza sociale con cui si caratterizza l'economia, va trovata nella particolare concezione dello Stato teorizzata dalla scienza politica e giuridica dal XVIII secolo in poi, e classificata ormai globalmente con l'epiteto di liberale"<sup>41</sup>.

Spirito parte, correttamente, dagli inizi del Settecento e dalla precisa volontà di combattere uno Stato trascendente come quello dell'assolutismo, sicché il fine delle teorizzazioni è lo stesso di quanti vogliono il rivolgimento politico. La nuova concezione "sorge come reazione ai vecchi sistemi politici, per i quali lo Stato era una realtà diversa dagli individui che lo componevano e si rappresentava quindi ai loro occhi come un'autorità meramente arbitraria, con fini opposti a quelli dei sudditi: sorge come bisogno di distruggere un potere estrinseco e dannoso, e con tale esigenza non può far altro che rivendicare i sacri diritti dell'individuo, nella cui celebrazione si vede l'unico scopo così della vita sociale come della ricerca scientifica"<sup>42</sup>. C'è, quindi, un nesso strettissimo tra situazione storica con specifiche forze politiche in lotta e sviluppo scientifico e, per quanto possa sembrare sorprendente, per le conclusioni negative riguardanti una scienza, come quella economica, che non includa lo Stato nel suo orizzonte, il giudizio di Spirito è tutt'altro che negativo.

Spirito non può non ritenere positivo l'abbattimento d'una concezione dello Stato, che porta a vedere in esso, nella realtà quotidiana, solo un limite ed un ostacolo: "solo in seguito a questa violenta ribellione, il pensiero scientifico acquista la libertà indispensabile per uno studio sistematico dei fenomeni sociali, e ciò vale a spiegare perché le cosiddette scienze sociali si rinnovino sostanzialmente, si costituiscano e cerchino di organizzarsi tra loro soltanto dopo la prima metà del Settecento"<sup>43</sup>.

In questa prospettiva, si riconosce il ricorso alla natura, pur non costituendo questo ritorno altro che “il grido nostalgico di un ideologo”, si comprende l’attribuzione allo Stato solo della “funzione del tutto estrinseca di salvaguardare le sfere di arbitrio dei singoli individui”, sicché “esso non entra nella vita dell’individuo, ma ne resta al margine come garante”<sup>44</sup>. Per conseguenza, d’un siffatto Stato le scienze sociali, e l’economia politica tra esse, non possono non disinteressarsi. Con un’altra soluzione del problema centrale del rapporto individuo-Stato, la situazione non può non mutare per la stessa scienza economica, che, invece, “si è voluta ostinare in questo assurdo, di considerare l’individuo prescindendo dallo Stato; e non è potuta giungere che a risultati mediocerrimi: le sue soluzioni sono, in fondo, tutte negative, e si riassumono sostanzialmente nel dogma della libera concorrenza”<sup>45</sup>.

Spirito ha buon gioco nel mostrare come il postulato classico dell’individualismo, derivato dalla matrice giuridico-politica della negazione dello Stato assoluto, sia stato sostenuto in modo diverso allorché, a tempi mutati, si è avvertito il logorio della vecchia matrice, ma il ricorso a matrici nuove, quelle della scuola psicologica e della scuola matematica, hanno portato la posizione all’assurdo. Dopo aver creduto di “attingere il *maximum* della scientificità”, ci si è dovuti accorgere di aver fatto ricorso ad astrazioni ancor più ingiustificabili di quella dell’*homo oeconomicus*. Va rilevato che, per Spirito, dell’astrazione non si può fare a meno in sede scientifica, ma deve trattarsi d’un astratto, che sia riconducibile al concreto, come si è visto sopra. Manifestamente, questo non è possibile per l’eterogeneità dei diversi individui, per la non sottoponibilità a paragone di gusti, bisogni, interessi, finalità.

La combinazione di psicologia e matematica, che è alla base dello stesso calcolo dei piaceri e delle pene, che è alla base della filosofia utilitaristica di Bentham compendiata nella formula della felicità del maggior numero, non viene colta da Spirito in questa espressione originaria, ma, alla luce delle espressioni più recenti, è intesa quale momento costante dell’ “economia liberale”, ma affermare, come fanno i suoi sostenitori, “che il massimo dell’utilità sociale equivale alla somma dei massimi delle utilità individuali significa dire una cosa senza senso, se è vero che di addendi incomparabili - come sappiamo dalla più elementare conoscenza matematica - non è possibile fare la somma”<sup>46</sup>.

Addirittura, Spirito parla di “dissolversi” dell’economia liberale col tentativo di passare dal massimo benessere individuale a quello sociale (non tiene conto infatti della massimazione benthamiana, che precede di ben un secolo le ultime espressioni scientifiche), ma l’errore sull’individuo, eguale e contrario a quello dell’economia socialista, porta allo scacco conclusivo. Lo stesso scacco tocca a chi “all’individuo sostituisce la classe, la società, lo Stato”, ritenuti realtà diverse e l’una estranea all’altra.

Se, nel caso liberale, lo Stato, visto solo in funzione dell’individuo, finisce per non essere nemmeno pensabile dalle scienze sociali, nel caso socialista non manca la possibilità di pensarlo, ma in modo da dar luogo solo alla burocratizzazione. Per Spirito “il problema è rimasto impostato nella stessa maniera, poiché l’antinomia individuo-

Stato in entrambi i casi è risolta sacrificando uno dei due termini all'altro; e, in quanto il termine sacrificato ha conservato un minimo di validità, esso rappresenta una limitazione, sia pure necessaria, della realtà del termine ipostatizzato<sup>77</sup>.

Consapevole dei rischi dell'ipostatizzazione, Spirito pone anch'egli al centro della sua posizione di pensiero l'identità di individuo e Stato, avendo cura che nessuno dei due termini sia sacrificato all'altro, ben comprendendo, per conseguenza, che, nella prospettiva idealistica, si corre il rischio di tenere per esclusiva l'immanenza dello Stato all'individuo. Anch'egli polemizza prevalentemente contro l'atomismo individualistico, contro l'*homo oeconomicus*, contro l'egoismo posto alla base dell'agire economico, ma non dimentica di esercitare una critica severa ed approfondita nei confronti d'un modo erroneo di concepire lo Stato, che, se, nell'esempio fornito nella polemica, è quello dei teorici socialisti, non appartiene ad essi soltanto.

Intanto, "l'incapacità di risolvere l'antinomia con l'identificazione di individuo e Stato ha condotto il socialismo a concepire lo Stato burocraticamente". A questa conclusione Spirito deve giungere, tuttavia, non solo nel caso dei socialisti, ma tutte le volte in cui, trascurati l'individuo ed i suoi modi d'espressione interindividuali, la burocratizzazione è la conseguenza ineliminabile. A questo punto, ma solo per un breve momento, emerge la realtà interindividuale della nazione, la sola capace di dare anima allo Stato, di mostrare come, accanto all'immanenza dello Stato all'individuo, ci sia l'immanenza dell'individuo allo Stato: "se lo Stato infatti non è la realtà stessa della Nazione, ma viene entificato e opposto alla Nazione, esso non può concepirsi se non come organismo a sé e con organi propri". Pare a questo punto che solo il socialismo, negata la proprietà privata e assegnati i mezzi di produzione allo Stato, debba attribuire a questo "una personalità giuridica ed economica distinta da quella dei privati" e, per conseguenza, vivere ed agire attraverso "quei determinati organi che costituiscono appunto la burocrazia"<sup>78</sup>.

Alcune delle critiche mosse da Spirito ai socialisti colpiscono anche alcune teorizzazioni idealistiche dello Stato, in cui senza infingimenti si è posta come decisiva la specifica personalità che ad esso compete. Si può risalire addirittura ad Hegel ed alla singolare teoria della personalità del monarca, per non dire di tanti seguaci della stessa scuola attualistica, cui si sarebbe potuto muovere lo stesso appunto.

Bisogna vedere se, dopo aver fatto professione di dialettica, si siano dialettizzati davvero i concetti o se, invece, i termini ci restituiscano i vecchi concetti inadeguati. Attento ai diversi significati che possono assumere, nei diversi contesti, termini come individuo e Stato, sottoponendo ad altrettanto attenta analisi termini quali *organicism* e *relazione interorganica*, quali sono adoperati nella riflessione di Arnaldo Volpicelli, forse Spirito li avrebbe trovati più lontani da sé e più vicini a quelli dei teorici costretti a far ricorso allo Stato burocratico. Salvo l'uso del concetto "organistico" dell'individuo, si può ritenere ancora molto vicina a Spirito "l'immedesimazione di individuo e Stato", che per Volpicelli "si risolve anche in una trasvalutazione profonda del concetto di Stato", specie perché "esso non può più intendersi, coerentemen-

te alla logica della premessa atomistica, come un particolare organo trascendente-autocratico, legalistico, burocratico (...), ma come l'organismo integrale ed immanente della vita sociale"<sup>49</sup>.

Comune è la critica allo Stato trascendente e si può ipotizzare una consonanza sullo Stato immanente, pur se va sottoposta ad esame critico la facilità con cui Volpicelli afferma che "società e Stato, anche dal punto di vista delle correnti categorie, sempre più si confondono e combaciano", tanto che l'organizzazione di governo "non contiene né esaurisce punto l'effettivo governo della vita sociale", che essa "è un solo e subordinato momento (...) dell'intero organismo in cui consiste realmente lo Stato", che essa "è un termine solo dell'ordinamento giuridico, il quale è appunto giuridico (Jellinek), in quanto è una relazione organica inter-personale tra il governo e il popolo". Andrà anche bene che questa relazione "non ha che fare con l'altra, di natura dialettica, tra Stato e individuo, con cui di solito è volgarmente confusa", ma intanto l'organicismo si ritrova non tanto nel nuovo concetto di individuo, ma nel rapporto governo-popolo e nell'apparato burocratico ovvero organizzazione di governo, pur se elemento subordinato dell'organismo più alto, che è lo Stato.

Per quanto il "nuovo concetto organicistico dell'individuo" sia presentato quale "chiave di volta dei nuovi istituti, in tutto congrua al loro spirito e alla loro formalità", come "principio determinativo immanente dello Stato corporativo", è quest'ultimo che viene in primo piano, col suo apparato nient'affatto innovativo e con tutti i difetti burocratici del vecchio Stato. Anche quando può sembrare che ci sia un avvicinamento, Volpicelli mette l'accento sull'organismo statale, mentre Spirito ha sempre cura di avvertire che l'identità di individuo e Stato si deve sempre vedere anche come identità di Stato e individuo. Dell'organismo statale Volpicelli dice che "esso consiste nell'attività personale dei cittadini, cioè a dire degli individui, realizzantisi come tali nella loro intrinseca natura di soci: come membri di un organismo che, dunque, nel loro stesso operare si realizza e consiste"<sup>50</sup>.

Per Spirito, certo, è molto importante che lo Stato si esprima attraverso il cittadino individuo, ma egli non parla di organismo ed è attento al pericolo d'una reintroduzione dello Stato burocratico. Se ne accorge, con grande acutezza, Antonio Gramsci, che, nei confronti di Ugo Spirito, non solo muove l'accusa di mero verbalismo, ma difende anche lo Stato, tanto negli aspetti burocratici cui non può fare a meno chi sostiene l'economia socialista quanto negli aspetti etici, a riprova d'un debito nei confronti d'una formazione hegeliana, filtrata attraverso la lezione attualistica. Ricordato che "l'identificazione di individuo e Stato è anche l'identificazione di Stato e individuo; un'identità non muta se un termine è primo o secondo nell'ordine grafico e fonico", che è proprio quanto costantemente Spirito ha cura di mettere in luce, Gramsci conclude che "identificare individuo e Stato è meno che nulla, è puro vaniloquio"<sup>51</sup>.

Vero è che Gramsci avanza anche l'ipotesi d'una sostanziale convergenza tra la teoria di Ugo Spirito e quella di Luigi Einaudi allorché viene affrontata la questione dell'intervento dello Stato nei fatti economici. Accanto allo Stato regolatore "giuridico" del

mercato, “la forza che dà al mercato determinato la forma legale” ed “all’intervento governativo come creatore di privilegi economici, come perturbatore della concorrenza a favore di determinati gruppi”, bisogna aggiungere “un terzo aspetto della questione, che è sottinteso nell’uno e nell’altro scrittore, ed è quello per cui identificandosi lo Stato con un gruppo sociale, l’intervento statale non solo avviene nel modo accennato dall’Einaudi, o nel modo voluto dallo Spirito, ma è una condizione preliminare di ogni attività economica collettiva, è un elemento del mercato determinato, se non è addirittura lo stesso mercato determinato, poiché è la stessa espressione politico-giuridica del fatto per cui una determinata merce (il lavoro) è preliminarmente deprezzata, è messa in condizioni di inferiorità competitiva, paga per tutto il sistema determinato”<sup>52</sup>.

Orbene, noi già sappiamo che per Spirito non è così, che vanno superati i momenti della proprietà e dello scambio, che la stessa economia va negata, superata nella collaborazione, cioè nel lavoro, che si riscatta integralmente dalla stessa mercificazione. Seppure questi siano sviluppi successivi della riflessione spiritiana rispetto al momento in cui Gramsci scrive, non sembra che da nessuna parte Spirito offra la possibilità di distinguere l’individuo che “significa ‘egoismo’ in senso stretto, ‘sordidamente ebraico’ dall’individuo caratterizzato in senso sociale in modo da poter proporre una sorta di più nobile egoismo economico, in un’accezione che significa qualcosa di diverso da ‘grettamente egoista’”<sup>53</sup>.

Del resto, proprio il concetto di azione egoistica elaborato da Maffeo Pantaleoni nel “tentativo più rigoroso che si sia fatto per costruire un sistema di economia pura” viene sottoposto da Spirito a critica, come quello di azione altruistica, del pari trattato dal grande economista, che si pongono come “relatività o astrattezza”, mentre con le azioni egoistiche e con le azioni altruistiche “egli crede di poter fare scienza di valore assoluto, presupponendo l’assolutezza del loro concetto”, mentre “i due termini, anziché corrispondere a due realtà concrete, sono i momenti dialettici di un’unica realtà, che può essere, sì, giudicata volta a volta egoistica o altruistica, ma solo nell’atto che la supera assumendone la responsabilità, e cioè solo nel giudizio propriamente storico o etico”<sup>54</sup>.

Vero è che Gramsci denuncia anche l’ “assenza di una chiara enunciazione del concetto di Stato, della distinzione in esso tra società civile e società politica, tra dittatura ed egemonia, ecc.”<sup>55</sup> e non si può fare a meno di notare la centralità assegnata al concetto di Stato con accenti polemici quali si convengono ad appartenenti ad una scuola hegeliana determinata nei confronti di sostenitori di altra scuola egualmente richiamantesi a Hegel. Del resto, lo stesso richiamo alla distinzione tra società civile e società politica, l’accento alla ben più sviluppata altrove distinzione tra dittatura ed egemonia, il rinvio alle più delicate questioni del pensiero politico da lui affrontate in seguito stanno a segnare la profonda incidenza dell’eredità hegeliana in Gramsci, un Hegel ritrovato in Gentile nel percorso intrapreso allo scopo di riproporre un marxismo italiano dopo Croce, che si conclude, secondo l’acuta interpretazione di Augusto

Del Noce, con “una ritraduzione di Croce, così coerente da ricostruire dopo il crocianesimo l’attualismo, come se procedesse dalla traduzione al testo originale”<sup>56</sup>. Per conseguenza, la riflessione di Spirito è criticata per difetto di Stato, perché anche quando si parla in termini di organismo (in verità, più Volpicelli che Spirito) non si arriva all’idea di intellettuale organico in grado di esercitare l’egemonia, non si arriva a quello che si potrebbe chiamare il “partito etico”. Insomma, Spirito è criticato perché, pur partendo da Gentile, da Gentile non ha tratto quello che ha colto Gramsci, perché “dissolve lo storicismo e annega la realtà economica in un diluvio di parole e di astrazioni”, ma, nonostante queste carenze, “la tendenza rappresentata da Spirito e dagli altri del suo gruppo è un ‘segno dei tempi’. La rivendicazione di una ‘economia secondo un piano’ e non solo su territorio nazionale, ma su scala mondiale, è interessante di per sé, anche se la sua giustificazione sia puramente verbale; e ‘segno dei tempi’ è l’espressione ancora ‘utopistica’ di condizioni in via di sviluppo che, esse, rivendicano ‘l’economia secondo un piano’”<sup>57</sup>.

L’economia mondiale secondo un piano non può venire irrisa come un sogno negli anni del piano quinquennale sovietico, del *New Deal* di Roosevelt, del “pianismo dottrinale” di Henri de Man e Stafford Cripps. A queste diverse iniziative aggiunge il corporativismo anche un osservatore acuto come Andrea Caffi, il quale, pur avvertendo bene quali siano le condizioni di fatto, senza le quali esso non può partire, dice: “Ha ragione Ugo Spirito, ha ragione Volpicelli: non è burocratico accaparramento della produzione”, ma le corporazioni hanno “la responsabilità in solido delle genti tributarie, delle curie”, come ai tempi dello “Stato di Diocleziano, Costantino, Giustiniano”. In un momento in cui “la società si disgrega” e “lo Stato cerca di mantenerle la forma di corpo compatto mettendole attorno cerchi di ferro”, Caffi conclude che “le corporazioni sono una risorsa tutt’altro che stupida (e non saprei dire se proprio inattuabile) dello Stato trionfante sulle rovine di ogni umana comunità”<sup>58</sup>.

Mentre per Caffi il corporato, in presenza d’una società che progressivamente si decompone ed uno Stato che progressivamente si rafforza, a costo d’un apparato che comporta sempre maggiori spese, può contribuire a contenere queste ultime, prendendo “sulle spalle quel che nessun burocrate sopporta: una responsabilità che non è mai coperta da ordini superiori”<sup>59</sup>, per Gramsci il corporativismo è solo la mascheratura ideologica d’una struttura economica capitalistica.

Questa è la ragione per cui egli propone l’accostamento tra Einaudi e Spirito: è difficile pensare che gli sfugga la grande lontananza intercorrente tra le due posizioni di pensiero. In linea di fatto, invece, è agevole sostenere che Einaudi e Spirito fanno riferimento allo stesso sistema. Le sue conclusioni, allora, possono essere riassunte con le parole di Antimo Negri: “Il succo delle considerazioni, del resto già messe in luce, è questo: *di fatto*, il corporativismo ed il liberalismo si equivalgono. Ma che cosa è, poi, il corporativismo di fatto? È l’economia fascista. Il torto del Gramsci è, secondo noi, quello di vedere nella teoria corporativa di Spirito la sovrastruttura economicistica rassegnata dello Stato corporativo fascista”<sup>60</sup>.

Spirito si accorge presto che lo Stato non si fa corporativo, che hanno carattere illusorio il fascismo da lui prospettato e lo stesso attualismo, tanto quello originario quanto quello, da lui definito "costruttore", che lo porta vicino al comunismo e ne trae le conseguenze, scrivendo *La vita come ricerca*, dove la mancata soluzione del problema del regime politico è assimilata a quella del problema di Dio; non c'è Dio nel regime politico fascista e c'è rottura con Gentile ed i vecchi ideali, pur se "l'ideale (della sintesi a priori e dello Stato spirituale) arride anche a Spirito; e, fino al 1937, lo ha guardato, sottocchi, lo ha vagheggiato, lo ha sospirato. Ma resta oggetto di vagheggiamento e di sospiro; resta, in una parola, problema, quando l'ideale, configurato in ultimo come Stato spirituale, si allontana verso un orizzonte remoto ed irraggiungibile"<sup>61</sup>.

A questo punto è necessario fare un passo indietro e ritornare allo Spirito legato ancora allo Stato dell'attualismo. C'è un saggio, *L'identificazione di individuo e Stato*, che può fare alla bisogna, tenendo conto tanto dei critici non portati ad apprezzare gli eccessi speculativi quanto di quelli, che li mettono in luce per cogliere meglio le tappe di sviluppo. Orbene, in questo saggio, Spirito accetta, polemicamente, d'abbandonare il terreno "più propriamente scientifico" (ossia, quello dialettico), dal quale di solito si pone, per scendere "a quel senso comune cui ci richiamano perentoriamente alcuni economisti, quasi avessimo perso il contatto con la terra per la velleità di correre inutilmente per i cieli"<sup>62</sup>.

Spirito propone di partire da una definizione dello Stato, accettabile dagli economisti, come ente il cui bilancio si chiama bilancio dello Stato. Ne segue, però, che non si possono poi escludere le altre amministrazioni con bilancio, diverse da quella centrale, che da pochi organi determinati bisogna passare ad una molteplicità indefinita di poteri regolatori. Riguardo alla situazione italiana, nemmeno in questa prospettiva, che si suppone accettata dagli economisti tradizionali, si possono escludere "l'organismo corporativo e il partito nazionale fascista, che di gran lunga trascendono la particolare vita del bilancio statale, e da cui nessuno potrebbe senza arbitrio prescindere per spiegarsi l'attuale vita della nazione"<sup>63</sup>.

Chiara è qui l'idea di stato spirituale, richiamata da Negri e poi entrata in crisi, significativamente qui connessa (ed è una delle assai rare occasioni) con la "vita della nazione". Si parte dal senso comune e dallo Stato-astrazione degli economisti (si sarebbe potuto fare lo stesso con quello dei giuristi) e "di gerarca in gerarca si scende tutta la scala dell'organismo sociale, senza che sia mai possibile arrestarsi e trovare sul serio l'individuo che sia governato senza governare". Salta addirittura la distinzione tra governanti e governati, pilastro della scienza politica di Gaetano Mosca, cui poi Spirito si richiamerà, giacché ferma è la convinzione che, "dal fondo della scala", quando "si sia raggiunta la massa degli individui che sembra non abbia altro compito sociale se non quello di lavorare e obbedire, si deve pur riconoscere, e lo Stato moderno riconosce di fatto, che la massa stessa si articola, si eleva, si spiritualizza e fa cioè sentire la sua volontà"<sup>64</sup>. Quella che, nel 1937, si allontana verso un orizzonte

irraggiungibile, sei anni prima è creduta in atto, con la stessa fede con cui altrove si affermava in atto il passaggio dal socialismo al comunismo. In seguito, mentre Spirito constata e denuncia lo scacco, non sono molti a denunciare, dopo averci creduto, "il dio che è fallito"<sup>65</sup>.

L'identificazione di individuo e Stato si lega così a quella tra filosofia e scienza, di cui Spirito non nasconde mai le implicazioni politiche. Crollano le tradizionali separazioni, su cui si era costituita la scienza politica di Mosca e si giunge alla sintesi superiore: "Governo e governati vengono così a fondersi nel circolo della vita politica, e gli ultimi toccano i primi, in un organismo unico armonicamente costituito. Quest'organismo, che tutti li comprende e che si esprime in una volontà unica, è appunto soltanto lo Stato, con il quale l'individuo, in quanto animale sociale, non può non coincidere assolutamente"<sup>66</sup>.

Come si vede, organismo è solo lo Stato spirituale, l'incontro nella volontà unica, solo nella quale hanno senso le organizzazioni governative che in altri teorici del corporativismo finiscono per essere entificate, tanto da far ritornare dalla finestra la burocrazia messa alla porta, come, secondo Spirito, avviene nello Stato socialista. Ancor più chiara è la posizione di Spirito quale risulta dall'ormai famosa relazione al convegno di Ferrara. Attribuito all'art. 7 della Carta del Lavoro il merito d'aver dato "il colpo mortale alla concezione liberale della proprietà", Spirito tira le conseguenze, in virtù delle quali si pongono a confronto quelle che per lui sono le principali rivoluzioni del mondo moderno.

Infatti, l'organizzazione privata dell'impresa è riconosciuta come funzione di interesse nazionale e, per conseguenza, l'organizzatore dell'impresa è responsabile dell'indirizzo della produzione di fronte allo Stato. A questi principi, stabiliti dalla Carta del Lavoro, Spirito era convinto che si sarebbe ispirato lo Stato corporativo, che non fu mai posto in essere: anzi, in essi vede "il fondamento della nuova scienza dell'economia", nonché "tutto il significato politico, morale, religioso della rivoluzione fascista", che vale ove "si confronti con quell'altra rivoluzione del secolo XVIII, che ha trasformato la vita ideologica e pratica del mondo". Si capisce che il confronto è a favore del fascismo, ma, e questo è assai notevole, in una linea di continuità: "Quella segnava la liberazione dell'individuo da uno Stato sopraffattore, in quanto ente particolare contrapposto ai cittadini; questa esprime la volontà consapevole di instaurare uno Stato che sia la Nazione stessa nella sua vita organica, sì che il fine dell'organismo e quello dei suoi organi perfettamente coincidano"<sup>67</sup>.

L'identificazione di individuo e Stato, insomma, si realizza, in questo senso anche Spirito parla di "vita organica", soprattutto "attraverso la metamorfosi dell'istituto della proprietà", non più rivendicata in modo anarchico ed egoistico secondo il principio individualistico della rivoluzione francese, ma valorizzata dalla rivoluzione fascista con la "trasformazione in senso pubblicistico": in questa precisazione di Spirito sta il superamento degli equivoci, in cui si cade con le espressioni di Volpicelli<sup>68</sup>.



Aver prestato attenzione alla scienza economica anziché a quella giuridica risulta vantaggioso anche quando si sottopone ad analisi il diritto di proprietà. Spirito non scambia il dato di fatto con la realizzazione dei suoi ideali: sa che "l'unità nazionale si frange nelle molteplici economie particolari", che "una produzione affidata a enti pubblici, i cui rappresentanti sono interessati a essa soltanto in modo indiretto, è necessariamente inferiore a quella in cui l'interesse privato è involto immediatamente". Quel che rifiuta è la soluzione eclettica: "economia individualistica ed economia statale debbono trasvalutarsi identificandosi"<sup>69</sup>.

Spirito non esita a porsi il problema *di fatto* della rispondenza della vita economica al principio individualistico, o a quello collettivistico o ad entrambi e vede una progressiva flessione dell'atteggiamento singolaristico, pur se "economia individuale ed economia collettiva non sono superate in una nuova economia sintetica, che risolva le aporie dell'una e dell'altra, ma si uniscono in un equivoco *quid medium* in cui si sommano gli errori e i danni dei due criteri"<sup>70</sup>. Con grande lucidità Spirito esamina il progressivo intervento dello Stato in economia e quella che, nello stesso anno, negli Stati Uniti, è avvertita come la separazione tra proprietà e gestione. In entrambi i casi Spirito è consapevole dei pericoli e non ritiene di poter porsi all'interno del processo in atto, quasi esso sia conforme alla sintesi ritenuta necessaria. Spirito non si entusiasma per il semplice passaggio dal privato al pubblico, non si entusiasma come Volpicelli per qualsiasi passaggio sotto il dominio del diritto pubblico, unico diritto. Conosce i limiti degli "istituti pubblici, in cui la produzione è affidata alla burocrazia con tutti gli inconvenienti che l'economia ha sempre e giustamente rimproverato alla gestione burocratica"<sup>71</sup>.

Ancor maggiore è il rilievo che si meritano le riflessioni sulla trasformazione delle *società anonime*, che muovono in parallelo con quelle di Berle e Means sulle *corporations*, col nuovo ruolo assegnato alla figura dell'amministratore delegato. Finché il capitale è piccolo e pochi sono gli azionisti, "il consigliere delegato è per lo più il maggiore azionista e conduce l'impresa come fosse sua", ma, quando i capitali si fanno enormi e cresce a dismisura il numero degli azionisti, "la vita della società si stacca progressivamente dalla figura dell'imprenditore e si attenuano i caratteri dell'*iniziativa* privata e dell'economia *individuale*", tanto che "l'amministratore viene a trovarsi al margine fra capitale e lavoro, senza identificarsi né con l'uno né con l'altro e anzi con la tendenza a servirsi di entrambi ai fini della sua economia particolare"<sup>72</sup>.

Si ha la separazione tra *management* che dirige l'impresa ed una proprietà disinteressata alla gestione (quanto meno nella sua stragrande maggioranza, che è quanto Spirito coglie, mentre trascura l'importanza dei sindacati di controllo, ossia di quelle minoranze sufficienti ad assicurare il perseguimento della linea, ciò che non sfugge invece a Berle e Means). Spirito vede soprattutto l'aspetto negativo, quando gli amministratori non fanno più coincidere i loro interessi con quelli dell'impresa e "finiscono anche loro per differenziarsene acquistando la *forma mentis* propria di chi amministra cosa non sua", con la conseguente divaricazione tra "economia della collettività e

quella privata degli amministratori”, con l’aumento dei fallimenti, con l’esasperazione del dualismo di privato e pubblico, con lo Stato che deve intervenire in caso di tracollo per “salvare gli interessi della collettività, nazionalizzando le perdite di aziende private”, i cui proprietari, gli azionisti, non solo non sono responsabili della cattiva amministrazione, ma nemmeno conoscono la gravità della situazione: “in tal guisa lo Stato interviene nella così detta economia *privata* soltanto per renderne *pubbliche* le perdite”<sup>73</sup>.

Per evitare il perpetuarsi di soluzioni di questo tipo, destinate invece non solo ad affermarsi nel corso degli anni Trenta, ma a contrassegnare la vita economica italiana dei decenni successivi, Spirito propone la soluzione alternativa consistente “nell’avvicinamento effettivo e nella graduale fusione di capitale e lavoro”<sup>74</sup>. Bisognerà arrivare al *corporativismo integrale*, mentre, per il momento, accanto ad esso c’è ancora il sindacalismo, non è ancora superata la distinzione delle classi, lo stesso riconoscimento giuridico dei sindacati, pur così recente, non è che “l’ultimo residuo di una tradizione millenaria, dall’antica casta ai tre stati del Settecento”. La fase transitoria non è destinata a durare, “la distinzione di datore di lavoro e di lavoratore è destinata a scomparire”, pur se un ordinamento corporativo, che accetta ancora “il dualismo classista”, deve operare per la conciliazione, pur se non ha senso supporre che esso “si risolva tutto *in una funzione di giudice conciliatore*”<sup>75</sup>.

A questo punto Spirito non si fa il cantore dello stato di fatto, che considera transitorio, ma propone quale *soluzione logica*, valida per l’*avvenire*, “quella della *corporazione proprietaria* e dei corporati azionisti della corporazione”<sup>76</sup>. Non tenendo qui conto delle questioni specifiche affrontate, fino alle figure dei membri dei consigli d’amministrazione, che sono parti di quello che Spirito stesso chiama “programma politico”, va segnalata conclusivamente la consapevolezza, che Spirito ha, dell’inserimento in una linea di pensiero per cui va eliminata la divisione in classi e delle “riserve di quanti vi scorgeranno il pericolo socialista o bolscevico”. Per conseguenza, non si può “*negare sic et simpliciter* il socialismo, questo lievito sociale che colorisce la vita politica da tanti decenni: il fascismo anzi rivendica a suo grande titolo di merito l’aver risolto in sé le esigenze più vitali del movimento socialista”. Un regime “che ha tanta forza da accogliere e inverare lo stesso socialismo” non si può contrapporre “in maniera affatto antitetica al bolscevismo, come il bene al male e la verità all’errore”, giacché “siamo oggi l’unica nazione che può giudicare con serenità la rivoluzione bolscevica, perché siamo l’unica nazione che ha già fatto suo e può, senza preconcetti e limiti estrinseci, continuare a far suo quanto di vivo e fecondo si trova nella grande esperienza russa”<sup>77</sup>.

Anche in questo caso Spirito istituisce il confronto tra le rivoluzioni, in particolare con la rivoluzione francese, già proposto e che riproporrà nel 1935 al convegno corporativistico italo-francese<sup>78</sup>, e con la rivoluzione bolscevica, cui addebita l’“astrattismo ideologico”, che la fa inferiore a quella fascista, forte del suo “storicismo”. C’è tutta una serie di poste negative: “la concezione materialistico-positivistica, che ne è

al fondamento, il modo statolatrigo e burocratico, con cui si vuol rivendicare il valore dello Stato, e il concetto particolaristico di dittatura di classe", cui si deve aggiungere il riconoscimento di "quanto di più vitale si cela in queste manifestazioni e quanto va già purificandosi dai troppo rigidi presupposti iniziali", tanto che "il domani *non sarà di uno di questi due regimi in quanto avrà negato l'altro, ma di quello dei due che avrà saputo incorporare e superare l'altro in una forma sempre più alta*"<sup>79</sup>.

Nei confronti delle posizioni bolsceviche si muovono i rilievi che proprio i suoi sostenitori sono soliti avanzare contro i socialisti riformisti, accusati d'ancoraggio positivistico e di scarsa dimestichezza con la dialettica e con lo storicismo. L'attualismo costruttore si pone come espressione di questo superiore storicismo, nella convinzione che "il fascismo ha il dovere di far sentire che esso rappresenta una forza costruttrice che va storicamente all'avanguardia e che si lascia alle spalle, dopo averli riasorbiti, socialismo e bolscevismo"<sup>80</sup>.

Si tratta senza dubbio del testo più noto (e, fin dall'inizio, non politicamente accettato) di Ugo Spirito, derivato dalle riflessioni sviluppate in polemica con gli indirizzi prevalenti tra gli economisti e fondato sull'esigenza delle innovazioni da introdurre con l'"economia programmatica", che trova sostenitori soprattutto al di fuori dell'Italia, tanto che, più d'una volta, le speranze sembrano essere riposte più nella tecnica che non nella scienza, una tecnica capace di suscitare energie e competenze e, in quanto tale, in grado di superare antiche lacerazioni. Sono queste ultime che Spirito vuole eliminare ed è sempre attento a non cadere nell'attivismo della pura politica, che non può sostituirsi a quel processo reale, che vede in primo piano la scienza (e, in realtà, si dovrebbe dire la tecnica).

C'è un critico, particolarmente caro perché maestro a tanti di noi in questa università, Francesco Collotti, per il quale l'identità di filosofia e scienza non regge proprio per il modo in cui è concepita quest'ultima, un modo che è "l'abbaglio evidente, in cui Spirito cade, da considerare a sua volta implicitamente come prototipo della scienza la scienza economica, nella quale più manifesta per avventura ed influente è la presenza di un fattore storico rilevante e più, relativamente, facile, per conseguenza, l'assimilazione alla scienza della realtà spirituale". Non è beninteso la rottura di chi contrappone spirito a natura (in questo caso la difesa spiritiana dell'unità è ben agguerrita, fino al rifiuto della distinzione tra scienze spirituali e scienze naturali), ma quel rifiuto dell'oggetto del filosofare, per cui già Spirito era stato assimilato a Croce, non senza qualche assenso di Gentile. C'è quindi, per Collotti, un avvicinamento alla via aperta da Benedetto Croce con "la logica dissoluzione della filosofia, intesa come metodologia delle forme dello spirito, nella storiografia filosoficamente informata", in cui però almeno si afferma il "carattere di universalità congiunta a concretezza rivendicato e attribuito in proprio alla conoscenza storica"<sup>81</sup>.

Attratto dalla politica per superare il disaccordo e la violenza, Spirito si ritrae da una politica, ridotta ad attivismo, che moltiplica violenza e disaccordo. Né, per ribadire il valore della storia, può teorizzare anch'egli l'universale concreto. Con *La vita*

come ricerca abbandona l'attualismo e la scienza non è più al centro dei suoi interessi.

Per Spirito filosofo è sempre chi si pone come problema fondamentale l'universalità del sapere; per parte sua, è tra quelli che ritengono che l'universalità vada ricercata all'interno dei saperi specifici, delle singole scienze particolari; per parte sua, è stato tra coloro che si sono occupati di una scienza, nel caso suo quella economica (fra l'altro, con attenzione maggiore a studiosi stranieri che non ad italiani), pur se le conclusioni venivano tratte in un contesto italiano, nella speranza, poi andata delusa, del più facile successo dell'innovazione politica. Spirito non trascura, forse, la critica mossa da chi vede l'economia troppo immersa nella storia, rifiuta l'implicazione politica nel momento in cui avverte la sconfitta degli innovatori, si immette nella strada che porta al problematicismo, quando coglie pure la vicinanza della posizione precedente con quella dei sostenitori dell'universale concreto<sup>82</sup>.

A partire da un certo momento, la forza della scienza gli sembra riposta nel consenso che quanti vi sono dediti ottengono col risultato delle loro ricerche e si rifà al precedente leonardesco: "Quando Leonardo dichiarava che la vera scienza importava il passaggio attraverso il senso e le matematiche dimostrazioni, avvertiva così il bisogno di sostituire i *giudizi di valore* con i *giudizi di fatto o di esperienza*, in cui tutti potessero e dovessero convenire. Egli avvertiva che soltanto così cessava il disaccordo degli uomini"<sup>83</sup>. L'accordo convenzionale è sicuramente la pietra tombale posta sopra i resti delle discussioni inconcludenti, dei problemi che trascendono l'esperienza comune, di tutto ciò che si risolve in *gridore*, per usare un altro termine leonardesco. Diventa assai più stabile una riflessione avente ad oggetto un'area in cui non c'è più il disaccordo, senza tuttavia che ciò escluda la possibilità di giudizi ulteriori. Ricorre sempre l'atteggiamento antidualistico di matrice hegeliana: come non viene accettata la distinzione tra essere e dover essere, buono e utile sempre risolti nell'eticità, così non si accetta la distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, ma, significativamente, l'unità è ricondotta al fatto, oggetto di scienza (e non è, si badi, il fatto di ispirazione vichiana).

La scienza, in cui tutti possono e debbono convenire, sta unificando il mondo. La vecchia idea di rivoluzione, "destinata a travolgere il passato e a fondare un mondo nuovo", nella direzione "indicata soprattutto dalla ideologia comunista e dal paese che per primo ne aveva tentato l'evoluzione concreta"<sup>84</sup>; ancor prevalente nel secondo dopoguerra, cede il passo ad una concezione diversa. Lo stesso Spirito aveva usato il termine "rivoluzione" per indicare quell'azione creatrice identificata con la filosofia e si era adoperato a non confondere il suo col corporativismo riformistico di altri, come Massimo Fovel, cui a torto è talvolta assimilato. Ora, invece, "l'ideale rivoluzionario si va estinguendo più o meno rapidamente e ormai anche i partiti politici più estremisti tendono a formulare programmi di carattere revisionistico e riformistico" e la programmazione, anche se nessuno ricorda il precedente dell'economia programmata, è alla base delle aspirazioni (non realizzate) dei governi riformisti del centro-sinistra italiano. Spirito, però, non contrappone riforme a rivoluzione nel vecchio senso, non

resta nell'orizzonte nazionale, cerca un nuovo concetto di rivoluzione che superi quello vecchio con antitesi tra parte e parte, miti contrapposti a miti e seguaci a seguaci, con l'ineluttabilità del conflitto.

Al contrario, "la società di oggi è venuta rapidamente trasformandosi con la diffusione sempre più rapida e su scala mondiale della mentalità scientifica e tecnica", tanto che nemmeno la divisione del mondo in blocchi contrapposti e le conseguenti cortine di ferro hanno impedito l' "accoglimento delle premesse scientifiche e dei risultati tecnici da essi scaturiti"<sup>85</sup>. Sono però questi risultati a consentire quell'unificazione del mondo, in cui Spirito vuol vedere il risultato della nuova idea di rivoluzione, la rivoluzione scientifica. Non si può non porre il problema della ripetizione dell'ipotesi corporativistica, allorché, nella rivendicazione delle competenze, si assegnavano proprio alla sede tecnica le decisioni, una volta rimesse alla scelta volontaria. Non è un riconoscimento quello di Spirito, quando dice che "scienza e tecnica hanno condotto, di fatto, a una unificazione, senza precedenti, di bisogni, di usi e di costumi", quando proclama che "la scienza ha acquisito la vera sovranità spirituale e, a poco a poco, le ideologie hanno dovuto cedere alla necessità da esse determinate", che infine "al di sopra delle parti e della politica, va trionfando la tecnica con la sua logica interna e con le sue conseguenze imprescindibili"<sup>86</sup>? Sia pur derivando dalla scienza, è la tecnica a dire l'ultima parola: la risposta all'interrogativo non può essere che il riconoscimento del suo dominio. Secondo Spirito, questo è il carattere della "Nuova epoca": qui sta l'innovazione profonda, non il legato della tradizione più antica, non la direzione assunta fin dalla genesi della filosofia greca. Non antichi legati o destini tragici che portano al dominio della tecnica ed a tutte le conseguenze negative, da cui solo un Dio ci può salvare. Anzi, solo la tecnica ci libera.

La tecnica trionfa sulla politica, trionfa sulle parti, che sono le fazioni tradizionali, ma non solo: sono il particolare che non si rapporta con l'universale, la parte che non si rapporta col tutto, che non si rende conto dell'unificazione in atto, della trasformazione del ciclo produttivo, che ha reso necessario, "così nei paesi capitalisti, come in quelli comunisti, l'ingigantimento progressivo delle aziende e la conseguente diminuzione delle attività produttrici minori" con l'aumento dei consumi e del benessere nei paesi "ad impostazioni prima antitetiche". Alla divisione succede l'unificazione, quanto più la competenza si sostituisce alle scelte della falsa coscienza: "Scienza e tecnica vanno dunque unificando il mondo, conducendo su di uno stesso piano popoli e classi sociali. Gli ideali e i problemi ideologici si trasformano in problemi tecnici e attendono dovunque soluzioni tecniche"<sup>87</sup>.

Quando, dopo il viaggio in Unione Sovietica nel 1955 e quello in Cina nel 1960, Spirito giunge a riconoscere al comunismo un'espansione planetaria che, invece, le rivoluzioni religiose non sono state capaci di raggiungere, egli non esita ad indicarne la ragione nel rapporto, per quanto problematico e difficile, che esso ha istituito con la scienza. Non si sono esaurite le motivazioni ideologiche e, tuttavia, la rivoluzione è costretta a fare i conti con la scienza ("che dimostra che tutti gli uomini sono disuguali, tanto che l'attributo della sovranità passa dall'individuo astratto all'individuo

concreto, e cioè al competente”), in uno Stato che nuovamente si identifica con l’individuo. C’è il problema dell’avvicinamento in veste socialdemocratica e, quindi, il ritorno ad una qualche forma di democrazia e, perciò stesso, di sottrazione alla competenza, ma, quando lo Stato comunista ha fatto i conti con la rivoluzione scientifica (è essa, infatti, ad unificare e non i provvisori accostamenti riformistici), “ogni lavoratore è sovrano nell’ambito della propria competenza e contribuisce all’esercizio della sovranità insieme con tutti gli altri competenti”<sup>88</sup>.

Come a suo tempo Spirito aveva combattuto, mettendone in luce l’erroneità, l’individuo astratto della scienza economica, frutto d’una generazione infondata che conduce ad una cattiva astrazione, così combatte le inadeguate concezioni dell’individuo, che ritrova nelle diverse filosofie politiche: pur disposto a capire per le necessità di lotta contro l’assolutismo del XVIII secolo il primo individualismo, non può accettare l’irrigidimento successivo e la canonizzazione delle teoriche liberali. Disposto a capire le ragioni della prima ideologia socialista e poi della prima ideologia comunista, non appena vede viziata la stessa idea di società dalla medesima astrazione individualistica della scienza economica di cui gli stessi comunisti non si liberano, in un momento in cui è chiaro come va posto il rapporto individuo-società, non può che insorgere nuovamente in nome della scienza, di quella che si pone quale rivoluzione scientifica unificante, ma conta in quanto, contro le astrazioni arbitrarie, si fonda sul trascorrere dall’astratto al concreto.

Spirito tien fermo su queste posizioni, dalla conferenza del 1959 sull’ “avvenire della scienza” al momento in cui non si può che ritirare il credito concesso ad alcune esperienze politiche negli anni precedenti. Egli parte da tutti i tentativi di giungere all’unificazione del sapere per mostrare che la scienza non solo punta ad unificare se stessa, ma mira ad unire per mezzo del consenso, che è capace di realizzare coi risultati delle proprie indagini. Queste hanno come oggetto una parte, che non si capisce però senza il tutto. Anche gli scienziati si trovano di fronte l’ “assoluto dominio del relativo” e non possono non porcelo, anch’essi, come problema.

Gli scienziati, spinti al nuovo dalle stesse esigenze del loro lavoro di ricerca, non rimangono fermi sulle loro posizioni ed è perciò che è possibile l’avanzamento rispetto a quanto sostenuto in passato, che, anche in sede scientifica, può finire per conoscere la via del superamento. Come ai filosofi, anche agli scienziati capita di dover abbandonare vecchie posizioni e formulare nuove ipotesi, soprattutto quando ci si trovi di fronte ad una questione particolarmente nuova o che si pone in modo nuovo. Spirito non può non avvertire, a questo punto, che, nella ripulsa delle vecchie questioni, molti filosofi si pongono sul medesimo terreno degli scienziati.

Questa è la fase dell’ “ipotetismo e la metafisica come scienza”, dell’ “esperienza di me” e di tutte le riflessioni che costituiscono l’oggetto dell’importante opera del 1966, *Dal mito alla scienza*, in cui si ritrova l’ultima “caratterizzazione” dell’opera spiritiana. Il problema metafisico irrompe sulla scena di quella scienza, che aveva consentito l’atteggiamento *costruttore* a chi l’aveva identificata, raggiunto il piano dell’u-

niversalità, con la filosofia in modo da farsi vita, azione creatrice, storia, pur con tutti i pericoli, già ricordati, di ritrovarsi nella *Lebensphilosophie*, di cadere nell'attivismo, di ripetere, pur senza volerlo, l'universale concreto di Benedetto Croce.

Come, in un primo momento, prevale l'implicazione politica e l'esempio del modo di porre il rapporto tra astrazione e concretezza, ossia tra scienza e filosofia, è indicato nel corporativismo, così essa si fa valere allorché il prevalere del nuovo concetto di rivoluzione scientifica ripropone il rapporto tra astratto e concreto nel momento del consenso raggiunto dagli scienziati e dal prevalere delle competenze che sposta la questione della sovranità nel sistema in cui il comunismo si coniuga con la scienza.

Nel momento della nuova "fede" nella scienza e della convinzione del buon legame tra quest'ultima e gli sviluppi del comunismo, riaffiorano alcuni motivi degli anni Trenta, che portano a vedere nella democrazia la negazione della scienza e l'espressione della violenza: "il ricorso alla conta dei voti si fa sempre più raro, eccezion fatta per gli organismi politici, in cui il criterio della competenza è ancora poco riconosciuto. La politica è ancora fondata sulla violenza e continua a educare con la violenza", giacché "la maggioranza decide con la violenza e senza competenza"<sup>89</sup>. Per contro, a fondamento della competenza c'è una scienza con un soggetto unico, la comunità, i cui membri, come prima gli scienziati singoli, sono capaci di consenso unanime, così mostrando l'inadeguatezza del criterio di maggioranza e la necessità del suo superamento. Si può dare per certa la maturità dei tempi? Senza toccare gli ultimi scritti di Spirito, in cui si riconosce che lo sviluppo ha seguito ben altri indirizzi, va necessariamente aggiunto che, pur con tutto l'entusiasmo per l'accelerazione derivante dall'implicazione politica, non è in essa che, per Spirito, va ritrovata la centralità della questione della scienza.

Il problema fondamentale consiste nel rendersi ragione del distacco del pensiero, *di tutto il pensiero*, sia pure "nella sua progressiva istanza critica", dalla religione, relegata nella sfera dei miti, e "dalla filosofia intesa come metafisica", con un conseguente "avvicinamento sempre maggiore alle scienze particolari e al metodo scientifico in generale, sì che oggi il problema del rapporto tra scienza e filosofia è sempre più urgente e incalzante"<sup>90</sup>.

Ritorna l'atteggiamento "problematicistico" maturato dopo la prima identificazione tra filosofia e scienza? Dopo il primo riconoscimento dell'impercorribilità della via corporativistica c'è un secondo riconoscimento relativo alla via comunistica? Vero è che, dopo aver detto che dal problema non possono prescindere scienziati e filosofi, Spirito si lascia andare ad una significativa confessione, allorché parla del "filosofo, che definisce scienza e filosofia, e perciò crede di conoscere il rapporto, anche se continuamente ondeggia nella sua determinazione"<sup>92</sup>. Aggiunge, però, che anche quando scienziati e filosofi non sono convinti che il problema del rapporto tra scienza e filosofia sia il rapporto metafisico, in realtà hanno in mente soltanto alcune delle soluzioni del problema metafisico: "il discorso umano è naturalmente metafisico e la sua logica è necessariamente una logica metafisica. Quando il filosofo dice: il *tutto*, o

quando lo scienziato dice: la *parte*, l'uno e l'altro presuppongono il termine complementare di quello che affermano, senza di che il termine da essi usato non avrebbe senso. Il rapporto metafisico, al quale non è dato sottrarsi<sup>92</sup>.

Com'è ben chiaro, quella comunità che, nella sovranità delle competenze, mostra quali e quanti risultati si realizzino in virtù dell'unificazione del sapere non è così perentoria, come potrebbe sembrare a prima vista. I passi indietro del decennio successivo non dipendono da un modo erroneo di intendere la comunità, non sono solo il ritorno vittorioso, sia pure poco prima della disfatta definitiva, delle ideologie sulla scienza, l'affermazione d'un collettivismo dichiarato e tuttavia fondato sullo stesso individualismo dell'economia politica precedente (quella definita "classica" dallo stesso Marx e mai abbandonata) e sull'egoismo in sede etica.

Già prima della crisi politica apertasi tra gli anni Sessanta e Settanta, Spirito, al tempo stesso, aveva parlato di "inizio di una nuova epoca", in virtù dello sviluppo della scienza, delle sue applicazioni tecnologiche e del primato del principio di competenza, non senza suscitare le meditate obiezioni di critici amici<sup>93</sup>, e di mantenimento di una qualche funzione, pur se in via di esaurimento, da parte della democrazia (come prova, del resto, il riconosciuto avvicinamento dei sistemi contrapposti su scala socialdemocratica). A questo proposito, non manca un preciso riconoscimento storico: "se la democrazia rappresenta un motivo ricorrente della vita politica dei popoli, vuol dire che essa ha rappresentato un valore operante nella storia della civiltà. Potremmo affermare che essa è in via di esaurimento, ma non ci è lecito sostenere che un determinato compito essa non abbia mai avuto"<sup>94</sup>. Facile è aggiungere, a questo punto, che, finché il valore non è del tutto esaurito, rimane anche il compito.

Dopo l'ultima occasione in cui la forte implicazione politica di decenni si ripropone nella ritornante identità di filosofia e scienza, si stempera ad un certo momento la tinta d'un tempo ed il problema fondamentale diventa "l'esperienza di me". Su questa via si pone Spirito per affrontare il problema, che nuovamente gli si presenta all'inizio del saggio *L'ipotesismo e la metafisica come scienza*, con cui si apre *Dal mito alla scienza*: "Non mai come oggi, si è fatto tanto uso e tanto abuso del termine *concreto*, e non mai, come oggi, si è avuto tanto superficiale e gratuita idea di che cosa si voglia intendere per concretezza"<sup>95</sup>.

L'ipotesismo si incontra con l'onnicentrismo, le centralità vengono dichiarate al plurale, ma, mentre la mia è in atto, le altre sono fatti e, del resto, solo questi ultimi possono essere definiti, non l'io: "se comprendere deve significare definire, io sono necessariamente mistero a me stesso"<sup>96</sup>, che è quanto vale per le metafisiche stesse, e giustamente si è notato anche per quella di Spirito, sicché, alla domanda sul loro valore, si può rispondere solo "escludendo che le metafisiche possano avere il valore di verità dimostrate, e ammettendo ch'esse consistano soltanto in *conoscenze ipotesiche del tutto*"<sup>97</sup>.

A questo punto, per Spirito è in gioco il pensiero stesso tanto da non esitare a qualificare la propria posizione come metafisica, pur senza mai allontanarsi dall'imma-



mentismo. Questo, anzi, sempre più rifulge quando più si allontana da suoi momenti come l'immanenza dello Stato all'individuo. Si può semmai consentire con chi afferma che "nella produzione di Spirito a una opera di affermazione segue una di negazione" e, per conseguenza, "anche *Dal mito alla scienza* non è un punto di arrivo che chiuderebbe la fase problematicistica, ma costituisce solo una tappa del cammino"<sup>98</sup>. Spirito non si ferma mai nella sua costante ricerca, pur se *Dal mito alla scienza*, come pochi altri testi, riesce a dare il senso delle riflessioni di tutta una vita.

Arduino AGNELLI

## NOTE

1. V. MATHIEU, *Unità d'ispirazione del pensiero di Ugo Spirito*, in "Annali della Fondazione Ugo Spirito", 1989, p. 13.
2. *Ibidem*.
3. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, Firenze, 1933, p. 50.
4. Si veda, ad es., l'edizione del 1950, la più completa, o le varie opere successive, in cui sono ripresi alcuni dei saggi compresi nella raccolta principale. Per l'esame delle caratterizzazioni, nella successione e nella continuità, cfr. V. MATHIEU, *Unità, cit.*, pp. 13-47.
5. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia, cit.*, p. 35.
6. Ugo Spirito conseguì la laurea in giurisprudenza il 20 dicembre 1918 con una tesi di diritto civile su *I doveri inerenti al diritto di patria potestà*, pur avendo prestato grande attenzione ai corsi di Ferri ed Ottolenghi ed avendo prediletto gli studi di diritto penale, sociologia criminale e antropologia criminale. Cfr. A. RUSSO, *Ugo Spirito operatore di cultura*, in *L'opera di U. Spirito*, Roma, Fondazione U. Spirito, 1986, p. 20, nonché *Positivismo e idealismo in Ugo Spirito*, Roma, 1990, pp. 38-41 e p. 45. Seguì poi, nel 1920, la laurea in filosofia con Giovanni Gentile, su *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, destinata a diventare volume l'anno successivo.
7. G. GENTILE, *Filosofia e scienza*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1931, p. 85s.
8. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia, cit.*, p. 9s.
9. *Ivi*, p. 10.
10. *Ibidem*. Si comprende bene perché Spirito voglia richiamare il Gentile del concreto mettendolo in guardia contro i ripetitori, pronti a trovare... di suoi precorrittori nella storia del pensiero.
11. *Ivi*, p. 10s.
12. *Ivi*, p. 12. Non solo Spirito previene il richiamo gentiliano di due anni dopo a risolvere il logo astratto nel logo concreto, ma, orgogliosamente, rivendica il merito dell'iniziativa assunta due anni prima, nel 1927, con la pubblicazione dei "Nuovi studi di diritto, economia e politica".
13. *Ivi*, p. 7.
14. *Ivi*, p. 48 (la conferenza è pubblicata col titolo *Il nuovo concetto di filosofia*).
15. *Ivi*, p. 49.
16. *Ibidem*. Gentile, che in *Filosofia e scienza, cit.*, proprio indotto dalla polemica aperta da Spirito, ribadirà (p. 84) che non solo la fisica è filosofia, ma anche l'atomo e l'elettrone, non solo il diritto penale, ma anche la pena e il diritto, se si sa trascorrere dal logo astratto al logo concreto, resta però mal disposto verso le identificazioni e, se non segue Armando Carlini, che riduce Spirito a Croce, coglie analogie tra i due: "e si può dire che la conclusione nei due filosofi sia analoga, in quanto entrambi insistono nel momento risolutivo della distinzione, cioè nell'identificazione per l'uno della filosofia con la storia e per l'altro della filosofia con la scienza, e conseguente liquidazione e licenziamento della filosofia, ridotta da Croce a semplice metodologia, cioè a zero".
17. Lo si veda ora in U. SPIRITO, *Il corporativismo*, Firenze, 1970, p. 7.
18. La resistenza deriva ovviamente dal dualismo insanabile tra natura e spirito, che è alla base della notissima distinzione, dovuta non caso ai più autorevoli filosofi di ispirazione kantiana o di professata scuola "neo-kantiana", tra la fine dello scorso e gli inizi del nostro secolo. In Spirito è ancora, vivissima, l'esigenza attualistica dell'unità. In seguito, c'è la condivisione del giudizio di Leonardo da Vinci sulle scienze mentali, bugiarde perché non passano per i sensi e le dimostrazioni e, perciò, da lasciare al grido dei frati. Su questo punto, molto convincente è l'interpretazione di A. NEGRI, *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico (Itinerario teoretico di Ugo Spirito)*, Manduria, 1964, pp. 129-149. Ad ogni modo, all'inizio, la distinzione non può porsi giacché, "quando a natura si dia un significato filosofico e, contrapponendo natura a spirito, si consideri la prima come l'astratto di fronte al concreto, o il fatto di fronte all'atto, ogni scienza non può essere che scienza della natura", comprese le scienze sociali, "indagine su una società astratta dalla sua vita concreta, fissata in un processo esaurito, e resa dunque natura" e "se scienza sociale è quella che studia fenomeni sociali, quali fenomeni possono dirsi non sociali e però quale scienza può dirsi non sociale? (*Il corporativismo, cit.*, p. 11 s.)".

19. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., p. 7 s.
20. *Ivi*, p. 8. Detto, da Spirito stesso, in altre parole (p. 8 s.), "la posizione dei limiti è immanente al processo stesso della scienza e tutt'uno col suo svolgersi e realizzarsi".
21. *Ivi*, p. 9.
22. U. SPIRITO, *La vita come arte*, Firenze, 1941, p. 347.
23. V. MATHIEU, *Unità d'ispirazione*, cit., p. 25.
24. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., p. 15.
25. *Ivi*, p. 16. La stessa preoccupazione emerge in altri punti dello stesso saggio e nei saggi successivi.
26. Si tratta della relazione letta all'Istituto nazionale fascista di cultura, ora in *Il corporativismo*, cit., pp. 70-79.
27. *Ivi*, p. 72.
28. *Ivi*, p. 73.
29. *Ivi*, p. 74.
30. *Ivi*, p. 75. Assai significativo è il richiamo (p. 77) a San Francesco d'Assisi come precursore (p. 77: "se quel benessere non fosse falso e falsa la sua scienza, San Francesco non sarebbe un santo e la storia lo accuserebbe di aver negato un valore universale". A ragione V. MATHIEU, *Unità*, cit., p. 26, ha considerato provocatorio il richiamo a San Francesco. Nonostante quel che si può supporre allorché si parla di collaborazione non è presente, nonostante l'eredità gentiliana, nessuna idea di matrice mazziniana, prima ancora che insorga (per usare l'espressione di A. NEGRI, *Dal corporativismo*, cit., p. 48) quell' "antinomia su cui non ha presa, per risolverlo, né il concetto di nazione di Mazzini, né il concetto di Stato spirituale di Gentile".
31. Si può leggere ora la relazione, presentata al secondo convegno di studi sindacali e corporativi, Ferrara, 5-8 maggio 1932, col titolo *Individuo e Stato nell'economia corporativa*, in U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., pp. 351-360.
32. *Ivi*, p. 79.
33. U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, Firenze, 1937, p. 75.
34. Per quanto sia anch'io tra coloro che sono debitori per la lettura di Kelsen alla lunga meditazione di Norberto Bobbio ed alle riflessioni ed alle traduzioni di Renato Treves, di Giuseppino Treves e di Sergio Cotta, non va dimenticato che, dopo un'acuta indicazione di Angelo Ermanno Cammarata già nel 1925, lo studioso italiano più attento al pensiero kelseniano, nei primi anni Trenta, è stato Arnaldo Volpicelli con saggi e traduzioni sui "Nuovi studi" e la pubblicazione (Roma, 1933) di *Lineamenti di una teoria generale dello Stato e altri scritti*. Per la risoluzione del diritto privato nel pubblico cfr. A. VOLPICELLI, *I presupposti scientifici dell'ordinamento corporativo*, Roma, 1932, p. 23 s. L'identità di individuo e Stato è sostenuta in *I fondamenti ideali del corporativismo*, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", 1930, fasc. III-IV, pp. 161-172, ora Appendice a U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., pp. 465-477.
35. VI. ARANGIO RUIZ, *L'individuo e lo Stato*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1926, pp. 132-150. I passi citati a p. 149.
36. Cfr. W. CESARINI SFORZA, *Corporativismo e scienza del diritto*, in "Archivio di studi corporativi", 1932, ora in *Il corporativismo come scienza giuridica*, Milano, 1942 (la critica a Volpicelli è a p. 158).
37. A. VOLPICELLI, *I fondamenti*, cit., in U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., p. 470.
38. *Ibidem*.
39. *Ivi*, p. 471.
40. *Ivi*, p. 472. Secondo V. MATHIEU, *Unità*, cit., p. 27, "c'è qui, *in nuce*, tutto il programma di Spirito, forse ispirato da Spirito stesso, fino al rovesciamento del 'socialismo reale' in un (utopico) 'comunismo della scienza'. Ma le applicazioni che fa Volpicelli - accompagnate da squilli di trombone che si sarebbero potuti vantaggiosamente omettere - restano nel campo giuridico". Se posso aggiungere una testimonianza, non avrebbe accettato quest'ultima conclusione, pur in sostanziale accordo col resto del giudizio, Angelo Ermanno Cammarata, che, nelle lunghe discussioni, invitava ad evitare le confusioni in quella zona di nessuno, né filosofica né scientifica, occupata dagli amici, cui pure era affezionato, di quelli che chiamava (più d'un amico lo ricorderà) "Nuovi sughi".

41. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., p. 179.
42. *Ivi*, p. 179 s.
43. *Ivi*, p. 180. Ecco perché non ci sono condanne così radicali come quelle di Volpicelli, per cui ogni errore deriva dalla rivoluzione francese e dalla concezione atomistica in essa dominante. Anzi al convegno italo-francese di studi corporativi (Roma, Villa Aldobrandini, maggio 1935), nella relazione *Corporativismo e libertà*, ora in *Il Corporativismo*, cit., p. 80, afferma che, se si combattono i principi dell'89, "non è certamente per tornare indietro, ma solo perché dopo un secolo e mezzo quei principi hanno dato tutto quello che potevano dare e debbono ormai trasvalutarsi in nuovi principi che ne rappresentino l'ulteriore sviluppo".
44. *Ivi*, p. 180.
45. *Ivi*, p. 181.
46. *Ivi*, p. 182.
47. *Ivi*, p. 183.
48. *Ibidem*.
49. A. VOLPICELLI, *I fondamenti*, cit., p. 472.
50. *Ivi*, p. 473.
51. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, 1964 (VII ed.), p. 276.
52. *Ivi*, p. 275.
53. *Ivi*, p. 276 s.
54. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., p. 17. Cfr. A. GRAMSCI, *Il materialismo*, cit., p. 268, dove, nelle note su Pantaleoni, c'è un riconoscimento alle ragioni di Spirito.
55. *Ivi*, p. 277. Cfr. anche A. GRAMSCI, *Passato e presente*, Torino, 1964 (V ed.), dove, pur considerando comica la pretesa di vedersi costruire dagli economisti secondo il punto di vista di Spirito, si riconosce che, nella polemica spiritiana "non tutto è da buttar via: ci sono alcune esigenze reali", col difetto però della "concezione dello Stato propria dello Spirito e dell'idealismo gentiliano", che consiste nel non "essere stata fatta propria dallo 'Stato' stesso, cioè dalle classi dominanti e dal personale politico più attivo, cioè non è diventata (tutt'altro!) elemento di una politica culturale governativa" (p. 80), dove è assai significativa la valenza positiva attribuita alla "politica culturale", strettamente legata all' "egemonia" ed al "ruolo degli intellettuali". Non a caso, il concetto di egemonia ed il tema degli intellettuali e dell'organizzazione della cultura sono alla base di L. PUNZO, *La soluzione corporativa dell'attualismo di Ugo Spirito*, Napoli, 1984, pp. 9-14, pp. 21-29 e pp. 155-163. A p. 156 si riconosce di usare "come punto di riferimento il termine egemonia, che è concetto tipicamente gramsciano".
56. A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, 1978, p. 156.
57. A. GRAMSCI, *Il materialismo*, cit., p. 274.
58. A. CAFFI, *Scritti politici*, Firenze, 1970, p. 236 s. Con grande acutezza, nel 1935, durante l'esilio parigino, Caffi guarda all'Italia in rapporto a quel che avviene negli altri paesi, pronto a cogliere, come pochi, identità e differenze.
59. *Ivi*, p. 236.
60. A. NEGRI, *Dal corporativismo*, cit., p. 44 s.
61. *Ivi*, p. 46. Nella denuncia dell'assenza di Dio nel regime fascista Negri vede "l'irruenza atea del problematicismo; che è soprattutto problematicismo politico", ragione della replica di Gentile col richiamo all'ideale prima condiviso.
62. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., p. 198. Significativo è il punto di partenza del saggio in cui si ricorda come, storicamente, (p. 195) "lo Stato si è configurato a guisa di un ente contrapposto e sovrapposto all'individuo", "sovrastruttura, sia pur necessaria, della vita degli individui".
63. *Ibidem*.
64. *Ivi*, p. 199.
65. Si pensi alla trionfale dichiarazione di Stalin in *Questioni del leninismo* e nel 1927 indicato come anno della svolta ed alle prime prese di distanza, da Silone a Koestler agli altri autori che raccolsero i loro saggi nel libro citato nel testo.

66. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., p. 200.

67. *Ivi*, p. 351.

68. *Ibidem*.

69. *Ivi*, p. 352 s.

70. *Ivi*, p. 353.

71. *Ivi*, p. 354.

72. *Ibidem*. Nel 1932 esce negli Stati Uniti *The Modern Corporation and Private Property*, in cui si mette in luce la modificazione del diritto di proprietà conseguente allo sviluppo delle società per azioni (*corporations* in inglese, *anonime* secondo l'uso tradizionale ripreso da Spirito). In quest'opera in cui s'è voluto vedere uno dei prodromi del *New Deal* (significativamente tradotta in Italia al tempo del centro-sinistra e del primo tentativo di programmazione) vien messo in luce soprattutto la separazione tra amministratori-gestori e proprietari. Cfr. A. A. BERLE jr. e G. C. MEANS, *Società per azioni e proprietà privata*, Torino, 1966, (edizione realizzata, come si avverte, per consiglio di Antonio Giolitti), in part. pp. 49-68 (*Il frazionamento della proprietà delle azioni*), il diverso significato del "controllo" (pp. 69-111 e 220-231), nonché la critica delle teorie economiche tradizionali per l'inadeguatezza dei loro concetti-base (pp. 325-331).

73. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., p. 355. Questa non è solo la descrizione del precedente interventismo statale, che Spirito rifiuta, ma anche la previsione di quel che avverrà con le nuove iniziative di salvataggio (specie dopo la fondazione dell'I.R.I. e si può ben dire che il corporativismo si trova la strada sbarrata perché sul rapporto privato-pubblico si afferma la linea di Beneduce).

74. *Ibidem*. Si comprende, quindi, perché Spirito non segua favorevolmente chi, come Berle e Means, che del resto non conosce, vedono con favore il mantenimento della distinzione tra prestatori di lavoro e detentori del capitale, pur sempre più disinteressati rispetto alla gestione dell'impresa.

75. *Ivi*, p. 356.

76. *Ivi*, p. 357.

77. *Ivi*, p. 358. La relazione suscita molte reazioni per alcune delle quali cfr. *ivi*, pp. 361-367 (*Risposte alle obiezioni*), nonché le avvertenze dell'*Introduzione* (pp. 343-350). In seguito Spirito si interessa soprattutto ai critici del capitalismo ed ai pianisti socialisti, come mostrano i volumi collettanei pubblicati in seguito col titolo preso da uno dei suoi saggi, *La crisi del capitalismo e il sistema corporativo*, Firenze, 1933, con aggiunti saggi di Durbin, Patterson, Pirou e, soprattutto Sombart, su cui ritorna in seguito; *L'economia programmatica corporativa*, Firenze, 1933, con aggiunti saggi di Brocard, Landauer, Hobson, Lorwin e Dobbert; *Capitalismo, socialismo, corporativismo* (pubblicato sui "Nuovi Studi" nel 1934), Firenze, 1935, con aggiunti saggi di Beckerath, Cole, Lorwin, Dobbert, Condliffe e Nagao); *Il piano de Man e l'economia*, poi ripubblicato insieme a H. de MAN, *Il piano del lavoro* (trad. e nota di D. Cantimori), Firenze, 1935.

78. Cfr. ora *Atti del convegno italo-francese di studi corporativi*, in "Annali della Fondazione Ugo Spirito", 1990, pp. 127-255 e G. PARLATO, *Il convegno italo-francese di studi corporativi* (1935), negli stessi "Annali", pp. 45-125. La relazione, col titolo *Corporativismo e libertà*, è stata pubblicata ben prima degli Atti, ora in *Il corporativismo*, cit., pp. 80-85.

79. *Ivi*, p. 360.

80. *Ibidem*.

81. F. COLLOTTI, *La scienza e le scienze*, estr. da "La Nuova Italia", 20 marzo 1935, p. 4 (ed è a p. 4 anche la precedente citazione). Per Collotti Spirito si sarebbe dovuto cimentare coi matematici e coi naturalisti per scoprire che "mentre noi siamo all'attualismo, i naturalisti sono ancora al darwinismo" e "la stessa fisica modernissima, di Einstein o di altri (...) si riporta addirittura a posizioni filosofiche precritiche" (*ibidem*). Per V. MATHIEU, *Unità*, cit., p. 44, l'ultimo modo di concepire la scienza, pur se possiamo praticare solo le scienze è possibile solo dopo gli ultimi sviluppi, "dal punto di vista della scienza in senso stretto, cioè di quelle scienze che Spirito aveva appena sfiorato con scienze 'morbide', come il diritto e l'economia, restando ai margini di discipline 'dure', come la fisica e la biologia".

82. Tra il 1936 ed il 1943 non c'è segno di partecipazione alla vita politica. La sporadica collaborazione a "Primato" ed a qualche convegno del Ministero dell'educazione nazionale poteva far pensare al

mantenimento di buoni rapporti con Bottai, anche dopo il mancato sostegno alle tesi di Ferrara. Ora, invece, è risultata la ripresa d'una precisa collaborazione politica, come mostra lo scritto di U. SPIRITO, *Guerra rivoluzionaria*, in "Annali della Fondazione Spirito", 1989, pp. 131-214. Cfr. lo studio introduttivo di G. RASI, *La rivoluzione corporativa*, *ivi*, pp. 77-130. Sul rapporto Bottai-Spirito cfr., in particolare, pp. 85-93. Sul tema, tuttavia, c'erano già le indicazioni contenute in G. BOTTAI, *Diario 1935-1944*, a c. di G. B. GUERRI, Milano, 1982.

83. U. SPIRITO, *La vita come amore*, Firenze, 1953, p. 192 s.

84. U. SPIRITO, *Il comunismo*, Firenze, 1965, p. 272 (cito la prima edizione, perché il saggio in cui sono comprese le frasi citate, *Dalle rivoluzioni politiche alle rivoluzioni scientifiche*, è posto a conclusione del volume. In effetti, gli sviluppi successivi faranno perdere il carattere conclusivo).

85. *Ivi*, p. 273.

86. *Ivi*, p. 273 s.

87. *Ivi*, p. 275. È l'unica volta in cui Spirito riconosce la vittoria socialdemocratica: "dalla destra si procede verso sinistra e viceversa. Il punto di incontro è ormai quello delle più diverse forme della così detta socialdemocrazia, nella quale le opposte ideologie vengono progressivamente ed equivocamente a compromesso confondendosi l'una con l'altra. L'ideale borghese raggiunge il proletariato e diventa l'ideale comune delle nuove generazioni" (*ibidem*). Compromesso equivoco, non ha dubbi Spirito, e tuttavia ideale comune: non c'è più l'antitesi borghesia-proletariato, tenuta ferma, e collocandosi dalla parte del secondo, ancora in *Guerra rivoluzionaria*. Non si tratta, ad ogni modo, d'una tappa definitiva. Cfr. p. 303: "Socialdemocrazia vuol dire ancora borghesia e cioè una realtà a mezza strada tra mondo privato e mondo pubblico, tra soggetto autonomo e soggetto oggetto di scienza, tra vita del singolo e vita della collettività (...). Allorché, tuttavia, l'ideale socialdemocratico sarà diventato generale, non tarderà a mostrare la propria intrinseca contraddizione e il cammino della scienza non sarà più intralciato da quello delle forze ideologiche superstiti".

88. U. SPIRITO, *Il comunismo*, Firenze, 1970 (II ed.), p. 352. Nei saggi aggiunti c'è meno enfasi sulla possibilità della scienza di "salvare e potenziare i germi di verità impliciti nelle verità religiose e politiche", di "vedere in quale senso il soggetto, diventato oggetto di scienza, sia tuttavia ancora soggetto e, in quanto individuazione e centro del mondo, possa rappresentare i valori di una libertà e di una iniziativa arricchite di tutte le forze della realtà di cui si è riconosciuto centro". Qui l'onnicentrismo si rivela il problematicismo di sempre, quello che si confermerà nell'ipotesi degli ultimi anni. Meno rilevante dal punto di vista filosofico, ma sempre costante in Spirito si mostra il tema della competenza.

89. U. SPIRITO, *Critica della democrazia*, Firenze, 1963, p. 204.

90. U. SPIRITO, *Dal mito alla scienza*, Firenze, 1966, p. 9.

91. *Ivi*, p. 10.

92. *Ivi*, p. 11.

93. Cfr. A. NEGRI, *Dal corporativismo, cit.*, pp. 196-207, dove non manca il richiamo a pensatori come James Burnham e si riaffermano le ragioni della democrazia.

94. U. SPIRITO, *Critica, cit.*, p. 204.

95. U. SPIRITO, *Dal mito, cit.*, p. 8.

96. *Ivi*, p. 125.

97. *Ivi*, p. 142. L'osservazione è nel già cit. saggio di V. MATHIEU, *Unità, cit.*, p. 41.

98. A. RUSSO, *Positivismo, cit.*, p. 127.

## Il laboratorio della filosofia.

### L'influenza di Meinong nella psicologia italiana del Novecento

#### *Filosofia e psicologia*

La presenza di un *importo psicologico* nelle costruzioni teoretiche ha spesso caratterizzato sia le filosofie *empiriste* sia le filosofie *razionaliste*. Nel primo caso, il fondamento è dato dalla *psicologia empirica*, che studia la manifestazione dei fenomeni psichici e le loro leggi; nel secondo caso, dalla *psicologia razionale* che, mediante la classificazione morfologica di questi stessi fenomeni, cerca di trovarne le leggi di fondazione ontologica. Da questo punto di vista, quindi, filosofia empirista e filosofia razionalista hanno in comune la mossa iniziale (l'analisi dei fenomeni psichici o rappresentazioni) e una serie di distinzioni che riguardano il nesso tra questi fenomeni e la realtà. Il rapporto tra filosofia e psicologia, peraltro, non è immune da problemi. Talvolta, infatti, la filosofia ha subito l'accusa di *psicologismo*, ovvero di un riduzionismo psicologico;<sup>1</sup> altre volte l'attacco è stato rivolto direttamente alla psicologia, sulla base dell'assunzione che la fisica o la fisiologia del sistema nervoso e degli organi di senso avrebbero già potenzialmente in mano le risposte ad ogni quesito di tipo psicologico o cognitivo. Dei fenomeni psichici, in breve, si sarebbe autorizzati a parlare solo in 'termini cerebrali', come notava finemente De Sarlo. Una delle ragioni di tale difficoltà è da ricercare nel fatto che tanto le filosofie empiriste che le filosofie razionaliste pretendono di avere carattere *scientifico*, ma non sono immediatamente riducibili a *epistemologie*. Infatti, l'epistemologia, come filosofia della scienza, è un'analisi *a posteriori*, che studia la conoscenza sulla base dei risultati *già ottenuti* dalle singole scienze e ne analizza i metodi, ne assioma i principi. Le epistemologie, in breve, tendono a costruire un *modello* del mondo o dell'universo di discorso a cui fanno riferimento, sulla base di dati già preventivamente acquisiti dalle singole scienze. Le filosofie a fondamento psicologico, invece, fanno spesso riferimento a una più ampia *teoria della conoscenza*, che analizza i processi percettivi, le presentazioni, le operazioni mentali e l'origine e sviluppo dei concetti. Da questo punto di vista la psicologia non è una scienza *ontologico-formale*, o una scienza *analitica* che si occupa dell'ente *in quanto vero*, ma una scienza *ontologico-materiale*, una scienza *sintetica* che si occupa dell'ente *in quanto è*: da quest'ultimo punto di vista la psicologia è una fonte di accesso privilegiata alla metafisica, come nel caso della psicologia descrittiva<sup>2</sup>. Anche a partire da questa iniziale ambiguità, nella stessa psicologia intesa come scienza si possono avere due tendenze:

(i) la tendenza a diventare una scienza neurofisiologica, psicofisica, psicometrica, e affini;

(ii) la tendenza a diventare una psicologia che, in termini moderni, potremmo definire *cognitiva*.

Il caso della psicologia neurofisiologica o della psicofisica è chiaramente un caso di epistemologia. Si tratta infatti di una *psicologia epistemologica*, in cui la filosofia al massimo gioca un ruolo di chiarificazione dei principi, di classificazione dei dati, di assiomatizzazione dei risultati ottenuti attraverso la sperimentazione. In questo caso possiamo dire che la filosofia 'arriva dopo' che la scienza ha fatto i suoi esperimenti ed elaborato le sue leggi. Esempi di questo tipo sono, in generale, le psicologie di ispirazione positivista (neopositivista e behaviourista), che considerano gli esperimenti di laboratorio il vero e proprio campo di indagine della psicologia, indipendentemente da ipotesi ontologiche.<sup>3</sup> Il caso della psicologia a fondamento cognitivo, invece, è un caso anche di teoria *filosofica*. Infatti, questo secondo tipo di psicologia ha un doppio ruolo:

a. un *ruolo fondazionale*, relativo all'analisi dell'esperienza immediata dei fenomeni psichici, come nel caso della percezione interna;

b. un *ruolo verificazionale*, dal momento che la scienza e, da un certo momento in poi il laboratorio, servono all'analisi complementare e alla prova delle intuizioni di partenza. In questo senso è la scienza 'a venir dopo' e a confermare o falsificare le tesi di partenza. Esempi di questo caso sono la psicologia di Aristotele e, in tempi moderni, la psicologia di Brentano e di molti dei suoi allievi, di Meinong in particolare, e infine in Italia la psicologia di De Sarlo e dei suoi allievi.

All'interno di questa premessa di carattere generale, il mio intervento verte su una questione, la nascita della psicologia filosofica in Italia agli inizi del Novecento. Questa questione presenta sostanzialmente due aspetti, uno storico e uno teorico. L'aspetto storico riguarda la formazione e lo sviluppo del pensiero di De Sarlo e della sua scuola, e nello specifico l'influenza giocata in questa evoluzione da Meinong e dalla scuola di Graz; l'aspetto teorico, forse più affascinante, riguarda l'importanza di un *laboratorio scientifico* per l'elaborazione della teoria filosofica e in particolare di una *teoria dell'atto*. Ambedue gli aspetti sono decisamente *anti-gentiliani*: infatti, è nota l'avversione di Gentile per De Sarlo e il rifiuto della psicologia empirica nell'analisi dei fatti psichici e, più in generale, la sua concezione negativa della scienza e del legame tra filosofia e scienze esatte. Questa opposizione ha radici profonde: non si tratta infatti soltanto di una lotta tra fazioni filosofiche, quanto della possibilità e dello statuto di una *teoria dell'atto* fondata su basi scientifiche.

### 1. *La psicologia italiana a cavallo del secolo*

La psicologia italiana della fine dell'Ottocento, è una disciplina eclettica: comprende fisiologia, psichiatria, etnografia, antropologia e, gradualmente, la psicologia sperimentale. In generale, è una disciplina che trova posto all'interno delle facoltà di



medicina, dal momento che sino al 1905 non ci sono cattedre di psicologia: la prima sarà di Sancte de Sanctis. Uno sguardo alle riviste internazionali, però, mostra che la psicologia italiana in questo periodo gode di un certo credito anche all'estero: troviamo infatti pubblicazioni italiane su riviste internazionali di psicologia e psicopatologia, ma anche su riviste di filosofia. Quanto alle riviste italiane, ne sorgono in grande quantità.<sup>4</sup> Figure di di spicco in Italia, alla fine del secolo, sono Carlo Cattaneo, Roberto Ardigò ed Enrico Morselli. Tutti e tre condividono una componente monistica, che però entra gradualmente in crisi soprattutto con l'*introduzione del metodo sperimentale*. I compiti che si pone la psicologia sperimentale sono i seguenti:

(i) la determinazione degli *elementi semplici e irriducibili* della coscienza (loro proprietà e aspetti)

(ii) la *genesì* delle presentazioni complesse (fusione delle qualità, attività, spazio e tempo dal punto di vista psicologico)

(iii) il decorso delle idee, considerato *qualitativamente e quantitativamente*.<sup>5</sup>

In breve, la psicologia sperimentale analizza (i) la natura dei fenomeni psichici e (ii) le loro leggi.

Il dissolvimento del monismo alla fine del secolo passa effettivamente attraverso i laboratori di diversi gruppi di psicologi, situati in diverse parti d'Italia e con diversi orientamenti teorici, ma con la medesima attitudine sperimentale. Si tratta, in breve,

(i) del gruppo di psicometrismi che lavora con Gabriele Buccola (1854-1885);

(ii) di coloro che, come Giulio Cesare Ferrari, collaborano alla "Rivista sperimentale di freniatria",<sup>6</sup>

(iii) degli psicologi che lavorano a Roma con Sante De Sanctis (1862-1935);<sup>7</sup>

(iv) degli sperimentalisti che a Torino, sotto la direzione di Kiesow (1858-1940), fanno ricerche di psicofisica;

(v) del gruppo milanese diretto da Gemelli (1878-1959), che manifesta tesi affini a quelle della scuola di Würzburg.<sup>8</sup>

Un posto a parte merita Giuseppe Sergi, antropologo e positivista, che nel 1889 fonda il primo laboratorio di psicologia in Italia.<sup>9</sup> Sergi gode di un generale rispetto, tanto è vero che Benussi, allora a Graz, nel 1898 trascorre un semestre a Roma, presso la Facoltà di filosofia dove Sergi insegna, per studiare neurofisiologia. Al di fuori delle sedi classiche, tenute da positivisti, all'inizio del secolo nasce un filone di *psicologia descrittiva*, che si deve principalmente a due persone:

(i) Francesco Bonatelli (1830-1911), che risente delle concezioni di Lotze, di Lipps e di Galluppi. Questa corrente sottolinea la presenza di una certa *coscienza dell'io* in ogni momento della vita psichica, quindi nelle percezioni, nei ricordi, nei pensieri, ecc.<sup>10</sup>

(ii) Francesco De Sarlo (1864-1937), che risente delle idee di Brentano, di cui fra l'altro è un assiduo frequentatore per circa venti anni, a Firenze e a cui dedicherà, nel 1928, l'*Introduzione alla filosofia*. La psicologia di De Sarlo sottolinea l'*assimilazione della realtà esterna ai contenuti percettivi*, come forma diversa e specifica di realtà, oggetto dell'indagine psicologica.

De Sarlo e Bonatelli, fra l'altro, furono sempre in ottimi rapporti, tanto è vero che De Sarlo ospiterà spesso i lavori di Bonatelli sulla sua rivista, "La Cultura filosofica" e, con Calò, gli dedicherà i *Principi di scienza etica*.<sup>11</sup> La situazione della psicologia italiana ai primi del Novecento si fa più chiara durante il V Congresso di psicologia, a Roma, un congresso che ottiene il riconoscimento da parte degli psicologi internazionali e il bando di tre cattedre di psicologia da parte del Ministero della pubblica istruzione; cattedre che andranno a due Facoltà di Filosofia (Napoli e Torino) e a una Facoltà di medicina (Roma).<sup>12</sup>

## 2. La psicologia filosofica in Italia

La psicologia *filosofica* in Italia si deve soprattutto a De Sarlo e alla sua scuola un contributo che le vicende politiche del tempo hanno a lungo oscurato.<sup>13</sup> De Sarlo inizia, come medico, un tirocinio presso il frenocomio di Reggio Emilia: all'epoca, è uno dei migliori in Italia, diretto da Tamburini, e dove hanno lavorato, tra gli altri, Morselli, Buccola e Ferrari. Buccola, tra l'altro, vi aveva costituito un laboratorio di psicologia sperimentale nel 1896. In questo periodo, De Sarlo collabora alla "Rivista di freniatria" e recensisce le opere di Helmholtz, Münsterberg, Bain, Maudsley, Ribot, Binet e Janet, dimostrando così di conoscere ampiamente la letteratura psicologica del tempo. Dopo un breve periodo come assistente di medicina legale all'Università di Bologna, nel 1900 De Sarlo vince la cattedra di filosofia teoretica all'Istituto di studi superiori di Firenze e da quel momento in poi si dedica all'insegnamento.<sup>14</sup> Nel 1903, con il sostegno di Tocco e di Villari, De Sarlo fonda presso l'Istituto di Studi Superiori di Firenze il laboratorio di psicologia sperimentale, il primo in Italia ad essere attivo presso un istituto universitario.<sup>15</sup> L'istituto era composto di quattro o cinque stanze, ricavate da un'ala deserta dell'antico convento dei Servi di Maria e le esercitazioni che vi venivano condotte costituivano *parte integrante* dei corsi sulla coscienza tenuti da De Sarlo: in altre parole, gli studenti di filosofia dovevano frequentare il laboratorio di psicologia.<sup>16</sup> Al ritiro di De Sarlo, la direzione del laboratorio passa al suo allievo Bonaventura. De Sarlo, che era stato allievo di Sergi e quindi, inizialmente, un positivista, fu uno dei bersagli di Gentile. Non si intese neppure con Croce, che voleva inserire la psicologia di De Sarlo nell'ambito delle scienze dello spirito.<sup>17</sup> La sua concezione filosofica e le indagini relative, soprattutto sull'estensione temporale del tempo di presenza, condotte nel suo laboratorio fiorentino di psicologia, costituivano un pericolo insopportabile per gli idealisti dell'epoca, che fondavano le loro teorie su una idea di 'atto' del tutto astratta. Gentile, infatti, nella sua *Teoria generale dello spirito*

come *atto puro*, si scaglia contro gli 'psicofisiologi' che si propongono di risolvere sperimentalmente il problema della misura del tempo psichico, quando invece non fanno altro che misurare ciò che (a suo parere) è solo misurabile dello psichico, e cioè i fenomeni fisiologici ritenuti concomitanti al vero e proprio atto psichico.<sup>18</sup>

Eppure, a ben guardare, anche la filosofia di De Sarlo è una *filosofia dell'atto*, ontologicamente fondata sul fenomeno psichico della presentazione. La tesi dell'intenzionalità dei fenomeni psichici, ripresa da Brentano, infatti, non dice che questo, che *gli atti sono evidenti*, gli oggetti e/o i contenuti no.<sup>19</sup> Cosa c'era di tanto dirompente nella filosofia psicologica di De Sarlo, da spaventare a tal punto Gentile? La mia è una risposta sufficientemente semplice per essere vera: le tesi della filosofia di De Sarlo, a differenza di quelle di Gentile, erano 'verificabili'. Se Gentile scrive 'contro la psicologia', che si propone di essere la scienza naturale dei fenomeni psichici, De Sarlo risponde 'pro psicologia', sostenendo che la psicologia deve seguire i procedimenti di tutte le scienze reali e obiettive.<sup>20</sup> L'atto del pensiero puro non è che un'astrazione, infatti, se non si riesce a indicare il modo della sua concreta realizzazione nei fenomeni psichici, secondo i criteri di una psicologia filosofica descrittiva e sperimentale.<sup>21</sup> Non esiste un *atto puro* che diviene incessantemente, ma una serie di *atti individuali, concreti* (percettivi e/o mentali), che si estendono in un tempo di presenza, i cui *oggetti* sono misurabili in laboratorio e analizzabili con l'introspezione. La questione ha il suo fondamento in una teoria dello spazio e del tempo che i brentanisti analizzano in modo originale, su base percettiva, e che si presenta totalmente diversa dalla concezione di spazio e tempo espressa da Gentile.<sup>22</sup> Se poi si pensa che Brentano a Palermo frequentava la casa di Pojero e la Biblioteca filosofica, insieme a Fazio-Allmayer e allo stesso Gentile, e che, come fa notare Bozzi, alcuni passi della *Teoria generale dello spirito come atto puro* sembrano esser ripresi proprio alla lettera da alcuni passi di Meinong, chiarire la questione diventa teoreticamente importante. In gioco erano due diverse concezioni di una teoria dell'atto, del tutto incompatibili: l'attualismo trovava in Brentano, in De Sarlo e nella sua sperimentazione il più pericoloso nemico da abbattere. Nel laboratorio fiorentino di psicologia lavorano molti dei migliori allievi di De Sarlo, dei filosofi, quindi, che vengono addestrati alla ricerca sperimentale. A Berrettoni, Della Valle, Sarfatti, ma soprattutto ad Aliotta, Bonaventura e Calabresi si devono numerosi risultati sperimentali, secondo un orientamento che accomuna Brentano, Stumpf, Meinong e infine Benussi.<sup>23</sup> Sono risultati che riguardano il già ricordato tempo di presenza, la localizzazione spaziale, la percezione visiva, auditiva e tattilo-cinetica, in modo particolare le illusioni percettive e le presentazioni di forma. Un vero programma *sperimentale* di ricerca, ma più al modo della psicologia della *Gestalt*, che al modo della psicologia positivista, nonostante metodo e strumentazioni parzialmente comuni. A Bonaventura, fra l'altro, si deve un perfezionamento del tachistoscopio di Wundt e l'ideazione di una serie di strumenti per la ricerca scientifica. In effetti l'attività svolta dalla scuola di De Sarlo in campo psicologico ha molte affinità con quelle svolte dagli psicologi di derivazione brentaniana, e soprattutto con gli psicologi della scuola di Graz, anche dal punto di vista teorico.

### 3. La psicologia filosofica in Austria

Una situazione analoga a quella italiana, alla fine dell'ottocento, si sviluppa in Austria. Sappiamo che Brentano lascia Vienna nel 1895, si trasferisce in Italia, a Firenze. Più o meno negli stessi anni, nel 1882, Meinong vince il posto di ordinario a Graz, dove continua l'attività iniziata a Vienna come *Privatdozent* e direttore di una *Società filosofica*, affine alle *Biblioteche filosofiche* italiane di Palermo e di Firenze. A Graz Meinong istituisce un seminario filosofico, che attrae giovani da tutta Europa e forma un gruppo di allievi che lavora su un ampio raggio di tematiche, in teoria della conoscenza, logica, linguistica, ontologia, estetica, diritto e matematica.<sup>24</sup> Nel 1894, poi, istituisce un laboratorio di psicologia, in cui lavorano gran parte dei suoi allievi migliori. Il laboratorio, inizialmente diretto da Meinong, successivamente passa a Witasek e infine a Benussi. I risultati raggiunti dalla psicologia della scuola di Graz, soprattutto nel campo delle inadeguatezze percettive, della psicologia del tempo e più in generale, nelle ricerche sulla percezione di forme, acquistano subito il rispetto degli altri centri di psicologia in Europa e si caratterizzano per due aspetti peculiari:

- (i) la *sostanziazione della teoria filosofica* che ne è a fondamento;
- (ii) una peculiare insistenza sugli *aspetti cognitivi* delle presentazioni di forma.<sup>25</sup>

Il laboratorio di psicologia di Graz fu voluto da Meinong per *sperimentare* la validità di alcune delle tesi della *teoria degli oggetti*. Nel laboratorio, infatti, si fanno esperimenti sulla natura e la durata della *presentazione*, sulla validità della distinzione tra atto, oggetto e contenuto, sulla differenza tra vari tipi di oggetti, percettivi e rappresentativi, sul rapporto tra oggetti d'ordine inferiore e oggetti d'ordine superiore della teoria della produzione, e così via.<sup>26</sup> La complementarità tra *teoria* e *sperimentazione*, quindi, come nel caso di De Sarlo, costituisce un tratto caratteristico della scuola di Meinong: non dimentichiamo che Meinong, in prima persona, si è occupato, oltre che di ontologia, di problemi di percezione dei colori e misurazione dei fenomeni psichici;<sup>27</sup> di quest'ultima si è occupato anche Mally, a cui si devono altresì analisi di logica e metafisica, come la distinzione tra proprietà costitutive e extracostitutive degli oggetti;<sup>28</sup> e che altre distinzioni portanti nella teoria degli oggetti, quali la distinzione tra *atto*, *oggetto* e *contenuto* di Höfler, il concetto di *produzione* di Witasek, il concetto di *obiettivo* di Ameseder e lo stesso concetto di *assunzione* di Mila Radakovic sono analizzate in laboratorio, spesso da loro stessi. Come afferma Meinong nella prefazione alle *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, nel 1904, il volume che, presentando al pubblico le ricerche filosofiche e psicologiche dei suoi allievi, celebra il decennio di attività del suo laboratorio di psicologia,

“Noi tutti siamo sempre stati dell'opinione che l'esperimento in psicologia non sia mai fine a se stesso, ma che sia al servizio dei compiti della teoria psicologica e che

la stessa costituisca un costituente fondamentale, una parte integrante, ma appunto solo una parte all'interno della totalità delle scienze strettamente imparentate e riunite sotto il nome di filosofia. Di conseguenza, il laboratorio psicologico di Graz, quale uno dei due 'istituti filosofici' esistenti in questa università, è collegato al secondo, cioè al seminario filosofico; e anche se esternamente lo è solo attraverso una sorta di unione nella persona che finora lo ha diretto, internamente però lo è in modo ancora più stretto, attraverso l'istituzione delle due organizzazioni e il lavoro scientifico che si è venuto a formare al loro interno".<sup>29</sup>

Qual è dunque il ruolo della psicologia nelle ricerche filosofiche? Come osserva Meinong,

"C'è, per esempio, una psicologia del suono e una psicologia del colore, all'interno della quale in nessun modo i compiti meno importanti sono considerati quelli di un ordinamento dei diversi oggetti pertinenti ai relativi domini sensoriali e l'indagine della loro natura caratteristica. È anche naturale che la scienza dei fatti psicologici porti nel suo ambito di indagine le attività che distinguono la sfera psicologica - in particolare, le attività intellettive. Sarebbe una curiosa psicologia del giudizio quella che non prendesse in nessuna considerazione quella capacità che (in condizioni sufficientemente favorevoli) oltrepassa se stessa per prendere possesso in qualche modo della realtà. C'è qualcosa oltre la realtà che può essere conosciuto ed è qualcosa che ci troviamo nella posizione di conoscere *con l'aiuto di certe operazioni intellettive*. Certamente, perciò, la psicologia non può trattenersi dal prendere in considerazione sia questa capacità di conoscere e anche quel qualcosa al di fuori della realtà verso cui sono dirette le attività caratteristiche. In questo senso, perciò, gli oggetti del giudicare, dell'assumere e del presentare, come pure gli oggetti del sentire e del desiderare, indubbiamente rientrano nella psicologia".<sup>30</sup>

La *complementarietà tra teoria e sperimentazione*, presente quasi generalmente negli allievi di Meinong, talvolta ha assunto carature diverse, ma non è mai venuta meno, anche in coloro che la tradizione fa rientrare sotto l'etichetta di *psicologi*, piuttosto che in quella di *filosofi*, come nel caso di Benussi, e viceversa. Lo stesso Benussi, per es., più di una volta si è espresso negativamente nei confronti della teoria, a favore della sperimentazione in laboratorio, ma altrettante volte ha rivendicato la sua appartenenza e la sua accettazione delle tesi di Graz.<sup>31</sup> Nello specifico, i suoi attacchi alla filosofia risalgono al suo periodo italiano.<sup>32</sup> È indubbio, comunque, che i suoi lavori sperimentali costituiscano, di fatto, un pezzo dell'ontologia di Meinong e, in generale, della teoria della produzione.<sup>33</sup> Benussi afferma,

"Fare un esperimento è osservare un fenomeno qualsiasi in circostanze così fatte da permettere di variare a volontà le condizioni di quel fenomeno. L'esperimento psi-

cologico *si diversifica* dall'esperimento nelle altre scienze naturali e biologiche nel modo seguente. Un esperimento di chimica si fa usando date sostanze e dati dispositivi sperimentali (strumenti, ecc.), i quali danno origine a un dato fenomeno. Questo fenomeno è negli apparecchi e nelle sostanze usate. Ci deve essere *uno* sperimentatore il quale svolgendo una data attività di pensiero, di attenzione, ecc., aziona tutti gli strumenti. Nell'esperimento psicologico la situazione è l'inversa. Occorrono anzitutto almeno *due* persone ed occorrono degli strumenti".<sup>34</sup>

In breve, nell'esperimento psicologico, a differenza delle altre scienze esatte, è il ruolo dell'*introspezione* che viene apprezzato.

#### 4. *Meinongiani e desarliani*

Anche a prima vista, quindi, c'è più di un'analogia tra il lavoro svolto da De Sarlo a Firenze e quello svolto da Meinong a Graz, nel comune ambito della psicologia di stampo brentariano. Se guardiamo alle ricerche svolte nei loro laboratori, le analogie si fanno più stringenti. Se non bastasse, c'è una prova inconfutabile di questo stato di cose. Nel 1893 De Sarlo aveva pubblicato una rassegna critica dal titolo *Psicologia sperimentale in Germania*, dove rendeva note al pubblico italiano le ricerche, gli avanzamenti e i limiti della psicologia sperimentale di area tedesca. Nel 1906, a sua volta, Benussi pubblica sull' "Archiv für die gesamte Psychologie" un lavoro dal titolo *Die psychologie in Italien*.<sup>35</sup> L'articolo, che presenta in sommario le ricerche svolte nel laboratorio di De Sarlo è interessante non solo per il valore documentario, ma perché mostra la grande affinità esistente tra le ricerche svolte in Italia, e in particolare all'interno della scuola di De Sarlo e quelle svolte a Graz, sotto la direzione di Meinong. Benussi, inoltre, che a quel tempo lavora a Graz, presenta anche le sue ricerche all'interno del panorama della psicologia italiana, che considerava all'altezza di altri istituti stranieri.<sup>36</sup>

Nello specifico, il § 1 informa sulle tesi di De Sarlo, a favore della psicologia, come scienza autonoma, indipendente sia dalla fisiologia sia dalla metafisica, ma comunque di grande valore teorico per la ricerca filosofica (142-143); il § 2 presenta, con ampiezza, le ricerche sperimentali di Aliotta sulla percezione degli intervalli temporali, e in particolare sui fattori che influenzano il giudizio temporale, come lunghezza degli intervalli, intensità degli stimoli limitanti, diversità dei riempimenti, ecc. Non si deve dimenticare che quest'articolo di Aliotta è di grande importanza per le successive ricerche di Calabresi e di Bonaventura all'interno del laboratorio di De Sarlo e per lo stesso Benussi (143-152); il § 3 tratta delle presentazioni inadeguate e dei loro oggetti, una famosa ricerca dello stesso Benussi. In questo lavoro i risultati sperimentali di Benussi sono messi in stretta connessione con le teorie di Meinong (per es., con la distinzione tra atto, oggetto e contenuto delle presentazioni, oggetti d'ordine inferiore e superio-

re, assunzioni, obiettivi, differenza tra convinzione e giudizio, ecc.) e con la teoria della produzione di Ameseder (152-160); il § 4 presenta le ricerche di De Sarlo e Berrettoni sui movimenti inconsci in casi di diverse forme di attività psichiche (160-161); il § 5 tratta, con ampiezza, delle illusioni ottico-geometriche, e precisamente di una ricerca quantitativa di Berrettoni sulla figura di Müller-Lyer (161-167); il § 6 presenta ancora una ricerca di Benussi sulle condizioni immediate e mediate dei fattori soggettivi di inadeguatezza (come risalto fenomenico e chiarezza delle componenti, esercizio, ecc. (167-171); il § 7 presenta una ricerca di Montanelli sull'espressione corporea di moti d'animo contrastanti, come piacere-dispiacere, attesa e ansia, sentimento di potenza e sentimento di impotenza, ecc., basata sulle pulsazioni corporee (171-175); il § 8, infine, presenta un lavoro sulla psicologia sperimentale dei sentimenti, di Benussi, ancora una volta connesso alle teorie di Meinong e di Witasek sui presupposti delle condizioni emotive. In particolare, Benussi mostra la varietà di atteggiamenti assumibili in una ricerca di questo tipo, per cui una disposizione al piacere o al dispiacere può essere raggiunta mediante un *contenuto* di *presentazione* o un *atto* di *presentazione*, un *contenuto* o un *atto* di *convincimento*, un *contenuto* o un *atto* di *assunzione*, (175-180) secondo la gamma della classificazione delle attività psichiche.

A conferma di questa stretta connessione tra teoria filosofica e psicologia sperimentale, e in particolare dell'influenza della teoria degli oggetti e della teoria della produzione della scuola di Meinong sulle ricerche svolte dalla scuola di De Sarlo, conviene ricordare anche le pubblicazioni de "La cultura filosofica" (1907-1917), il giornale di De Sarlo.<sup>37</sup> Gli scritti di psicologia della rivista, pubblicati durante l'arco della sua vita, costituiscono circa la metà dei contributi complessivi, e mostrano stretti legami con la filosofia. Quanto alle recensioni, vi occupano grande spazio e in modo particolare l'attenzione è rivolta ai lavori di Meinong, Witasek e ai contributi della scuola di Graz in generale. Nello specifico, nel 1911 viene recensito, di Meinong, *Über Annahmen* (529-534), e nel 1913 sempre di Meinong, le *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie* (529-532); mentre Bonaventura, nel 1913, recensisce *Die Psychologie der Zeitauffassung* di Benussi (518-528). La teoria degli oggetti di Meinong è inoltre analizzata da Losacco e da Capone-Braga, mentre le teorie meinongiane sono spesso citate da De Sarlo (*Sui gradi dell'affermazione*, 1907, 320-322), e da altri, come Bedeschi (*Sulla funzione conoscitiva del giudizio*, 1910, 32-39).<sup>38</sup> L'influenza delle teorie di Meinong è ovviamente rafforzata dal trasferimento di Benussi a Padova nel 1919 e culmina nel volume di Musatti, *La costruzione del concetto di realtà empirica*, pubblicato nel 1926.

## 5. Quali conclusioni?

Dopo aver notato che gli allievi di De Sarlo e di Meinong hanno in comune sia il tipo di sperimentazione che alcuni aspetti della teoria, è bene realizzare che questa

loro affinità li differenzia da altre forme derivate della psicologia descrittiva di Brentano: per es., dagli psicologi gestaltisti di Berlino. Ciò che li differenzia, però, non è tanto il tipo di sperimentazione, del tutto simile, ma le teorie sottostanti.<sup>39</sup> Gli aspetti teorici della teoria dei *meinongiani* più criticati dai berlinesi sono la natura dell'*atto* di presentazione, la sua durata, le sue componenti, il tempo di sviluppo dell'apprensione di forme in *fasi* e, in generale, l'analisi di concetti non solo descrittivi, ma anche *funzionali*. In breve, si tratta di quegli aspetti teorici che costituiscono uno sviluppo delle tesi di Brentano in senso *cognitivo*. Infatti, la *Psicologia dal punto di vista empirico* di Brentano, almeno nella sua versione classica del 1874, si caratterizzava per un tipo di analisi e di metodologia che fa uso di concetti descrittivi, diretti alla classificazione morfologica dei fatti di coscienza, che fosse in grado di rendere le caratteristiche dei fenomeni psichici. Di questa tesi non fanno parte né l'indagine genetica dei concetti, di tipo wundtiano, né l'analisi morfogenetica di concetti che riguardino le operazioni mentali.<sup>40</sup> Un concetto funzionale di questo tipo, invece, è quello di *produzione*, elaborato dalla scuola di Graz, che riguarda *operazioni cognitive di completamento mentale*.<sup>41</sup> La *teoria della produzione* è una parte integrante dell'ontologia di Meinong, in quanto tenta di dare una classificazione degli oggetti dell'esperienza psicologica e tratta, appunto, *il lato psicologico della fondazione* degli oggetti, come afferma lo stesso Meinong.<sup>42</sup>

Secondo la teoria della produzione ci sono oggetti elementari (presentazioni percettive elementari come le singole note udite in successione) e oggetti complessi, fondati sui precedenti (come la melodia nel suo intero).<sup>43</sup> Tra oggetti elementari e oggetti fondati, che la teoria degli oggetti astrattamente distingue, esiste però una *co-determinazione*, nel senso che ambedue si formano nella *durata della presentazione attuale*. In questo senso elementi fondati (superiora) della configurazione sono già presenti anche quando elementi fondanti (inferiora) non lo sono ancora e esiste una co-determinazione tra parti più o meno estese nella successione temporale, come accade nelle melodie. Questo equivale a dire che la relazione di dipendenza tra elementi fondanti ed elementi fondati, dal punto di vista della produzione, è *funzionale* (o, se vogliamo, di *mutua fondazione*) tra i diversi momenti costitutivi degli oggetti. Infatti, nel tempo di presenza non ci sono le note in successione e le relazioni tra le note, ma addirittura la stessa successione può subire spostamenti, come dimostrano i fenomeni di inversione temporale.<sup>44</sup> Lo stabilizzarsi della forma, comunque, richiede un certo tempo di presenza (la durata) e procede per fasi.<sup>45</sup>

5.1. Come Meinong, anche De Sarlo considera complementare la ricerca metafisica e la ricerca sperimentale. Come Meinong, inoltre, pur accettando le tesi della psicologia descrittiva di Brentano, accentua i caratteri cognitivi dell'indagine.<sup>46</sup> Infatti, De Sarlo distingue tra *morfologia* (la vera e propria psicognosia di Brentano) e *funzione*, che peraltro fa rientrare nella teoria stessa (e in questo risente indelebilmente dell'insegnamento di Sergi).<sup>47</sup> Secondo De Sarlo, l'esperienza può essere caratterizzata in due modi:



come un complesso di *dati*, di determinate qualità e quindi come *contenuti* di coscienza; o come il prodotto di relazioni tra individuo e ambiente, e perciò come *forme di comportamento*. Nel primo caso si ha un tipo di esperienza statica, morfologica, nel secondo un tipo di esperienza dinamica, a fondamento fisiologico.<sup>48</sup> Afferma De Sarlo:

“...dal punto di vista statico, l'elemento ultimo della coscienza è lo *stato*, presentandosi come una qualità apparentemente semplice, irreducibile, perfettamente individualizzata e, come tale, incomunicabile. Siffatta qualità spesso... è sfornita di qualsiasi significato, di qualsiasi riferimento, se si prescinde da quello all'io”.<sup>49</sup>

L'esperienza, considerata da un punto di vista statico, è dunque una successione di stati qualitativamente eterogenei, e in un certo qual modo implosivi, chiusi in se stessi. Viceversa,

“Tutto ciò che si aggiunge alle determinazioni qualitative e ne costituisce il significato o il contenuto ideale, non è dato, ma è una costruzione, è espressione di un'attività funzionale”.<sup>50</sup>

I contenuti (percettivi e mentali), sono quindi dovuti anche a un'operatività funzionale della coscienza. Le relazioni o i nessi tra le qualità psichiche sono un prodotto di più articolate intersezioni, che implicano la tessitura di azioni esterne e di stimoli e di condizioni psichiche nel corso del loro sviluppo. In conclusione, per De Sarlo sono due i modi in cui tutti i concetti psichici possono essere ridotti ai loro elementi costitutivi:

(i) un modo sperimentale o *analitico*

che ipotizza la composizione di stati di coscienza sulla base della loro espressione esterna: in questo caso siamo obbligati a ricostruirne la genesi e la sequenza;

(ii) un modo dinamico o *funzionale*

che tratta la vita psichica non come un complesso di qualità o stati, ma di funzioni: anche in questo, però, l'atto di funzione, che coincide col passaggio da una qualità all'altra, è un *atto di produzione* e perciò non è direttamente percepito.

Osserva De Sarlo,

“Noi non sperimentiamo direttamente che stati qualitativamente eterogenei e quindi solo *prodotti*, mentrèché i processi generatori di questi prodotti non vengono colti come tali dalla coscienza”.<sup>51</sup>

I processi psichici non diventano quindi oggetti di se stessi, ma semplicemente si mostrano, come modificazioni di coscienza, e non sono separabili dal contenuto a cui si riferiscono. Le analisi sperimentali di Calabresi si appunteranno proprio su questo aspetto.<sup>52</sup> Questo porta a un'importante conclusione nei confronti della scienza psico-

logica: la psicologia come scienza specifica e 'positivista' può essere solo *analisi morfologica della coscienza*. Dell'aspetto funzionale della coscienza, dell'*atto di produzione*, come lo definisce meinongianamente De Sarlo, la psicologia può ottenere solo una conoscenza simbolica o speculativa, basata sulla *riflessione*.<sup>53</sup> De Sarlo rielabora quindi la psicologia descrittiva di Brentano da un punto di vista funzionale e dinamico, partendo dalla constatazione che l'analisi dei fatti psichici, presi in isolamento, porta a dei frantendimenti:

"Fatti psichici particolari, presi per sè stessi, sono delle pure astrazioni; ciò che è vivo, reale, concreto è il soggetto, dotato di certe attitudini e perciò realizzante certe funzioni".<sup>54</sup>

La concezione statica della psiche dovrebbe quindi essere rimpiazzata da una concezione dinamica, che oltre a classificare i fatti psichici dovrebbe insistere sulla loro eterogeneità e sul valore funzionale delle *fasi* delle loro differenti determinazioni.<sup>55</sup> Quindi, se è vero che in ogni attività psichica possiamo distinguere tra presentazione, credenza e motivi pratico-emozionali (questa è la traduzione che De Sarlo opera della classificazione delle attività psichiche di Brentano), De Sarlo sostiene anche la legittimità di una distinzione tra *funzioni psichiche inferiori e superiori*, basate sui diversi stadi dell'evoluzione animale. Non si tratta però di una differenza quantitativa, bensì di una *differenza specifica*, di una differenza *qualitativa*. Infatti, il vocabolario usato da De Sarlo per esprimere questo stato di cose è un linguaggio quasi fenomenologico: parla di *polarità* o disgiunzione degli atti (a cui si deve la distinzione tra attività cognitiva, estetica e pratica), e della natura *protensiva* degli oggetti dell'attività teoretica.<sup>56</sup> Egli osserva, infatti, che il punto creativo per individui dotati di più alte attività psichiche

"non nasce nell'attività rappresentativa come presupposizione e condizione di altre funzioni psichiche, e perciò nell'apprensione di qualità e relazioni (di oggetti, esseri, fatti particolari e loro nessi); nasce nei *modi* particolari in cui un soggetto si comporta nei confronti dell'oggetto, modi di comportamento che implicano una relazione cognitiva e valutativa. Il contenuto rappresentativo non è più a lungo il termine di riferimento di un interesse speciale, ma diviene l'oggetto di un atto di accettazione o di rifiuto, è posto o eliminato, è considerato esistente o non esistente".<sup>57</sup>

D'altronde, a lezione De Sarlo consigliava agli studenti di leggere sia la *Psicologia* di Brentano che le *Ricerche logiche* di Husserl.<sup>58</sup> Vorrei concludere con un'osservazione parzialmente estranea al contesto, e che cioè, anche alla luce dei recenti sviluppi delle scienze cognitive, la psicologia italiana di inizio secolo, strettamente connessa a una teoria filosofica, aveva raggiunto risultati degni di essere nuovamente presi in considerazione.

## BIBLIOGRAFIA

- A.A.V.V., *Ricerche di psicologia*, Paggi, Firenze 1905.
- Albertazzi, L., *Franz Brentano e Francesco De Sarlo: la psicologia descrittiva in Italia*, in K. Feilchenfeld, L. Zagari (Hrsg.), *Die Brentanos. Eine Europäische Familie*, Niemeyer, Tübingen 1992, 92-114.
- Albertazzi, L., *Descriptive Psychology in Italy*, in "Brentano Studien", 4, 1992/3, 155-193.
- Albertazzi, L., *Il presente psichico tra analisi concettuale e laboratorio: Franz Brentano e Renata Calabresi*, in "Rivista di psicologia" 1-2, 1991, 35-63; rist. in Albertazzi - Poli 1993, 131-173.
- Albertazzi, L., *Teoria e sperimentazione del tempo interno*, in *Scienza e Storia*, 1995a, 27-39.
- Albertazzi, L., *Strutture temporali e ontologia*, in L. Albertazzi, G. Cimino, S. Gori-Savellini 1996.
- Albertazzi, L., *Comet tails, fleeting objects and temporal inverstons*, in Albertazzi (ed.) 1996, 11-137.
- Albertazzi, L., *Forms of Completion*, in "Grazer Philosophische Studien" 1996b.
- Albertazzi, L., (ed.), *Meinong and his school*, in "Axiomathes" 1-2, 1996a.
- Albertazzi, L. (ed.), *Shapes of Form. From Gestalt psychology to pbenomenology, to ontology and mathematics*, Kluwer, Dordrecht 1998a.
- Albertazzi, L., *Franz Brentano. Un filosofo mitteleuropeo, Introduzione a Brentano* 1996.
- Albertazzi, L., Poli, R. (a cura di), *Brentano in Italia*, Guerini, Milano 1993.
- Albertazzi, L., Libardi, M. e Poli, R. (eds.) *The School of Franz Brentano*, Kluwer, Amsterdam 1995.
- Albertazzi, L., Cimino G., Gori-Savellini, S. (a cura di) *Francesco De Sarlo e il laboratorio di psicologia di Firenze*, Olschki, Firenze 1996.
- Aliotta, A., *La misura nella psicologia sperimentale*, Galletti e Cocci, Firenze 1905.
- Aliotta, A., *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo 1912.
- Ambrosi, L., *Il mondo della realtà secondo il Lotze*, in "La cultura filosofica", 1, 1916, 32-49.
- Ameseder, R., *Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie*, in Meinong 1904, 51-121, 1904a.
- Ameseder, R., *Über absolute Auffälligkeit der Farben*, in Meinong 1904, 509-527.
- Ardinghi Custo, A.M., *Una ricerca tra quantità e qualità in riviste della prima psicologia italiana*, in Albertazzi, Cimino, Gori-Savellini 1996.
- Banissoni, F., *Psicologia sperimentale*, in *Un secolo di progresso scientifico italiano (1839-1939)*, Tivoli 1939, 377-426.
- Benussi, V., *Die Psychologie in Italien*, in "Archiv für die gesamte Psychologie", 1-2, 1906, 141-181.
- Benussi, V., *Die Psychologie der Zeitauffassung*, Winter, Heidelberg 1913.
- Benussi, V., *Review of Koffka-Kenkel 'Beiträge zur Psychologie der Gestalt und Bewegungserlebnisse*, in "Archiv für die gesamte Psychologie", 32, 1914, 50-7.
- Benussi, V., *Introduzione alla psicologia sperimentale*. Lezioni tenute nell'anno 1922-25, raccolte dal dott. C. L. Musatti, Fondo Benussi, Facoltà di Lettere, Università statale di Milano.
- Bonaventura, E., *Il problema psicologico del tempo*, Soc. Analitica Editoriale Scientifico, Milano 1929.
- Bonaventura, E., *Vita e psiche*, in "Rivista di psicologia", 31, 1935, 279-281, 13.
- Bozzi, P., *Higher Order Objects*, in Albertazzi, Libardi e Poli 1995.
- Brentano, F., *Die Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Duncker & Humblot, Stuttgart 1874.
- Brentano, F., *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, Meiner, Leipzig 1976.
- Brentano, F., *Psicologia I, II, III*, 3 voll., ed. it. a c. di L. Albertazzi, Laterza, Bari 1997.
- Calabresi, R., *La determinazione del presente psichico*, Bemporad, Firenze 1930.
- Capone-Braga, G., *La teoria degli oggetti e l'ontologia*, in "La cultura filosofica", 1914, 197-231; 290-318; 1915, 72-85.
- Chiabra, G., *The tendencies of experimental Psychology in Italy*, in "The American Journal of Psychology", 1904, 515-525.
- Cordeschi, R., Mecacci, L., *La psicologia come scienza 'autonoma': Croce, De Sarlo e gli sperimentalisti*, in A.A.V.V., *Per un'analisi storica e critica della psicologia*. II, 4-5, 3-32.
- Croce, B., *Rec. a I dati dell'esperienza psichica di F. De Sarlo*, in "La Critica", 2, 1904, 140-3.
- Croce, B., *Il prof. De Sarlo e i problemi della filosofia*, in *Pagine sparse*, Ricciardi, Napoli 1942, 174-179.

- De Sanctis, S., *Psicologia sperimentale*, Stock, Roma 1929.
- De Sarlo, F., *I dati dell'esperienza psichica*, Galletti e Cocci, Firenze 1903.
- De Sarlo, F., *Ricerche di psicologia*, 2 voll., Pubblicazioni del Real Istituto di Studi Superiori, Paggi, Firenze 1905.
- De Sarlo, F., *Le cattedre di psicologia sperimentale*, in "La Cultura filosofica", 2, 1908, 47-8.
- De Sarlo, F., *Atti del IV Convegno nazionale di Psicologia*, Bandettini, Firenze 1925.
- De Sarlo, F., *Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un superato*, Lemonnier, Firenze 1925.
- De Sarlo, F., *Introduzione alla filosofia*, Società Dante Alighieri, Albrighi e Segati, Roma 1928.
- De Sarlo, F., Calò, G., *I principi di scienza etica*, Sandron, Milano-Palermo-Napoli 1907.
- Ferrari, G. C., *Experimental psychology in Italy*, in "The American Journal of Psychology", 1905, 225-228.
- Findlay, J.N., *Meinong's Theory of Objects and Values*, Clarendon Press, Oxford 1963 (2 ed.).
- Garin, E., *Cronache di filosofia italiana. 1900-1943*, Laterza, Bari 1955.
- Gentile, G., *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916); rist., Casa editrice Le Lettere, Firenze 1987.
- Gori-Savellini, S., *La psicologia in laboratorio dal consapevole all'inconsapevole*, in "Bollettino di psicologia applicata", 177, 1986, 3-10.
- Gurwitsch, A., *The field of consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1964.
- Kanizsa, G., *Grammatica del vedere*, Il Mulino, Bologna 1980.
- Kanizsa, G., *Vedere e pensare*, Il Mulino, Bologna 1991.
- Koffka, K., *Zur Grundlegung der Wahrnehmungspsychologie. Eine Auseinandersetzung mit V. Benussi*, in "Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane", 73, 1915, 11-90.
- Hearst, E. (a cura di), *Cento anni di psicologia sperimentale*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Lazzeroni, V., *Le origini della psicologia contemporanea*, Giunti-Barbèra, Firenze 1977.
- Losacco, M., *La teoria degli oggetti e il razionalismo*, in "La cultura filosofica", 1910, 184-204.
- Luccio, R., *Un secolo di psicologia sperimentale in Italia*, in Hearst 1990, 301-329.
- Mally, E., *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens*, in Meinong 1904, 121-263.
- Meinong, A., *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes*, in "Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane", (1896); rist. in Haller (Hrsg.) 1971, 215-373.
- Meinong, A., *Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz*, in "Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" 1903.
- Meinong, A. (Hrsg.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Barth, Leipzig 1904.
- Meinong, A., *Über Gegenstandstheorie*, in Meinong 1904, 1-51; rist. in R. Haller (Hrsg.) *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1968-1978, 1971, 481-531.
- Meinong, A., *Über Annahmen*, Barth, Leipzig 1910.
- Mondella, F., *Francesco De Sarlo: dalla psicologia senz'anima allo spiritualismo*, in Mucciarelli 1984, 109-139.
- Mucciarelli, G. (a cura di), *Giulio Cesare Ferrari nella storia della psicologia italiana*, Pitagora, Bologna 1982.
- Musatti, C., *La psicologia sperimentale di A. Aliotta*, in *Lo sperimentalismo di A. Aliotta*, Napoli 1951, 51-62.
- Musatti, C., *La costruzione del concetto di realtà empirica*, Città di castello, il Solco 1926; rist. Editrice Universitaria, Firenze 1964.
- Pelc, J., (ed.), *Semiotics in Poland: 1844-1969*, Reidel, Warsaw-Dordrecht 1918.
- Pflaum, C.D., *Bericht über die italienische Literatur des Jahres 1902*, in "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 125, Heft 2, 186-202.
- Poli, R., *Antonio Aliotta e la misura dei fenomeni psichici*, in Albertazzi, Cimino e Gori-Savellini 1996.
- Sergi, G., *Il prossimo congresso di psicologia in Roma*, in "Nuova Antologia", 1905, 228-233.
- Sirigatti, S., *Gli studi di psicologia scientifica nell'Università di Firenze (1903-1945)*, Cantagalli, Siena 1967.
- Stucchi, N., *La psicologia teorica di tradizione brentaniana in alcuni lavori sperimentali di V. Benussi*, in Albertazzi Poli 1993, 193-205.

Stucchi, N., *Il IV congresso nazionale di Psicologia del 1923. Una divergenza di vedute tra Benussi e De Sarlo*, in Albertazzi, Cimino e Gori- Savellini 1996.

Twardowski, K., *'O czynnosciach i wytworach' (Actions and Products)*, Lvov 1912; parziale tr. ingl. in Pelc 1918.

Vicario, G.B., *Tempo psicologico ed eventi*, Giunti, Firenze 1973.

Vicario, G.B., *Psicologia generale*, Clueb, Padova 1991.

## NOTE

1. Cfr. Albertazzi 1998a.

2. Per la distinzione tra metafisica e ontologia cfr. Meinong 1904.

3. Per la distinzione tra psicologia e scienze naturali cfr. De Sarlo 1903, 5sgg.

4. Cfr. la "Rivista italiana di Psicologia" di Bologna, l' "Archivio italiano di psicologia" di Torino, la "Rivista di filosofia scientifica" di Morselli, la "Rivista sperimentale di freniatria" di Tamburini, l' "Archivio di psichiatria e di antropologia criminale" di Lombroso, la "Rivista quindicinale di psicologia, psichiatria e neuropatologia" di Sergi e De Sanctis, la "Rivista di filosofia e scienze affini" di Marchesini. Su questo cfr. Banissoni 1939, 377-426. Dopo la prima guerra mondiale Gemelli fondò l'Università Cattolica del Sacro Cuore e con essa un laboratorio di psicologia, di cui prese la direzione. Contemporaneamente, Benussi aveva preso ad insegnare a Padova dal 1919, dopo aver lavorato e diretto il laboratorio di psicologia sperimentale di Graz.

5. Cfr. De Sarlo 1903, 29.

6. Giulio Cesare Ferrari tenne la cattedra di filosofia a Bologna e diresse un laboratorio per lo studio della psicologia infantile.

7. Nella sua recensione del testo di De Sanctis del 1929, Banissoni sottolinea il carattere pratico-applativo, in contrasto con le varie psicologie di tipo razionale, fenomenologico e gestaltista, definendo la teoria di De Sanctis un 'proporzionalismo psicofisico'. Banissoni, che negli anni '40 diresse il centro sperimentale di psicologia del CNR in Italia, faceva parte di quella scuola di pensiero che rifiutava l'influenza della filosofia negli studi psicologici. Collaboratori del gruppo di De Sanctis a Roma erano Sergio Sergi, Luigi Ferrari, Antonio Labriola e il fisiologo Jacopo Moleschott.

8. Cfr. Mucciarelli 1984, XVI.

9. Cfr. Banissoni 1939, 378 sgg.; Garin 1955; Lazzeroni 1977.

10. Lotze era ben noto in Italia all'inizio del secolo. Bonatelli, un allievo di De Sanctis, nel 1911 ne tradusse il *Microcosmo*. Cfr. anche Ambrosi 1916.

11. Alla morte di Bonatelli è anche dedicato un numero monografico della rivista, il fascicolo 2 del 1910, con contributi di Aliotta, Calò, Varisco e De Sarlo. Cfr. anche De Sarlo e Calò 1907.

12. Cfr. Gori-Savellini 1986; Luccio 1990.

13. Cfr. De Sarlo 1928.

14. Cfr. Aliotta 1905 e 1912. Su Aliotta cfr. Musatti 1951, 51-62; Poli 1996.

15. Le cattedre di psicologia erano infatti presso le Facoltà di medicina, come a Torino o a Roma.

16. Cfr. Sirigatti 1967. Cfr. il catalogo della mostra *Misura d'uomo. Strumenti, teorie e pratiche dell'antropometria e della psicologia sperimentale tra '800 e '900*, Firenze 1986.

17. Cfr. Croce 1904. Su questo cfr. Cordeschi e Mecacci 1978.

18. Cfr. Gentile 1987, cap. 9, § 14.

19. Sul pensiero di Brentano cfr. Albertazzi, *Introduzione a Brentano* 1996.

20. Cfr. Gentile 1987, § 6; De Sarlo 1925a.

21. Cfr. De Sarlo 1924, 214 sgg.; Croce 1942, 174-179.

22. Cfr. Brentano 1979; De Sarlo 1903; Gentile 1987, cap. 9, § 16.

24. Cfr. Albertazzi 1995, 1996a e 1966b.

25. Cfr. Albertazzi 1996b.

26. Cf. Musatti 1964; Kanizsa 1980 e 1994; Vicario 1973.
27. Cf. Meinong 1896 e 1903 (1971). Le ricerche sui colori sono continuate da Ameseder 1904 e Benussi 1922-3.
28. Cf. Mally 1904. I termini 'nucleare' e 'extranucleare' si devono a Findlay 1963.
29. Cf. Meinong 1904, VII.
30. Cf. Meinong 1903 (1971), § 5.
31. Cfr. Fondo Benussi, Carteggio, 25: "Strigliare la fantasia nel costruirsi ipotesi direttive di lavoro, raggiungere un massimo di esperienza ed aggiungervi un minimo di assunzione teoretica: costruire un minimo di teoria su un massimo di esperienza. Una constatazione di ordine teorico deve imporsi come sa imporsi a noi l'esperienza frammentaria della vita". Cfr. anche Fondo Benussi Didattica: "La filosofia teoretica vive del non sapere..., mentre tutte le altre scienze vivono di cognizioni... Appena una cosa si sa, finisce di essere filosofica", 15.2. 1920.
32. Cfr. Stucchi 1996.
33. Come scrive Benussi, in polemica con Köhler, la *Gegenstandstheorie* costituisce "la prima non infruttuosa ispirazione generale sul modo in cui ho cominciato ad analizzare i fatti in questione nelle loro leggi, ho proseguito senza timore in questo senso e proseguirò ancora". Cfr. Benussi 1914, nota 2.
34. Cfr. Fondo Benussi, 21.7, cit. in Stucchi 1996.
35. Cfr. Benussi 1906. Cfr. anche A.A.V.V. 1905. Cfr. anche Chiabra 1904; Ferrari 1905; Sergi 1905, Pflaum 1902.
36. Cfr. anche De Sarlo 1908.
37. Cfr. Ardinghi Custo 1996.
38. Cfr. Losacco 1910; Capone-Braga 1914-15.
39. Cfr. Benussi 1914; Koffka 1915.
40. Cfr. Brentano 1874. Su questo cfr. Albertazzi, *Introduzione a Brentano* 1996.
41. Cfr. Albertazzi 1996b.
42. Cfr. Meinong 1904, VII e 1913, § 5; Ameseder 1904. Della teoria della produzione si sono occupati in particolare, oltre a Meinong e Benussi, Höfler, Witasek e Mally.
43. Ameseder distingue tra: (i) causa della sensazione (fenomeno fisico o comunque a-psichico); (ii) sensazione (fenomeno psichico); (iii) oggetto di sensazione.
44. Cfr. Benussi 1913; Vicario 1973.
45. Cf. Benussi 1913; Vicario 1974. Lo stesso accade per 'oggetti' atemporali, come l'autosegregazione di punti in alcune *Gestalten*: cf. Bozzi 1995.
46. Cfr. De Sarlo 1905.
47. Su questo cfr. Albertazzi 1992 e 1992/3.
48. Cfr. De Sarlo 1903.
49. Cfr. De Sarlo 1903, 68.
50. Cfr. De Sarlo 1903, 68.
51. Cfr. De Sarlo 1903, 71-2. Cfr. l'affinità con le tesi di Twardowski 1912.
52. Cfr. Calabresi 1930. Su Calabresi cfr. Albertazzi 1991.
53. Cfr. De Sarlo 1903, 71-2.
54. Cfr. De Sarlo 1903.
55. A suo tempo Bonaventura osservò che la rassomiglianza tra la classificazione di De Sarlo e quella di Brentano si poteva rintracciare in due punti strutturali: (1) la divisione delle funzioni intellettive in due gruppi distinti: rappresentazione e giudizio in Brentano, atteggiamento immaginativo e atteggiamento rappresentativo (conoscitivo) in De Sarlo; e (2) l'unificazione, sia da parte di Brentano sia da parte di De Sarlo, di sentimento e volontà nell'unica classe delle attività pratiche. Cfr. Bonaventura 1935.
56. La teoria del campo di coscienza (*Gesamtfeld*) fu sviluppata dalla scuola di Berlino (Koffka, Köhler, Metzger). Cfr. Metzger 1941, in part. cap. 2; Köhler 1938; Gurwitsch 1964.
57. De Sarlo 1903.
58. Cfr. Garin 1959, vol. 1, 158, n. 58.

## Ricordo di Collotti

Secondo il programma che io ho qui sotto gli occhi, era mio compito fare anche una comunicazione, nello spazio a queste riservato. Questa comunicazione non la farò. Farò soltanto una piccola cornice al testo che vi ho letto un momento fa', ricordando qualche frammento collottiano della mia vita già abbastanza lunga. Poche settimane fa, in strada, un compagno di studi di quei tempi mi disse : tu hai seguito per un po' il Collotti e poi hai preso la tua strada, te ne sei andato in tutt'altra direzione. Io sono professore di psicologia: sembra proprio una fuga laterale rispetto alle idee che discutevamo con Collotti. Ma la versione della fuga non è esatta. Vi spiego perché. Quando il prof. Collotti nelle ore dedicate alla discussione durante il corso, o più tardi nei colloqui privati, voleva sottolineare la sua originalità rispetto all'ortodossia attualista, non mancava di fare appello a due *topoi* piuttosto interessanti (Qualcuno degli amici presenti lo ricorderà).

Uno era il concetto di immediazione della sintesi e l'altro era la proposizione, enunciata come una sparata di Wittgenstein, "l'atto si fa atto attraverso gli atti". Due peculiarità teoretiche che distanziavano abbastanza la sua posizione da quella dell'attualismo gentiliano. E devo dire che durante una di quelle discussioni del giovedì io mi dichiarai entusiasta dell'idea di una 'immediazione della sintesi' - e cioè che alla base del movimento dialettico ci fosse un momento in qualche modo adialettico sul quale poi ogni altro movimento veniva a costruirsi. E manifestai ingenuamente la mia intenzione di occuparmi soprattutto delle forme della immediazione della sintesi. Al che il Maestro Collotti giustamente rispose che nel momento stesso in cui io mi fossi accinto a elaborare una analisi dell'immediazione della sintesi sarei intervenuto su tale immediazione, appunto con mediazione e una sintesi - tradendo con ciò fin dal primo istante il mio programma. Ma io, che sono noto come ostinato, ho proseguito per tutta la vita a studiare la percezione (visiva e acustica) che contiene - diciamo così - gli esempi più lampanti di immediazione della sintesi a nostra disposizione. Ovviamente, l'ho fatto ragionandoci su, epperò un tal ragionare non ebbe mai a turbare l'autoposizione della sintesi senza mediazioni, per quanto sempre apparve, e qui l'apparire è l'essere.

Con ciò è accaduto quello che Collotti prevedeva, cioè ho costruito una infinità di mediazioni - scritte in articoli e libri - proprio su quella controversa immediazione, senza però mai perderla di vista. E in qualche modo mi sono sentito fedele a una consegna, scelta, per così dire, sotto la dettatura del mio professore di teoretica.

Per quanto riguarda l'atto che si attua attraverso gli atti, che mi appariva un interessantissimo concetto, ed era in realtà una deviazione dal gentilianesimo puro, non è che ci abbia pensato molto negli anni successivi alla mia apostasia. Ma quando, dieci o dodici anni fa, ho cominciato a studiare la percezione visiva in situazioni di interosservazione - cioè non con un soggetto alla volta come vuole la metodologia tradi-

zionale, ma con più soggetti interosservatori messi assieme a discutere di ciò che vedono cercando di correggersi l'un l'altro in vista di una descrizione concordata 'dialetticamente' o almeno dialogicamente – ho scoperto che la mia curiosità scientifica nasceva proprio da quella antica suggestione: la voglia di cogliere in flagrante gli atti che, in un atto, concorrono alla formazione di un giudizio, che nella concordanza degli osservatori infine è un autogiudizio. In queste sedute sperimentali io usavo, e mi pareva di fare bene, più soggetti, in maniera di ottenere un rapporto tra più soggettività intenzionalmente riferite all'oggetto. In qualche modo Collotti mi ha piantato dentro delle idee (o fantasie) di cui non mi sono mai liberato; tanto poco me ne sono liberato che le ho trasportate forzosamente in una direzione di ricerca completamente diversa e che lui avrebbe disapprovata. Ma è vero? Forse non è tanto vero, poichè negli ultimissimi mesi della sua vita, quando Collotti seppe che già ero avviato alla psicologia sperimentale, mi scrisse una cartolina che conservo ancora. Diceva: "sono sicuro che il succo delle sue discussioni con me continuerà ancora a fecondare il suo lavoro anche nella nuova direzione che Lei ha scelto". E con questo ho concluso.

Paolo BOZZI

#### NOTA

1. Cfr., in questo stesso volume, la relazione di V. FROSINI, *Francesco Collotti e l'attualismo a Trieste*, pp. 158-160



## Ugo Spirito e la riforma penale italiana

I. È compito assai difficile, per me, tornare nuovamente a parlare e scrivere, dopo più di vent'anni, sul pensiero penale di Ugo Spirito. E ciò tanto più, in quanto al presente Convegno di Trieste troneggia, con tutta la sua mole ed autorevolezza, una relazione di Giuliano Vassalli dal titolo *Il modello penale di Ugo Spirito e la realtà odierna*. E' universalmente noto come a Giuliano Vassalli, in qualsivoglia settore delle discipline criminalistiche, sia arduo soggiungere, attesa l'eshaustività delle trattazioni che gli è congeniale.

La sua relazione mi offre tuttavia lo spunto per cercar di rimeditare sui motivi dell'interesse che il pensiero penale spiritiano continua a sciuscitare. Una preziosa notazione concerne, invero, una circostanza alla quale non avevo prestata in passato l'attenzione dovuta, e cioè il fatto che la prima e la seconda edizione della *Storia del diritto penale italiano* non suscitavano presso la nostra dottrina penalistica l'interesse che avrebbe destato invece la terza. Naturalmente, questo pur esatto rilievo va preso con ogni debita cautela, dato il prestigio degli studiosi che subito rivolsero una certa attenzione alle prime due edizioni della *Storia*, tra i quali Vassalli stesso ricorda Giacomo Delitala, Francesco Carnelutti, Enrico Ferri e Arturo Santoro.

Sarebbe comunque utile interrogarsi - come suggerisce lo stesso Vassalli - circa i motivi di tale risonanza limitata e, rispettivamente, di quella goduta invece dalla terza edizione. Al riguardo, potrei azzardare due ipotesi. Una concerne l'allora giovane età dell'autore, nella cui produzione bibliografica la *Storia* occupa, anche per mole, uno dei primi posti. L'altra ragione potrebbe forse rinvenirsi nell'atmosfera culturale complessiva della penalistica italiana in quegli anni. Essa usciva da decenni di dispute e diatribe, polarizzate sulle dottrine estreme del classicismo penale e del positivismo criminologico. Alfine, l'atmosfera si presentava per molti aspetti rasserenata nel solco del tecnicismo giuridico e, quel che forse più conta, nel lavoro per la redazione del Codice Rocco, il quale pareva in appagante misura promettere un equo compromesso tra tendenze per tanto tempo ritenute inconciliabili. Sicché agli orecchi dei più poteva suonare scomoda, quasi inopportuna, la voce dissenziente di un giovane studioso, intesa a patrocinare - e non con il solo volume della *Storia*, beninteso - una riforma penale apparentemente ancor più radicale e strutturalmente "soggettivistica" di quanto non fosse l'ormai abbandonato Progetto Ferri del 1921. Ma che ciò andava patrocinando - si badi bene - non già in nome delle ben note dottrine positivistiche, bensì di premesse filosofiche neoidealistiche di chiara ispirazione gentiliana, così creando nei lettori ulteriori motivi di perplessità destinati a tradursi in un diffuso silenzio su quell'opera recente.

Va da sé, come detto dianzi, che le mie sono soltanto ipotesi. Rimane il dato di fatto, segnalato da Vassalli, che l'interesse per la *Storia* conosce invece un 'alta stagione con la terza edizione, la quale esce a mezzo secolo di distanza dalla prima e

con una prefazione - *Dopo cinquant'anni* - pervasa da uno sconsolato scetticismo circa le possibilità creative e rigenerative del pensiero penalistico italiano. Tra i molti che dal volume riedito, e dalla sua stessa prefazione, rimasero colpiti, posso annoverare me stesso. E ciò stimola a chiedermene ora, oltre vent'anni dopo, il perché.

II. Il motivo contingente - all'epoca insegnavo a Trieste - fu una telefonata fattami da Firenze da uno storico del diritto, Paolo Grossi, che mi sollecitava a scrivere "da giurista" sulla *Storia spiritiana*, alla sua terza edizione, un saggio da pubblicarsi nei *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*. Il motivo più profondo, a ben riflettere, fu però un altro. La schietta verità è che il pensiero penale di Ugo Spirito mi aveva da lungo tempo affascinato, e in un certo senso incuriosito, per una sorta di alone di mistero che da esso emanava e per una sua forza "totalizzante" legata inscindibilmente a premesse filosofiche.

Per una serie di coincidenze, ero venuto singolarmente in contatto con gli scritti di Ugo Spirito in Germania, dove mi trovavo a perfezionare gli studi penalistici tra fine Anni Cinquanta e inizio Anni Sessanta. All'epoca ero saturo, se così si può dire, di lezioni, seminari e soprattutto letture giuridiche. Sentivo un desiderio, quasi un'intima necessità, di meditare sulle mie posizioni culturali di fondo, sul senso della vita in rapporto a quegli studi che intendevo coltivare come convinta vocazione. Avvertivo riemergere un bisogno inappagato di filosofia che mi trascinavo da una decina d'anni, dai tempi del liceo. Ne avevo parlato con un mio coetaneo filosofo del diritto, Alessandro Baratta, il quale studiava come me in Germania. Baratta collegò prontamente i miei interessi penalistici alla mia sete speculativa, se così posso esprimermi, segnalandomi come opportuna la lettura di Ugo Spirito. Il primo libro indicatomi era una raccolta di saggi, come spesso accade nei volumi pubblicati da Ugo Spirito. Si intitolava *Significato del nostro tempo*. Me lo feci ben presto acquistare e spedire dall'Italia. Ne bevvi il contenuto, come si suol dire, tutto d'un fiato. Fu questa la mia scoperta di Ugo Spirito. Ma non fu, come subito dirò, la sola, anche se il suo "problematicismo" mi era apparso quale approdo sicuro e non superabile per chi voglia di quando in quando gettar l'ancora nella perenne navigazione del "problema penale".

Dopo il primo volume, altri me ne procurai lassù in Germania, sempre nella elegante e asciutta veste editoriale della Sansoni, compresa ovviamente la *Storia del diritto penale italiano*. Così, non tardai a confermarmi nella convinzione che il tormentato interesse di Ugo Spirito per il diritto penale costituiva da sempre una costante, un punto di riferimento, - o, per meglio dire, di orientamento decisivo - per i suoi totalizzanti itinerari speculativi. La riflessione penalistica, per quell'eminente filosofo, era un fatto centrale, una scelta ineludibile. Come tale, essa continuava a costituire una sorta di fiume carsico che nel dipanarsi del suo pensiero, nel susseguirsi delle opere date alle stampe, periodicamente riaffiorava.

Fu questo, come avevo dianzi premesso, il motivo più vero e profondo che nel 1975 mi spinse alla "rilettura da giurista" della terza edizione della *Storia*, apparsa poi

con il titolo *Ugo Spirito criminalista (Riflessioni sulla terza edizione della "Storia del diritto penale italiano")* nei *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*.

Cosa con ciò mi proponessi, dirò tra breve.

III. Di certo, nessun tipo di irriguardoso giudizio sulle posizioni di quell'illustre pensatore. Sfuggiva evidentemente alla mia *parva sapientia* qualsivoglia tipo di ricerca sul suo itinerario filosofico. Quel che mi interessava, in verità, era tornar a verificare il giudizio di Spirito, tutt'altro che lusinghiero, sulla scienza penalistica italiana del presente secolo e su quel prodotto legislativo ad essa coevo che è il Codice Rocco: un codice oggi ancora in vigore, sia pur con tutte le mutilazioni, addizioni e modifiche degli ultimi decenni. A questo fine, però, bisognava cercar di ricostruire, per quanto possibile, quello che oggi Vassalli chiama *Il modello penale di Ugo Spirito*, cioè le linee portanti di un codice così come il filosofo lo andava additando al giurista e al legislatore.

Naturalmente ci ho provato, ma non credo di esserci riuscito. Anche Vassalli, pur prodigo di benevoli giudizi nei confronti di quel mio tentativo, se ne rende conto. E' assai difficile da ricostruire, un codice penale siffatto, perché Ugo Spirito, pur nel complesso della sua produzione in materia, non va oltre le premesse. Egli si ferma, cioè, alle sole strutture portanti "soggettivistiche" del "suo" codice penale: la personalità del delinquente e il tipo di risposta *lato sensu* sanzionatoria dell'ordinamento giuridico al crimine, ovviamente commisurate sulle cadenze del suo pensiero filosofico circa il rapporto tra il singolo e la società, tra la "parte" e il "tutto".

Cercherò di spiegarmi meglio. Edificare un codice penale, cioè tracciarne un compiuto modello per una totale riforma, equivale ad occuparsi a fondo anche di altri temi, i quali sembrano invece sfuggire agli interessi di Ugo Spirito. Lavorare a quel fine significa anzitutto occuparsi dell'intero "profilo oggettivo" della legislazione, cioè del catalogo, oggi sempre più vasto e quasi interminabile, dei fatti punibili. Per la scelta di questi ultimi, però, Ugo Spirito mai ha mostrato soverchio interesse, né prima del Codice Rocco, né dopo la sua entrata in vigore, men che meno in esito all'avvento della Costituzione repubblicana, né infine all'atto di dettare la citata prefazione alla terza edizione della *Storia*.

Oggi giorno invece, per qualsiasi riforma penale in qualsivoglia Paese, si tratta di scelte ineludibili, centrali rispetto alle strutture del sistema, quasi condizionanti gli altri settori codicistici e fors'anche la tipologia soggettiva e le dosimetrie sanzionatorie del sistema nel suo complesso. Tant'è che nel pensiero politico-criminale contemporaneo, e non solo in Italia, la selezione dei beni da penalmente proteggersi ha assunto una posizione talmente egemonica da offuscare, per dir così, il tradizionale primato spettante primieramente alla teoria del reo e a quella delle sanzioni criminali. Progressivamente, intendo dire, la teorizzazione del profilo oggettivo di qualunque codice penale, funzionale a provvedimenti di riforma, è andata quasi soverchiando altre esi-

genze politico-criminali. E in Italia, ma anche in altri Paesi, essa è stata sovente correlata, com'è ben noto ai cultori del diritto penale, a prescrizioni asseritamente rinvenibili nel dettato stesso delle rispettive Carte costituzionali.

IV. Ebbene, una volta che si sia preso atto di questa non trascurabile particolarità, la ricostruzione del "modello penale di Ugo Spirito" diventa ancor più difficoltosa. Parrebbe infatti, di primo acchito, che quell'ipotizzato sistema penale risulti assegnabile a taluni modelli - arrestatisi, come subito diremo, allo stadio di progetti teorici - privi della parte speciale. Se così fosse, esso cadrebbe nell'orbita di quei sistemi ipotetici che la terminologia consacrata da Pietro Nuvolone inquadra nello schema del cosiddetto "diritto penale soggettivo puro". Si tratterebbe cioè, sempre in ipotesi ed anzi a tutto concedere, di un codice penale fermo all'enunciazione dei soli principi di "parte generale", riguardanti come di consueto la nozione di reato, le condizioni essenziali per l'esistenza del medesimo, l'inquadramento delle personalità criminali e, infine, la disciplina delle conseguenze previste per la commissione di fatti penalmente rilevanti.

Tuttavia, malgrado la mancanza di interesse per la cosiddetta "parte speciale" negli scritti di Ugo Spirito, nulla autorizza a riferirne le istanze politico-criminali negli impegnativi termini anzidetti. Ricordiamo al riguardo, giusta quanto premesso, due cose fondamentali: non ci consta siano rinvenibili, nei numerosissimi lavori di Ugo Spirito dedicati al problema penale, istanze dirette a patrocinare l'adozione di un codice sostanzialmente privo della parte speciale, cioè della tassativa specificazione delle singole *figurae criminis*. E ciò - giova ricordarlo - anche se proposte in tal senso non erano affatto ignote al travaglio del pensiero politico-criminale illiberale degli Anni Trenta. Ma qui, per meglio chiarir le cose, converrà che brevemente ci si soffermi.

E' noto invero, salvo accidentali questioni di priorità non ancora sufficientemente indagate, che istanze politico-legislative di tal fatta sono emerse, principalmente sullo scorcio degli Anni Trenta, in entrambe le grandi autocrazie illiberali dell'epoca, ovverosia nell'Unione Sovietica comunista di Giuseppe Stalin e nella Germania nazional-socialista di Adolfo Hitler, accompagnate da rade, sporadiche velleità imitative nella coeva Italia fascista. Alla radice di entrambe, com'è altrettanto noto ai cultori del diritto penale, l'insofferenza, insopprimibile in ogni vero afflato totalitario, per quell'escrando "tabù liberalborghese" ch'è il principio di legalità, ritenuto ostacolo per le sacrosante esigenze di una "giustizia sostanziale" armonica rispetto a questo o quello preteso "divenire" ineluttabile della Storia. Com'è parimenti fatto storico, per entrambi quegli ordinamenti, che le spinte in parola si sono poi inverate nel secco ostracismo legislativo al principio di legalità, affidato al sicuro veicolo della facoltizzata applicazione analogica della legge penale.

In realtà, e in ultima analisi, mi preme sottolineare che dalle istanze politico-criminali in parola hanno preso vita quei sistemi penali sensibilmente orientati - sempre per usare la terminologia di Pietro Nuvolone - ai modelli teorici di stampo "soggettivo puro". Una volta spalancate infatti le porte all'applicazione analogica della legge

penale, pur senza giungere apertamente alla costruzione di un codice privo di parte speciale, se ne disancorano fatalmente le cadenze decisive dalla tutela "oggettiva" di precisi beni giuridici per affidarle alla evanescente individuazione "soggettiva" di "tipi legali normativi puri": i famosi e totalitari *Tätertypen* cari alla penalistica di stretta osservanza hitleriana, ma ugualmente presenti - come mi lusingo d'aver motivatamente mostrato in altra sede - nella non meno tragica esperienza del bolscevismo penale.

V. Non è questa, di certo, una meta propria al "Modello penale di Ugo Spirito". Tra l'altro, non va dimenticato il fatto che Spirito - come è dato leggere innumerevoli volte nei suoi scritti - era per principio avversario irriducibile di ogni riconduzione della singola individualità umana a quadri tipologico-soggettivi; nel mentre le cennate teorizzazioni si producevano, almeno verbalmente, nel tentativo di delineare fisionomie personalistiche di riferimento con cui sostituire la soppressa o svalutata tipologia oggettiva delle condotte lesive. Come già ho avuto modo di mostrare ampiamente in altra sede, i presupposti culturali - ovviamente in senso ampio - di tali teorizzazioni sono quanto mai lontani dal pensiero di Ugo Spirito.

Dar conto di ciò, oltre tutto, non è eccessivamente difficile. Si pensi che nell'orbita delle dottrine in questione, e degli ordinamenti tendenzialmente totalitari sul cui ambito esse si trovarono ad incidere, la sanzione criminale, o la gamma delle sanzioni criminali, avevano quale destinatario il delinquente visto nella prospettiva del "nemico" che la società deve colpire, espellere, annientare secondo la logica dell'"altro-da-sè", cioè della "parte" reietta dal "tutto".

Nulla di più lontano, in poche parole, dall'umanesimo penalistico spiritiano, laddove la pena viene concepita come provvedimento pedagogico inteso a ricondurre il delinquente, con un' opera di redenzione, in seno alla società. Se si torna a meditare sulla produzione di Ugo Spirito nella fase più avanzata della sua vita, tosto si coglie con immediatezza il progressivo e disincantato allontanarsi dagli ideali del "comunismo" così come realizzatisi - o meglio, a suo modo di vedere, "comunisticamente" non realizzatisi - negli ordinamenti giuridici che a quell'ideologia affermavano di rifarsi. E il fulcro di tali mancate realizzazioni, di quella intollerabile discrasia tra ideale e sua concretizzazione storica, viene da Spirito costantemente colto anzitutto nel perdurante carattere repressivo-emarginante del diritto penale: il delinquente respinto e annientato come nemico, anzi che "comunisticamente" aiutato a redimersi da quel "tutto" di cui egli è "parte".

E qui, volendo, potrei anche tentare un'ulteriore, possibile spiegazione del maggiore interesse suscitato dalla terza edizione della *Storia del diritto penale italiano*. La mia, naturalmente, ancora una volta, non è e non vuol essere altro che un'ipotesi. Ma allora, forse, il maggior interesse suscitato, un'attenzione che si è addirittura risolta nella produzione di opere monografiche - desidero ricordare, tra le altre, i volumi di Tommasina Mazzone, di Antonio Russo e di Gaetano Marini - quel maggior interesse

fu dovuto a nient'altro che al mezzo secolo esatto posto a dividere la terza edizione dalla prima.

Mi spiego meglio. Ho detto all'inizio che la disattenzione, per gran parte, della penalistica ufficiale italiana all'epoca della prima e seconda edizione potrebbe ascrivarsi, in ipotesi, ad un momento storico-politico in cui la pace delle ideologie penali sembrava seriamente avviata dalla redazione del Codice Rocco, avallata dal dominante tecnicismo giuridico. Di talché, dicevo all'inizio, la voce dissenziente del giovane filosofo, aspramente critico in ugual misura del Codice Rocco e di quell'imperante metodologia, poteva quasi venir intesa come inutile elemento perturbatore di un equilibrio finalmente raggiunto. Ben diversa l'atmosfera, invece, sulla metà degli Anni Settanta. Il Codice Rocco mostra da tempo le sue crepe, sempre più vistose dopo il rivoluzionario mutamento dell'assetto istituzionale e della sempre più accelerata trasformazione socio-economico-culturale. Esso è ancora in vigore, ma gli interventi del legislatore e della Corte Costituzionale ne hanno progressivamente alterati molti tratti fisionomici. Il sistema del "doppio binario" - tanto aborrito da Ugo Spirito quale negazione del carattere unitario proprio alla persona umana - è apertamente in istato fallimentare. La prassi giudiziaria è nel senso di lasciare lettera morta, se non nei casi di stretta obbligatorietà, le misure di sicurezza, cioè praticamente l'intero sistema di prevenzione speciale, per i delinquenti pienamente imputabili.

E non basta. Così come sta franando l'ideologia della prevenzione speciale, cara prima al positivismo criminologico e di poi alle correnti neodefensionistiche, si vanno spegnendo nella Storia le grandi ideologie politiche illiberali, delle quali l'autoritarismo penale è senza dubbio frutto di filiazione legittima. E' perciò in un clima culturale più maturo, più arricchito e ormai disincantato, proprio alla luce degli eventi storici di mezzo secolo, che le riflessioni penali di Ugo Spirito vengono nuovamente a cadere. In tutti quei sensi, di certo, Spirito non si presenta in alcun modo nelle vesti di *laudator temporis acti*. Tutt'altro. Egli continua ad essere un critico, per molti aspetti un antesignano, quasi un provocatore, tornando a sottolineare carenze, incongruenze, contraddizioni già segnalate - ovviamente, sempre a suo modo di vedere le cose - già mezzo secolo avanti. Non a caso Giuliano Vassalli, pur sempre parco d'espressioni e misurato nei termini, parla di "vaticinio".

In una parola: la mia ipotesi non è nel senso che l'opera penalistica di Spirito presenti, oggettivamente in sé e per sé, maggior interesse alla metà degli Anni Settanta, rispetto a quanto ne poteva presentare sullo scorcio degli Anni Trenta. Diversa, profondamente diversa, a me pare, è invece l'atmosfera culturale, il terreno sul quale essa viene a cadere. Certe "verità", scomode e fastidiose per il giurista-lettore degli Anni Trenta, non lo sono più per quello degli Anni Settanta. Certe "verità", con l'andar del tempo, per tali si sono realmente rivelate, e molte legislativamente inverate. E dunque, qualcosa di autentico, nelle riflessioni di Ugo Spirito, va ancora colto: con maggiore impegno, sicuramente con maggiore umiltà e attenzione, e da un numero più vasto di lettori.

VI. Giova pertanto chiedersi, una volta ancora, quali siano i capisaldi della critica spiritiana contro la pretesa inerzia della scienza penalistica italiana, quasi una sua acquiescenza allo *status quo* legislativo dopo l'entrata in vigore del Codice Rocco.

Gli strali del filosofo si appuntano, in primo luogo, contro quello che egli definì più volte, nel corso delle sue opere, il "mostruoso dualismo di pene e misure di sicurezza". Ciò significa, se non intendo male, che il diritto penale dovrebbe rinunciare a distinguere tra delinquenti "normali" e delinquenti "anormali". Ma ciò significa altresì, come logica conseguenza, che il giudice, da lui teorizzato e auspicato, godrebbe di uno sconfinato potere discrezionale nella scelta delle conseguenze giuridiche da irrogarsi in esito alla commissione di reati. Un tal giudice, infatti, dovrebbe essere affrancato da quadri normativi di riferimento personalistico, cioè da quelle tipologie criminologico-normative d'autore contro la cui asserita arbitrarietà mai si è arrestata la polemica di Ugo Spirito. E ciò significa inoltre, se non vado errando, che nessun giudizio potrebbe venire espresso in forza di quella tradizionale *summa divisio* personalistico-categoriale che contrappone sani a insani, capaci a incapaci: sicché in ultima analisi si prescinderebbe, in quel "modello penale", dagli esiti della disputa - che Spirito nella sua opera definisce più volte scientifica e, insieme, filosofica - sulla libertà dell'umano volere.

Ebbene, se questo è vero, è altrettanto vero che la posizione spiritiana, per una "lettura da giurista", si avvicina sensibilmente a quella propria del tardo positivismo criminologico - basti por mente all'ultima fase del pensiero di Filippo Grisogni - e del neodefensionismo del secondo dopoguerra. Ma il problema, dal punto di vista di una "lettura strettamente giuridica", non è quello concernente il fondamento filosofico o scientifico di una siffatta posizione, bensì la praticabilità di ogni sua deduzione inerente e conseguente nel quadro d'un moderno Stato liberale di diritto.

E qui, anche in esito alla rilettura della *Storia* nella sua terza edizione, le posizioni vanno diversificate. Da una parte, infatti, vediamo che al "modello penale" di Spirito anche altri, per l'aspetto in parola, in qualche modo si sono venuti affiancando. In questo senso, dunque, Spirito può apparire senz'altro un precursore. D'altra parte, invece, la conciliabilità di quel sistema con un moderno Stato liberale di diritto continua a proporsi in termini, a dir poco, quanto mai problematici.

Per meglio dar conto di quanto vado esponendo, sarà opportuno fare un passo indietro. Ricordo, allora, come già all'inizio io abbia preso le mosse dalla constatazione del fatto che Ugo Spirito, nel formulare e ribadire il suo "modello penale", mai si è occupato *ex professo* della c.d. parte speciale del codice, cioè della catalogazione delle singole figure criminose. Ho creduto di poter escludere, tuttavia, che ciò abbia potuto significare sua adesione a nebulose istanze - storicamente pur presenti e di gran peso - volte all'edificazione di un codice penale privo di parte speciale. Per le stesse ragioni, ho ritenuto di poter conseguentemente escludere l'adesione, foss'anche tacita, di Spirito alla pretesa creazione di una legislazione penale nel cui quadro il dato della "tipicità" venisse affidato ad una elencazione di "autori-tipo" anzi che di "con-

dotte-tipo". Pur tuttavia, la lacuna permane, e con una sorta di alone misterioso che essa finisce con il riverberare sull'intero "modello".

Risulta assai difficile, per verità, tentar di valutare un'istanza propositiva di codice penale in cui si parla dei "delinquenti" senza tuttavia definire prioritariamente quali condotte umane siano da qualificarsi "delitti". E' infatti lapalissiano che "delinquente" è l'uomo che commette un "delitto". Ma se non si conosce *a priori* quali comportamenti siano considerati "delitto", è impossibile conoscere quali esseri umani siano qualificabili "delinquenti".

Non resta che procedere, una volta ancora, per ipotesi. Supponiamo allora che Ugo Spirito - i cui interessi penalistici si concretizzano in scritti, giova ricordarlo, sullo scorcio degli Anni Venti - concepisse tacitamente come "delitti" quelli che un tempo si chiamavano "naturali", ovverosia, per dirla in tutta semplicità, le forme più brutali e intollerabili di aggressione alla persona umana o ai beni essenziali della collettività organizzata. Se così fosse, però, il "modello" rimarrebbe oggi giorno impraticabile perché irrimediabilmente incompleto. Intendo dire, in altre parole, che il fenomeno delle condotte più gravemente antisociali, generalmente ritenute degne in quanto tali di sanzione penale, ha subito da quell'epoca una smisurata dilatazione, e talora, quanto a gravità, addirittura un rivolgimento di posizioni. Basti pensare - per proporre alcuni esempi - a ciò che oggi giorno va sotto il nome di criminalità economica, ambientale, informatica, e soprattutto "organizzata" in una temibile sorta di "globalizzazione" delle più aggressive forme di antisocialità. Ebbene, era difficile, tra gli Anni Venti e gli Anni Trenta, fors'anche immaginare quelle forme di aggressione a beni individuali o collettivi, e ancor più difficile ipotizzarne il livello di effettiva gravità. Ma a queste difficoltà si accompagna l'altra, e non meno pesante, di concepire nei confronti delle medesime una conseguenza giuridica penale "pedagogica" - seguo sempre la terminologia cara a Spirito - ispirata a "emenda" e "redenzione".

Tutto ciò fa sì che il suo "modello penale" per l'aspetto in parola si dimostri, sul piano di una valutazione schiettamente "giuridica", del tutto impraticabile.

È altrove, dunque, che ne va semmai verificata l'attualità. E' altrove che l'attenzione di una "lettura giuridica" va fissata. Ed è ad altri profili, per conseguenza, che dovrò quanto prima rivolgere lo sguardo.

VII. Direi, qui giunto, che la più autentica e realistica delle verifiche nel senso predetto va operata sul piano delle riforme legislative, realizzate o soltanto progettate che siano. Esclusivamente questo profilo, in verità, appare capace di garantire, appunto con una buona dose di realismo, l'attualità o meno dei suggerimenti che per tanti anni Spirito rivolse al legislatore penale, o parimenti allo studioso di questa materia nel suo aspetto politico-legislativo. E qui tuttavia, una volta ancora, a fini di chiarezza e di obiettività, dovrò procedere a valutazioni poggiate su due piani tra loro distinti.

Vale la pena che accenni, per prima cosa, ad una riforma integrale del codice penale, iniziata verso la fine degli Anni Ottanta con l'insediamento di una Commis-



sione, presieduta da Antonio Pagliaro, ad opera di Giuliano Vassalli allora in veste di ministro guardasigilli. E' ovvio che Ugo Spirito nulla poté conoscere di quei lavori e di quelle scelte, essendo venuto a morte nel 1979. E' tuttavia da presumersi, con una certa verosimiglianza, che la sua valutazione non sarebbe stata maggiormente positiva rispetto alla *Introduzione* dettata per la terza edizione della *Storia*. E' vero infatti che quel progetto prende le distanze, e in modo assai sensibile, da ciò che potremmo definire il "profilo soggettivo" del suo "modello penale". Invero, il Progetto Pagliaro - così lo citerò d'ora in avanti - tiene ferma la tradizionale distinzione tra soggetti imputabili e non imputabili, nonché quella, altrettanto tradizionale e radicata, tra pene e misure di sicurezza, cioè tra la sfera della repressione e quella della prevenzione. Ma v'è qualcosa di più, e, rispetto al Codice Rocco, di decisamente innovativo. Nel Progetto Pagliaro, infatti, le misure di sicurezza tendono a rivolgersi ai soli soggetti incapaci, o comunque bisognevoli di cure, come i minori di età, i minorati, gli psicolabili. Con il Progetto Pagliaro siamo quindi davanti ad una inversione di tendenza di portata storica, quasi ad una svolta epocale. Le misure di sicurezza, anzi che vittoriose sulla pena, come da tanti auspicato fin dal tempo della Scuola Positiva Italiana, finiscono relegate praticamente a curare i delinquenti anormali. Scompaiono pertanto quelle figure di qualificazione criminologico-soggettiva che del riformismo positivista costituirono espressione. Abitualità e professionalità criminosa, quali gradini superiori della reiterazione, rientrano nella sfera repressiva. E con l'abolizione del delinquente per tendenza risulta definitivamente ammainata quella bandiera ideologica del vecchio positivismo, intesa a significare l'identificazione tra criminalità e anormalità supportata dall'esistenza legislativa d'una figura di qualificazione criminologico-soggettiva che dipinge un uomo sicuramente anormale per la sua malvagità, ma asseritamente del tutto capace di intendere e di volere.

Mi son permesso di dire, nel porre le premesse di questa digressione, che verosimilmente - desidero sottolineare questo avverbio - simili scelte politico-criminali ben difficilmente avrebbero incontrata l'approvazione di Ugo Spirito. Come ho scritto in altra occasione più di vent'anni fa, la "pena" del "modello" spiritiano va considerata - piaccia o meno, stesa sul letto di Procuste delle categorie "giuridiche" - una "misura di sicurezza", e non una pena, caratterizzata com'essa è dalla indeterminatezza della durata. Né conta che alla medesima potrebbe inerire il dato accidentale della afflittività, quale ad esempio la perdita, in tutto o in parte, della libertà personale. La sua sostanza, per vero, rimarrebbe, a tutto concedere, quella di una "pena-scopo", decisamente orientata alla funzione "recuperativa", e non intrinsecamente a quella punitiva. Ne conseguirebbe, giusta le istanze di Spirito, una sua applicazione affidata ad uno sconfinato e perciò incontrollabile potere discrezionale del giudice, la sua correlazione a tipo e grado di "recuperabilità" del destinatario, ed infine la sua coesistente indeterminatezza nella durata massima.

Detto questo, parrebbe che il tramonto delle misure di sicurezza - ovviamente sul solo terreno delle ipotesi politico-legislative - rappresenti, con riferimento al Progetto

Pagliaro, un'ulteriore presa di distanza del pensiero politico-criminale italiano dagli orientamenti di Ugo Spirito. E, per certi aspetti, può anche esser così. Ma Spirito, contrariamente a quanto egli riteneva all'atto di dettare la prefazione alla terza edizione della *Storia*, nell'evoluzione più recente della legislazione penale italiana è tutt'altro che un perdente, tutt'altro che un pensatore sconfitto su un terreno che tanto lo impegnò e tanto gli fu caro. E darne conto, costituirà l'ultima tappa di questa mia esposizione.

VIII. Ancora una volta andiamo debitori, per quello che nella presente sede ha esposto, a Giuliano Vassalli. Dopo l'entrata in vigore del Codice Rocco, dopo la catastrofe del secondo conflitto mondiale, dopo l'avvento della Costituzione repubblicana, Ugo Spirito sembra non avvedersi che la fisionomia della pena muta notevolmente nel quadro dell'ordinamento italiano. Ovviamente, non è questa la sede per ripercorrere l'*iter* faticoso e tormentato della disputa sulla funzione della pena, rinfocolata, anzi che sopita, dalla consacrazione del disposto di cui all'art. 27, terzo comma della Costituzione. E men che meno si tratta, da parte mia, di operare una scelta di campo tra retribuzionismo e rieduazionismo, scelta peraltro operata e ribadita irrevocabilmente più volte nel corso di una vita ispirata, bene o male, all'ideologia che oggi Ferrando Mantovani chiama "diritto penale della libertà". Al punto presente, in verità, giova che personali ideologie e convinzioni vengano messe da parte per fare unicamente spazio, come si conviene, a oggettive esposizioni di fatti.

Dirò allora che Ugo Spirito non si è avveduto, e in parte non ne ha avuto il tempo in vita, della traccia profonda, anche se variegata, che il contenuto tendenzialmente rieducativo della pena lascia nell'attuale scienza penalistica italiana, nella giurisprudenza, e specie in quella della Corte Costituzionale, nonché nella legislazione degli ultimi lustri, profondamente innovativa nel sistema sanzionatorio del pur tuttora vigente Codice Rocco. Né pare denegabile, ad una spassionata considerazione obiettiva, che queste complesse istanze criminalpedagogiche sostanzialmente riflettano proprio quella "riabilitazione alla vita sociale", quel reinserimento della "parte" nel "tutto" così appassionatamente patrocinata per una vita intera da Ugo Spirito ogni qualvolta egli percorse e ripercorse gli impervi sentieri della responsabilità penale. Ma allora, tanto basta per concludere nel senso che Ugo Spirito, per le istanze che a lui maggiormente premettero nel quadro del suo "modello penale", oggi è tutt'altro che una voce inascoltata nel divenire della Storia.

IX. Poste queste premesse, non è mio compito scendere nei particolari. Tra l'altro, come meglio dirà, nella presente sede, Paolo Pittaro, v'è una serie di istituti, nell'odierno assetto della legislazione penale italiana, che seguono quella fisionomia della pena tanto cara a Ugo Spirito e valorizzata, oltretutto, nei progetti di riforma. Sia sufficiente rammentare, per non togliere spazio a quanto esporrà Pittaro, limitazioni e mitigazioni, di chiaro contenuto criminalpedagogico, nella esecuzione di pene detentive.

Non mi pare quindi esatto, come Ugo Spirito pensava nel 1974 dando alle stampe la terza edizione della *Storia*, che nelle riforme penali del nostro Paese la sua voce sia rimasta inascoltata. E' vero semmai il contrario, come ebbi a scrivere più di vent'anni fa e senza far velo alla verità con le mie personali convinzioni ideologiche. Certo, un positivo diritto penale può seguire le istanze di Ugo Spirito solamente nella misura in cui lo consente la sua essenza - il mio non vuol essere un gioco di parole - di *diritto positivo*. Quella *individualizzazione totale* delle conseguenze giuridico-criminali, individualizzazione da rimettersi in piena fiducia e tranquillità ad una *discrezionalità assoluta* del giudice, lo negherebbe come positivo diritto penale, la ricerca di un siffatto *summum jus* traducendosi sul piano giuridico in *summa iniuria*.

D'altro canto, non è lecito che io indugi su questi profili di impraticabilità, avendoli già chiaramente delineati in altro scritto, ed i medesimi essendo stati in questa sede ribaditi, con ben altra autorevolezza, da Giuliano Vassalli.

X. Spero di venire perdonato se indulgo al desiderio di concludere con una notazione squisitamente personale.

Quando apparve, nel 1975, il mio scritto *Ugo Spirito criminalista*, il Maestro, dopo averlo letto, mi onorò di una bellissima lettera olografa. Da Trieste, nel frattempo, ero stato trasferito a Firenze. Fu lì, sul tavolo del mio studio, nella vecchia sede dell'Istituto penalistico in via Laura, che trovai la lettera. Ne fui tanto colpito e commosso da celarla gelosamente, una volta rientrato a casa, per il timore di smarrirla. La nascosi, insomma, così accuratamente, da non essere più stato in grado di ritrovarla. Di ciò continuo a dolermi e a crucciarmi. Mi conforta il solo fatto di rammentarne il contenuto essenziale.

Ricordo, per prima cosa, che Ugo Spirito mi rimproverò amabilmente di non aver tenuto conto, nella mia pure ricca bibliografia, d'un suo recente volume intitolato *Storia della mia ricerca*, edito nel 1971. Provvidi a colmare immediatamente la lacuna. Mi procurai il volume, lo lessi attentamente, soffermandomi in particolare, com'è naturale, su quelle sue parti che riguardano più da vicino il diritto penale. Potei così notare, una volta di più, quale punto centrale spetti al problema penale nell'itinerario speculativo di Spirito, che torna a rammentare le sue esperienze universitarie decisive a contatto con autorevoli esponenti della Scuola Positiva Italiana. Potei notare, una volta di più, quale sia stato oltre tutto il ruolo che il pensare e ripensare quel problema ha occupato nel suo travagliato rapporto, antinomicamente sofferto *usque ad finem*, tra scienza e filosofia, tra libertà e necessità, tra "autocoscienza" e "incoscienza". Particolarmente toccante mi apparve il capitolo intitolato *La crisi del diritto penale*, specie laddove l'autore ribadisce che "il codice penale è un po' il codice morale di un paese", nonché laddove dichiara "insicura la possibilità di distinguere sul serio infermi e non infermi, ma soprattutto pene e misure di sicurezza".

In buona sostanza, però, nulla trovai che già non mi fosse noto. Le precedenti prese di posizione venivano ribadite, e una radicale trasformazione del diritto penale

ancora una volta sollecitata di fronte all'asserita, perdurante inerzia della scienza penalistica italiana.

In seguito, non mancai di considerare tutto ciò che il Maestro tornò a scrivere sul diritto penale durante i suoi ultimi anni di vita, e in modo particolare nel volume *Memorie di un incosciente*. Nemmeno in questo rinvenni un *quid novi*, se non l'accentuata valutazione della metodologia propria al positivismo criminologico, quasi una nostalgia giovanile nella rinnovellata fiducia circa la pretesa "scoperta" delle ineluttabili radici naturalistiche delle condotte delittuose.

Il suo "problematicismo", che tanto mi aveva affascinato in gioventù, era ormai finito da lungo tempo. Mi sovvenni allora che nella lettera di cui sto parlando Ugo Spirito diceva di non essersi mai sentito tanto compreso quanto lo era stato da me. Un così lusinghiero giudizio da parte di un pensatore tanto illustre, però, mi apparve soffuso, una volta ancora, una volta di più, da quell'alone di mistero del quale così icasticamente ci ha parlato in questa sede Vittorio Mathieu. Tale esso rimane per me oggi ancora, ed è anzi destinato e rimanere - ahimè, purtroppo - per sempre. Non capii, in verità, cosa il filosofo volesse esattamente dirmi, ovverosia in qual senso si fosse sentito da me - ma perché proprio da me? - tanto compreso. Posso solamente affacciare delle ipotesi.

La prima riguarda l'operosità concreta, che non avevo mancato di sottolineare, connessa coerentemente al professato attualismo - il riferimento andava in particolare alla conduzione della rivista *Nuovi studi di diritto, economia e politica* - nel senso del filosofo che non esitava a calarsi nei panni del giurista, nella specie anzi del penalista, compenetrandosi poeticamente in un "ruolo convenzionale" diverso da quello suo primigenio.

La seconda ipotesi, invece, potrebbe riguardare le conclusioni che in quel mio scritto prendevo. Avevo ritenuto di dover sostenere che il "suo" diritto penale potrebbe venire espresso soltanto di una società ideale, da una società radicalmente nuova, integralmente basata sulla solidarietà e sulla fratellanza umana: quella società ideale, in altre parole, che Ugo Spirito mai aveva cessato di "teorizzare", anzi, attualisticamente, di "contribuire a creare".

Oggi, purtroppo, nulla ho da aggiungere: se non che una tale società, se davvero venisse ad esistenza, nemmeno avrebbe più bisogno di un codice penale, così come un ideale mondo popolato da luminosi esseri immortali non abbisognerebbe più di medici, di farmaci, di ospedali. Quel che mi rimane, nel rendergli qui un tardivo omaggio postumo, è l'esempio suo fulgido di un "pensare" che mai andò disgiunto dall'"operare" affinché l'Uomo - anche l'Uomo-delinquente - trovi un giorno pace, in quanto "parte", nell'universale abbraccio amorevole del "tutto".

Alessandro Alberto CALVI

## **La filosofia come pedagogia**

### **La fondazione del nuovo umanesimo in Ugo Spirito**

#### *1. Il senso del filosofare*

La posizione di Ugo Spirito è certo tra le più suggestive della filosofia italiana del Novecento, se non altro per il fatto che si pone come continua ricerca dell'assoluto dopo la crisi della sua adesione al positivismo prima, all'attualismo poi. Ora, se da questo punto di vista Spirito appare un fideista senza fede, come ebbe a scrivere Michele Federico Sciacca<sup>1</sup>, ne potrebbe venire fuori l'immagine di un girovagare a vuoto, se non proprio fine a se stesso, tuttavia incapace di pervenire a qualunque risultato positivo. Un filosofare come raffinato virtuosismo, autochiudentesi in se stesso e di fatto sterile, come del resto risulta in una pagina di Nicola Abbagnano: "L'intera sua opera si è impegnata in una concorrenza con la religione che non si è conclusa in suo favore. E della religione, soprattutto di quella che egli ha più criticato, il cristianesimo, gli è mancato il riconoscimento essenziale: quello della realtà insopprimibile della persona umana, pur nei suoi limiti e nei suoi condizionamenti, della libertà come attributo fondamentale di essa e contrassegno della sua dignità. Senza questo riconoscimento, Spirito non ha avuto nel suo discorso altro interlocutore che se stesso: perciò ha parlato sempre in prima persona. Ma il monologo, anche se ricco e fecondo, finisce sempre per cadere nella disperazione della solitudine"<sup>2</sup>.

Invero, anche se così fosse, si potrebbe spiegare l'inquietudine problematicistica come figlia del tempo ("documento schiettissimo e veramente significativo d'uno stato d'animo diffuso tra i più intelligenti studiosi italiani di filosofia"<sup>3</sup>, come scrisse Gentile), come espressione di un pensiero disancorato da ogni verità assoluta, come testimonianza di una deriva generazionale o plurigenerazionale, o meglio ancora di una cultura che ha perduto il senso profondo delle cose, espressione di un divenire come fluire, adialettico. Ma è questa davvero la lettura esatta del pensiero di un filosofo stilisticamente tra i più limpidi della storia e tuttavia ricchissimo di echi, di suggestioni a stento percepibili da un lettore frettoloso e invece essenziali per una piena comprensione? Ciò d'altronde è chiaramente attribuibile al dettato di Spirito: la sua scorrevolezza e incisività, il non voler perdersi nei rimandi bibliografici, il confronto continuo con la realtà nel suo farsi più che con il pensiero fissato sulla carta, tutto questo rende il suo dire a prima lettura così facile, ma di fatto sfuggente. Lo si percepisce, infatti, in superficie e se ne resta colpiti, ma lo stupore dell'impressione, sia essa consenso o dissenso, frena la volontà di andare oltre, di considerare meglio, di intendere i nessi. Così la suggestione delle svolte, delle etichette (attualismo, problematicismo, onnicentrismo, ipotetismo, ecc.) conduce il lettore pigro a meravigliarsi dei continui mutamenti, sì da intendere Spirito come filosofo barocco, senza peraltro riuscire a rendersi conto della natura reale o presunta dei mutamenti e della loro intrinseca

natura. Il che sembra ancor più valere per la riflessione pedagogica di Spirito, la quale a prima vista può apparire saltuaria. Legata innanzitutto al momento esaltante della riforma del 1923 (e Ugo Spirito dirige dal gennaio 1923 al luglio 1924 la rivista "Educazione Nazionale", essendo stato il suo direttore e fondatore, Giuseppe Lombardo-Radice, nominato direttore generale dell'istruzione elementare presso il Ministero), poi ripresa al momento della rilettura del problema scolastico ad opera di Giuseppe Bottai, poi con la critica al sistema scolastico<sup>4</sup>. In realtà, una lettura più attenta porta a dei risultati non scontati e talvolta inattesi. Si tratta di riprendere con cura il discorso di Spirito, fissando un punto fermo.

Il punto fermo è che Ugo Spirito è interprete e continuatore di Giovanni Gentile anche nella prospettiva pedagogica e *soprattutto* nella prospettiva pedagogica. È una tesi che ci pare fondamentale, fuori della quale ben poco di Spirito sarebbe adeguatamente compreso. Anche in questo caso, ricordando le parole dello stesso Spirito, ("la lunga storia del rapporto tra Gentile e me si è conclusa in una rottura decisiva e definitiva. Ma è poi davvero una rottura? Sì, e del fatto non si può dubitare, ma bisogna anche convenire che l'antitesi è sorta sullo stesso terreno, e che attualismo e problematicismo sono legati da un unico principio che li ha generati. Sono nati, in altri termini, da uno scontro che si è effettuato appunto sullo stesso terreno, sì che, per un verso, il problematicismo è la negazione dell'attualismo e, per un altro verso, ne è il frutto più genuino")<sup>5</sup>, si vuole affermare che Spirito è di Gentile il discepolo più infedele e fedele, e comunque abbiamo avuto modo di sostenere<sup>6</sup> che il problematicismo non è che la continuazione dell'attualismo, ma è la continuazione dell'attualismo anche in sede pedagogica e l'ò è perché Spirito ha letto pedagogicamente l'attualismo. Si tratta di rendere allora più articolata la tesi, di chiarirla nei suoi punti essenziali.

## 2. La pedagogia e l'attualismo

Per fornire una spiegazione adeguata occorre rifarci all'opera pedagogica fondamentale del Gentile, il *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* apparso in due volumi, nel 1913 e nel 1914, nella "Collezione Scolastica Laterza".

Ebbene, quali sono i punti forti del *Sommario* quelli che negli anni '10 appaiono fondanti e che comunque sono rimasti tali in coloro che tale opera ricordano?

Essi sono, per quello che ci riguarda, tre. Il primo è la critica del modo d'intendere la pedagogia come psicologia applicata e come astratto metodologismo, come mera tecnica. Una pedagogia che voglia essere scienza del corretto metodo di trasmettere il sapere si fonda "sul falso presupposto che una scienza, un'abilità, una virtù, un'arte, o checché altro si consideri *materia* di educazione, sia qualcosa di ben determinato e chiuso in sé, una cosa già prodotta, o producibile una volta per tutte, data in realtà o in idea: e propriamente parlando, una cosa anzi che una forma spirituale"<sup>7</sup>. Al contrario, "il maestro, che è maestro, non si ripete; ma si rinnova perennemente

nello spirito dello scolaro. Vive, e perciò si fa, sempre diverso. Si fa, insieme col suo scolaro: egli e lo scolaro, uno stesso spirito. Chi, dopo aver fatto un'ora di lezione, non vi ha imparato nulla, non ha fatto imparar nulla ai suoi scolari: ha ripetuto quel che sapeva a memoria e non ha vissuto in quel che diceva, e che avrebbe dovuto pensare, e perciò fare in se stesso"<sup>8</sup>. In realtà, Gentile fa saltare nella didattica, nella scuola, nella vita ogni apriorismo, ogni meccanismo. Il grande impulso è quello di concentrare la didattica nell'atto di educare, la scuola nel processo formativo, la vita nella sua tensione verso l'universale. La *pars destruens*, liberatoria, è appunto il criticare sia la pedagogia ridotta a precettistica sia la pedagogia intesa come metodica aprioristicamente data. Non a caso egli rimprovera allo stesso Rousseau, per tanti versi campione della libertà dell'alunno, di aver tradito l'intento sostenendo come già precostituito, attraverso una natura meccanicisticamente intesa e una di avvenimenti casuali, lo sviluppo dell'alunno, come se non vi trovassero posto la ragione e la volontà, la capacità organizzatrice del pensiero che sola rende davvero liberi.

Il secondo punto importante è la stessa *pars construens* che vuole una didattica che punti alla valorizzazione delle capacità dell'alunno. Ecco allora la critica all'insegnamento della calligrafia, al copiato, al dettato, al tema obbligato, al libro di testo<sup>9</sup>, a qualunque modo di insegnare che si ponga già bell'è fatto e quindi soffochi la libera espressione dell'alunno, le sue capacità di scegliere, di avere una propria personalità. E il rinnovamento della didattica è tutt'uno con quello della scuola, la quale non ha solo la funzione di istruire, che, se così fosse, resterebbe per così dire neutra sul piano formativo. La scuola deve innanzitutto formare. "Tutta la scuola è vita dello spirito che lega l'uomo, coi viventi, coi morti e coi nascituri, tutti momenti dello spirito, e nessuno lo Spirito. E non lega solo l'uomo all'uomo, ma l'uomo al mondo, che è tutto l'essere stesso dell'uomo"<sup>10</sup>. Il processo di formazione è poi strettamente connesso col preciso intento di rinnovamento della vita sociale e politica nazionale, sì da rendere il discorso educativo volto alla formazione più completa della persona umana.

Ma questo ancora non basta. Gentile identifica pedagogia e filosofia. "Quando si sia capito che non c'è psicologia che non sia etica, né etica che non sia psicologia, che non c'è fatto che non sia l'instaurazione d'un valore, né causa che non sia posta dal suo effetto, né natura che non si spiritualizzi, né necessità che non sia la stessa assoluta autodeterminazione dello spirito (autoctisi). Allora non c'è più una psicologia e un'etica tra cui scegliere: c'è la filosofia, e s'impone il concetto che *la pedagogia è la filosofia*"<sup>11</sup>.

Le conseguenze di tale identificazione sono note. La pedagogia viene ad essere concepita come una sorta di filosofia della pratica, come una disciplina filosofica. Si tratta di una impostazione che raccoglie molto successo nella prima metà del secolo, anche se il racchiudere la pedagogia nell'alveo delle discipline filosofiche era cosa già nota. Non a caso un positivista come Pietro Siciliani era, a Bologna, professore di Filosofia teoretica e di Pedagogia: quest'ultima insomma nel mondo accademico aveva posto accanto alle altre discipline filosofiche.

Orbene, è proprio l'identificazione di pedagogia e filosofia a suscitare nella seconda metà del Novecento una serie di contestazioni, lamentando alcuni che l'identificazione aveva subordinato e quindi reso la pedagogia ancella della filosofia, laddove invece era necessario puntare ad una completa autonomia della pedagogia, sì da intenderla come scienza empirica e da collocarla nella costellazione (di indubbio retaggio positivistico) delle scienze dell'educazione<sup>12</sup>.

Questa non è la sede per ripercorrere nel dettaglio la fortuna della identificazione gentiliana di pedagogia e filosofia, solo occorre far presente, ed è necessario farlo per intendere appieno il punto di partenza di Spirito, quale era il senso dell'operazione svolta nel *Sommario* attraverso l'identificazione già ricordata, senso che non consisteva affatto nell'appiattire o nello svilire la pedagogia nella filosofia, come a certi lettori pregiudizialmente orientati è sembrato. Tutt'altro.

In realtà, attraverso tale identificazione - che è il terzo aspetto fondamentale - Gentile raggiunge tre obiettivi fondamentali: a) eleva la dignità della pedagogia (e conseguentemente degli insegnanti). Occorre infatti rammentare non solo la poco gratificante condizione dei maestri elementari, ma altresì la scarsa considerazione di una pedagogia intesa come metodica. Di fatto tale disciplina (si ricordi che il *Sommario* fu concepito come un libro per le scuole normali) in quanto intesa come formazione del bene insegnare era essenzialmente rivolta ai maestri, senza alta cultura e malpagati. Non a caso il successo di Siciliani pedagogista fu appunto tra gli insegnanti elementari. Vengono alla mente le suggestive parole del Carducci scritte in occasione della scomparsa del Siciliani: "Lo premiarono anzi tutto i discepoli. All'ardore degli accorrenti alla scuola di Pedagogia in Bologna, per darne un'idea a chi non la vide, non trovo altro paragone che dell'ardore onde accorrevasi alle scuole dei famosi umanisti nel Rinascimento. Ma lì erano principi e nobili e cittadini grandi e chierici; qui erano poveri maestri elementari (...). Venivano, maestri e maestre, da tutte le Romagne e dal Ferrarese, di fondo al Polesine, dai colli di Verona, dai piani di Mantova; trenta, quaranta, sessanta miglia di lontano; nei gelati mattini di gennaio, sotto i soli di giugno"<sup>13</sup>. In altri termini, vi era in concreto l'associazione tra pedagogia e scuola elementare, in una visione della vita che le vedeva ambedue subalterne, ai livelli meno alti della cultura. Una pedagogia come tecnica per meglio insegnare ai bambini. Del tutto assente nel ginnasio-liceo e relegata nell'università ad un ruolo di serie B. Del resto ancora oggi la presenza della pedagogia è forte solo nella facoltà di Scienze della formazione (ex Magistero) ed ha una presenza non rilevante nella facoltà di Lettere e Filosofia<sup>14</sup>. Orbene, identificandola con la filosofia Gentile di fatto eleva la qualità della pedagogia che non è più la tecnica per porsi di fronte ai più piccini, ma una disciplina filosofica volta alla formazione, e quindi, a rigore, non limitabile ad una fase dell'età evolutiva. Nè questo solo. Il maestro non è più un trasmettitore di nozioni, ma un plasmatore d'anime, come si esprime il giovane Guzzo<sup>15</sup>, un professionista che svolge una funzione maieutica, un educatore. Di qui la rivalutazione della figura del maestro (e in genere del professore), rivalutazione a cui contribuisce molto l'opera che svolge Giuseppe Lombardo-Radice<sup>16</sup>.



b) Rendendola ufficialmente una disciplina filosofica, Gentile inoltre, contrapponendosi ai tardi herbartiani che la intendono come attività strumentale tra la psicologia e l'etica, conferisce una effettiva autonomia alla pedagogia. Infatti, diventata disciplina filosofica come l'estetica, la gnoseologia, la metafisica, ecc., essa non viene più a dipendere né dalla psicologia né dall'etica né da alcuna altra scienza, ma trova in sé le ragioni del suo essere e del suo fondarsi. E anche per tale aspetto Gentile compie una operazione eccezionalmente alta, non sufficientemente capita né dai contemporanei né dai critici successivi, talvolta ideologicamente e preconceputamente ostili all'attualismo e del tutto incapaci a scorgere in esso la prima forte rivendicazione della autonomia della pedagogia proprio perché nella filosofia.

c) Ma è veramente una autonomia nella filosofia? Certo, ed è il terzo relevantissimo aspetto: il processo di identificazione è un processo alla pari. L'identificazione coinvolge l'una e l'altra, la pedagogia e la filosofia. È pur vero che le parole del Gentile danno più rilievo al passaggio della pedagogia nella filosofia, ma è esattamente vero il contrario: è la filosofia che si "riduce" a pedagogia. Non si tratta di una affermazione paradossale. Invece importa il vero senso dell'attualismo, quale d'altronde Spirito lo ha insegnato e a cui noi conveniamo. In effetti se la pedagogia è processo di universalizzazione, se essa non è da limitarsi nello scolastico vero e proprio, se è attività tendente al raggiungimento della verità, la pedagogia è filosofia e la filosofia è pedagogia. D'altronde cosa facevano gli antichi sapienti se non insegnare? Ossia, se non esporre il sapere e quindi formare? Tutto il discorso filosofico non può che essere discorso educativo, discorso formativo. E questo è possibile in quanto viene ad essere investita anche l'etica, ossia il discorso educativo non solo è rivolto al vero, ma anche e necessariamente al buono e al giusto.

Il vero (la metafisica), il buono e il giusto (l'etica) trovano così il loro posto nella pedagogia, la quale, quindi, non ha un ruolo solo scolastico *stricto sensu*, ma diviene processo di formazione sociale, politica in senso lato. È proprio tale modo di concepire la filosofia e la pedagogia, la filosofia come pedagogia, a portare Gentile a prendere sempre più posizione sui problemi politici e civili del proprio tempo, e a far sì che il suo pensiero abbia una incidenza politica profonda.

Così Gentile diviene un interprete del significato della prima guerra mondiale che intende in una chiave etico-educativa: "vincere, sì, il nemico; ma prima e principalmente se medesimo: il vecchio italiano ozioso e lento; tiepido nella fede politica perché tiepido nella fede umana e religiosa; leggermente scettico alla vita, perché tutto preso ai fantasmi dell'arte e alle speculazioni dell'intelletto (...). Vincere interiormente questa vecchia Italia, che i nostri padri, nel secolo decimonono, vollero distrutta per sempre; ma che rigermoglia a ogni tratto anche di mezzo alla sventura. E costruire così l'Italia nuova; che non dev'essere un'Italia solo geograficamente più grande (...): ma un'Italia più salda, più compatta, più seria, più laboriosa"<sup>17</sup>. Così, a guerra conclusa, nei giorni inquieti del dopoguerra il filosofo sente la necessità di fondare una sua rivista (il "Giornale Critico della Filosofia Italiana") e di scrivere nel Proemio di que-

sta della necessità dell'impegno: "filosofare, dunque, non è più oggi trascendere in nessun modo la vita, anzi vivere davvero; non collocarsi al di sopra della storia, ma piuttosto continuarla, non lasciandosi il suo passato dietro le spalle, ma raccogliendola tutta, assorbendola e facendola vivere nella monade immanente della coscienza. Filosofare, infine, è agire, non rompendola col passato, anzi mettendo in valore il passato e ravvivandolo nel presente"<sup>18</sup>. Non è programma di astratta meditazione. È un programma politico-educativo.

Quando, alla fine del '17, Gentile è chiamato alla cattedra di Storia della filosofia dell'Università di Roma, ha ormai chiarito che il problema filosofico è problema educativo e che il processo educativo si attua nella scuola, ma altresì nella società, nelle istituzioni: è un processo di natura politica.

### 3. *L'educazione come sparticolarizzazione*

Ora, il Gentile che Ugo Spirito incontra a fine anni '10 è appunto il filosofo che mira al rinnovamento della vita nazionale, il filosofo che ha fatto della sua filosofia una pedagogia. Ciò è compreso perfettamente da Spirito in una pagina che è l'interpretazione autentica dell'attualismo. Spirito precisa che la filosofia del Gentile è tutta etica o meglio pedagogia "poiché una filosofia che non è concetto della realtà, ma autoconcetto, non può essere più teoria e contemplazione del mondo, ma solo azione e creazione del mondo stesso"<sup>19</sup>. È l'universalizzarsi dello spirito, sicché fare il bene vuol dire risolversi nel tutto e questo è educare. "Un educare che non è propriamente un educare gli altri in quanto altri, ma solo in quanto me, in quanto io e gli altri siamo una stessa realtà: un educare, quindi, che è eterna *autoeducazione* (...). Educare dunque vuol dire autoeducarsi: processo etico di un io che non ha plurale, e che però è universale. Ma per comprendere l'eticità del processo è necessario convincersi che l'*unità* e l'*universalità* dell'io non sono il puro essere dello spirito, il suo continuo unificarsi e universalizzarsi"<sup>20</sup>.

Dunque attualismo come azione e creazione del mondo; educare come annullamento di ogni alterità e autoaffermazione nell'infinità creatrice. L'attualismo non è né relativismo, né solipsismo, né tanto meno contemplazione del mondo. È risolversi positivamente nel mondo; è quindi educare. In quanto risoluzione nel mondo è posizione mistica, se per misticismo intendiamo l'abbraccio con il tutto. Ma vi è misticismo e misticismo; vi è il misticismo per cui si esaurisce la soggettività nell'inazione, ed è una forma negativa, ma vi è un misticismo in cui la coincidenza con il tutto vuole essere positiva, ossia costruttrice di una nuova e più alta realtà, anche mediante l'apporto personale. In questo l'adesione fattiva al corso delle cose ha una valenza etica ed è al tempo stesso immagine educativa.

Pedagogia, dice Gentile, vuol dire processo di universalizzazione, e in tal modo la concepisce Spirito. Questo comporta la coesione di etica ed educazione, la quale

significa progetto politico ossia costruzione di una società più alta, per la quale vengono meno tutti gli apriorismi, da quelli didattici e scolastici a quelli economici a quelli istituzionali. Di qui altresì, nella prassi, il processo di sparticolarizzazione. In altri termini, bisogna promuovere la specializzazione per consentire il suo superamento, agire nello specifico per far saltare le barriere che lo racchiudono. È un processo necessario. Il processo di approfondimento comporta non la chiusura ma la liberazione. La ricerca dell'aspetto caratterizzante implica il superamento delle distinzioni. Il pensiero orientale dice: spezzare il tetto della casa. "L'immagine della frantumazione del tetto significa che si è abolita ogni 'situazione', che si è scelta non l'installazione nel mondo, ma la libertà assoluta la quale, per il pensiero indiano, implica l'annientamento di ogni mondo condizionato"<sup>21</sup>.

Con questo spirito, del resto, Gentile realizza nel 1923 la riforma della scuola, che Ugo Spirito, come altri attualisti, sostiene su "L'Educazione Nazionale"<sup>22</sup>. La riforma Gentile è, come è noto, un complesso riordino di tutta l'organizzazione scolastica, con l'introduzione di nuovi istituti, di nuovi programmi, ecc. Ora, è chiaro che la nuova organizzazione, frutto di una messa a punto dettagliata, ha per fine proprio il processo formativo della persona, quindi l'obiettivo va oltre lo specifico scolastico e si inserisce in un discorso più ampio. In quest'ottica, del resto, deve essere intesa tutta la successiva attività di organizzazione culturale svolta dal Gentile, la quale si serve di alte istituzioni culturali, dall'Istituto per l'Enciclopedia Italiana all'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, all'Istituto Italiano di Studi Germanici, ecc., per un rinnovamento generale<sup>23</sup>. Da questo punto di vista la nascita in particolare dell'*Enciclopedia Italiana* come strumento complessivo del sapere e della formazione può apparire come la sintesi di un progetto di grandissimo respiro.

Alla luce di ciò Ugo Spirito è un attualista conseguente. Porta infatti il discorso filosofico nel diritto, nell'economia, nella politica; ma è un discorso filosofico che ha una valenza educativa. La sua richiesta di una riforma del diritto penale in chiave emendativa è, infatti, di natura pedagogica. Scrive infatti Ugo Spirito: "Il problema del diritto penale è problema di carattere morale e educativo, e tutti i suoi aspetti non possono essere considerati se non in funzione dell'unica finalità etica"<sup>24</sup>. E più avanti: "Individualizzare veramente la pena significa, perciò, dare a ogni delinquente il proprio tutore, la propria guida: l'educatore che ne assuma la responsabilità. E questo educatore (...) non può essere che uno solo: il giudice. La sua azione educatrice ha come centro e ragione essenziale la sentenza di condanna, di cui egli deve diventare sostanzialmente l'esecutore"<sup>25</sup>. È interessante notare che vari studiosi di diritto, ieri come oggi, ritengono astratta la posizione di Ugo Spirito. Non si rendono conto che il filosofo si muove in una logica totalmente diversa da quella tecnico-giuridica. Da Enrico Ferri, ma soprattutto da Giovanni Gentile, Spirito ha appreso che il processo storico è un processo di universalizzazione in cui convergono le responsabilità di tutto e di tutti. Il criminale, da questo punto di vista, è l'uomo che non intende, che non comprende, che si pone fuori della vera logica, affermando la sua egoità irrelata. La

possibilità del crimine, da quello perseguito dal diritto penale a quello di natura morale, sta proprio in questo: nel fare del proprio punto di vista l'arbitrio del tutto. Il criminale è colui che non riesce a salire a un punto di vista più alto e rimane vincolato nel proprio particolare, cercando di asservire gli altri. Si può passare dal criminale isolato al grande organizzatore: la logica del delinquente varia quantitativamente; qualitativamente è la stessa. Di fronte a questo Ugo Spirito, che è autore di una rilevante *Storia del diritto penale italiano* (1925), non può che sostenere che la pena per avere un senso deve avere un valore educativo. "In questo senso di unità etica della vita è il fondamento di una vera soluzione del problema del diritto penale. La pena è quella che la società, l'uomo infligge a se stesso per diventare più uomo, è ammenda necessaria alla sua redenzione, è opera di essenziale autoeducazione"<sup>26</sup>. Educare vuol dire far prendere coscienza di essere una parte che coopera in un tutto. È un messaggio rivoluzionario, fuori certamente dai tecnicismi giuridici. Ma è evidente che non si può concepire diversamente la pena. O il reo è non-educabile e allora, essendo un pericolo costante, diventa necessaria una carcerazione illimitata se non addirittura la pena capitale, o è educabile e allora occorre farlo. La mera detenzione non basta, come non basta bocciare per consentire che l'alunno cattivo diventi un buon alunno. La pena come deterrente non serve. Spirito ricava la sua concezione del valore rieducativo della pena dal discorso pedagogico dell'attualismo che viene esteso al diritto penale. Il filosofo sa bene che nel colpevole scattano motivazioni diverse; sa che per educare sono necessarie sollecitazioni e motivazioni stimolanti. Sa insomma che il problema della crescita, nella scuola, nelle relazioni umane, nella società, nella vita in genere, è un problema educativo. Non gli resta che condurre il tutto alle estreme e logiche conseguenze. L'operazione che compie nel diritto penale è coerente e legittima. La sua natura è prevalentemente pedagogica e per questo non può che sollevare perplessità tra coloro a cui il discorso educativo è estraneo. Anche questo prova che Spirito, come Gentile, fa saltare i modi di pensare precostituiti. Può anche non riuscirci, ma questo non dipende da lui.

Lo stesso nell'economia. La scuola prevalente nei primi decenni del secolo è quella liberale, di cui un esponente insigne è Vilfredo Pareto. Nei "Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica" Ugo Spirito critica la concezione dell'*homo oeconomicus*<sup>27</sup>. Non può accettare che il discorso economico si chiuda nel giro di una crescita di profitto. Si capisce, Spirito sa bene che questa è normalmente l'economia, come sa bene che il ruolo della pena è inteso spesso come una forma di compensazione o di contrappasso, ma si rende conto che tutto questo non convince. Non bastano anni di galera per risarcire le vittime, come non è sufficiente pensare che il discorso economico si limiti al successo di alcuni soggetti. E gli altri? È possibile che tutta l'economia si riduca all'interesse della parte? che conduca inevitabilmente a vincitori e vinti? In realtà, già Benedetto Croce aveva parlato del carattere premorale o amorale dell'economia, del suo carattere utilitario: "l'utile non è il minimo morale, ma il *premorale*, la differenza di esso dalla morale non quantitativa ma qualitativa, non psicologica ma spe-

culativa"<sup>28</sup>. Certo l'economia è l'utile o l'*ofelimità*, come aveva detto Pareto nel *Cours d'économie politique* (1896-97). Ma Spirito percepisce con lucidità quella che è la questione della giustizia sociale. La percepisce ancora una volta tramite Gentile e attraverso l'attualismo critica la scienza economica. "Perché la scienza dell'economia potesse ritenersi sul serio una scienza, dovrebbe essere la scienza del massimo benessere. Ma, fortunatamente, non c'è che una sola via per raggiungere il massimo benessere ed è quella per cui si ricerca la propria felicità nella felicità di tutti. Questa via, che ha evidentemente carattere universale, ha la sua scienza, la scienza etica o politica; o l'economia in questa si risolve senza residui o l'economia in qualche guisa dall'etica e dalla politica si distingue e allora non può particolarizzare il massimo benessere facendolo diventare benessere di alcuni"<sup>29</sup>.

Spirito comprende che il problema economico è problema di tutti, dunque problema etico e politico.

Già, la politica. Anche qui Spirito, sostenitore di un attualismo costruttore ("v'è stato (...) chi ha creduto sul serio all'identità di filosofia e vita, e ha cercato, semplicemente, di agire per rendersi conto dell'atto. Così dall'astratta teoria - divenuta astratta perché ridotta a pura teoria - si è passati all'esperienza concreta e si è ritrovata la vera filosofia nella politica, nella pedagogia, nel diritto, nell'economia, nell'arte, dovunque la vita chiamasse con l'urgenza di uscire da vecchi schemi e da metodi infcondi"<sup>30</sup>, combatte la sua battaglia. Anche in questo caso la politica è intesa come processo di sparticolarizzazione. "Alle due rivendicazioni opposte ed astratte dell'individuo e dello Stato, il corporativismo contrappone la concretezza dell'individuo, che liberamente riconosce nello Stato il proprio fine e la propria ragion d'essere, e la concretezza dello Stato, che ha valore spirituale solo in quanto vive nella mente e nella volontà del cittadino"<sup>31</sup>. Le pagine di Spirito politico sono le pagine di un sognatore? No, sono quelle di uno che vuol cambiare le regole della politica, quelle regole che la vogliono come immorale o amorale, regno dell'utile. Spirito, come Gentile, porta nel mondo della politica la dimensione etica, perché l'impegno, il progetto è educativo. Lo Stato etico del Gentile è lo Stato educatore.

#### 4. *Dall'io al tutto*

Il grande progetto matura a Roma in anni che Spirito, ormai anziano ricorda con contenuta nostalgia: "Eravamo sì, uniti alla vecchia generazione e amavamo i maestri senza distinguerci da loro, ma sentivamo che con loro iniziavamo una nuova vita piena di ideali che si andavano chiarendo su tutti i piani, a cominciare da quello filosofico. Nella generale confusione si andava enucleando una ricchezza eccezionale di germi fecondi, che attendevano di essere condotti a piena maturazione (...). Il problema dei giovani, perciò, era per noi il problema stesso della vita nella sua pienezza effettiva. Noi eravamo i giovani e l'avvenire era il nostro avvenire (...). Il fascismo

eravamo noi e si esprimeva nella nostra giovinezza<sup>32</sup>. Il progetto era quello di dare un'anima alla vita politica, a quella economica e così via. Ciò poteva essere attraverso l'attualismo, attraverso la portata etico-educativa dell'attualismo. Quando nel 1932 a Ferrara Spirito propone la tesi della corporazione proprietaria<sup>33</sup>, lo fa per fondare una giustizia sociale proprio di uno Stato etico quale deve essere quello fascista. Per questo ne aveva parlato a Mussolini ("Avrei potuto dire a Ferrara cose di questo genere? Mussolini fu esplicito nel consenso"<sup>34</sup>). Ma la reazione alla tesi spiritiana è l'accusa di comunismo e Gentile deve correre ai ripari nulla rinnegando ma rimproverando una certa impazienza: "Quando l'idealista dice individuo = Stato non intende che sia un'identità immediata (...). L'identità di cui si parla, è essa stessa qualche cosa di reale in quanto si realizza (...). Conseguenza. La corporazione proprietaria è in atto (...) perché è in atto lo Stato consapevole della sua immanenza nella stessa volontà del singolo come produttore economico. Ma in atto è non sopprimendo l'individuo"<sup>35</sup>.

Invero gli anni '30 segnano lentamente lo sgretolamento del progetto concepito negli anni '20. È una crisi che investe Gentile e Spirito. Negli anni '20 matura il convincimento della filosofia al potere. Sì, permangono delle difficoltà, ma i risultati positivi non mancano. Particolarmente Gentile raccoglie in sé una serie di presidenze che legittimano la convinzione dell'attualismo come filosofia del fascismo. È una spinta che perdura fino ai primi anni '30. Poi...

Già nel 1929 si firmano i Patti Lateranensi a cui Gentile non credeva, nel 1930 l'insegnamento della religione cattolica viene esteso alla secondaria, nel 1934 l'*opera omnia* di Gentile è messa all'*Indice*. Tuttavia la contrapposizione con l'ortodossia cattolica<sup>36</sup> non è la sola. Ancor più significativo, riguardo all'ostilità con cui Gentile è visto in alcuni ambienti fascisti, è il contrasto col ministro De Vecchi, il quale nel 1935 ha già privato Spirito del comando a Pisa di Politica ed economia corporativa e lo ha inviato alla facoltà di Magistero a Messina<sup>37</sup>. Nel 1936, dunque, De Vecchi intende destituire il Gentile, che lo ha criticato, dalla direzione della Scuola Normale di Pisa e al filosofo non resta che ricorrere a Mussolini<sup>38</sup>. Nel 1937, infine, il Gentile è praticamente costretto a dimettersi dalla presidenza dell'Istituto nazionale di cultura fascista<sup>39</sup>.

Direi che con la seconda metà degli anni '30 viene meno la possibilità di identificare il fascismo con l'attualismo. Gentile vede la sua incidenza scemare, pur restando un personaggio culturalmente di primo piano. E al fascismo rimane fedele, fino alla fine. Spirito si mette un po' da parte. Non rinnega, ma non assume ruoli appariscenti<sup>40</sup>. Il momento più lacerante è la pubblicazione (1937) de *La vita come ricerca*. È la rottura con il pensiero del maestro, rottura espressa nella Nota che Gentile appone alla recensione del Cantimori al libro di Spirito, il quale è definito come scaturito da uno "stato d'animo in cui la filosofia, idealistica o no, non entra davvero, se non per minima parte"<sup>41</sup>. È la nascita del problematicismo.

Perché nasce il problematicismo? Anche in questo caso bisogna stare attenti nel rispondere. Gentile ha parlato di stato d'animo. E certamente coglie nel segno, ma lo stato d'animo nasce altresì da una consapevolezza per cui il risultato contingente (lo

scacco politico) viene ad assumere un significato più ampio. Il fascismo che non si riduce all'attualismo, ma che blocca l'empito etico-educativo, non è altro che il dispiegarsi di un qualcosa che non si riconduce all'io.

Spirito si rende conto di tutto questo; si rende conto che la crisi degli anni '30 non è soltanto la crisi di alcuni individui o di un modo di intendere la politica. Certo, questo è l'aspetto appariscente. Il fascismo diventa sempre più un regime con i suoi riti e con il suo culto. Basti pensare a quello del littorio<sup>42</sup>. Tende a solidificarsi, confermando una serie di risultati, anche brillanti. Coloro che, come gli attualisti, mirano a guastare l'ordine, sia pure all'interno del partito, non possono che essere rintuzzati. Nel 1933 "Vita Nova", la rivista bolognese diretta dal gentiliano Giuseppe Saitta, è costretta a chiudere. La sua linea polemica non è gradita. Gli anni '30 vogliono essere gli anni della stabilità, della gestione del consenso. Va bene tutto ciò che non disturba l'ordine consolidato ed è quindi accettato l'intellettuale che si muove in tale ottica. Chi disturba viene bloccato. La lettura storica non può essere che questa, ma questo a sua volta significa che il tutto non si riduce all'io.

La problematica che Spirito matura nasce dal bisogno di superare il risorgere del dualismo. Il salto di qualità che Spirito compie è nel passaggio dall'io al tutto. È un processo che si manifesta lentamente e che spiega il continuo ritornare del filosofo sulle sue posizioni: "Bisogna che la coscienza di me si esaspera fino a suggerirmi e a consentirmi la liberazione, qualunque sia la strada che si mostrerà necessario percorrere e qualunque sia il prezzo che dovrò pagare per giungere alla meta"<sup>43</sup>. Attraverso l'elaborazione estremamente tormentata del problematicismo il filosofo tende a ricondurre l'io al tutto. In questo Ugo Spirito è ancora, per il monismo di fondo, un gentiliano. Il cammino è una scansione apparentemente a rovescio dell'impostazione attualistica con la quale coincide nel risultato conclusivo. Ciò spiega perchè possa apparire ora il più fedele ora il più infedele dei discepoli del Gentile. Non è questa ovviamente la sede per illustrare compiutamente i passaggi del pensiero spiritiano. Basta limitarci a indicare i punti essenziali.

Se il problematicismo, dalla fine degli anni '30 ai primi anni '50 (ossia da *La vita come ricerca*, 1937, a *La vita come amore*, 1953) mette in crisi la metafisica dell'io, l'onnicentrismo (*Inizio di una nuova epoca*, 1961) riporta il discorso speculativo alla centralità del tutto che non può che anche essere centralità delle parti: "non tutto è relativo, ma tutto è assoluto: tutto è in ogni cosa e perciò niente è vano"<sup>44</sup>. Il che si traduce nell'ipotesi scientifica (*Dal mito alla scienza*, 1966), il quale non è altro che il cammino verso la competenza, la quale produce il superamento dell'individualismo saccente e irrelato, una competenza che è al tempo stesso apertura al prossimo e attuosa collaborazione. "Si tratta di un conoscere e di un fare che implicano la collaborazione e la convivenza. L'uomo solo, l'individuo irrelato non ha più ragione di essere. Ed è proprio tale intrinseca socialità che conduce al superamento delle passioni fondate sull'esclusivismo e sull'incomprensione"<sup>45</sup>. Ma competenza è sapere e il sapere non può che essere sapere del limite entro cui si muove. Significa sì cultura

superiore, specializzazione, ma è sempre conoscenza della parte. Di qui l'esigenza del tutto, come aspirazione a ciò che da un lato mi limita, ma dall'altro mi potenzia. Ecco allora l'incoscienza come espressione della coincidenza col tutto: "Sono stato fatto dalla realtà e non mi sono mai illuso di poterla fare. E la caratteristica essenziale di questa mia costruzione, in virtù di una forza trascendente, è data, appunto, dalla *incoscienza* con la quale ho dovuto riconoscere le componenti di un mio essere non voluto e di una mia fisionomia non spiegabile"<sup>46</sup>. È un cammino speculativo estremamente rigoroso e attento. In questo itinerario eccezionale, non sempre appieno compreso, quale ruolo svolge il problema pedagogico?

È evidente che Spirito non formula mai una ampia riflessione sul problema pedagogico e non lo fa in quanto la sua adesione all'impostazione attualistica la rende superflua. Ritorna però spesso sul problema scolastico.

Da questo punto di vista il suo volume del 1956, *La riforma della scuola*, appare come un'opera inclemente, assai severa verso la realtà; tra l'altro Spirito si rende conto, come sempre precorrendo i tempi, delle difficoltà e delle ambiguità di una scuola concepita per la borghesia e che invece va massificandosi pur conservando la vecchia impostazione<sup>47</sup>. L'esistente non convince e allora, attualisticamente, occorre far saltare una impalcatura ormai arteriosclerotica, inutile. Ma è davvero così?

Vi è una tesi, del 1941, che allora non poteva che sembrare paradossale. La formazione di una superfacoltà di filosofia. Sentiamo come il filosofo riassume la proposta: "I. Trasformare l'attuale facoltà di lettere e filosofia in facoltà di lettere e ridurre in essa il numero degli insegnamenti filosofici. II. - Aggiungere qualche insegnamento filosofico nelle facoltà scientifiche, che ora ne sono sprovviste. III. - Abolire l'insegnamento della filosofia nei licei e negli istituti magistrali. (...). IV. - Istituire una facoltà filosofica di perfezionamento per gli alunni di tutte le facoltà, con l'obbligo di subordinare il conseguimento della laurea in filosofia a quello della laurea in un'altra disciplina. V. - Raccogliere nella nuova facoltà alcuni dei docenti di riconosciuta fama e lasciare a essi il compito di determinare in concreto e progressivamente i quadri, i criteri direttivi, la vita interna della facoltà. VI. - Riconoscere a professori e alunni della nuova facoltà la massima autonomia e la possibilità di agire indipendentemente dalle forme disciplinari e scolastiche, che debbono esser proprie di una scuola di massa"<sup>48</sup>. Può sembrare una provocazione, ma lo è? In realtà, a considerare il libro a fine anni '90 la sensazione è diversa. La facoltà di Magistero è scomparsa, come Spirito auspicava<sup>49</sup> e la crisi dei posti di insegnante potrebbe far concretamente pensare alla facoltà di Filosofia come ad una facoltà senza fini occupazionali immediati. Il progetto di Spirito con inevitabili ritocchi acquista una concreta attualità.

Il fatto è che Spirito continua a ritenere, con Gentile, che la pedagogia non è semplicemente una materia, ma si risolve in concreto nel divenire del reale. Il che non è una *riduzione*, ma una *dilatazione*<sup>50</sup>. È proprio, allora, l'analisi del tempo, nella logica del passaggio dall'io al tutto, a rendere improponibile il permanere delle vecchie facoltà e il proporre nuove soluzioni. In questo Spirito compie un'opera di svecchia-



mento e di sollecitazione eccezionale, che tuttavia non riesce ad essere né percepita né valorizzata, in quanto in quegli anni gran parte del discorso pedagogico, e non solo questo, è avviluppato in una spessa ragnatela ideologica, mentre Spirito ne è fuori. È una ragnatela che dalla fine degli anni '50 perdura nei decenni successivi.

Ugo Spirito, del resto, come Giovanni Gentile, guarda fuori della scuola. Se quest'ultima è ormai invecchita e inadeguata, occorre avere la forza di uscirne. Né esiste una precisa volontà governativa di cambiamento. La legge del 1962 sulla nuova scuola media unica non esplicita la portata rivoluzionaria se non nella conseguente massificazione. La scuola elementare resta ancorata ai programmi del 1955 e la secondaria superiore non conosce mutamenti sostanziali. E tuttavia Spirito ha già registrato l'inizio di una nuova epoca: "la possibilità di riconoscere l'inizio della nuova epoca da parte dei contemporanei è data soprattutto dal fatto ch'esso risponde direttamente o indirettamente a un evento storico del quale può segnarsi una data certa e non suscettibile di discussione. È questa la data del raggiungimento pratico di una *velocità* nuova per la vita dell'uomo"<sup>51</sup>. Si tratta di un fatto che si è esteso a tutte le manifestazioni della vita. "La conseguenza fondamentale dell'aumento della velocità deve essere cercata nell'allargarsi dell'esperienza umana e quindi nelle trasformazioni che tale allargamento necessariamente implica"<sup>52</sup>. Più che il profeta, il filosofo diviene testimone e soprattutto tra i *primi* testimoni *consapevoli* di un cambiamento di tempo, di vita, di cultura, sì da penetrare in profondità, più di quanto possa apparire a prima vista.

Nel 1964 è pubblicato *Nuovo umanesimo*.

## 5. *Il nuovo umanesimo*

È interessante notare che il volume, malgrado le pagine dedicate al pensiero gentiliano, appaia in una collana pedagogica, "I problemi della pedagogia", diretta dal suo amico Luigi Volpicelli e per i tipi dell'editore Armando e non per quelli della Sansoni a cui peraltro rimane sempre legato e a cui continua a consegnare le sue opere speculative.

*Nuovo umanesimo* è un libro che può sorprendere se non altro per il fatto che esplicita il passaggio di Ugo Spirito, ossia del successore di Giovanni Gentile alla cattedra romana di Teoretica, dalla filosofia alla scienza. Spirito, figlio ed espressione della tradizione umanistica come il corifeo dell'umanesimo scientifico? Un salto? Un ennesimo voltafaccia? Ancora una volta nulla di tutto questo. Nulla di tutto questo per chi voglia con serietà considerare la ricerca di Ugo Spirito.

È necessario rammentare che Ugo Spirito ha rivendicato la notevole importanza del volume postumo del Gentile, *Genesi e struttura della società*. Nell'analisi di questa, Spirito si è soffermato, oltre che sulle pagine sulla morte e l'immortalità<sup>53</sup>, sulla apertura al sociale propria dell'ultimo Gentile: a proposito della quale Spirito scrive: "se al vecchio umanesimo corrispondeva l'ideale politico del liberalismo, occorre abbando-

nare il liberalismo perché non adeguato al nuovo concetto di libertà. Lo Stato non può più essere lo Stato del cittadino, come quello della Rivoluzione francese, ma dev'essere quello del lavoratore, qualitativamente e quantitativamente differenziato attraverso il lavoro che compie<sup>54</sup>. Non è che Gentile fosse insensibile al problema sociale, ma è chiaro che con *Genesi e struttura* esso acquista una rilevanza che prima non aveva. È evidente del resto che negli anni '40 il filosofo intendesse ripercorrere e ripensare il suo cammino speculativo. Separatosi dalla mondanità culturale, prima di essere preso dal vortice della guerra civile, Gentile, come possiamo constatare dalle correzioni e annotazioni autografe sulle pagine dei suoi volumi, intendeva riprendere e riordinare il suo percorso filosofico.

Tuttavia non si tratta di un capovolgimento radicale. *Genesi e struttura* è per certi aspetti una esplicitazione del tecnicismo verbale attualistico. Gentile, si sa, ha un suo linguaggio speculativo molto tecnico e sorvegliato che spesso impedisce una immediata percezione degli sviluppi che si susseguono da un'opera ad un'altra, dando l'impressione di una teorizzazione compiuta e conclusa sin dal suo primo apparire. In *Genesi e struttura* il tecnologicismo lessicale in parte si attenua e disvela i significati: non è più esoterico, inizia ad essere essoterico. Gentile non scopre il sociale; lo manifesta, lo rende pubblico. Svela ciò che era in codice. Ma è un disvelamento rilevante - perché induce il filosofo a porre in maniera inequivocabile accanto al vecchio umanesimo quello nuovo, dell'uomo che lavora. "All'umanesimo della cultura, che fu pure una tappa gloriosa della liberazione dell'uomo, succede oggi o succederà domani l'umanesimo del lavoro. Perché la creazione della grande industria e l'avanzata del lavoratore nella scena della grande storia, ha modificato profondamente il concetto moderno della cultura"<sup>55</sup>. Si è passati, continua il filosofo, dalla cultura dell'umanesimo letterario ad una più vasta che valorizza l'uomo che lavorando crea la propria umanità. "L'uomo reale, che conta, è l'uomo che lavora, e secondo il suo lavoro vale quello che vale. Perché è vero che il valore è il lavoro; e secondo il suo lavoro qualitativamente e quantitativamente differenziato l'uomo vale quel che vale"<sup>56</sup>. Così Gentile rende esplicito un messaggio altre volte presente. Basti pensare al discorso sulle arti decorative tenuto nel 1928. Ivi Gentile afferma che il "lavoro produttivo dei beni economici", "l'industria" è "sorgente della ricchezza (...) ed è in certo senso la base della vita e la forza dell'uomo e dei popoli"<sup>57</sup>, per cui "l'uomo in tanto vive, in quanto risolve i problemi dell'esistenza come gli vien fatto di risolverli via via che gli riesce di vincere questa opposizione in cui dapprima gli si presenta la natura"<sup>58</sup>. L'orizzonte si slarga e il messaggio è teso a tutta l'umanità.

Su di esso si basa il "comunismo" di Ugo Spirito. Ma quale comunismo? Non certo quello marxistico che pure Gentile e Spirito conoscono e tengono in debito conto<sup>59</sup>, ma a cui non aderiscono. Il loro comunismo è la socialità che nasce dalla consapevolezza di sentirsi parte, parte che riconosce e valorizza le altre parti. E ciò che fa valorizzare le altre parti non è il loro essere per sé, ossia il loro esistere come lavoratrici, cioè come cooperatrici alla comune costruzione del processo storico. La diversità è

appunto il superamento dell' *homo oeconomicus* in *homo faber*, per cui ognuno acquista la propria dignità in quanto lavora.

Da questo punto di vista Gentile apre già nel 1944 al nuovo umanesimo, all'umanesimo del lavoro. Su di esso ritorna Spirito negli anni '50. Nel 1964, in una atmosfera culturale più stimolante, in una società che conosce il *boom* economico Spirito riafferma il problema del sociale. Ma quale è il vero contesto storico su cui il discorso di Ugo Spirito viene a confrontarsi?

Occorre riflettere. Il nuovo umanesimo gentiliano non conosce un reale successo. L'etichetta di Gentile fascista osteggia la diffusione della teorizzazione. La cultura di sinistra lancia il pensiero gramsciano e fa coincidere nella classe operaia la punta di diamante della crescita popolare, sia attraverso il riformismo sia attraverso la rivoluzione. La teorizzazione di fine anni '60 e dei primi anni '70 è la logica conseguente di una visione ideologica che imposta il volgere della storia nella lotta di classe e che assegna alla classe operaia un ruolo veicolante<sup>60</sup>. In questo caso il concetto di lavoro ha un senso fortemente ideologico, anticapitalistico.

Spirito è fuori di tale percorso. Non a caso la parte finale di *Nuovo umanesimo* è dedicata a Gentile. Il che mostra come per tale tema egli non possa non pensare al suo maestro. È l'ennesima prova di una profonda fedeltà. "Oggi il principio del neoumanesimo, dell'umanesimo scientifico, è diventato di nozione comune e sembra di una verità ovvia, anche se sostanzialmente ancora quasi del tutto estraneo al mondo della cultura e della scuola; ma non bisogna dimenticare che è stato il Gentile a darne la prima teorizzazione consapevole in funzione di una concezione della realtà, della società, della vita come vita comune di tutti"<sup>61</sup>. Tuttavia l'impostazione generale del volume non è in chiave filosofica in senso tradizionale; è notevolmente aperta al sociale. Occorre analizzare alcuni aspetti fondamentali.

## 6. Verso la nuova scuola

Il problema affrontato in primo luogo da Ugo Spirito riguarda "l'ideale che caratterizza l'educazione degli italiani"<sup>62</sup>. Per comprenderlo bisogna rifarsi alla tradizione storica del paese. Essa è individuata nella concezione espressa dall'Umanesimo e dal Rinascimento e poi fatta in varia misura propria dalla Controriforma. "Se si guarda alla scuola che dalla controriforma in poi è venuta educando le generazioni italiane senza soluzione di continuità, bisogna riconoscere ch'essa rimane più o meno aderente al modello umanistico filtrato attraverso la *ratio studiorum* della compagnia di Gesù. Il che non può fare meraviglia se si pensa al quasi monopolio che la chiesa cattolica ha avuto fino alla metà del secolo scorso nell'organizzazione della scuola italiana (...). Ancora oggi, dopo il concordato e dopo l'inclusione del concordato stesso nella nuova costituzione, l'influenza e il controllo della chiesa incidono in modo sostanziale nelle scuole di stato, le quali vivono accanto a quelle, sempre più numerose, di

carattere confessionale<sup>63</sup>. È una realtà che si conferma con il primato del latino e del greco nel ginnasio - liceo classico che è la scuola più importante della penisola. Il giudizio di Spirito diviene a questo punto severo: "latino e greco vogliono dire, dunque, mondo greco - romano - cristiano - rinascimentale. Ma vogliono anche dire mondo distaccato dal processo di rinnovamento dell'epoca moderna. I valori da difendere sono quelli che sboccano e si concludono nel rinascimento (...). La retorica propria dell'umanesimo apre le porte alle due forme fondamentali dell'educazione culturale italiana che possono individuarsi nelle facoltà universitarie più intimamente legate al passato: la facoltà di giurisprudenza e quella di lettere e filosofia. Sono le facoltà le cui origini risalgono al medioevo e all'umanesimo e che preparano ancora oggi la gran massa degli uomini di cultura: avvocati e letterati"<sup>64</sup>. Di qui una scuola basata sul primato della retorica. "La parola prende il sopravvento sull'azione e, se non attinge le vette dell'arte e della filosofia, si traduce nel verbalismo più o meno estrinseco e vuoto"<sup>65</sup>. Così nel ginnasio - liceo ben poco spazio hanno gli insegnamenti scientifici tradizionali (matematica, fisica, ecc.) e del tutto assenti sono le cosiddette scienze sociali (economia, diritto, politica), quelle scienze che invece Ugo Spirito ha coltivato negli anni '30.

È bene rilevare che il saggio che stiamo analizzando, *Verso un nuovo umanesimo* (che è il primo capitolo del volume), è stato pubblicato, sulla rivista "I Problemi della Pedagogia", nel 1961, cioè prima della riforma della scuola media. Ciò spiega la pertinenza dell'insistenza di Spirito su una scuola dominata dal greco e dal latino.

Dopo la nascita della scuola media unica (1962), il latino sarebbe col tempo pressoché scomparso nella secondaria inferiore.

Ma, al di là della periodizzazione, peraltro necessaria per chi voglia intendere la perentorietà delle asserzioni nel tempo, è bene precisare che Spirito individua un aspetto fondamentale, non del tutto scomparso a più di un trentennio dalla riflessione del filosofo.

La centralità umanistica della scuola italiana non è attribuibile all'idealismo o ad altre correnti spiritualistiche dell'Otto - Novecento. Risiede, invece, nella continuità della tradizione classicistica interiorizzata con gli opportuni ritocchi dalla Chiesa cattolica. Ciò naturalmente ha una sua logica ed un suo punto di forza. La logica è che il pensiero cattolico non può che concepire una educazione ai valori e questi hanno una caratteristica atemporale, pur essendo nel tempo. In altri termini, l'incontro tra mondo greco - romano e mondo cristiano consente una felice sintesi per una cultura che non vuole essere strumentale. Il sapere della scuola è, dev'essere, sapere alto, non consumabile nella quotidianità. La formazione è in funzione dei valori. Ma vi può essere il punto debole che è, seguendo Spirito, l'estranearsi dal tempo, finendo col formare dei retori. È un limite che Spirito coglie con lucidità e che troverà conferma quando si affermeranno altre agenzie formative (i *mass-media*) che ridurranno di gran lunga il ruolo educativo della scuola.

In breve, Spirito lamenta che la scuola italiana soffra di un dualismo intrinseco e che costituisca una *turris eburnea* incapace di affrontare e di confrontarsi con il quo-

tidiano, incapace di intendere (non dimentichiamo che Spirito scrive agli inizi degli anni '60) il mondo reale del lavoro.

Tuttavia, aggiunge Spirito, non si può concepire tutto lo sviluppo della cultura italiana all'insegna della retorica e del verbalismo. Già Leonardo da Vinci si è risolutamente contrapposto all'umanesimo letterario e inattivo. "Leonardo si dichiara esplicitamente *omo senza lettere* e con ciò vuole appunto intendere che il suo ideale di cultura è affatto diverso da quello comunemente esaltato. *Senza lettere* vuol dire sostanzialmente rifiuto di un conoscere che non sia concreto fare. Alle *bugiarde scienze mentali* Leonardo contrappone la scienza figliuola dell'esperienza e l'esperienza intende come passaggio attraverso i sensi e le matematiche dimostrazioni"<sup>66</sup>. Con Leonardo inizia, secondo Spirito un nuovo umanesimo per cui il filosofo è anche artista e pure scienziato, ossia il pensiero si converte nel fatto (un tema su cui avrebbero insistito Vico e Gentile).

Se Leonardo pone risolutamente il problema della scienza come fattività, è pur vero che dopo Leonardo filosofia e scienza non sempre procedono insieme. Se Cartesio e Leibniz sono ancora filosofi e scienziati, Hegel e Comte sono solo filosofi. Con l'Ottocento, cioè, il processo di separazione tocca il culmine: da una parte i filosofi, dall'altra gli scienziati. La scuola rispecchia tale divisione. "Scuole classiche e scuole tecniche hanno finito con l'irrigidirsi in categorie diverse per formare due specie di uomini, caratterizzata l'una dalla cultura e l'altra dalla tecnica. Uomini veri e uomini strumentali"<sup>67</sup>. Si afferma l'idea di una cultura diversa dalla scienza. "La cultura non serve alla scienza e la scienza non serve alla cultura. Ed è tutt'altro che raro il caso di uomini colti, i quali si vergognerebbero di non conoscere un certo episodio storico o una certa questione letteraria, e che pure ostentano quasi con orgoglio la loro ignoranza delle più elementari nozioni di matematica e fisica"<sup>68</sup>. Anche in questo caso Spirito esprime in maniera icastica l'opinione vulgata. Il sapere letterario, umanistico, è il sapere cosiddetto disinteressato, che non si contamina con il fare.

Il superamento del dualismo avviene attraverso il riconoscimento dell'umanesimo del lavoro, peraltro non solo sostenuto esplicitamente dall'ultimo attualismo<sup>69</sup>, ma dal socialismo e dal comunismo<sup>70</sup>. Il cammino verso il nuovo umanesimo e verso la nuova scuola è sostanzialmente garantito dalla fine della concezione del libro come unico strumento di cultura e dal declino dell'insegnamento del latino e del greco. "Il mondo della cultura non rappresenta più un'isola in una realtà eterogenea, ma si unifica con l'esperienza di tutti dando luogo ad una nuova forma di convivenza sociale. Lo strumento della cultura che era quasi unicamente il libro, in funzione di cui si distingueva l'alfabeta dall'analfabeta e, in ultima analisi, la borghesia dal proletariato, non è più soltanto il libro e, al di là di ogni ordinamento scolastico, giornali, rotocalchi, e soprattutto il cinema, radio e televisione, aprono una grande scuola a ogni popolo e a ogni continente, affratellando in una coscienza comune attraverso cui il nuovo umanesimo trova il suo effettivo significato e la sua genuina espressione"<sup>71</sup>. Ancora. "Tolti il latino e il greco, per ciò stesso tutte le scuole tecniche salgono al livello comune e si libe-

rano di una presunta inferiorità che le menoma di fronte all'opinione pubblica. Per conto loro le scuole classiche si pongono in grado di spalancare le porte alla vita di oggi e di rispondere alle esigenze effettive delle nuove generazioni: esigenze che non sono certo quelle del classicismo<sup>772</sup>.

Il problema è però subito portato a livello speculativo. Può essere davvero superato il dualismo tra filosofia e scienza? Spirito risponde che vi è stato già un precedente dualismo, quello tra filosofia e religione. Lo sviluppo del pensiero filosofico mostra che il filosofo può non essere legato ad un credo confessionale. Può essere lo scienziato, allora, estraneo alla filosofia? Ora, "il modo di superare il dualismo di religione e filosofia era dato unicamente dalla concezione di una filosofia che risolvesse in sé senza negarle le esigenze religiose: l'assoluto, l'infinito, Dio. Ne viene di conseguenza che non si può sperare di unificare, nella scienza, scienza e filosofia, senza ritrovare nella scienza la soddisfazione delle esigenze della filosofia e della religione: l'assoluto, l'infinito, Dio. O la scienza ha immanente in sé una metafisica o il superamento del dualismo è destinato a fallire<sup>773</sup>.

La tesi di Spirito è assai interessante. Egli prospetta un nuovo umanesimo che medii religione, filosofia, scienza, meglio una scienza che abbia in sé la metafisica. Ma che vuol dire per Spirito scienza? La caratteristica del processo scientifico è quella vichiana e attualistica: *verum et factum convertuntur*, e per essere possibile tale identificazione *in fieri* occorre convenire sulla *razionalità del reale*. "La metafisica immanentistica hegheliana trova nella scienza la sua formulazione e la sua realizzazione effettiva, consentendo allo scienziato un atteggiamento speculativo che non può non tradursi anche in un atteggiamento morale<sup>774</sup>. Né questo solo: la razionalità del reale implica il superamento del giudizio, come già nel diritto penale Lombroso, Garofalo e Ferri avevano contestato la responsabilità personale dell'azione criminale. "Il *non giudicare* del Vangelo ha acquistato un significato preciso ed è diventato il principio della nuova morale instaurata dalla metafisica implicita nella scienza<sup>775</sup>. L'ulteriore passaggio è il superamento del *conosci te stesso* socratico: dall'io alla collettività. Il conoscersi diventa un fatto di collaborazione sociale, e la coscienza si viene svelando attraverso lo studio comune del conscio, del subconscio e dell'inconscio. L'uomo è riportato alla società e il suo conoscere e il suo agire diventano realtà collettiva. È la collettività nelle sue varie forme che diventa la protagonista della storia<sup>776</sup>.

Si tratta di un punto di arrivo che recupera non solo Gentile, Hegel e Vico, ma il positivismo lombrosiano e l'esigenza di comprensione propria di Spinoza e del Vangelo. Il nuovo umanesimo scientifico è dunque un nuovo umanesimo filosofico, di una filosofia come scienza. Il passato non viene cancellato, ma ripreso in una logica tutta nuova che trova la sua giustificazione in una attualità non meramente pensata ma sostanzialmente vissuta.

## 7. Il postmoderno

È opportuno rendersi conto di tale processo. La continuità io - società non è un punto nuovo; è una continuità preesistente. Il cammino dall'io al tutto che trasforma il vecchio umanesimo, nella sua degenerazione parolai e quindi vuoto, in nuovo umanesimo, attivo e costruttore, è garantito dal processo di unificazione che Spirito coglie con notevole lucidità. "Il miracolo, infatti, operato negli ultimi decenni attraverso la scienza e la tecnica è nel superamento del relativismo trionfante alla fine del secolo scorso e al principio di questo, e nel consolidarsi di gusti, di bisogni, di convinzioni, di abitudini, che non sono più di singoli popoli, ma di tutti i continenti, al di là di ogni differenza di razza, di religione e di tradizioni"<sup>77</sup>. Vedremo più avanti il senso del processo di unificazione, dove veramente conduce. È significativo intanto notare che Spirito coglie come primo motore del processo di unificazione l'agnosticismo, l'indifferenza, la relatività. "La convinzione più diffusa è che la relatività di ogni prospettiva dimostra la vanità di tutto e che quindi non valga la pena di impegnarsi davvero per un qualsiasi fine che importi sacrificio"<sup>78</sup>. Il fatto è che Spirito ritiene che scienza e tecnica possono vincere lo scetticismo e l'agnosticismo, ma i valori che essi vanno ponendo sono valori strumentali, se non che questi a loro volta determinano il volto del tempo, aprendo nuove prospettive. "Mezzi di produzione, commerci internazionali, strutture urbanistiche e architettoniche, mezzi di trasporto terrestri, marittimi e aerei, oggetti di *comfort*, radio televisione, cinema, tutto contribuisce a rendere comune la vita dei popoli nella varietà dei suoi aspetti. Ed è chiaro che l'unificazione non può investire i modi di vita, senza raggiungere prima o poi le manifestazioni più alte del pensiero, della religione, dell'arte e della filosofia. L'unità procede dalla scienza e dalla tecnica, ma da esse si estende a tutta la realtà umana, trasformando in modo radicale la natura stessa dell'uomo"<sup>79</sup>.

Si tratta di considerazioni estremamente delicate che vanno chiarite nella loro interezza. Spirito è critico dell'umanesimo letterario e propone, come già Gentile, un nuovo umanesimo. È l'umanesimo scientifico che raccoglie non solo la tradizione scientifica comunemente intesa, ma l'eredità di stimoli diversi che da Gentile risalgono a Lombroso a Hegel a Spinoza al non giudicare evangelico. La filosofia come scienza è l'apertura dell'io al tutto, l'adeguazione, la sintesi. Che non sia un miraggio, capace di generare delusione, come per il vecchio rapporto col fascismo, è assicurato dal fatto, secondo Spirito, che non si tratta di ridurre la realtà ad una teoria che la racchiuda e la definisca, ma di intendere invece il processo in atto. Ora, il processo in atto è un processo di unificazione che scaturisce da un lato dalla crisi delle certezze tradizionali, nei confronti delle quali vivono l'agnosticismo e il relativismo, e dall'altro dai vantaggi della realtà scientifica e tecnologica che unifica il mondo. Così, molto prima della caduta del muro di Berlino e dell'affermazione dell'età del computer, Spirito riconosce la fine delle ideologie e le attrattive del tempo. Tuttavia, proprio il fatto che anticipa, che vede prima, conduce, in quegli anni, ad un suo isolamento. È, cioè,

troppo anticipatore per essere creduto in pieno o meglio ancora le resistenze del passato sono ancora notevoli sì che il suo pensiero non riesce ad imporsi malgrado le attenzioni che suscita. D'altra parte il trionfo delle ideologie della fine degli anni '60 cela il fascino dell'anticipazione, mentre questa non sarà più tale con gli anni '80 e '90, ma non vi sarà più il filosofo a rivendicare la previsione. Gli anticipatori che hanno troppo anticipato rischiano di essere dimenticati, per essere solo col tempo riscoperti.

Ma vi è una ragione più sottile e forse più convincente. Il processo di unificazione è un processo metafisico, mirante a superare scetticismo, agnosticismo, relativismo. Ebbene, è proprio in tale aspetto che il filosofo è stato "troppo" anticipatore, anche perché tali elementi permangono a fine anni '90.

In realtà ciò che Ugo Spirito scopre tra la fine degli anni '50 e i primi anni '60 è *postmoderno*<sup>80</sup>. E ne diventa, questo è il punto, l'antesignano, non come il sostenitore ma come il testimone.

Il postmoderno come società complessa, come indefinite possibilità e convivenze, è ciò che Spirito individua come processo di unificazione. Vero è che il filosofo guarda oltre, mentre il processo è ancora in atto a quasi venti anni dalla sua scomparsa. La fase transitoria è molto più lunga e complessa rispetto ad ogni aspettativa. Spirito dunque perviene ad un risultato teoretico che avrà modo di affermarsi sostanzialmente solo con la fine della ventata ideologica degli anni '70. Egli anticipa con una capacità per certi versi profetica, capta il senso del volgere del tempo e ne chiarisce gli sviluppi, solo che la vecchia impazienza del teoretico lo induce a definirne gli esiti, che tuttora tardano.

Da questo punto di vista Ugo Spirito è il filosofo che prima di altri individua e descrive le caratteristiche del postmoderno, della società della complessità, del ruolo svolto dai media, alla luce del processo di unificazione. Spirito, come vedremo più oltre, delinea le caratteristiche del postmoderno, le quali si impongono perché vi è una spinta unificatrice. Non sono il pensiero debole, l'intercultura, ecc. a determinare l'unificazione del mondo; è esattamente il contrario. Ciò è avvertito da Spirito con chiarissimo anticipo. Abbiamo altrove ricordato<sup>81</sup> che già nel 1959 il filosofo utilizza il termine "postmoderno". Spirito ne è l'antesignano e il descrittore e in questo è il filosofo italiano più significativo della seconda metà del secolo.

Che cosa è allora il nuovo umanesimo? È l'età del postmoderno. Se il moderno è stato il primato dell'educazione umanistica, del conosci te stesso, dell'antropocentrismo, il nuovo umanesimo in quanto contestazione di tutto questo è davvero il postmoderno. Si tratta ora di definire gli aspetti, soffermandoci su *Nuovo umanesimo* e prescindendo da altri volumi di Spirito.

Ebbene, in primo luogo l'elemento caratterizzante la nuova epoca è la velocità. "Velocità che è quella dei mezzi di trasporto, per cui oggi noi possiamo nel giro di ventiquattro ore raggiungere gli antipodi, ma che è soprattutto la velocità dei mezzi di comunicazione audiovisiva, per cui possiamo parlare e vedere perfino agli antipo-



di con una rapidità che è addirittura contemporaneità. Noi oggi siamo informati immediatamente degli eventi che avvengono in tutto il mondo: stampa, radio, televisione ci portano senza soluzione di continuità l'eco di quello che avviene dovunque<sup>82</sup>. È una trasformazione dovuta allo sviluppo della tecnica. C'è una pagina assai bella che giova in parte riportare: "pensate al contadino di qualche decennio fa; egli non aveva altra esperienza che quella del suo terreno, che coltivava con la propria famiglia; e credeva nella sua terra, credeva nel rapporto con il proprietario, credeva nei valori che su quella terra si trascrivano da millenni, credeva senza discutere nella religione tradizionale, nella morale che costituiva il fondamento della sua azione. Egli sapeva di vivere secondo valori non discutibili (...). Questo accadeva fino ai tempi della giovinezza della mia generazione. Poi, attraverso la trasformazione tecnica, il mondo si è squadernato improvvisamente dinanzi agli occhi. Il contadino ha visto passare vicino al suo podere l'automobile, e, attraverso l'automobile, ha preso contatto con un mondo che egli ignorava; poi ha visto il cinema, la radio, la televisione; tutto il mondo a poco a poco gli è divenuto familiare (...). Nel campo finora chiuso ha fatto irruzione improvvisa tutta la vita, la vita di tutto il mondo"<sup>83</sup>. È proprio la scoperta di un mondo più ampio che mette in crisi fedi e certezze che poggiavano, per essere dogmaticamente accettate, su visioni unidimensionali. Naturalmente questo comporta la frattura generazionale. "I vecchi non sanno più parlare ai giovani, lasciati a loro stessi, entrano in quella crisi terribile da cui si salvano pochi eletti, ma in cui annegano i sentimenti della massima parte: dei cosiddetti "giovani bruciati", che non sembrano aver più la capacità di sognare un avvenire grandioso. Ebbene, non bisogna essere né scettici né sfiduciati: questa "gioventù bruciata" è soltanto la gioventù del passaggio da quella di ieri a quella di domani, e già si comincia a intravedere al di là della crisi di oggi l'aurora di un mondo migliore"<sup>84</sup>. Le stesse difficoltà educative non possono che essere transitorie.

Spirito è convinto che scienza e tecnica sapranno sollevare gli individui dall'attuale relativismo ad una nuova assolutezza di valori. Una assolutezza che viene posta dall'unificazione del mondo attraverso la tecnica.

L'unificazione del mondo attraverso la tecnica fa dialogare le religioni e fa dialogare le filosofie. "E allora il vecchio insegnamento della chiesa cattolica per cui può salvarsi anche colui il quale, adepto di un'altra confessione, viva sul serio il contenuto di essa e lo viva in perfetta buona fede (...) diventa sempre più di attualità e ci fa comprendere come le chiese aprano reciprocamente le porte le une alle altre e si fondano anch'esse in un sentimento religioso che va al di là della confessione positiva particolare di ognuna, per sollevarsi al senso del divino che trascende ogni particolarità"<sup>85</sup>. Al tempo stesso il pensiero speculativo "comincia a servirsi di uno stesso linguaggio attraverso la diversità delle tradizioni, attraverso il moltiplicarsi degli interpreti, attraverso il contatto continuo dei filosofi di ogni continente e non può, ormai, non tener conto di quello che si dice e si pensa dappertutto e non può non arricchirsi dall'esperienza degli altri"<sup>86</sup>. Lo sviluppo scientifico, d'altronde, comporta la collabo-

razione, "il cui tono spirituale è dato dal consenso"<sup>87</sup>. E il processo di unificazione, malgrado siano ancora contrapposti capitalismo e comunismo, non potrà, continua Spirito, "non instaurare una vita unica anche sul piano della fede politica"<sup>88</sup>. L'ecumenismo, la collaborazione scientifica, l'organizzazione politica mondiale. Ugo Spirito sembra guardare lontano, ma non passeranno trent'anni che ciò sarà in buona parte realizzato.

Altro aspetto che il filosofo coglie assai bene è quello dell'*automazione* che comporta un "continuo miglioramento quantitativo e qualitativo della produzione (...). Il benessere che ne deriva, soprattutto come varietà e facilità dei mezzi del *comfort* quotidiano, appare ovviamente manifesto e dà un'impronta nuova alla vita familiare e sociale"<sup>89</sup>. Così Spirito individua l'enorme sviluppo della biologia e della cibernetica. "Basti pensare ai miracoli che potremo attenderci dagli interventi chimici, chirurgici, estetici, etc. sulle cellule della corteccia cerebrale; alle trasformazioni della sensibilità, dell'intelligenza e della volontà che potremo ottenerne; per comprendere come gli uomini di domani, pur nascendo da noi, potranno essere più grandi di noi. Alla stessa maniera le macchine, costruite da noi, sanno già fare quel che noi non riusciremo mai a fare, sì che siamo costretti a interrogarle e ad aspettare da loro risposte che non sapremo mai dare senza di esse (...). Quel che scompare soprattutto è la contrapposizione di naturale e artificiale, legata alla distinzione dell'uomo dal suo prodotto, quasi che il prodotto di ciò che è naturale potesse non essere anch'esso naturale, e quasi che l'evoluzione naturale dell'uomo potesse non coincidere con quella del suo mondo"<sup>90</sup>. Sembrano farsi avanti tutti i problemi che saranno affrontati dalla bioetica. Anche in questo caso la capacità antcipatrice è eccezionale.

Ma Spirito non si ferma qui. Rileva che il processo in atto non è un processo prevedibile. Si va avanti e basta. "Il sapere procede come la realtà, con una forza che trascende ogni programmazione. L'uomo assiste sbalordito agli effetti del proprio lavoro che si inserisce nell'organismo del tutto. La storia è fatta da lui ma senza che lui possa averne coscienza. Prima aveva una religione, una metafisica, una ideologia che rappresentava il possesso presuntivo del vero e quindi la norma della sua azione: oggi vive di ipotesi scientifiche che si susseguono senza sosta mettendo capo a una realtà sempre diversa e imprevedibile. L'imprevedibilità. Ecco il carattere fondamentale di un mondo informato alla scienza e alla tecnica"<sup>91</sup>. La caratteristica di tutto il processo determinato dalla velocità è allora l'imprevedibilità. L'imprevedibilità è il futuro, la società della complessità, il postmoderno.

## 8. *L'educazione nel postmoderno*

Dunque il cambiamento di prospettiva dall'io al tutto fa sì che Ugo Spirito *debba* leggere il tempo e vi trovi il processo di unificazione, l'affermazione della velocità, della tecnica, dell'indifferenza, dell'imprevedibilità. Trovi il postmoderno. Si tratta di

verlo senza scivolare nella solitudine. Ecco allora il riemergere del problema educativo. Come formare nel tempo del postmoderno?

Per Spirito il carattere che dovrà avere la nuova scuola è dato dall'insegnamento scientifico. Per quest'ultimo non s'intende una parte da favorire rispetto ad altre parti, né l'insegnamento delle scienze. Occorre invece rendere scientifica ogni forma di insegnamento in quanto il sapere non può che essere scientifico. Ciò appare evidente se si pensa al senso della filosofia quale egli è pervenuto attraverso il concetto di ipotesi: "filosofia e scienza vanno viste nella loro natura di ricerca della verità e non di possesso della verità"<sup>92</sup>. Ora, "quando si sia giunti alla convinzione che tutto il sapere è sapere scientifico, vale a dire ricerca e non possesso della verità, tutto l'insegnamento, di qualunque disciplina si tratti, deve acquistare la natura e la dignità di insegnamento scientifico. Tutte le discipline, cioè, diventano scienze e vanno trattate con metodo scientifico"<sup>93</sup>. Il fatto è poi - e in questo Spirito riafferma il suo idealismo - che il taglio scientifico è dato dall'impostazione storica. "Il fine della storia come quello della scienza è di comprendere come il reale sia razionale, e cioè come quello che è avvenuto non poteva non avvenire. Comprendere e non giudicare. Giudizio di fatto e non giudizio di valore. Il biasimo e la lode sono estranei alla conoscenza storica, come sono estranei alla conoscenza dei fatti e delle leggi naturali"<sup>94</sup>. Pertanto "soltanto nella storia religione, filosofia e politica possono trovare fondamento scientifico e diventare oggetto di insegnamento al pari di ogni altra scienza particolare. Solo la concezione storica di una disciplina può riuscire a sparticolarizzarla e a farle perdere ogni aspetto e ogni pretesa di carattere dogmatico"<sup>95</sup>.

Le conseguenze sono significative anche per l'insegnamento delle materie scientifiche tradizionali. "Quando l'insegnamento storico fa tutt'uno con quello scientifico, e lo scienziato è educato al riconoscimento della ipoteticità di ciò che afferma, anche la scienza si sdogmatizza e acquista il senso della propria natura e del proprio limite. Matematica, fisica, e scienze naturali, per essere insegnate davvero con metodo scientifico, debbono anch'esse portarsi sul terreno della storia e rinunciare al mito della definitività"<sup>96</sup>. È il punto d'arrivo della critica che già il Gentile aveva mosso contro il dogmatismo scientifico.

Certo si tratta di favorire il passaggio delle diverse forme del sapere all'unica forma scientifica, quindi bisogna sollevare a livello scientifico tutte le discipline. Così per la secondaria superiore si può ritenere che "le scienze da prendere in considerazione per un grado di cultura rispondente agli aspetti della vita di oggi siano le scienze storico-filosofico-artistiche, le scienze sociali, le scienze umane, le scienze esatte e naturali"<sup>97</sup>. Di qui la necessità di rinnovare la scuola italiana, peraltro già in crisi. "La scuola si è ormai staccata dalla realtà e chiunque vive in essa, dalla cattedra o dai banchi, ha sempre meno la possibilità di un impegno serio e fruttuoso. Quelli che meno riescono a farne ragione di vita sono proprio i migliori: docenti e alunni"<sup>98</sup>. Si assiste a forme di rassegnazione e di indifferenza. Al contrario, "metodo scientifico vuol dire prima di tutto corrispondenza tra parole e fatti, preparazione continua di programmi e di veri-

fiche, trasparenza di problemi e di soluzioni, chiarezza di linguaggio e rifiuto del vago, del generico, del vuoto verbalismo; vuol dire, in altri termini, onestà e consapevolezza nell'uso delle parole<sup>99</sup>. Si deve rinnovare moralmente la scuola e quindi identificare moralità e scientificità. "La tolleranza reciproca e la collaborazione diventano gli aspetti essenziali della nuova educazione che dalla scuola si estende a tutte le manifestazioni della società, non più divisa e avvelenata dallo spirito di parte ossia da tutte le ideologie contrastanti e irriducibili tra di loro"<sup>100</sup>.

L'aspetto prevalente della nuova epoca viene ad essere riconosciuto nella corrispondenza tra parole e fatti, nella precisazione continua di programmi e verifiche. Sono già *in nuce* la tassonomia e la programmazione.

In realtà, Ugo Spirito porta un ulteriore contributo. La distinzione classica è quella tra filosofia come conoscenza del tutto e scienza come conoscenza della parte. In questo è solo apparentemente antigentiliano, in quanto Gentile aveva precisato che la conoscenza è processo spazio-temporalizzatore<sup>101</sup> e quindi ciò che si conosce, in quanto conosciuto, è parte. Ma la determinatezza del conoscere non è la determinatezza *tout court*. Il progetto è la tensione all'universale, il superamento dell'uomo unilaterale.

Così egli non esita a ritenere equivoco l'ideale dell'uomo europeo, in quanto risulta difficile una nozione di Europa legata alla mera geografia o all'antropogeografia, né per Europa si può intendere una unità storica e culturale ben definita. "L'ideale classico e umanistico ha avuto la sua culla nel mediterraneo e non nell'Europa, ed anzi è cominciato ad entrare in crisi proprio nel Rinascimento, quando, con la scoperta dell'America, il centro della civiltà ha cominciato a spostarsi dal Mediterraneo all'Atlantico, dando origine all'Europa nel senso attuale del termine. La civiltà mediterranea è stata sempre intercontinentale e cosmopolita ed è vissuta dell'apporto di tutti i popoli che si sono affacciati nel nostro mare e cioè dei popoli di tre continenti, la cui storia è stata la storia fino al '500"<sup>102</sup>. È una annotazione precisa e meritevole di uno sviluppo, nell'ottica di ridisegnare una politica internazionale più confacente, per i commerci, per l'area mediterranea. Ma Spirito va ancora oltre, rilevando che il discorso europeo sviluppato a partire dagli anni '50 può nascondere interessi di egemonie nazionali, anche perché il filosofo spiega assai bene che non vi potranno che essere determinate *leadership*. In ogni caso il filosofo ritiene controproducente rivendicare l'educazione dell'uomo europeo. "Dire uomo europeo significa dire uomo mutilato che restringe il campo della propria azione in funzione di preconcetti ingiustificati e pericolosi. Noi dobbiamo, come sempre, rivendicare il nostro compito di universalità, il nostro ideale cosmopolita, al di là di ogni confine e di ogni continente"<sup>103</sup>. In un'ottica che vuole unificare Occidente e Oriente il discorso sull'uomo europeo appare un impegno di retroguardia. Non si tratta, chiaramente, di un aprioristico antieuropeismo. Il filosofo si rende conto che l'unità europea può solo avere una sua logica economica e politica, ma non ha valore culturale. A rigore non può durare neppure politicamente ed economicamente. Se infatti si guarda la realtà alla fine degli anni '90 si osserva che il continente è ormai popolato da numerosi extraeuropei e il flusso migratorio non tende

a cessare. Ancora una volta ragioni diverse (economiche e sociali) conducono ad una unificazione, a dei modi di convivenza non prevedibili: la critica all'ideale di uomo europeo proposta da Ugo Spirito acquista un nuovo significato.

La conseguenza di tutto questo è il sostenere una scuola cosmopolita. Bisogna riassumere le proposte del filosofo. Innanzitutto deve avere un ruolo fondamentale l'educazione linguistica e quindi occorre estendere a tutte le scuole l'insegnamento dell'inglese come la lingua internazionale trainante. "Ma dire che l'inglese deve essere insegnato in ogni scuola non può significare, naturalmente, ch'esso continui ad insegnarsi nei modi risibili in uso attualmente. Significa, invece, ch'esso deve diventare una lingua da apprendersi, come l'italiano, con assoluta padronanza, fin dalle scuole elementari, in modo da consentire la capacità di leggere, scrivere e parlare correntemente"<sup>104</sup>. Inoltre "alla stessa esigenza cosmopolita vanno informate tutte le altre discipline d'insegnamento"<sup>105</sup>. Così non più l'insegnamento della religione ristretto al cristianesimo, ma un insegnamento di storia delle religioni che "apra la mente dei giovani all'altrui esperienza e alle altrui tradizioni. Informare della coesistenza di tante religioni e far conoscere il contenuto di esse è certamente necessario, sia per educare alla tolleranza e sia per instaurare un colloquio destinato ad approfondire il significato e il valore della propria fede"<sup>106</sup>. Così la storia della filosofia deve aprirsi alle tradizioni speculative orientali, come la storia della letteratura e la storia dell'arte non possono più limitarsi alla propria nazione. "Il fine da raggiungere dovrebbe essere quello di abituare all'analisi dei rapporti e delle interferenze tra le varie letterature, attraverso il metodo di una storia comparata di esse, atta a gettare luce sulla formazione di un mondo e di un'arte più comprensivi e più concreti"<sup>107</sup>. Se la storia è poi il mezzo per far conoscere, il suo insegnamento deve essere concepito come storia universale. Da parte sua l'insegnamento della geografia deve superare il limite del libro di testo. "Occorre *vedere* il mondo per conoscerlo. Occorre fare in modo che nella scuola si compia il viaggio del mondo, e lo si veda con i propri occhi e lo si ascolti con le proprie orecchie. Televisione, radio, cinema"<sup>108</sup>. È, come si vede, l'uso educativo dei mezzi audiovisivi, il viaggiare al di là della carta stampata, respirare veramente attraverso i mezzi che la società tecnologica va costruendo. Infine il discorso innovativo tocca le discipline tradizionalmente dette scientifiche (matematica, fisica, chimica, ecc.) e le scienze sociali ed umane (diritto, economia, psicologia, sociologia, ecc.). "Le scienze sociali e le scienze umane devono ormai entrare nella scuola secondaria e assumere il posto che loro compete. Saranno proprio esse a far cadere definitivamente la cortina che separa le discipline umanistiche da quelle non umanistiche e ad aprire la strada a quel nuovo umanesimo, che, per riguardare l'uomo di oggi, non può restare aderente all'uomo di altri tempi"<sup>109</sup>. La scuola, insomma deve preparare il cittadino internazionale, come richiede un mondo i cui problemi sono stati avvicinati e resi comuni dalla scienza e dalla tecnica. "Anzi bisogna che la scuola diventi anch'essa un istituto internazionale, che viva dell'apporto di ogni singola nazione, ma che cominci ad acquistare - come gli altri istituti internazionali - un ordinamento e una

finalità comuni, per cui si utilizzino i risultati delle esperienze di tutti e si preparino con gli stessi mezzi gli uomini destinati a convivere sempre più in una società che non conosce frontiere”<sup>110</sup>.

La rivoluzione che Spirito coglie molto bene è il passaggio dalla cultura del libro (riservata a pochi) a quella della televisione, dell'immagine (aperta a tutti). La cultura del resto, osserva il filosofo, non può che essere di tutti e per tutti. “L'uomo colto, l'artista e il critico d'arte debbono persuadersi che la vera cultura deve avere gli attributi necessari per superare l'ambito di una classe e che le sue espressioni più grandi possono ritrovarsi soltanto attraverso gli strumenti che abbiano la capacità di raggiungere la massa”<sup>111</sup>. È l'esortazione alla valorizzazione dei *media*.

Il rinnovamento scolastico dunque è tutt'uno con la prospettiva cosmopolita che il filosofo ricava dal processo di unificazione del mondo. È interessante rilevare come a decenni di distanza la forza delle proposte di Spirito non si è esaurita. È indubbio che l'insegnamento della lingua straniera è più presente nel sistema scolastico se non altro per il suo ingresso nella scuola elementare e che non mancano tentativi di allargare l'orizzonte degli insegnamenti di storia della filosofia, della letteratura, dell'arte, come non manca l'esigenza di introdurre le scienze sociali e le scienze umane nella secondaria superiore una volta riformata. Da questo punto di vista la maggior parte delle richieste di Spirito sembrano trovare accoglienza, ma non è ciò quello che qui si vuole sottolineare. Si è spesso osservato la casualità degli interventi di riforma scolastica. Infatti da più parti si ritiene che occorra rinnovare la scuola, ma non si sa come, soprattutto ogni intervento ministeriale si rivela privo di una visione organica generale. Ebbene, è proprio Spirito ad individuare il carattere alto, unificante e vivificante della nuova scuola, il quale è dato dalla formazione scientifica del cittadino del mondo in una realtà internazionale che tende all'unificazione.

Tre decenni dopo la sua formulazione, la proposta di Spirito conserva la sua validità all'interno di una società complessa, variegata, aperta all'intercultura. È una attualità che può dare una effettiva vitalità ad una istituzione fondamentale e tuttavia non capace di competere con il ruolo formativo dei *mass media*, le cui potenzialità del resto Spirito ha saputo cogliere e ha cercato di esplicitare in direzione educativa.

## 9. *Modelli educativi*

Occorre ora esaminare cosa Spirito pensa intorno alla cultura superiore e all'università. Ebbene, il filosofo distingue tra cultura e competenza; la prima importa una varietà e una curiosità di conoscenze, la seconda la professionalità. Così, mentre le scuole professionali mirano alla formazione di una competenza, il ginnasio-liceo, pur insegnandovi dei competenti (in latino, filosofia, ecc.), mira a formare una cultura, rinviando la specializzazione alla frequenza universitaria. Il filosofo coglie la paradossalità dell'impostazione: “l'uomo colto, in quanto tale, è incompetente in tutto e non può

insegnare nulla. La sua attività è quella dell'informarsi e del domandare. La cultura, dunque, non può trascendere la sua realtà di presupposto della competenza e non può mai confondersi con essa. È un presupposto indispensabile, ma che può vivere utilmente soltanto se integrato da una specifica competenza, alla quale vale a dare concretezza e apertura<sup>112</sup>. Tuttavia è pur vero che vi sono delle attività - come il giornalismo, l'organizzazione politica - che *al momento* non richiedono particolari competenze, bensì cultura. "Vero è che in questi campi si vanno costituendo scuole speciali e speciali competenze, ma il sostrato fondamentale di tali attività resta la cultura generale congiunta con l'elasticità mentale che la caratterizza"<sup>113</sup>. Ora, cosa può dire la scuola a quegli studenti che vogliono dedicarsi al giornalismo o ai *media*? Si potrebbero fornire tre risposte. La prima è chiudere la scuola generale con la maturità e quindi far seguire scuole o corsi specializzati. La seconda è far conseguire una laurea che possa essere di supporto. La terza sarebbe la creazione di "una facoltà *sui generis* di cultura generale, in cui, appunto, la cultura diventi essa stessa competenza: la competenza di chi deve informare e non insegnare"<sup>114</sup>. Sarebbe, in certo senso, una prosecuzione del ginnasio-liceo classico. La nuova facoltà dovrebbe quindi aprirsi soprattutto, per un verso, alle scienze fisiche e naturali; per un altro verso, alle scienze umane e sociali, dalla psicologia alla sociologia, dal diritto all'economia. Un posto notevole dovrebbe essere riservato alla storia dell'arte e alla storia della musica in particolare<sup>115</sup>. In questo caso rimarrebbe tuttavia il problema di una cultura destinata a non diventare mai competenza<sup>116</sup>.

Ora, rileva Spirito, cosa al momento fanno i laureati in filosofia? Alcuni si rivolgono all'insegnamento, ma molti si rivolgono con ottimi risultati ad altre attività. Può allora la facoltà di filosofia divenire la facoltà di cultura generale? Di fatto, in essa "oltre alle principali materie letterarie, storiche e filosofiche, s'insegnano discipline complementari che vanno dalla religione al diritto, all'economia, alla politica, all'estetica e alla critica d'arte, alle lingue e letterature straniere, alla sociologia, alla psicologia, e (...) anche alle scienze chimiche o fisiche o matematiche o biologiche (...). Come si vede, la laurea in filosofia è già vista in funzione di un sapere sintetico che può allargarsi a tutte le discipline, andando al di là dei limiti della facoltà di lettere e filosofia"<sup>117</sup>. Si tratterebbe allora di liberare la facoltà dagli insegnamenti più propriamente letterari e di consentire la nuova fisionomia. "In effetti, la filosofia non s'insegna e i filosofi non si fabbricano, né la nuova facoltà potrebbe avere questa pretesa. Essa dovrebbe limitarsi alla più modesta funzione di continuare a preparare i docenti di filosofia e insieme i giovani destinati ad attività culturali in cui l'abito alla sintesi, alla logica, alla chiarezza mentale è più che mai necessario per evitare il dilettantismo, la genericità e la retorica"<sup>118</sup>. Paradosso di un filosofo o cercare di vitalizzare una facoltà che rischia di chiudersi in se stessa? In realtà, Spirito è un docente universitario estremamente attento al ruolo che ricopre e al valore della sua facoltà, ma si rende conto come questa debba rispondere alle esigenze dei tempi. Di qui negli anni '40 la sua proposta di trasformarla in una superfacoltà e negli anni '60 di renderla una facoltà di cul-

tura generale. Il filosofo sa bene che il diploma di laurea deve servire ad accedere ad una attività lavorativa e comprende che le possibilità d'insegnamento vanno diminuendo e che numerosi laureati in filosofia si rivolgono a nuove attività (dal giornalismo alla pubblicità). Si aggiunga la necessità di aprire la facoltà ad altre discipline. La sua proposta è quindi innovativa e disposta a tener presente i bisogni concreti. Purtroppo non sempre le modifiche delle tabelle del *curriculum* e degli insegnamenti universitari che si hanno tra il 1995 e il 1996 rispondono ad uno spirito di apertura. È noto infatti che la tabella XIII per il corso di laurea in filosofia riduce al minimo il posto delle scienze umane ed afferma l'apparato delle discipline filosofiche tradizionali, chiudendo la facoltà in uno specialismo accademico non soddisfacente e del tutto estranea alle richieste di una vasta cultura come invece vuole il mercato occupazionale.

Ritornando più specificamente al discorso pedagogico, Spirito nota che uno dei temi più frequenti riguarda la formazione della personalità. Il che vuol dire che non si può educare la massa. "La massa, in quanto tale, non solo è pura somma dei suoi componenti, ma è addirittura negazione della singolarità e della personalità"<sup>119</sup>. Si aggiunga inoltre che se l'educazione deve mirare alla formazione della personalità, il concetto di conformismo assume un significato del tutto negativo. Ma a guardare bene, osserva Spirito, si può e si deve notare che personalità e conformismo non solo non si escludono, ma si integrano. Infatti, "la funzione del conformismo è quella di automatizzare gran parte del comportamento individuale e sociale. Conformismo diventa sinonimo d'automatismo o d'abitudine. È evidente che non posso vivere senza che una parte rilevante della mia vita non diventi abituale e monotona"<sup>120</sup>. Questo accade nel linguaggio, nel rispetto e nell'accettazione delle norme civili, ecc. Il conformismo addirittura prevale in alcune istituzioni: l'educazione militare, ad esempio, è prevalentemente conformista. Altre manifestazioni di conformismo, come la moda e il costume, s'impongono spontaneamente. "La verità è che il conformismo rappresenta il motivo sociale in rapporto a quello individuale ed è costitutivo del vivere sociale degli individui, i quali nella società possono validamente operare soltanto a patto di inserirsi nella sua realtà di fatto e di obbedire conformisticamente alle sue leggi"<sup>121</sup>. Le stesse norme morali e gli stessi precetti religiosi sono inizialmente educazione di massa. Il conformismo può dominare anche nella filosofia allorché si formano le masse dei seguaci di una dottrina. Allora "la filosofia diventa generica ed approssimativa; si traduce in un abito che si indossa come una casacca, si trasforma in ideologia che si diffonde per ragioni più o meno estrinseche"<sup>122</sup>. Si aggiunga poi la politica che è la massima espressione dell'abito conformistico. I partiti sono "espressioni di massa raccolte in termini di luoghi comuni, ai quali si aderisce per ragioni contingenti e occasionali. Ogni partito, poi, si irrigidisce in linee programmatiche alle quali gli aderenti sono costretti ad attenersi in omaggio alla così detta disciplina di partito e cioè al conformismo imposto dalla logica stessa della vita del partito"<sup>123</sup>.

E allora? Vi è un conformismo per così dire necessario che è quello che consente il vivere comune, ma se vi fosse solo il conformismo si cadrebbe nella monotonia e nel-



l'addottrinamento. Di qui l'esigenza della personalità che importa la competenza, che è del credente che non crede più al credo del luogo natio per abitudine ma per personale adesione, che è dell'uomo di pensiero che sa elevarsi ad una propria concezione della vita. La competenza presuppone altresì la socialità. In altri termini, la competenza è la capacità di esprimere un contributo originale all'interno dell'attività in cui ci si specializza. Così Spirito: "la competenza è la messa a fuoco della persona nella sua effettiva originalità creativa, ma può esprimersi unicamente sulla base di una socialità, di un'educazione di massa, che rappresenta il comune da cui si stacca il singolare"<sup>124</sup>. La personalità è competenza ed è stile. "Il che vuol dire che, se nella competenza è la radice dell'autenticità, anche tutta la sfera conformistica della vita acquista una sua fisionomia propria e, pur rimanendo conformistica, finisce col riflettere la personalità che accompagna e con l'informarsi allo stesso stile"<sup>125</sup>. Pare di ascoltare quanto aveva già detto il Whitehead sul potere e lo stile<sup>126</sup>. Per chi invece non sa staccarsi dal gretto conformismo, Spirito ha parole assai severe: "chi rimane, invece, conformista nel senso peggiore del termine, senza possibilità di dare impronta personale alla propria vita, è colui che non ha alcuna competenza e non riesce a fare nulla, o, per lo meno, nulla che compia con la volontà di porre un ideale degno di essere vissuto (...). La persona non riesce a rivelarsi in nulla e l'individuo si esaurisce nell'anonimo comportamento del gregge"<sup>127</sup>.

Ecco allora che Spirito espone alcuni modelli comportamentali, di cui due fondamentali.

Il primo è il saper vivere. Esso consiste nella modificazione del proprio modo di essere: non più vivere nel desiderio dell'altrui, ma nel godimento del proprio. Infatti il presente abitua normalmente ad essere insoddisfatti di ciò che abbiamo e a cercare di raggiungere altro. Il successo nei vari gradi scolastici, la carriera, ecc. "E così continua la corsa verso il futuro, di anno in anno. Poi... poi può anche aversi l'illusione di essere arrivato e di non aver vissuto invano: può anche pensarsi che si sia finalmente raggiunto ciò che era stato un sogno continuo, ma, se ciò accade, la meta si svuota di un contenuto non appena avutone coscienza, perché sopravviene improvvisa la sensazione che la vita è passata e che tutto si è lasciato alle spalle e che tutto il cammino è stato percorso nell'insoddisfazione. Cominciano allora la nostalgia e il ricordo (...). Non per questo valeva la pena di vivere!"<sup>128</sup>. Occorre allora rigettare tale torbido modo di sentire la vita e saper vivere il presente. Bisogna, cioè, convincersi che il presente solo è la vita, e che tutto ciò che non è presente è proiezione, vale a dire ricordo o programma"<sup>129</sup>. E c'è il presente senza attesa che si gode per se stesso, un presente che diviene unità di mezzo e fine, mentre il lavoro non deve essere inteso come strumento (il che implica condanna e dolore), ma come testimonianza di una vita che cresce (e quindi è affermazione e gioia). E poi bisogna aprirsi agli altri, in una logica spinoziana e cristiana che tenga conto non dell'al di là, ma di questo mondo che è divino in quanto in esso si realizza l'Assoluto. "Per chi è convinto del carattere divino di tutte le manifestazioni della realtà, perchè è evidente che non c'è granello di sabbia in cui non sia presente l'assoluto, non c'è bisogno dell'attesa. Il presente può

essere vissuto, deve essere vissuto con la infinita bellezza dell'attualità. Non abbiamo bisogno di aspettare il domani, se la vera gioia è soltanto quella che accompagna l'atto di amore<sup>130</sup>. A tale immagine di serenità sembra opporsi l'esistenza del dolore, contro il quale si è levata la figura del santo che "sa trascendere la realtà del dolore e travalutarlo in una esperienza in cui si realizza la catarsi"<sup>131</sup>. La santità è la massima espressione della saggezza e ad essa può sollevarsi solo l'animo grande "che è capace davvero di guardare alla propria vita, al proprio corpo, alla propria morte con lo sguardo sereno di chi ha trascorso tutta la realtà, in quell'infinito presente che è l'unico che possa dare significato ad una vita"<sup>132</sup>. È una posizione a cui non tutti riescono a giungere, ma a cui occorre avviarsi, riconoscendo "che è inutile guardare al mondo esteriore, inutile invidiare gli altri, inutile attendere il domani: l'oggi ci dà tutto perché l'oggi è già tutto"<sup>133</sup>. È, come si vede, una posizione spinoziana.

Il secondo modello è dato dall'educare all'allegria. Invero Spirito riconosce che vi sono diverse gradazioni nell'allegria: dall'euforia grossolana alla gioiosità consapevole. "Ma, comunque siano, il riso e il sorriso costituiscono di per se stessi dei valori certi e addirittura dei presupposti imprescindibili di ogni altro valore. Sono l'espressione necessaria della positività della vita e si accentuano ogni volta che la vita si affermi con rinnovato vigore. Sono la luce, il calore solare della nostra anima"<sup>134</sup>. Il filosofo individua nel sorriso la capacità di aprirsi, di comunicare. "Sorriso richiama sorriso: il distacco improvvisamente scompare e gli animi si aprono alla comprensione (...). Il sorriso determina il salto che produce la vera comunicazione"<sup>135</sup>. Riso e sorriso sono dunque espressione della socievolezza, espressione di bene e di bontà. Danno fiducia, infondono ottimismo. Sono le qualità dell'educatore. "Un padre o un insegnante che si presenti ai ragazzi con viso triste e con tono depressivo ha frustrato in anticipo il valore di ogni suo intervento educativo"<sup>136</sup>. Chi si affida al pessimismo, al malumore, genera a sua volta insofferenza, antipatia, irritazione. "Chi educa deve avere fede nella propria opera e la fede è prima di tutto ottimismo, disposizione d'animo aperto alla speranza e perciò capace di sollecitare negli altri lo stesso atteggiamento spirituale"<sup>137</sup>. È ciò che Ugo Spirito ha saputo manifestare a chi ha frequentato.

Su altre considerazioni del filosofo è opportuno, sia pure brevemente, fermarsi. Egli ritiene che la protezione sociale è utile, ma rischia di scaricare l'individuo dalla responsabilità, con gravi pericoli. "Tutto standardizzato e tutto adeguato ai bisogni che la società riconosce. La vita è assicurata, ma insieme svuotata di effettivo significato, perché il sapore della conquista è finito. L'imprevedibile è previsto. Al benessere garantito si accompagna la noia e l'indifferenza del certo, dell'uniforme, del monotono"<sup>138</sup>. Altre annotazioni il filosofo svolge intorno alla riforma dell'istituto magistrale e all'abolizione della facoltà di Magistero<sup>139</sup>.

Come si può notare, il *saper vivere* e l'*educare all'allegria* non sono che facce della stessa medaglia; si richiamano l'un l'altro. L'intento educativo, sapienziale, è esplicito e, al di là dei tratti autobiografici che chi ha frequentato Ugo Spirito conosce, è chiaro che il richiamo speculativo è, attraverso un discorso già maturato in *La vita come*

*amore*, Benedetto Spinoza. Il che comporta un'altra conseguenza, Ugo Spirito, il testimone del secolo, si discosta dalla frenesia del divenire contemporaneo; la saggezza è la serenità del vivere il presente, ed è una serenità a cui non sono estranei l'impegno e il lavoro. Una vita che è al tempo stesso comunicazione (e in ciò è attività educativa e di qui il richiamo al padre e all'insegnante) una comunicazione in cui riso e sorriso rispecchiano la disponibilità dell'anima.

Nel maggio del 1924 Giovanni Gentile aveva sostenuto che l'uomo preso da una fede non ride. Il filosofo sosteneva questo non solo perché attraverso il riso rimproverava certa superficialità di carattere, ma pel fatto che il sentimento del divino generava un senso di riverenza. Per tale aspetto, diceva Gentile, il riso era l'elemento negativo; d'altra parte l'arte "propriamente sorride; e l'arte che ride è una degenerazione e accenna sempre a frivolezza intellettuale, che è insieme morale egoismo"<sup>140</sup>. Qui abbiamo due modi di porsi di fronte al divino. Per Gentile il trascendente è il *tremendum*, per Spirito è amore. L'atteggiamento differente richiama due situazioni storiche diverse. Quella in cui scrive Gentile è quella di una nazione che va cercando di pervenire ad una nuova vita (di qui la sollecitazione severa e costruttiva del filosofo), quella di Spirito è di una società dominata dalla scienza e dalla tecnica, senza confini e in cui si tratta di ritrovare il senso di se stessi. Vi è altresì in Spirito, come si è visto, il timore non solo del primato di un divenire fine a se stesso, ma anche di una realtà che standardizzi e soffochi la personalità. Di qui sia il recupero della singolarità attraverso la competenza, che è l'affermazione nel proprio campo di lavoro, sia il richiamo forte a non lasciarsi consumare nella incessante ricerca di miraggi. In questo senso il problema educativo in Spirito prende il carattere dell'antica saggezza, la quale peraltro è sempre e comunque processo di sparticolarizzazione, di superamento della individualità irrelata. Il saper vivere, appunto.

## 10. La saggezza

Il discorso, ormai troppo lungo, è opportuno che si avvii al termine, richiamando alcuni punti importanti.

Spirito intende l'attualismo - quindi la filosofia - come pedagogia. Ciò non solo lo conduce, nella prima metà del secolo, ad agire nelle scienze sociali (diritto, economia, politica) per esplicitare la loro portata etico-educativa, ma, nella seguente e più personale fase problematicista, a continuare ad essere attualista nella capacità di comprensione del tempo, assicurando in tal modo il passaggio dialettico dall'io al tutto, passaggio mai definitivo ma problematicistico per l'antinomia risorgente nel suo essere considerato il tutto nell'io. Per uscirne fuori Spirito deve affermare l'imprevedibilità dello sviluppo, sì che l'io non creda di possedere il tutto e non si perda in tale illusione. Ciò comporta la tesi, peraltro già sollevata dal Gentile di *Genesi e struttura della società*, del nuovo umanesimo che Spirito ancora non solo alla concezione dell'*homo faber*, ma più

specificamente ad una realtà massmediologica tendente all'unificazione planetaria. Ma cosa è il nuovo umanesimo che Spirito scopre troppo presto per essere creduto? Il nuovo umanesimo è il postmoderno. È il mondo della compostibilità, della genetica, della telematica, delle illimitate possibilità che giungono sino alla realtà virtuale.

Di tale concezione del mondo, Spirito - ed è la sua attualità - è indubbiamente il precursore. Non si tratta di una realtà teorizzata, bensì vissuta, perché la teorizzazione avrebbe comportato un apriorismo impossibile. In questo il filosofo è certamente, prima dei teorici del pensiero debole, un antesignano. Le analisi sopra riportate, per quanto risalenti a tre decenni or sono, conservano una loro freschezza e attualità e appaiono tanto più convincenti e penetranti quanto allora sembravano paradossali e provocatorie.

Si è già detto della precocità che non è riuscita in pieno a fruttificare e che ha impedito di cogliere sino ad ora in Spirito il principale interprete della seconda metà del secolo. Vi è però, in questo, un'altra ragione. Spirito nasce e rimane nel pensiero forte. La sua aspirazione all'incontrovertibile è il *leit-motiv* del suo filosofare. Egli non rinuncia a cercare una chiave unitaria che è poi quella del processo di unificazione del mondo alla luce della scienza e della tecnica concepite non come strumenti di potere o di alienazione, ma come veicoli di comunicazione e di miglioramento, e pertanto sostanzialmente liberatori.

Attraverso tale impostazione, mentre conserva le caratteristiche forti dell'attualismo, Ugo Spirito illustra lo spettacolo del mondo nella pluralità delle sue prospettive, anticipando l'età della società complessa. Non a caso uno dei suoi ultimi volumi è *Memorie di un incosciente* (1977). "Curiosità, meraviglia, ricettività, apertura e accumulazione sono stati gli elementi costitutivi del mio cammino. Non mi sono costruito, ma sono stato costruito da tutto il mondo che si è inserito in me e che mi ha alimentato. Se volessi dare un nome a questa forza trascendente che ha fornito il contenuto alla mia persona, potrei dire che si tratta della *fortuna*, che sempre mi ha accompagnato offrendomi un *dono* al di là di ogni mio desiderio"<sup>141</sup>. E l'incoscienza non è altro che l'io che *come* io non possiede il tutto, quel tutto a cui comunque appartiene e a cui partecipa. È così importante notare che tramite il concetto di incoscienza, ossia il non possesso di sé, Spirito intende l'esserci dell'individuo, il suo stare nel mondo. Ma è uno stare che comporta l'apertura a tutto l'universo, il culmine del processo di sparticolarizzazione. Per tale punto di arrivo giova la lezione spinoziana che è forte nell'attualismo, ma altresì il rapporto del filosofo con certo positivismo e il confronto serato con il concetto psicoanalitico di inconscio che appare in alcuni suoi tardi saggi<sup>142</sup>.

Al tempo stesso il processo di universalizzazione lo conduce a riprendere il discorso sulla scuola e a individuare una serie di interventi, dalla riforma della secondaria superiore alla abolizione della facoltà di Magistero, alla trasformazione della facoltà di Lettere ecc.<sup>143</sup> che appaiono attuali. Come già rilevato, la opportunità della presenza delle scienze sociali e delle scienze umane nella secondaria superiore è sempre più avvertita sì da essere esplicita nella proposta della commissione Brocca<sup>144</sup>, la facoltà di Magistero non c'è più e la facoltà di Lettere e Filosofia sta vivendo una profonda tra-

sformazione. Ma Spirito ha pure colto, sia pure con larghe maglie, la natura della programmazione e del processo tassonomico, sì da evidenziare un cammino nuovo e fecondo. In questo senso il mondo della scuola, o meglio l'esigenza di riformarlo, corrisponde ancora una volta ad un sentire già fatto proprio dal Gentile: la consapevolezza dell'importanza delle istituzioni educative per il rinnovamento sociale, anche se nel secondo Novecento la scuola non è più l'unica agenzia formativa.

Ma Spirito, lo abbiamo più volte rilevato, pur essendo il grande anticipatore del postmoderno, colui che di fatto lo preannunzia, non è un rappresentante del pensiero debole. Questo appare ben chiaro in quanto egli rimane convinto della ragione educativa della filosofia. Non a caso egli propone due modelli educativi: il saper vivere e l'educazione all'allegria. Sono dei modelli di saggezza che richiamano Spinoza e la sapienza orientale per la tendenza ad affermare l'unità cosmica<sup>145</sup>. È una prospettiva importante che contribuisce non poco ad ampliare il ruolo del pensiero di Ugo Spirito in una prospettiva che media il pensiero occidentale e quello orientale. Occorre riprendere il senso del discorso spiritiano.

Si è visto che nel filosofo la filosofia è attualisticamente pedagogia e che l'analisi del tempo lo conduce a preannunziare il postmoderno, sì da far trasparire aspetti innovatori, dalla riforma scolastica ai problemi di bioetica, i quali affioreranno pienamente solo quando il filosofo non ci sarà più. Ma Spirito, proprio perché intende la filosofia come pedagogia non può essere indifferente e nel fluire delle cose pone dei modelli comportamentali di cui due - il saper vivere e l'educazione all'allegria - ci sembrano essere fondamentali e tipici di tutto l'operato di Ugo Spirito. Cosa essi rappresentano? Rappresentano, ancora una volta, l'ottimistica adesione al divenire, il coincidere con il tutto. Un tutto però - e questo è postmoderno - che non si possiede. Per questo egli ha parlato di incoscienza ed ha affermato esplicitamente di non aver nulla più da insegnare. "Ora non più. Non ho più nulla da dire. Non ho più nulla da insegnare. Non che la mia attività sia finita e che la mia parola non abbia niente da esprimere. Continuo a dire, e tanti giovani mi avvicinano con qualche speranza. Vedo ancora scintillare occhi curiosi, in attesa, fiduciosi. Ma sento pure che il risultato non è più quello di una volta"<sup>146</sup>. Conclusione negativa? Al di là del fatto che si il pensiero di Spirito non si è posto mai come conclusivo e del suo gusto per la radicalità delle affermazioni, è pur vero che Spirito lamenta la difficoltà di un sapere da insegnare, non il fatto del come vivere nel mondo. La conclusione del suo discorso, imposta più che altro dalla fine della sua vita, è riferita ad esprimere le difficoltà del sapere come io, non la coincidenza con il tutto. Non per nulla parla di incoscienza e l'incoscienza è il saper vivere, l'aprirsi all'*intelligere* di spinoziana memoria, il superare le barriere del mero particolare, il processo di sparticolarizzazione. In questo il pensiero di Ugo Spirito è vicino al pensiero orientale, vale a dire ad ogni pensiero che viva di una afflato cosmico in cui e per cui ogni barriera venga meno e l'orizzonte si allarghi all'infinito. Emerge in questo caso una tendenza misticeggianti già compresa nella esplicita richiesta dell'incontrovertibile di cui il pensiero di Spirito è espressione.

Ciò sembrerebbe una contraddizione con l'accettazione dello sviluppo della scienza e della tecnica di cui Ugo Spirito è un corifeo, una contraddizione col nuovo umanesimo scientifico. Ma la contraddizione, al solito, è solo apparente. Abbiamo infatti rilevato che Spirito porta nell'umanesimo scientifico il taglio dello storicismo idealistico e soprattutto valorizza il valore della tecnica come strumento di unificazione. Ciò che conta non è tanto la scienza e la tecnica (i mezzi) quanto l'unificazione del mondo (il fine). Essa rappresenta, agli occhi del filosofo, il consenso, il dialogo, la ricerca, la fine del litigio irrazionale, la costruzione di un mondo più alto. L'obiettivo del filosofo testimone del secolo è sostanzialmente un obiettivo sapienziale e in quanto sapienziale è un obiettivo educativo.

Questo d'altronde traspare, in chi ha avuto la fortuna di frequentare personalmente Ugo Spirito, nel suo modo di porsi di fronte ai più giovani, ai numerosi giovani che si recavano alla sua casa romana di piazza Carraci dopo il suo ritiro dall'insegnamento. La fondazione del nuovo umanesimo, che si riproporrà negli scritti seguenti, è da questo punto di vista la conseguenza ultima di una impostazione rilevante della filosofia contemporanea, un nuovo umanesimo scientifico sì, ma di una scienza come disponibilità alla ricerca e al confronto nella consapevolezza che la realtà vera, l'incontrovertibile è il tutto e che all'individuo, in quanto tale, non resta che sparticolarizzarsi, in una azione che non può essere che educativa.

Avviene così che il filosofo del nuovo umanesimo, il filosofo dei futuribili, l'interprete del tempo, può ancora offrire il percorso formativo verso la saggezza, può cioè continuare ad essere filosofo.

Di qui due considerazioni conclusive, tutte e due derivanti dalla identificazione di filosofia e pedagogia o meglio dalla qualificazione del discorso filosofico come discorso educativo. La prima è che cade l'impressione di un desolato pessimismo nell'ultimo Spirito. Lo scetticismo c'è - ed è notevole - verso la pretesa di poter in prima persona padroneggiare la realtà. Questo, certo, viene meno e Spirito parla di incoscienza. Ma se viene meno la baldanza antropocentrica, non viene meno la partecipazione a quella realtà di cui si è parte e di cui Spirito già negli anni '60 indica dei modi comportamentali di porsi. Tali modi - ed è la seconda considerazione - riguardano il recupero della saggezza che non è rinuncia all'azione, bensì sollecitazione ad una azione che sia capace di evitare i dolori dell'individuo di fronte ai casi della fortuna e che sappia aprirsi alla consapevolezza della molteplicità delle forze che operano nel mondo. Per questo Ugo Spirito parla di umanesimo scientifico, rilevando il ruolo strumentale - ma utilissimo - della scienza e della tecnica. Altri potrebbero parlare di Provvidenza, altri ancora di unità cosmica di orientale sapore. Di fatto in questa apertura il discorso del filosofo appare non solo ottimistico, ma capace di essere positivamente attento ai ritmi di un mondo proteso, senza confini di sorta, verso il nuovo millennio.

Hervé A. CAVALLERA

NOTE

1. "Se Spirito avesse la fede, sarebbe un fideista assoluto, cioè un flagello, non solo per la filosofia, ma anche per la religione(...). Spirito vorrebbe che la religione possedesse quella totalità del vero che il credente possiede per fede, cioè per un potere super-razionale (...). E così è ancora idealista senza credere nella soluzione idealista: è un moderno, ma senza credere più in alcun mito del mondo moderno" (M. F. SCIACCA, *La filosofia, oggi*, vol. II, IV ed., Milano 1963, p. 55).
2. N. ABBAGNANO, *La saggezza della filosofia*, Milano 1987, p. 178.
3. G. GENTILE, *Frammenti di filosofia*, a cura di H. A. CAVALLERA, Firenze 1994, p. 333.
4. Documento di tale cammino è U. SPIRITO, *La riforma della scuola*, Firenze 1956.
5. U. SPIRITO, *Memorie di un uncosciente*, Milano 1977, p. 146.
6. Cfr. H. A. CAVALLERA, *L'azione e il dubbio. Pedagogia e metafisica nel pensiero di Ugo Spirito*, Bologna 1988, pp. 107-130.
7. G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, V ed. riv., Firenze 1959, pp. 155-156.
8. G. GENTILE, *op. cit.*, p. 159.
9. Cfr. G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, vol. II, V ed. riv., Firenze 1954, pp. 148-161.
10. G. GENTILE, *op. cit.*, p. 70.
11. G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, vol. I, *cit.*, p. 119.
12. Sulla fortuna critica del pensiero pedagogico gentiliano cfr. H. A. CAVALLERA, *La pedagogia di Giovanni Gentile*, in "Pedagogia e Vita", 1995, n. 6, pp. 44-51.
13. G. CARDUCCI, *Alla bara di Pietro Siciliani*, in P. SICILIANI, *Fra vescovi e cardinali*, a cura di H. A. CAVALLERA, Lecce 1988, p. 118.
14. Nel 1996 la tab. XIII per il corso di laurea in Filosofia arriva ad escludere praticamente la pedagogia dalle discipline filosofiche. È, come si vede, una operazione legata ad interessi di cattedra e contraria non solo alla tradizione ma allo stesso buon senso che non può concepire il processo formativo (pedagogico) staccato da quello speculativo.
15. "L'educazione dell'uomo interiore non è punto l'addottrinamento freddo e facile. È creazione di anime, come una fusione *ex novo* di bronzo (...). I maestri nascono radi nei secoli, radi pei continenti, e ne prendono nome le età. Codesti fonditori di anime sono, come i poeti, creatori" (A. GUZZO, *Scritti pedagogici*, I, *Pedagogia teoretica*, a cura di H. A. CAVALLERA, Bologna 1983, p. 64).
16. Su G. Lombardo-Radice cfr. I. PICCO, *Giuseppe Lombardo-Radice*, Firenze 1951; R. MAZZETTI, *Giuseppe Lombardo-Radice tra l'idealismo pedagogico e Maria Montessori*, Bologna 1958; G. CIVES, *Giuseppe Lombardo Radice. Didattica e pedagogia della collaborazione*, Firenze 1970.
17. G. GENTILE, *Guerra e fede*, III ed. riv. e ampl. a cura di H. A. CAVALLERA, Firenze 1989, p. 51.
18. G. GENTILE, *Frammenti di filosofia, cit.*, p. 132.
19. U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, II ed., Roma 1974, p. 39.
20. U. SPIRITO, *op. cit.*, pp. 60-61.
21. M. ELIADE, *Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli*, trad. it., Milano 1988, p. 157.
22. Basti qui ricordare, di U. SPIRITO: *I nuovi programmi per le scuole elementari*, in "L'Educazione Nazionale", 1923, n. 11, pp. 18-20; *Per una discussione sulla riforma scolastica*, in "L'Educazione Nazionale", 1923, n. 12, pp. 23-24; *La riforma di Gentile e le critiche di Augusto Monti*, in "L'Educazione Nazionale", 1924, n. 1, pp. 33-37. Sulla riforma Gentile cfr. M. OSTENC, *La scuola italiana durante il fascismo*, trad. it., Roma-Bari 1981.
23. Cfr. H. A. CAVALLERA, *L'organizzazione del sapere ovvero la prassi come formazione*, in *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, a cura di M. I. GAETA, Venezia 1995, pp. 92-117.
24. U. SPIRITO, *Il nuovo diritto penale*, Venezia 1929, p. 49.
25. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 51.
26. U. SPIRITO, *Storia del diritto penale italiano. Da Cesare Beccaria ai nostri giorni*, III ed. riv. e ampl., Firenze 1974, p. 234.

27. Cfr. U. SPIRITO, *Vilfredo Pareto*, Roma 1978.
28. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Vi ed. riv., Bari 1950, p. 224.
29. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, Firenze 1970, p. 77 (il volume comprende 3 saggi di Spirito: *Dall'economia liberale al corporativismo*, I ed. 1938 - da cui è tratta la citazione di cui sopra - ; *I fondamenti dell'economia corporativa*, II ed. 1936; *Capitalismo e corporativismo*, III ed. 1934. Vi è aggiunta infine un'appendice di A. VOLPICELLI).
30. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, I ed., Firenze 1950, p. 39.
31. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., p. 377 (la citazione è tratta da *Capitalismo e corporativismo*).
32. U. SPIRITO, *L'avvenire dei giovani*, Firenze 1972, pp. 11-12.
33. Cfr. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, cit., pp. 351-360.
34. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, Milano 1977, p. 174.
35. G. GENTILE, *Politica e cultura*, vol. II, a cura di H. A. CAVALLERA, Firenze 1991, p. 76.
36. Per una visione d'insieme del complesso rapporto tra Gentile e i cattolici cfr. *L'introduzione* di H. A. CAVALLERA a G. GENTILE, *La mia religione e altri scritti*, Firenze 1992, pp. 7-39. Cfr., inoltre, A. TARQUINI, *Gli antigentiliani nel fascismo degli anni Venti*, in "Storia Contemporanea", 1996, n. 1, pp. 5-59.
37. Il filosofo ha parlato di una persecuzione fascista. Cfr. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, cit. pp. 77-92.
38. La vicenda è ricostruita nei documenti raccolti in *Filosofi Università Regime. La Scuola di Filosofia di Roma degli anni Trenta*, a cura di T. GREGORY, M. FATTORI, N. SICILIANI DE CUMIS, Roma-Napoli 1985, pp. 159-202.
39. Su Gentile presidente dell'Istituto Nazionale Fascista di Cultura cfr. G. LONGO, *L'Istituto Nazionale Fascista di Cultura durante la presidenza di Giovanni Gentile*, in "Storia Contemporanea", 1992, n. 2, pp. 181-282.
40. Interessante è però U. SPIRITO, *Guerra rivoluzionaria*, Roma 1989. Il saggio, inedito finché Spirito fu vivo, composto nel 1940, è stato pubblicato con un saggio introduttivo di G. RASI.
41. G. GENTILE, *Frammenti di filosofia*, cit., p. 333.
42. Cfr. E. GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari 1993.
43. U. SPIRITO, *Il problematicismo*, Firenze 1948, p. 62.
44. U. SPIRITO, *Inizio di una nuova epoca*, Firenze 1961, p. 280.
45. U. SPIRITO, *Dal mito alla scienza*, Firenze 1966, p. 207.
46. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, cit. p. 28.
47. Cfr. U. SPIRITO, *La riforma della scuola*, Firenze 1956, pp. 231-232.
48. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 208 s.
49. Cfr. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 219.
50. Cfr. H. A. CAVALLERA, *La partecipazione dal divenire del reale. l'immagine della pedagogia in Ugo Spirito*, in *Il pensiero di Ugo Spirito*, vol. II, Roma 1990, pp. 261-276.
51. U. SPIRITO, *Inizio di una nuova epoca*, cit., p. 13.
52. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 15.
53. Cfr. U. SPIRITO, *Giovanni Gentile*, Firenze 1969, pp. 105-118.
54. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 72.
55. G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Firenze 1946, p. 111.
56. G. GENTILE, *op. cit.*, p. 112.
57. G. GENTILE, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. I, a cura di H. A. CAVALLERA, Firenze 1992, pp. 146-147.
58. G. GENTILE, *op. cit.*, p. 154.
59. Cfr. G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Firenze 1955; U. SPIRITO, *Il comunismo*, III ed., Firenze 1979.
60. Così ANTONIO NEGRI: "Il problema è quello di riprendere l'offensiva sulla base di un programma comunista di appropriazione e di lotta armata, di dare risposta organizzativa alla domanda di massa del contrattacco percorrendo il tracciato che va dall'autonomia operaia all'organizzazione politica del proletariato. Partito operaio contro il lavoro, questa è la sigla di cui dobbiamo dare ragione" (S. BOLOGNA



- P. CARPIGNONO - A. NEGRI, *Crisi e organizzazione operaia*, Milano 1974, pp. 99-100). È, come si vede, l'esortazione allo scontro di classe, non la visione di un nuovo e più alto umanesimo.

61. U. SPIRITO, *Nuovo umanesimo*, II ed. riv. e ampl., Roma 1968, pp. 290-291.

62. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 13.

63. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 14.

64. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 16.

65. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 17.

66. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 18.

67. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 22.

68. *Ibidem*.

69. Cfr. U. SPIRITO, *op. cit.*, pp. 288-291.

70. Cfr. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 23 s.

71. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 24.

72. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 25.

73. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 28.

74. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 29.

75. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 30.

76. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 31.

77. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 38.

78. *Ibidem*.

79. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 39.

80. Ormai notevole la letteratura critica sul postmoderno. In questa sede basta rammentare: F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, trad. it., Milano 1981; G. VATTIMO - P. A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano 1983; F. JAMESON, *Il postmoderno*, Milano 1990; G. PATELLA, *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma 1990; P. KOSLOWSKY, *La cultura postmoderna*, trad. it., Milano 1991; G. VATTIMO, *La fine della modernità*, trad. it., Milano 1993; A. TOURAINE, *Critica della modernità*, trad. it., Milano 1993; G. ACONE, *Declino dell'educazione e tramonto d'epoca*, Brescia 1994; C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, trad. it., Roma-Bari, 1994.

81. Cfr. H. A. CAVALLERA, *La dissoluzione nell'arte e l'unificazione pedagogica. L'emergere del postmoderno in Ugo Spirito*, in "Annali della fondazione Ugo Spirito" 1992, Roma 1993, pp. 88 sgg.

82. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 45.

83. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 46.

84. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 48.

85. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 51.

86. *Ibidem*.

87. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 52.

88. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 55.

89. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 59.

90. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 69.

91. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 71.

92. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 81.

93. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 82.

94. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 82 s.

95. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 84.

96. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 85 s.

97. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 88.

98. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 89.

99. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 92.

100. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 92 s.

101. Cfr. H. A. CAVALLERA, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Roma 1994, pp. 167-219.

102. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 118.
103. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 120.
104. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 131.
105. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 132.
106. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 133.
107. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 136.
108. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 139.
109. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 142.
110. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 142 s.
111. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 153.
112. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 157.
113. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 158.
114. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 159.
115. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 159 s.
116. Cfr. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 164.
117. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 167.
118. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 169.
119. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 173.
120. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 175.
121. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 182 s.
122. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 187.
123. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 188 s.
124. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 192.
125. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 195.
126. "Con lo stile il fine è raggiunto senza complicazioni inutili, senza suscitare indesiderabili reazioni (...). Con lo stile l'effetto della vostra attività è calcolabile, e la preveggenza è il supremo dono degli dei agli uomini. Con lo stile la vostra potenza si accresce, perché la vostra mente non è distratta da cose futili, ed avete maggior opportunità di raggiungere il vostro oggetto. Ora lo stile è privilegio esclusivo dell'esperto (...). Lo stile è sempre il prodotto di uno studio specializzato, è il contributo peculiare della specializzazione alla cultura" (A. N. WHITEHEAD, *I finti dell'educazione e altri saggi*, trad. it., Firenze 1959, p. 21 s.).
127. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 195.
128. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 203.
129. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 204.
130. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 208.
131. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 209.
132. *Ibidem.*
133. *Ibidem.*
134. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 214.
135. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 215.
136. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 219.
137. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 220.
138. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 231.
139. Cfr. U. SPIRITO, *op. cit.*, pp. 239-247.
140. G. GENTILE, *Frammenti di filosofia*, cit., p. 217.
141. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, cit., p. 27 s.
142. Cfr. U. SPIRITO, *Due false scienze (La sociologia. La psicanalista)*, Roma 1973; U. SPIRITO, *Nascita e storia delle scienze umane*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1977, II, pp. 149-166.
143. Cfr., pure, U. SPIRITO, *Il fallimento della scuola italiana*, II ed., Roma 1963.
144. Cfr. F. BERTOLDI - B. BROCCA - F. DE VIVO - G. C. ZUCCON, *Il progetto della Commissione Brocca*, a cura di G. C. ZUCCON, Brescia 1991.

145. Di rapporto del pensiero di Spirito col brahmanesimo ha scritto V. A. BELLEZZA (*Dal problematicismo alla metafisica naturalistica. Saggio sul pensiero di Ugo Spirito*, Roma 1979, pp. 185-199), lamentando che il filosofo in tal modo svalutava l'azione e la persona. Al contrario di positivo apprezzamento è una nota di G. COGNI (*L'ultimo sogno orientale di Ugo Spirito*, in "I Problemi della Pedagogia", 1980, n. 5/6, pp. 833-836). In realtà è proprio il processo di sparticolarizzazione, che è anche dell'attualismo, a condurre a posizioni vicine al pensiero orientale.

146. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, cit., p. 41.

## Il contributo di Ugo Spirito alla scelta dei sistemi elettorali

### SOMMARIO:

1. Ugo Spirito e il problema dei sistemi elettorali; 2. Critica ai metodi maggioritari; 3. Critica ai sistemi proporzionali; 4. La propensione per i sistemi che valorizzano la competenza; 5. Il sistema del "piano" o "programma"; 6. L'apparente superamento del problema della rappresentatività nel sistema del "piano": la necessità di "scegliere" comunque i tecnici che registrano il piano.

1. Se Ugo Spirito fosse stato chiamato a scegliere un sistema elettorale<sup>1</sup>, per convogliare il consenso ed il dissenso e permettere la partecipazione politica, quale sistema avrebbe preferito? Questa è la domanda, fantasiosa e un po' provocatoria, che vogliamo porci nel nostro intervento.

La risposta necessita di una precisazione preliminare, in maniera da sgombrare il campo da eccessive complicazioni dovute alla molteplicità dei sistemi elettorali possibili, soprattutto in virtù delle loro contaminazioni ed aggiustamenti<sup>2</sup>.

La nostra è una domanda "secca" alla quale si deve cercare di dare una risposta altrettanto "secca", senza tener troppo in conto le complicate e gli intrecci propri dell' "ingegneria elettorale" - volendo usare un sintagma in voga nella materia<sup>3</sup>.

Spirito, allora, avrebbe optato per un *sistema maggioritario*, rivolto ad accertare soltanto quale sia la volontà espressa dalla maggioranza dei votanti? Oppure avrebbe preferito un *sistema proporzionale*, che tenesse in considerazione anche la volontà dei votanti rimasti in minoranza?

In altri termini, avrebbe scelto di assegnare i seggi attribuiti ai collegi direttamente ai candidati che avessero ottenuto la maggioranza dei voti? Oppure avrebbe cercato di assicurare alle diverse parti politiche un numero di seggi corrispondente alla loro forza numerica?

La lettura della *Critica della democrazia* e degli altri saggi in argomento non sembra fornire elementi decisivi per la soluzione del quesito, in quanto Spirito *non* ha occasione di prendere posizione apertamente sulla scelta dei sistemi elettorali.

La risposta va quindi ricercata "tra le righe" del pensiero spiritiano.

2. Né, del resto, mancano affermazioni da cui possono trarsi - soprattutto *a contrario* - argomenti a favore dell'uno o dell'altro sistema.

Aperta è la critica all'uso dei metodi maggioritari.

Spirito ricorda che "il concetto di maggioranza è essenziale per ogni forma di democrazia"<sup>4</sup>. Infatti, la democrazia utilizza sempre il metodo della maggioranza per realizzarsi, sia nelle forme dirette (assemblea di tutti), più rudimentali, sia nelle forme indirette (assemblea eletta da tutti), tipiche delle comunità grandi e differenziate dalla

divisione del lavoro. In entrambi i tipi, infatti, la decisione risulta dalla volontà della maggioranza o di tutti o dell'organo rappresentativo.

Il nostro A., però, mette chiaramente in evidenza il "carattere asistematico della decisione della maggioranza, la quale, lungi dal rappresentare una volontà unitaria consapevole, esprime soltanto una *somma di addendi diversi* e di una diversità irriducibile. Il risultato che ne consegue non può significare altro che un *atto di violenza cieca di una massa inarticolata*"<sup>5</sup>.

Il "criterio della maggioranza non è legato a quello di competenza, perché è escluso che i più siano anche i più competenti. Il criterio è soltanto quantitativo e la pura quantità vuol dire forza e violenza"<sup>6</sup>. E aggiunge ancora "la maggioranza decide con la violenza e senza competenza: ... la sua opera ... è opera irrazionale, che scaturisce dalla eterogeneità dei gusti o dagli interessi dei singoli"<sup>7</sup>.

In quest'ottica non può quindi che concludere: "In una società che si avvia a un'organizzazione scientifica e tecnica il ricorso alla violenza non può essere elevato a principio fondamentale e deve anzi essere bandito nei limiti del possibile. *Al metodo maggioritario deve essere, dunque, sostituito un altro metodo che escluda la violenza*"<sup>8</sup>.

### 3. Il metodo da adottare sarebbe allora quello proporzionale?

Non dimentichiamo che "la maggioranza è sempre diretta, guidata, ispirata da minoranze più intelligenti ed attive" e che quindi - per Spirito - "non esiste il regime democratico, ma esistono tanti tipi di regimi democratici quanti sono i tipi di minoranze capaci di guidare le maggioranze"<sup>9</sup>.

In questa affermazione è forse possibile rinvenire un argomento per sostenere che Spirito ritenesse preferibile l'uso dei sistemi proporzionali. Si potrebbe infatti rilevare che questi ultimi garantiscono una migliore e più ampia rappresentanza delle minoranze, per cui - avendo più minoranze rappresentate in Parlamento - si amplia la base di coloro che possono condizionare e guidare la maggioranza.

Questa interpretazione, tuttavia, pecca palesemente di superficialità.

Quando Spirito si riferisce alle minoranze che condizionano la maggioranza *non* vuole assolutamente intendere che sia da assicurare una rappresentanza delle minoranze per garantire il pluralismo, ma vuole piuttosto evidenziare che la maggioranza è effettivamente guidata e diretta da gruppi di pressione, da *lobbies*, da minoranze condizionanti.

Pertanto è assolutamente da escludere che quest'argomento possa essere utilizzato come "indizio" a favore dei metodi proporzionali. Anzi la critica di Spirito ai sistemi proporzionali è, a ben vedere, altrettanto decisa. Il nostro A. contesta il ruolo preponderante assunto nel sistema politico - già negli anni '60 - dai partiti, trasformando la democrazia in "partitocrazia"<sup>10</sup>. Spirito punta l'indice soprattutto sull'accantonamento del "problema della competenza specifica". Dopo l'ulteriore allargamento del suffragio universale anche alle donne e agli analfabeti, "sarebbe stato logico accentuare il carattere tecnico di una delle due camere"<sup>11</sup>. Il sistema invece è andato esattamente nel senso opposto, rendendo anche il senato un organo a "competenza universale" e quin-

di un "doppione della camera dei deputati", senza "lasciare aperta la porta a una selezione per categorie"<sup>12</sup>. In questa "democrazia il più quantitativa possibile", la scelta politica che deve operare la massa inarticolata degli elettori arriva quindi a "staccarsi il più possibile dalla scelta di uomini (e quindi anche dal collegio uninominale) per concentrarsi sui programmi dei partiti. Non si chiede più una scelta in funzione di un'intuizione umana, bensì di una discriminazione razionale di ideologie e di filosofie"<sup>13</sup>.

Proprio in questo passo, in cui Spirito contesta il voto "incompetente", la partitocrazia e - mediatamente - il sistema elettorale proporzionale che tanto ha contribuito al suo formarsi, è possibile tuttavia cogliere quella che sembra una contraddizione rispetto alle posizioni già esposte. Qui, infatti, nel criticare la scelta politica operata rispetto ai programmi dei partiti e, quindi, rispetto alle ideologie, alle filosofie, Spirito si mostra favorevole - per contrapposizione - al "vecchio" sistema elettorale statutario<sup>14</sup> in cui, col collegio uninominale, era possibile la "scelta di uomini", la "scelta in funzione di un'intuizione umana"<sup>15</sup>.

Da questa asserzione si può desumere che Ugo Spirito propenda - al fondo - per il maggioritario? E allora come la metteremo con gli aspri rilievi - già ricordati - ai metodi maggioritari?

#### 4. Cerchiamo di ricapitolare.

Spirito *critica il sistema maggioritario*, in quanto la maggioranza è un criterio puramente quantitativo che quindi implica la forza e la violenza, non il consenso.

E, con egual vigore, *contesta il sistema proporzionale*, che porta alla partitocrazia, facendo incentrare la scelta politica sui programmi dei partiti piuttosto che sugli uomini. In quest'ottica, allora, come è da inquadrare la rilevata contraddizione? Come si deve intendere quella che sembra una presa di posizione a favore del sistema maggioritario, col velato rimpianto del metodo del collegio uninominale?

A nostro avviso, questa affermazione deve essere correttamente ricondotta agli scopi per cui è fatta. Spirito, a ben vedere, non si mostra apertamente (e quindi contraddittoriamente) a favore dei metodi maggioritari, ma - più semplicemente - al fine di criticare i sistemi proporzionali utilizza anche l'argomento della contrapposizione con il metodo del collegio uninominale. Ecco quindi che, in questi termini, la posizione in questione *non* è tanto da vedere come una *contraddizione interna* al pensiero spiritiano, ma piuttosto da intendere come ulteriore argomento utilizzato nella foga della serrata critica al sistema proporzionale, forse senza pensare troppo alla piccola incoerenza che ne poteva discendere. Il vero senso di questa asserzione apparentemente contraddittoria può essere ancor più nitidamente colto in altri scritti successivi di Spirito.

Nella lettera aperta al Presidente della Corte costituzionale Chiarelli, il nostro A. attacca il "sistema parlamentare con due Camere fondate sullo stesso principio della scelta ideologica. Prima del fascismo [invece] avevamo un Senato che voleva in qualche modo *rispondere all'esigenza della competenza*"<sup>16</sup>.

Ecco il punto.

Spirito non era favorevole al sistema del collegio uninominale utilizzato in alcuni periodi del Regno d'Italia per l'elezione della Camera dei deputati<sup>17</sup>: questo, come detto, è - al fondo - solo un argomento utilizzato contro i metodi proporzionali. Più vero e profondo è invece il suo apprezzamento per l'unico aspetto che poteva interessargli, per l'unico caso di (almeno parziale) rappresentanza delle competenze che c'era stato in Italia: il Senato del Regno, "il cui principio funzionale era dato dalla determinatezza di alcune categorie e di alcune competenze"<sup>18</sup>. Del resto la propensione di Spirito per i *sistemi che valorizzano la competenza* emerge appieno dalla comparazione tra rappresentatività del parlamento e rappresentatività del sindacato<sup>19</sup>. Per il nostro A., "la differenza fondamentale tra il sistema parlamentare e quello sindacale è data da due fatti di carattere sostanziale che occorre determinare con precisione": a) il fatto "della specifica attività dell'elettore, il quale non è più un essere naturale privo di qualsiasi competenza, ma è un lavoratore impegnato in un compito che vale a qualificarlo. È elettore in quanto lavoratore e non soltanto in quanto uomo"; b) il fatto del "contenuto della sua scelta, che non ha più come oggetto una ideologia o una concezione del mondo, ma l'interesse concreto della difesa della propria attività di lavoratore"<sup>20</sup>.

Emerge così la profonda differenza tra i due sistemi proprio sul *versante della competenza*: "sul terreno legislativo, dagli incompetenti saranno scelti soltanto gli incompetenti<sup>21</sup>"; "l'elettore politico può non sapere e nella massima parte dei casi *non sa* quello che è chiamato a fare; l'elettore sindacale, invece, *non può non sapere* il significato di ciò che gli si domanda e che risponde ai suoi interessi espliciti"<sup>22</sup>.

5. Ecco allora il problema centrale per Spirito: "la competenza dell'elettore che dà il suo voto"<sup>23</sup>. È solo la *competenza* che permette di far emergere la *qualità* rispetto alla mera *quantità*, radicata nella nozione di maggioranza<sup>24</sup>. Nella società dell'*uomo moderno*<sup>25</sup>, "la sovranità spettava ai più e la violenza quantitativa era il criterio valido per il governo effettivo"<sup>26</sup>. Col passaggio all'*uomo contemporaneo*<sup>27</sup>, "il criterio della maggioranza e della minoranza non può essere più il carattere fondamentale"<sup>28</sup>. In un mondo diretto con criteri scientifici - in cui ogni questione è risolvibile tecnicamente<sup>29</sup> - "tutti ... debbono esercitare il potere e non soltanto i più": ecco che la "competenza" acquista così "una sua funzione insostituibile"<sup>30</sup>.

Ma allora questa diversa forma di sovranità come può esprimersi?

Solo con un istituto che valorizzi fundamentalmente la competenza di tutti e che sia formato con il contributo particolare di ciascuno: il *piano* o *programma*<sup>31</sup>, che condiziona la vita di ognuno, inserendolo al suo posto e determinandone il compito.

6. Siamo ormai al momento di tirare le fila di questo breve intervento. Sulla base di quanto detto, ci sentiamo di poter affermare che Spirito - al fondo - non è né maggioritarista, né proporzionalista. Egli critica la rappresentatività in sé, in ogni sua forma<sup>32</sup>. Contesta "l'assurdità di tutta la concezione politica moderna, che sorregge le

forme della democrazia parlamentare e del suffragio universale”<sup>33</sup>. Secondo Spirito “bisogna persuadersi che la democrazia parlamentare non risponde più ai caratteri dell’attuale rivoluzione scientifica e tecnica, e che gli istituti della maggioranza, del suffragio universale, del voto incompetente e della rappresentanza ideologica sono stati superati dai tempi”<sup>34</sup>. Per lui “l’ideale da raggiungere è sempre di più quello dell’unanimità”<sup>35</sup>, in maniera che il potere non sia più individuale ma “anonimo e collettivo”<sup>36</sup>. Nel mondo diretto con criteri scientifici, il potere politico passa dal singolo alla collettività organizzata, esplicitandosi attraverso il contributo particolare di ognuno<sup>37</sup>.

“Il sapere scientifico prende il posto del sapere falsamente unificante e la via si apre al consenso e all’unificazione effettiva”<sup>38</sup>. Ovviamente ciò avviene mediante “l’istituto massimo in cui la collaborazione riesce ad esprimersi nella forma più comprensiva possibile... quello del *piano*, nazionale e internazionale”<sup>39</sup>. Il piano, nella sua compiutezza, non abbisogna di governanti.

“Nessuno fa il piano perché nessuno sa farlo. *Esso è fatto da tutti e si fa da solo*. Questa è la condizione della sua scientificità e questo è il significato e il valore del regime”<sup>40</sup>. Il *problema della rappresentatività* sembra allora *risolto alla radice*, mediante l’eliminazione di ogni forma di rappresentatività dal sistema. Il superamento della democrazia ed il passaggio al regime del piano - che poi, in fondo, altro non è che una forma di *tecnocrazia*<sup>41</sup> - fanno venir meno la necessità di scelta di un metodo elettorale, in quanto il nuovo tipo di sistema non richiede più una rappresentanza dei singoli, che viene sostituita in tutto e per tutto dalla collaborazione operante ai diversi livelli. Tuttavia così non è, in quanto un organo centrale, direttivo comunque serve.

Spirito infatti aggiunge subito dopo. Ciò “non vuol dire, naturalmente, che non vi debbano essere organi tecnici adibiti alla formulazione e alla coordinazione dei piani ai quali tutti collaborano. Ma si tratta, appunto, di organi tecnici che, come ogni attività tecnica sono specializzati in un determinato ambito e non possono trascenderlo senza rinnegare la propria funzione specifica”<sup>42</sup>.

Pur trattandosi di organi meramente tecnici - la cui “funzione ... si esplica [soltanto] nella registrazione di un risultato, non nella creazione di qualche cosa che vada al di là del risultato”<sup>43</sup> - è comunque necessario un *criterio*, una *modalità* per selezionare i soggetti che ne fanno parte. Questo sembra essere un *punto debole* del pensiero spiritiano. Spirito, del resto, non affronta il problema di come debbano essere scelti i tecnici che registrano il piano. Viene allora da chiedersi: tornano allora ad essere necessari dei criteri rappresentativi per effettuare questa selezione? Ciò che è uscito dalla porta rientra dalla finestra? Certo che no. A nostro avviso non servirebbero a questo scopo né i sistemi maggioritari né quelli proporzionali. I metodi elettorali sono un qualcosa di troppo distante dalla compiutezza del sistema pianificato. Ci piace pensare che se avessimo potuto chiedere ad Ugo Spirito quale sarebbe dovuto essere il criterio per scegliere i tecnici che registrano il piano, una sola sarebbe potuta essere la Sua risposta: questi tecnici ... *si scelgono da soli!*



1. Cioè uno di quei complessi meccanismi tecnici di suddivisione dei seggi, come lucidamente definiti da G. SCHEPIS, *I sistemi elettorali. Teoria - tecnica - legislazioni positive*, Empoli, 1955, p. XXI; per un più ampio quadro su tale nozione, cfr. F. LANCHESTER, *Sistemi elettorali e forma di governo*, Bologna, 1981, specie p. 41ss.

2. Come rileva D. FISICHELLA, *Elezioni e democrazia*, Bologna, 1982, p. 151, già all'epoca della I guerra mondiale, era possibile contare oltre 300 diversi sistemi elettorali. Le diverse commistioni possibili - per le quali rileva anche la tipologia dei collegi elettorali (uninominali o plurinominali) - hanno alla loro base sempre e comunque due sistemi elettorali: i *modelli maggioritari*, che attribuiscono il seggio o i seggi disponibili alla forza politica che consegue nel collegio la maggioranza relativa; e i *sistemi proporzionali*, che invece effettuano la ripartizione dei seggi in proporzione ai suffragi ottenuti dai diversi partiti concorrenti.

3. Per un'ampia e compiuta analisi dei diversi sistemi elettorali, con spunti comparatistici e ricca bibliografia, v. recentemente, tra i molti, G. DE FINA, *Diritto elettorale*, Torino, 1977; E. RUFFINI, *La ragione dei più. Ricerche sulla storia del principio maggioritario*, Bologna, 1977; F. LANCHESTER, *Sistemi elettorali e forma di governo*, cit.; D. FISICHELLA, *Elezioni e democrazia*, cit.; G. SARTORI, *Teoria dei partiti e caso italiano*, Milano, 1982; S. CORRADO, *I sistemi elettorali nei paesi della Comunità europea*, Rimini, 1984; A. BASLINI, *Decidere con il voto. Una proposta per cambiare*, Milano, 1984; G. PASQUINO, *Restituire lo scettro al principe. Proposte di riforma istituzionale*, Bari, 1985; R. RUFFILLI, (a cura di), *Materiali per la riforma elettorale*, Bologna, 1987; F. LANCHESTER, *Votazioni. Sistema politico e riforme istituzionali*, Roma, 1987; M. VOLPI, *Le riforme elettorali in Francia. Una comparazione con il "caso" italiano*, Roma, 1987; F. TERESI, *Le riforme istituzionali tra governabilità, partecipazione e trasparenza*, Torino, 1989; F. LANCHESTER, *Rappresentanza, responsabilità e tecniche di espressione del suffragio. Nuovi saggi sulle votazioni*, Roma, 1990; E. M. GIULIANI, *Sistemi elettorali e loro incidenza su alcune realtà istituzionali: Italia, Gran Bretagna, Francia, Spagna*, Poggibonsi, 1991; L. TENTONI, *Gli strumenti per cambiare. Viaggio nei sistemi elettorali*, Roma, 1991; M. LUCIANI, *Il voto e la democrazia. La questione delle riforme elettorali in Italia*, Roma, 1991; G. SARTORI, *Ingegneria costituzionale comparata: strutture, incentivi ed esiti*, Bologna, 1995. Sulle modifiche ai sistemi elettorali recentemente intervenute in Italia, con particolare riferimento agli interventi della Corte costituzionale in sede di giudizio di ammissibilità sui c.d. referendum elettorali, v. A. GIORGIS, *I referendum elettorali*, in "Il compromesso", n. 47/91, Torino, 1991; G. MOSCHELLA, *Trasparenza e regolarità nel procedimento elettorale. le riforme possibili con la nuova legislazione in materia elettorale*, Roma, 1992; G. CANTARANO - A. CANTARO, (a cura di), *Riforma elettorale e rappresentanza politica*, Napoli, 1992; F. LANCHESTER, *L'innovazione istituzionale difficile: il dibattito sulla rappresentanza politica all'inizio dell'XI legislatura*, in "Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico", 1992, p. 910; S. GALEOTTI, *La Corte costituzionale non sbarrò l'ingresso alle istanze popolari per le riforme elettorali*, in "Giurisprudenza Costituzionale", 1992, p. 521; T. E. FROSINI, *Riforme elettorali e referendum*, in "Nomos", 1, 1992, p. 49; V. BARBATO, *I referendum elettorali: analisi dei quesiti*, in "Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico", 1992, p. 725; G. PASQUINO, (a cura di), *Votare un solo candidato. Le conseguenze politiche della preferenza unica*, Bologna, 1993; M. S. GIANNINI, *Le scelte tra sistemi elettorali*, in *Studi in memoria di F. Ptga*, Milano, 1993, p. 435; S. GAMBINO, (a cura di), *Forme di governo e sistemi elettorali*, Padova, 1995; S. BARTOLINI - R. D'ALLIMONTE, *Maggioritario ma non troppo. Le elezioni politiche del 1994*, Bologna, 1995; M. PATRONO, *Maggioritario in erba: legge elettorale e sistema politico nell'Italia che non cambia*, Padova, 1995.

4. U. SPIRITO, *Critica della democrazia*, Firenze, 1963, p. 14. Cfr. anche *ivi*, p. 201: "Il concetto di democrazia è strettamente legato a quello di maggioranza e finisce con l'identificarsi con esso".

5. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p.15 (corsivi nostri).

6. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 201.

7. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 204.

8. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 201 (corsivo nostro).

9. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 11.

10. La avversione, quasi esasperata, di Spirito verso i partiti e la partitocrazia viene ripresa anche in altri saggi; ad es. in *Parlamento e sindacati* ("Nuovi Studi Politici", 2, 1971, p. 4), rileva come "un ulteriore processo di degenerazione è stato segnato dall'avvento della partitocrazia, che ha dato luogo, per un verso, all'arbitrio dei dirigenti non rappresentativi e, per un altro verso, a un professionismo politico sempre più discosto da ogni vera competenza"; e ancora in *Parlamento e demagogia* (*ivi*, 1, 1971, p. 26), osserva che "la scelta [politica] deve effettuarsi tra partiti e cioè tra *parti* che pretendono tutte di rappresentare la superiore verità, pur escludendo le altre parti e contrapponendosi ad esse".

11. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 42.

12. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 42.

13. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 42.

14. Per un *excursus* sull'evoluzione delle leggi elettorali in Italia, v. G. SCHEPIS, voce *Elezioni* (*Storia dei sistemi elettorali in Italia*), in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XIV, Milano, 1965, p. 663ss.; e, da ultimo, M. S. PIRETTI, *Le elezioni politiche in Italia dal 1848 ad oggi*, Bari, 1995.

15. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 42; negli stessi termini v. anche ID., *Parlamento e demagogia*, cit., p. 26, ove riguardo alla scelta dei rappresentanti per le camere legislative rileva che "una volta tale scelta era compiuta puntualizzandola nell'indicazione di un singolo individuo (collegio uninominale) e si poteva avere l'illusione di un rapporto di umanità che avesse il peso di una decisione più o meno consapevole".

16. U. SPIRITO, *L'equivoco della Costituzione. Lettera al Presidente della Corte costituzionale*, in "Nuovi Studi Politici", 1, 1972, p. 9 (corsivo nostro).

17. Sul punto, cfr. G. SCHEPIS, voce *Elezioni* (*Storia dei sistemi elettorali in Italia*), cit., p. 663ss.; e M. S. PIRETTI, *Le elezioni politiche in Italia dal 1848 ad oggi*, cit., *passim*.

18. U. SPIRITO, *Parlamento e sindacati*, cit., p. 3.

19. U. SPIRITO, *Parlamento e sindacati*, cit., p. 5ss.

20. U. SPIRITO, *Parlamento e sindacati*, cit., p. 6.

21. U. SPIRITO, *Parlamento e sindacati*, cit., p. 5.

22. U. SPIRITO, *Parlamento e sindacati*, cit., p. 6.

23. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 49 s.

24. Cfr. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 65 s.

25. Che è la società che ha inizio con l'umanesimo e il rinascimento: cfr. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 57ss.

26. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 82.

27. Che viene definito "uomo frazionario", ed inizia ad affermarsi con l'illuminismo: cfr. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 68ss.

28. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 83s.

29. "Tutti i problemi, politici e non politici, diventano problemi particolari e possono risolversi unicamente in modo scientifico e tecnico" (così U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 156).

30. Cfr. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 84s. Il nostro A., infatti, stigmatizza l'assurdità della separazione della politica dalla competenza, che porta ad affidare a rappresentanti "così scelti e raccolti nelle due camere" "la funzione di decidere intorno alla soluzione di *tutti* i problemi nazionali e internazionali: problemi che sono necessariamente scientifici e tecnici". "Sulla base del rapporto così descritto, tra elettore ed eletto, si determina il governo della nazione, che si viene svolgendo fuori da ogni competenza tecnica e perciò sul piano di un intrecciarsi di opinioni, dal quale scaturiscono i più contraddittori compromessi" e che quindi non può non portare ad "una legislazione frammentaria e inconcludente, suscettibile delle più varie interpretazioni e dei più abili adattamenti sofisticati" (*Parlamento e demagogia*, cit., p. 26 s.).

31. Per l'approfondimento di questa nozione centrale nella costruzione spiritiana, v. U. SPIRITO, *Critica*, cit., p. 87ss.; per una sua analisi v. la relazione del prof. MODUGNO, "Critica della democrazia". *Qualche riflessione sulla critica di Ugo Spirito della democrazia e della costituzione*.

32. Sulla c.d. crisi della rappresentatività e sulle relative prospettive di riforma, v., da ultimo, D. NOCILLA - L. CIAURRO, voce *Rappresentanza politica*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XXXVIII, Milano, 1987, p. 543ss. e soprattutto D. NOCILLA, *Sintetiche divagazioni sulla rappresentanza politica*, in *Studi in onore di M. Mazzotti di Celso*, Padova, 1995, II, p. 246ss., specie p. 267ss.

33. Così U. SPIRITO, *Parlamento e sindacati, cit.*, p. 7. È proprio attraverso il suffragio universale che - per Spirito - "il problema della democrazia giunge ai suoi termini assurdi e insuperabili. È chiaro, infatti, che la competenza delle masse dovrebbe riguardare il contenuto dei programmi dei partiti, cioè le varie filosofie in contrasto. Ogni elettore dovrebbe essere ritenuto in grado di compiere quell'azione unificante che spetterebbe alla politica ... Ché, se di questo egli non fosse capace, la sua scelta politica dovrebbe ripiegare sul piano degli interessi contingenti e immediati, e acquisterebbe, senza possibilità di smentita, un significato di carattere affatto particolare e individuale. D'altra parte il ripiegamento su tali interessi è sollecitato dalla stessa opera di propaganda politica" affidata a uomini proprio a ciò preparati. "Anche per tale via l'attività politica è destinata a dividere e a contrapporre, non a unificare e a ridurre a sistema" (*ivi*, p. 154s.).

34. Così U. SPIRITO, *Parlamento e sindacati, cit.*, p. 16.

35. U. SPIRITO, *Critica, cit.*, p. 201.

36. U. SPIRITO, *Critica, cit.*, p. 176.

37. Cfr. U. SPIRITO, *Critica, cit.*, p. 81ss.

38. U. SPIRITO, *Critica, cit.*, p. 165.

39. U. SPIRITO, *Critica, cit.*, p. 174.

40. U. SPIRITO, *Critica, cit.*, p. 175 (corsivo nostro).

41. Per ovviare alla crisi della rappresentatività politica - forse inevitabilmente correlata allo sviluppo tecnologico stesso - si è da più parti proposto di attribuire un peso sempre maggiore alla scienza ed alla tecnica rispetto alle scelte ideologiche anche nel campo delle decisioni di governo. Su questo passaggio, cfr. il quadro sintetico offerto da D. NOCILLA - L. CIAURRO, voce *Rappresentanza politica, cit.*, p. 594ss. e, più di recente, da D. NOCILLA, *Sintetiche divagazioni sulla rappresentanza politica, cit.*, p. 267ss. e da P. RIDOLA, *La rappresentanza parlamentare fra unità politica e parlamentarismo*, in *Studi in onore di M. Mazzotti di Celso*, II, *cit.*, p. 439 ss. Per un più ampio quadro sul problema della c.d. *tecnocrazia* - che, peraltro, esula dagli scopi di questo breve intervento - non si può prescindere dalle opere di Robert DAHL: cfr., specialmente, *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici* (trad. it. a cura di A. Scivoletto di *Polyarchy. Participation and opposition*, New Haven, 1971), III ed., Milano, 1986; *Democrazia o tecnocrazia. Il controllo delle armi nucleari* (trad. it. di *Controlling Nuclear Weapons. Democracy versus Guardianship*, Syracuse, 1985), Bologna, 1987; *La democrazia e i suoi critici* (trad. it. di *Democracy and its Critics*, Yale University, 1989), I ed., Milano, 1990. V. inoltre G. GIANNOTTI, *Il bilancio della società industriale. Deficit di razionalità e deficit di democrazia*, Torino, 1976; C. FINZI, *Il potere tecnocratico*, Roma, 1977; V. POSSENTI, *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Milano, 1983; D. FISICHELLA, *Politica e mutamento sociale*, Messina-Firenze, 1984; E. W. BOCKENFORDE, *Democrazia e rappresentanza*, in "Quaderni Costituzionali", 1985, p. 227ss.; M. COTTA, voce *Democrazia*, in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, vol. X, Roma, 1988; G. GUARINO, *Riflessioni sui regimi democratici*, in "Politica del diritto", 1991, p. 3ss. Spunti, più di recente, anche in A. SPADARO, *Contributo per una teoria della Costituzione - I) Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, Milano 1994; G. ZAGREBELSKY, *Il "crucifige!" e la democrazia*, Torino, 1995. A ben vedere, tuttavia, le strutture finiscono spesso per eludere i controlli democratici (cfr., ad es., i rilievi di A. PANEBIANCO, in sede di presentazione di R. DAHL, *Democrazia o tecnocrazia. Il controllo delle armi nucleari, cit.*, p. 8s. e, più ampiamente, N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino, 1984), per cui la tecnocrazia rischia - al fondo - di risolversi in una forma di aristocrazia del sapere. Proprio in quest'ottica si colloca la critica più comunemente mossa alla visione tecnocratica di Spirito: si rileva infatti che il nostro Autore - a ben vedere - finisce per riproporre null'altro che una forma di corporativismo autoritario, in cui la pluralità degli interessi viene annullata entro l'unità dell'ordinamento statale; in tal senso, L. ORNAGHI, voce *Corporativismo*, in *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. Berti e P. Campanini, Roma, 1993, p. 126; v. anche ID., *Stato e corporazione*, Milano, 1984.

42. U. SPIRITO, *Critica, cit.*, p. 175.

43. U. SPIRITO, *Critica, cit.*, p. 175.

## Il dibattito Spirito-de Finetti<sup>1</sup>

Il dibattito tra Ugo Spirito e Bruno de Finetti è un dibattito che sintetizza gran parte della storia e della metodologia economica del Novecento. Tra il 1927 e il 1935 Ugo Spirito segnò un itinerario critico dall'economia pura verso l'economia programmatica, in una serie di saggi legati alla rivista "Nuovi studi di diritto, economia e politica". La definizione di economia pura già all'epoca era stata posta da Pantaleoni e Pareto, "attraverso determinazioni perentorie - scrive Spirito - che non ammettevano dubbi ed eccezioni". Col termine pura si presumeva di sottolineare il carattere scientifico dell'economia al di fuori di ogni concezione politica. Tracciando le "prime linee di una storia delle dottrine economiche" Spirito affermò invece che l'economia pura era economia politica, ne segnalò il carattere "intransigentemente" liberista, ne sostenne l'incompatibilità con l'economia corporativa e programmatica, che, come egli ribadisce in un lavoro del '32, "si oppone a tutta la vecchia economia definendola liberale". Bruno de Finetti entra nel dibattito sui significati, sui compiti e sui problemi dell'economia pura con una serie di lavori da lui pubblicati tra il 1935 e il '37, che poi riprende in forma di rassegna in un bellissimo lavoro del '43, e muove proprio dagli scritti che egli dichiara "molto apprezzati" di Ugo Spirito, "autore che ha dell'economia corporativa una concezione" - nota de Finetti - "cui più mi avvicino". Ne risulta una posizione che è "di parere contrario rispetto a tutti: fautori e critici". Contro i fautori de Finetti sostiene che l'economia pura soffre di gravi equivoci e perciò per restare fedeli al metodo di Pareto va purificata proprio da quelle che lui definisce le "superfetazioni illusorie"; ai critici dimostra che l'economia pura non è incompatibile con l'economia programmatica. Anzi, se purificata, può essere in grado di costituire, come scrive in un lavoro del '36 pubblicato sul "Giornale dell'Istituto italiano degli Attuari", "la più schiacciante accusa e la più spietata diagnosi dell'insufficienza e della disfunzione del sistema liberal-capitalista". Quindi, per de Finetti è proprio il metodo che può dar forza a un'idea, ed è il metodo matematico che può dar forza all'idea politica dell'economia programmata.

La corrispondenza epistolare tra Spirito e de Finetti, relativa agli anni 1935 e 1936, aiuta a schematizzare il senso delle divergenze e delle avversioni reciproche, ma conferma anche la situazione che si ricava dagli articoli a stampa, persino nel tono, che è serrato nell'argomentazione logica, eppure molto conciliante e addirittura affettuoso. I tratti di quel dibattito vengono ripresi esplicitamente nel '69 da de Finetti che ripropone, nel suo libro *Un matematico e l'economia*, sotto forma di un quiz per il lettore, l'attualità dei compiti dell'economia matematica e il senso di quella sua contro-critica d'epoca rivolta contro i critici negatori dell'economia pura, "con allusione particolare" - scrive de Finetti - al mio amico Spirito, contro i fascisti di sinistra, che come me volevano che la programmazione corporativa fosse la via italiana al socialismo, ma all'opposto di me respingevano l'impostazione paretiana dell'economia pura". Le posi-

zioni di critica e controcritica vengono riconfermate sia da Spirito che da de Finetti, quasi con le espressioni originarie e senza bisogno di alcuna correzione essenziale, ma senza reciproci riferimenti, nel 1973, negli interventi che essi fecero in un convegno su Vilfredo Pareto all'Accademia dei Lincei.

A Spirito Pareto appariva artefice e simbolo della situazione amletica della scienza economica. Insieme a Pantaleoni aveva condotto l'economia agli esiti ultimi e rigorosi, "ma l'istanza scientifica dell'economia pura e quella storicistica della sociologia" - scrive Spirito - "si accompagnano e si alternano e si contrastano in tutto lo svolgimento del suo pensiero avviandolo ad una concezione sempre più storicistica della scienza". Nella linea interpretativa di Spirito questo mutamento di prospettiva ha un significato strettamente scientifico, implicando una certa svalutazione del principio liberistico anche nel campo dell'economia pura ed è il segno che l'esigenza sociologica ha cominciato ad intaccare la stessa impostazione scientifica. Dal punto di vista di de Finetti, "nella linea interpretativa di Spirito vi è molto di vero, ma è l'interpretazione finale e la conclusione ultima che sembra errata". L'analisi dell'errore è stringente logica e corretta la prima mossa l'errore appare a de Finetti talmente evidente da risultare banale. Tutto dipende dal concetto di economia pura che si vuole scegliere come riferimento per il giudizio. Se si accetta l'impostazione classica, allora ogni modifica è una menomazione ed è una menomazione il passaggio dalla posizione che Pareto ha nel *Corso* alla posizione che egli assume nel *Manuale*. Se invece l'economia pura non la si volesse basata su di una particolare ipotesi politica, allora il passaggio dal *Corso* al *Manuale* non sarebbe una menomazione, ma un potenziamento e un progresso, perché sarebbe prova dell'abbandono di limitazioni arbitrarie e di pregiudizi gratuiti, di conclusioni errate e costituirebbe, quindi, un passo verso la concezione più generale e più feconda dell'economia pura. "L'errore dei critici odierni" - scrive de Finetti - "e di Spirito in particolare è quello di mantenere come riferimento per il loro giudizio lo schema classico, cioè di leggere Pareto con la chiave di lettura fornita da Pareto stesso senza riuscire a procedere oltre". Su questa base, criticando i critici, de Finetti imposta implicitamente la sua critica non convenzionale all'impostazione paretiana dell'economia. Se l'errore critico è nell'interpretare le modificazioni dal *Corso* al *Manuale* come concessione allo storicismo, la colpa risale a Pareto prima e più che ai suoi critici odierni. È Pareto che non sa raggiungere la piena coscienza del significato che poteva e doveva avere l'evoluzione del suo pensiero. Resta, nota de Finetti, in questo senso preparetiano. Sembra considerare quasi un compromesso fra teoria e pratica, fra economia e sociologia ciò che doveva essere la correzione di una teoria falsa e ristretta e il trionfo di una teoria più vera e ampia. Spirito, del resto, aveva segnalato che per la tesi che Pareto voleva originariamente difendere sarebbe stato essenziale porre limiti netti tra trattazione economica e trattazione sociologica senza compromettere nell'indagine sociologica la scientificità dell'economia, anche se poi cede all'indulgenza e formula un giudizio preparetiano nel fondamento. Il non aver separato economia pura e sociologia è senza dubbio segno di un'intima debo-

lezza speculativa, ma nello stesso tempo la logica espressione di un superiore, se pur ancora indeciso e contraddittorio, concetto dell'economia. De Finetti concorda con quest'analisi, ma ribalta la diagnosi: è la debolezza speculativa che blocca in Pareto l'espressione di una economia superiore. L'evoluzione del pensiero paretiano dal limite dell'ipotesi liberista alla considerazione di altre possibilità, ugualmente ammissibili, non ha avuto per movente il proposito scientifico di liberare l'economia pura da tutto ciò che è spurio, perché dipendente da particolari forme dell'organizzazione sociale; la modificazione è stata sollecitata, come evidenziato proprio da Spirito, dal peso storico dei fatti che rendevano praticamente insufficiente l'antica dottrina. L'errore di metodo è grave e de Finetti lo diagnostica con grande chiarezza e lucidità programmatica. Il movente sociologico ha portato Pareto dall'unicità dogmatica del liberismo alla pluralità e quasi alla soglia della sintesi generale, ma senza permettergli di varcarla. Chi parte da una restrizione arbitraria - scrive de Finetti - e l'allarga sotto la spinta di necessità particolari, passa dall'unicità di una teoria speciale alla pluralità di teorie speciali e difficilmente assurge all'unità superiore di una teoria generale. Per passare dal plurale al generale bisogna abbandonare tutte le ipotesi che caratterizzano i vari casi speciali e vedere cosa rimane impregiudicato prescindendo da essi. Proprio questo nucleo di dottrina, e cioè il nucleo che de Finetti definisce invariante, rispetto a tutte le ipotesi inessenziali, è quello che si deve isolare e delimitare col nome di scienza pura. Le conclusioni operative delle diagnosi risultano autoevidenti. La scelta di campo appare a de Finetti inevitabile. Bisogna trascurare i fautori paretiani, quelli che Spirito aveva chiamato i "purissimi tra i puri" e muoversi nella direzione opposta a quella che i critici convenzionali propongono. Quindi tutto va ribaltato. Per quanto riguarda i contenuti è necessario affinare e non abbandonare la sottile accuratezza matematica che distingue originariamente e nettamente Pareto dagli altri economisti, allentare anziché stringere i contatti con la realtà storica, rendere più rigorosa e netta e non colmare la distizione tra la scienza e la valutazione del fine per cui si possa sfruttarla, tra il punto di vista matematico e il punto di vista naturalistico. Ne deriva il progetto di una linea di sviluppo che, come nota de Finetti, dovrebbe poter offrire un contributo nella costruzione programmatica dell'economia nello stato corporativo. Da grande matematico, e da grandissimo e fantasioso utilizzatore degli strumenti formali, de Finetti aveva delineato con estrema semplicità e chiarezza il ruolo che la matematica doveva avere nella sua "costruzione programmatica". Aveva ripreso e rilanciato il programma del pragmatismo logico e italiano, di Vailati e Calderoni, cui, come lui scrive per esergo a un suo primo giovanile e bellissimo lavoro sul probabilismo, "premeva insegnare con quali cautele e con quali accorgimenti si possa giungere a ottenere delle proposizioni che abbiano un senso". Ragionare matematicamente, dice de Finetti, deve significare nient'altro che ragionare bene, con tutte le precauzioni necessarie per tener conto di tutti gli elementi essenziali per il problema che si studia, con tutti gli strumenti occorrenti per non cadere nel tranello dei sofismi, difficilmente evitabile senza l'ausilio di formule e concetti matematici.

Anche Spirito, d'altra parte, aveva sostenuto che l'opportunità e la necessità di utilizzare la matematica nell'analisi dei fenomeni economici è innegabile; ma nella sostanza si avverte, nei lavori di Spirito, netta l'impressione che egli conceda troppo a posizioni da 'economista letterato' e preparetiano, che si esponga troppo spesso alla critica che egli rivolge a Pareto stesso, "di uso eccessivo di termini di troppo comune e vaga accezione". Dal suo punto di vista accettare la matematica può essere utile, ma è pericoloso. Il senso dell'uso lecito, scrive Spirito, si smarrisce agevolmente e "si sdrucchiola a poco a poco dalla matematica utile all'economia, all'economia matematica che è la negazione dell'economia".

Per rompere l'equivoco de Finetti ribadisce che il metodo matematico va accettato per se stesso, per la sua utilità logica e analitica. Il metodo matematico applicato senza eccessi, solo per quello che serve, senza aprioristici preconetti consente di scervere tutto ciò che nelle ipotesi e nelle conclusioni è variabile e relativo, tutto ciò che nelle conclusioni è o non è dipendente da certe ipotesi. Nel programma di de Finetti, questo, per il tramite della matematica, è il compito modesto ma essenziale dell'economia pura.

Il ruolo dell'economia pura, ridotta alla radice del punto di vista matematico, senza il peso delle superfetazioni illusorie, si chiarisce ulteriormente nella distinzione e nel contrasto netto col punto di vista naturalistico. In chiave operativa, il compito dell'economia pura è la ricerca spregiudicata delle condizioni necessarie per determinare certe desiderate situazioni economiche. È un problema che, in tutta la sua generalità, può e deve essere impostato matematicamente e che prescinde dalle modalità di realizzazione definibili nell'ambito dei diversi possibili regimi di organizzazione economica. Il punto di vista naturalistico si limita invece allo scopo conoscitivo; è lo studio empirico dei fatti economici, di "quegli alcuni fra i possibili regimi di organizzazione economica che hanno avuto nel passato o nel presente un'effettiva realizzazione". È evidente che un problema così particolare e concreto non può trovare in uno schema matematico più che un aiuto locale, un'immagine grossolana e deformata.

In sintesi, qui si vede che in questo dibattito è già presente e discusso il dualismo che Marschak, anni dopo, definirà la differenza tra l'economia descrittiva e l'economia normativa. Non è più possibile neanche credere che dalla teoria economica non si possa dedurre nessuna norma di condotta, poiché, come scrive de Finetti, l'economia pura dovrebbe servire proprio a studiare le conseguenze logiche di qualsiasi gruppo di premesse o di ipotesi (o inversamente, le premesse e le ipotesi necessarie per giungere a certi risultati) e acquista senso più preciso l'impegno programmatico - formulato da Spirito - per cui il governo economico deve "prima conoscere l'economia della nazione e poi dirigerla".

Gli effetti ultimi del dibattito si ricavano da alcuni risultati espressi da de Finetti in forma matematica, come "controesempi" o "chiarimenti rettificativi", come li chiama lui, coordinati in una trattazione generale dei problemi di "optimum". E anche questo lavoro viene pubblicato su una rivista molto tecnica, il "Gionale dell'Istituto Italiano

degli Attuari”, e perciò credo che sia sfuggito all’attenzione degli economisti. A chi parla di “massimo di utilità sociale” de Finetti dimostra che qualunque conclusione poggi sul cosiddetto *optimum* paretiano ha un grado di significatività estremamente più debole di quello che viene fatto apparire. L’*optimum* infatti non è unico né necessariamente buono, scrive de Finetti. È un punto qualunque fra un’infinità di punti di *optimum*. E ve sono di buoni, di cattivi e di pessimi. La presunta unicità dell’*optimum* nello schema classico risulta dalla condizione di pareggio fra entrate e uscite, che è una condizione non intrinseca e necessaria al problema. Per restringersi a un *optimum* fra gli infiniti altri possibili si potrebbe definire un qualsiasi altro criterio di scelta e sarebbe meglio seguire la scelta secondo criteri ispirati ad una maggiore giustizia sociale. Per precisare e rendere più concreto il discorso, de Finetti riprende implicitamente il senso della polemica di Spirito contro il dualismo di produzione e distribuzione, che appariva una delle espressioni più caratteristiche di crisi della scienza economica, e dimostra che la condizione di pareggio dei bilanci cessa di essere compatibile col raggiungimento dell’*optimum* quando la distribuzione dei beni viene esaminata non più avulsa, ma nel necessario nesso con la fase precedente della loro produzione. Comunque l’esempio che meglio documenta il potere critico e costruttivo del metodo matematico si ha nello schema formale che de Finetti propone prendendo spunto dal parere di Spirito sulla “politica degli alti salari”, che “non potrebbe essere che generale e *concordata*”, scrive Spirito. Dallo schema matematico, messo a punto da de Finetti, risulta che gli effetti di autoregolazione previsti dalle dottrine liberali, garantiti dal libero gioco delle finalità individuali, possono definire l’ “autoregolazione”, in quanto sono realistiche situazioni in cui l’*optimum* non si può raggiungere “se non grazie ad una imposizione dall’esterno”, che preservi i singoli individui “dalla *libertà* che li obbligherebbe a rovinarsi l’un l’altro”. Il ragionamento serve anche a chiarire il sofisma su cui si basano le illusorie analogie meccaniche della teoria dell’equilibrio economico.

È significativo che questa impostazione critica venga ripresa nel ’42 da de Finetti per studiare il problema dell’*optimum* di riassicurazione in una situazione di duopolio. Risulta che l’*optimum* può essere raggiunto soltanto con strategie coordinate e concordate. E l’approfondimento è riferito ad un mercato reale. L’articolo è estremamente tecnico e operativo, ma dà corpo a un’intuizione che si può dire ideologica del modello. Un punto di *optimum* in regime di libertà di ricerca del tornaconto individuale non ha possibilità di conservarsi. Questo è il risultato. Se le decisioni sono unilaterali, non prese su base concordata e programmatica, se entrambe le compagnie di assicurazione seguono il miraggio di regolarsi nel modo che sarebbe il migliore se l’altra compagnia non si comportasse in modo analogo, allora invece che al punto di *optimum* si tende al raggiungimento di quello che de Finetti chiama il “punto di miraggio”. Soltanto in questo punto il processo può avere termine, perché soltanto allora i due interessati si sono già danneggiati reciprocamente fino a non poterlo più fare maggiormente col miraggio di un miglioramento.



A questo punto si può venire alle conclusioni. Anche per il bilancio conclusivo si può rimanere all'interno del dibattito d'epoca. In una lettera del 3 giugno 1936 de Finetti scriveva a Spirito di condividere le sue conclusioni e di voler dimostrarne la validità anche attraverso i concetti dell'economia pura, quando si correggano gli errori e gli equivoci che in quella teoria si sono infiltrati. Rispetto a questo programma il dibattito può considerarsi concluso. Ma leggendo le risposte ai richiami più recenti, di de Finetti che interviene su Pareto al convegno dei Lincei, per lasciare un segno "della differente interpretazione del ruolo dell'optimum di Pareto per una differente impostazione della scienza economica", e di Spirito che nella stessa occasione afferma che la scienza della programmazione è sostanzialmente tutta da fare (e siamo negli anni '70) nasce il rammarico per quello che il dibattito avrebbe potuto dare e non ha dato, soprattutto nella prospettiva di una superiore concezione dell'economia, in condizioni d'incertezza. Già nel 1937 de Finetti aveva finito di mettere a punto tutto il progetto della sua teoria della probabilità e tutto quindi era pronto forse per anticipare di parecchi decenni i risultati più prestigiosi della teoria economica.

Massimo DE FELICE

#### NOTA

1. Sintesi da M. De Felice, *Il dibattito sull' "economia pura": Ugo Spirito e Bruno de Finetti, in Il pensiero di Ugo Spirito*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, pp. 471-479.

## L' "identità" di scienza e filosofia in Ugo Spirito

Mi è accaduto di prender conoscenza del testo in cui U. Spirito aveva raccolto alcuni dei suoi scritti più significativi sul rapporto filosofia-scienza già da studente alle prime armi, al primo corso cioè che potei seguire di Filosofia teoretica, impartito dal "gentiliano" (come lui stesso apertamente e orgogliosamente si professava) Francesco Collotti. Il Corso aveva per titolo: "La formazione storica dell'idealismo moderno e l'attualismo. Il problema della scienza" e, nel programma d'esame, figuravano anche la monografia pionieristica di F. Barone sull' "empirismo logico" e l'opera citata di U. Spirito<sup>1</sup> - entrambe novità assolute allora per me, al contrario del neoidealismo gentiliano e ancor più di quello crociano, che nei miei studi liceali avevano costituito l'"ultima parola", ossia l'ultimo capitolo affrontato nella triennale storia della filosofia.

Stavo assaporando questo "piacevol aer" di novità, quando fui bruscamente richiamato alla consapevolezza degli impegnativi problemi che in essa covavano - e sulla cui natura avrei dovuto cercare di chiarirmi le idee prima dell'esame - da una breve presentazione della dottrina di U. Spirito fatta dal docente all'inizio del Corso: presentazione i cui termini essenziali mi rimasero, allora, alquanto oscuri - mentre invece mi fu chiaro, e mi colpì non poco, l'acuto senso di disapprovazione manifestato nei confronti di tale dottrina (a causa della sua scarsa fedeltà, pareva, all'attualismo gentiliano), che traspariva dalle pur concise, ma pregnanti, parole del Collotti.

Il ricordo di questo lontano episodio, rimastomi indelebilmente impresso nella memoria (anche perché coincideva con la prima presa di contatto con il "far filosofia" a livello universitario), si è ravvivato ora alla rilettura delle dispense ormai ingiallite di quel Corso<sup>2</sup>. E, attraverso tale rilettura, mi si è ripresentato vivido alla mente quanto mi aveva particolarmente colpito allora, ovvero una sorta di "professione di fede" nell'attualismo gentiliano, formulata con l'umile orgoglio di chi era convinto di avere (a differenza di altri, come U. Spirito appunto, a cui era fatto implicito riferimento) "le carte in regola" per professarla: "Io sono stato discepolo di Giovanni Gentile - così risuonarono le solenni parole di tale professione di fede nella grigia ma non sorda aula universitaria -, e per quanto la mia modestissima statura non sia paragonabile alla levatura del Gentile, io voglio continuare a dirmi discepolo di Giovanni Gentile"<sup>3</sup>.

La gran parte del Corso fu dedicata a una densa e articolata "introduzione genetica" all'attualismo - ossia a una storia della filosofia dal punto di vista dell'attualismo stesso -, nonché a una puntuale analisi critica di testi crociani sul rapporto filosofia-scienza, intesa (come il Collotti stesso precisò con la consueta franchezza) a provvedere gli studenti di adeguate difese immunitarie nei confronti della subdola forza persuasiva dell'argomentare crociano: "Bisogna leggere il Croce con spirito critico - egli esortava - e non lasciarsi incantare dalle sue parole. Il Croce è veramente una sirena incantatrice e guai a lasciarsi prendere dall'incanto del suo dire"<sup>4</sup>.

E venne finalmente il turno di U. Spirito, relegato alle ultime lezioni del Corso: una formalità sbrigata rapidamente e quasi sprezzantemente, con lo squalificare senza

mezzi termini la tesi dell'identità di scienza e filosofia come "una posizione che per me è puramente verbalistica ed è inoltre una cattiva versione della tesi crociana"<sup>5</sup>. Per Croce la realtà era quella del concetto come sintesi dell'universale e dell'individuale di cui non si può dare altra conoscenza che quella storica: sicché la filosofia veniva a coincidere con la metodologia della storiografia.

Ora, la "cattiva versione" di questa dottrina data da U. Spirito consisteva - secondo il Collotti - nella tesi che, essendo la realtà sintesi di universale e "particolare" (che è diverso dall' "individuale"), essa non è oggetto esclusivo né della scienza né della filosofia, bensì della scienza che si fa filosofia e della filosofia che si fa scienza: per cui il vero filosofo verrebbe a essere il giurista, l'economista, il fisico, ecc. - cioè lo scienziato. "Io ho naturalmente stilizzato un po' la filosofia di Spirito", riconosceva il nostro docente, commentando però subito impietosamente: "tant'è vero che voi date già segno di disgusto e questo sta a testimoniare che, così stilizzata, è una concezione disgustosa"<sup>6</sup>.

Non mi ricordo se fossi presente a quella lezione e se dessi anch'io manifestazioni di disgusto; se così fu, mi dichiaro, seppure a tanta distanza di tempo, pentito - non solo per una dovuta riparazione, ma anche perché convinto che, nonostante la drastica svalutazione del Collotti (che del resto non fu certo l'unica), la tesi sostenuta da Spirito non era né è affatto tanto disgustosa da non esser degna di rispetto e da non meritare anzi un attento esame e interesse (come cercherò, sia pur sommariamente, di mostrare)<sup>7</sup>.

Senza entrare qui nel merito delle argomentazioni del Collotti, non posso esimermi però dal rilevare che la sua concezione della scienza (almeno quella desumibile dai rapidi cenni da lui fatti in proposito nel contesto citato, ma su cui comunque dette argomentazioni sono in parte basate) appare oggi meno adeguata di quella di U. Spirito. In effetti l'attività dello scienziato viene identificata dal Collotti essenzialmente con un operare di tipo tassonomico, ossia con la messa in ordine - mediante l'impiego di schemi, formule o leggi - dei diversi campi d'indagine, ciascuno accuratamente separato dagli altri<sup>8</sup>.

È chiaro che una scienza di questo tipo non è né può essere in alcun modo posta in relazione, e tanto meno identificata, con la filosofia; ed è non meno chiara la frettolosa incongruità insita nel qualificare - come fa il Collotti - l'insormontabilità della correlazione osservatore-osservato, quale è posta in evidenza nella fisica quantistica, come una "visione della realtà permeata di idealismo"<sup>9</sup>.

Cercando ora di prospettare una più serena ed equilibrata valutazione dell'approccio di U. Spirito alla problematica del rapporto filosofia-scienza, va tenuta anzitutto in debito conto la sua familiarità col "fare scienza", che gli derivava dalla specifica formazione scientifica (nel diritto, ma anche in psicologia), sia pur originariamente acquisita nei limiti - ma anche con gli stimoli - di un'impostazione positivistica. In questa matrice del suo pensiero vanno indubbiamente rintracciate le motivazioni profonde dell'inesausto evolversi del suo pensiero, della sua perenne irrequieta insoddisfazione<sup>10</sup>.

Va ricordato come il citato S. Timpanaro sia da annoverare fra i non molti precursori dell'identificazione spiritiana di scienza e filosofia, anche se, propriamente, essa è da lui posta fra storia della scienza e filosofia. In una nota critica del 1926, p. es., nel rilevare che la distinzione crociana di concetto e pseudoconcetto è incompatibile con la teoria crociana dell'unità dello spirito, egli si richiama all'unità di tutte le manifestazioni dello spirito stesso, eloquentemente rivendicata già da Lombardo-Radice in un suo saggio su Emerson, dove afferma che "il pathos della scienza è questo raggiungere ogni essere, onde tutti gli esseri appaiono *Unum* quanto più la scienza è profonda"<sup>11</sup>. E in un'altra nota dell'anno precedente lo stesso Timpanaro, denunciando la mancata influenza dell'idealismo italiano sulla scienza, auspicava che esso concepisse anche la scienza come spirito, "realizzando finalmente quell'assoluta immanenza a cui sembrò mirare, quand'era filosofo, il Gentile"<sup>12</sup>.

Ma tra coloro che avevano avanzato la stessa esigenza di fondo non va certo dimenticato il triestino Giorgio Fano ("un filosofo - annotava all'inizio degli anni '50 S. Timpanaro jr. - che è ancora ben lontano dall'aver il riconoscimento che merita"), il quale aveva criticato già in un saggio del 1911 (pubblicato ne "L'Anima" diretta da Amendola e Papini) la teoria nominalistica dello pseudoconcetto e riconosciuto nel concetto astratto della matematica e nel concetto empirico delle scienze fisiche due momenti essenziali dello spirito teoretico. Poco dopo Guido De Ruggiero, in un saggio su *La scienza come esperienza assoluta*<sup>13</sup> avanzava ancor più risolutamente in tale direzione rivendicando di aver sostenuto per primo nell'ambito dell'idealismo assoluto la tesi dell'identità di scienza e filosofia.

Il Timpanaro, in una recensione del saggio in questione, rilevava non senza un certo stupore che nemmeno G. Gentile aveva ancora affermato con la stessa nettezza una verità che pur era "schiettamente gentiliana"; egli rilevava però, altresì, che il riconoscimento dato dal De Ruggiero alla scienza, identificandola con la filosofia, rischiava di rimanere "puramente platonico" se, nonostante esso, si lasciava da parte la scienza, non mostrando in concreto che scienza e storia della scienza fanno tutt'uno. Questo richiamo a passare dal riconoscimento astratto o "platonico" del valore della scienza alla sua concreta realizzazione nell'identità con la filosofia attraverso l'effettivo "fare" scienza, ci riporta peraltro, più che alla posizione di Gentile, a quella più radicale di U. Spirito<sup>14</sup>.

Anche da questi sommari riferimenti si evince dunque che la tesi dell'identità di scienza e filosofia non scaturiva da un mero abbaglio nell'interpretazione logica dell'attualismo, né dal persistente influsso di residui positivisticci non ancora metabolizzati, bensì dall'insufficiente tematizzazione del valore della scienza e quindi del suo rapporto con la filosofia imputabile al neoidealismo gentiliano non meno che a quello crociano. Per quanto riguarda quest'ultimo, non par dubbio che detta tesi intende scalzare alla radice la riduzione pragmatico-convenzionalistica dei concetti scientifici a pseudoconcetti - giacché essa può a rigore affermarsi solo sulla base di tale confutazione. Di conseguenza non sembra ammissibile l'accennata interpretazione collett-

tiana secondo cui la posizione di Spirito andrebbe considerata come una "versione peggiorata" di quella crociana. Per cercare di cogliere dunque l'autentica portata storica e teoretica di codesta posizione occorre individuarne correttamente la collocazione in rapporto al positivismo e al neoidealismo crociano, da un lato; e, dall'altro, all'attualismo gentiliano e alla sua specifica valutazione della scienza.

È questo un compito troppo complesso e impegnativo per poter qui essere espletato in maniera adeguata. Mi limiterò quindi solo ad alcune puntualizzazioni intese soprattutto a verificare il significato che si può attribuire, nell'odierna riflessione filosofica sulla scienza, a un simile assunto.

Va anzitutto posta nel debito rilievo, come ho già rilevato, quella che si può considerare la molla che ha continuamente sospinto, fin dagli anni giovanili, la mai paga ansia di ricerca che caratterizza la speculazione di U. Spirito: il bisogno, cioè, di render chiare e di portare a soluzione le questioni di fondo inerenti alla sua propria esperienza scientifica (soprattutto nel campo del diritto penale e dell'economia politica). Il giovane Spirito si trova in una condizione analoga a quella di S. Timpanaro e di molti altri scienziati italiani ed europei (si pensi p. es. ai neopositivisti, ma certo non soltanto a loro) che all'inizio di questo secolo - trovandosi coinvolti nella "crisi" concettuale e metodologica che aveva investito sia le "scienze della natura" sia le "scienze dello spirito", nonché i rapporti fra di esse e con la filosofia - avevano cercato in quest'ultima delle vie d'uscita dalla crisi medesima: una condizione dunque che, se è appunto "critica" e pericolosamente sospesa fra scienza e filosofia, nel contempo però è particolarmente propizia a consentire una più incisiva ed equilibrata messa a fuoco del loro reciproco rapporto.

Per mettere in chiaro quest'ultimo nei suoi effettivi termini, occorre in primo luogo considerare la correlazione soggetto-oggetto, che Spirito sottopone ad un'ampia analisi storico-critica già nella tesi di laurea in filosofia su *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* - tema che rispecchiava i suoi interessi per la psicologia e per il ruolo del soggetto (così fortemente valorizzato dal neoidealismo) nella conoscenza<sup>15</sup>. Da tale analisi - che si estende anche all'empirio-criticismo, al convenzionalismo, al contingentismo, al bergsonismo, ecc. (ma non, a quanto pare, alla fenomenologia e al neo-criticismo) - emerge che codeste correnti filosofiche non riescono in definitiva a soddisfare la fondamentale istanza del pensiero moderno e contemporaneo (soprattutto da Kant in poi), che pure esse cercano in vario modo di far valere: la reazione, cioè, contro ogni forma di statica classificazione del reale in rigidi schemi concettuali a priori. Ed esse non riescono nel loro intento, perché il loro drastico antiintellettualismo si risolve nell'unilaterale e quindi "astratta affermazione del soggetto contro l'oggetto, del divenire contro l'essere", sì da indurle a trascurare indebitamente le ragioni dell'intellettualismo<sup>16</sup>.

Può sembrar strano che Spirito si preoccupi delle ragioni dell'intellettualismo - lui che si farà risolutamente paladino dell'antiintellettualismo all'interno dell'attualismo. Ma va appunto tenuto presente che la superiorità di quest'ultimo egli ravviserà nella

sua capacità di sintetizzare le due contrapposte istanze: ossia, oltre a quella antiintellettualistica, anche quella intellettualistica fatta propria dal positivismo, e corrispondente pur essa a "un'esigenza sostanziale del nostro spirito"<sup>17</sup>.

L'antinomia fra antiintellettualismo e intellettualismo (o positivismo) va pertanto superata non squalificando semplicisticamente quest'ultimo come un inutile errore, ma - afferma Spirito in uno scritto del 1923 su *Il nuovo idealismo* - facendo "rientrare nel processo spirituale anche il processo naturale", col riconoscere che "la conoscenza scientifica o naturalistica... non deve essere concepita come altra dalla storia e, in quanto altra, integratrice di essa... ma integratrice solo in quanto risolvendosi in essa"<sup>18</sup>. Occorre in definitiva che soggetto e oggetto, essere e divenire, filosofia e scienza trovino la loro sintesi in un'effettiva unità sottraendosi all'ipoteca dell'astratta contrapposizione universale-individuale.

Ora, una tale sintesi viene raggiunta - secondo il giovane Spirito - solo nella filosofia dell'atto di Gentile. Le altre forme del neoidealismo italiano infatti (da quella di Croce a quelle di Martinetti e di Varisco) non riescono a risolvere completamente il *caput mortuum* del fatto, dell'oggetto, nell'autoconcetto; così come la dialettica hegeliana, nello sforzo di fornire la deduzione delle categorie, si era a sua volta arenata in una dialettica del pensato senza attingere il vero atto del pensiero. L'unità o sintesi autentica di soggetto e oggetto è dunque quella che, includendo dialetticamente il molteplice, è continuo svolgimento e processo.

Su questa sintesi dialettica si fonda l'identificazione delle forme del sapere, la tesi - fondamentale per quella dell'identità filosofia-scienza - che vi è un solo modo di conoscere, giacché "ogni conoscere è unità inscindibile della conoscenza della parte e della conoscenza del tutto, ossia conoscenza del particolare nella sua universalità; che è come dire: conoscenza dell'universale nella sua concreta particolarità"<sup>19</sup>.

L'atto si risolve incessantemente nel fatto, e viceversa; e quindi anche ogni scienza particolare, nella misura in cui acquista consapevolezza della propria particolarità, diventa filosofia: quest'ultima dunque è immanente a quella, e *in questo senso* scienza e filosofia si identificano fra loro. Mentre l'intellettualismo positivista circoscrive i concetti in una presunta universalità oggettiva, il neoidealismo attualista li innerva nell'universalità soggettiva dell'atto del conoscere. Di conseguenza conoscere e agire diventano a loro volta equivalenti e la filosofia cessa di essere un conoscere speciale per coincidere, insieme alla scienza, con il conoscere come tale.

Naturalmente la scienza che così viene a fare tutt'uno con la filosofia non è la pseudoscienza meramente pragmatico-tassonomica (quella, sì, rappezzata con "pseudocconcetti"), bensì l'autentica scienza "che si pone i problemi nella loro sistematica unità e ne approfondisce tutti i presupposti, senza accettare passivamente nessun principio e nessun postulato"<sup>20</sup>, sicché i cosiddetti problemi filosofici diventano i suoi stessi veri problemi. Le due forme di sapere, pertanto, si fondono in definitiva nella storia, che è la consapevolezza della realtà nel suo farsi, onde il filosofo e lo scienziato compiono lo stesso lavoro in spirito di collaborazione.

S'intende che una teoria così radicale doveva inevitabilmente confrontarsi – e lo stesso Spirito non si sottrasse certo a tale confronto – con le prese di posizione puntualmente assunte da Gentile e da numerosi critici di fede o di estrazione gentiliana; nonché, per quanto possibile, con le tesi avanzate dai principali indirizzi dell'epistemologia contemporanea.

Per quanto riguarda le prime, si può dire che, in linea di massima, la teoria di Spirito non è del tutto incompatibile con la dottrina gentiliana, nella misura in cui anche per quest'ultima la scienza, nel superare "i limiti del proprio oggetto particolare, tende a trasformarsi in filosofia", sicché "l'unica possibile filosofia della scienza è la scienza che si fa filosofia"<sup>21</sup>. Il problema – e forse anche l'ambiguità – di fondo risiede semmai – mi sembra – proprio in questo "farsi filosofia" da parte della scienza. Quest'ultimo s'impone alle "scienze particolari" – anche per Gentile – perché esse devono sforzarsi di passare dal particolare all'universale: "avvertire... la particolarità del particolare, è riferirlo ad altro, con cui esso è tutto, e quindi già superare la pura conoscenza di quel particolare come tale"<sup>22</sup>.

Sembra dunque che il rapporto scienza-filosofia in Gentile vada inteso come un dialettico *tendere a identificarsi* dell'una con l'altra, e non come un'identità assoluta – e questo appunto perché il particolare e l'universale sono dialetticamente correlati fra loro. Discende da ciò che Gentile, a differenza di Croce, può e deve riconoscere autentico valore conoscitivo alla scienza – ma tuttavia, a differenza di Spirito, un valore relativo, ossia tanto maggiore quanto più essa si fa filosofia (e viceversa).

Si trae conferma di ciò – mi pare – dalle stesse considerazioni svolte da Gentile in una nota dedicata alla tesi di Spirito<sup>23</sup>. Quivi egli ribadisce con la massima chiarezza che "tutto quello che è, *non è già filosofia, ma è in via di diventare filosofia*. Così la zucca – precisa scherzosamente –, come la testa del filosofo. E la strada può essere più o meno lunga; ma infine, è sempre lunga assai"<sup>24</sup>. Analogamente – continua il Gentile – tutto ciò che è scienza non lo è veramente se non in quanto da esposizione manualistica diventa scienza nel suo effettivo sviluppo "onde via via si forma e costituisce". Ora, questa scienza concreta, l'unica vera scienza, è – e non potrebbe non esserlo – filosofia: essa peraltro – precisa Gentile, e la precisazione è essenziale – "è filosofia, bensì, ma non *la filosofia*"<sup>25</sup>. Va tenuto presente però che anche la filosofia non è, ma diviene – e questo divenire comporta il passaggio inverso a quello dal particolare all'universale, ossia "un risorgere del logo astratto, che si deve risolvere da capo in concreto"<sup>26</sup>.

Ora, è bensì chiaro che non appena il pensiero diventa oggetto a se medesimo, il tutto decade a parte, l'infinito a finito, e il concreto diventa astratto; ma non è forse altrettanto chiaro perché tale momento debba essere imputato alla scienza, ossia perché "dentro lo stesso processo della filosofia spunta una scienza che non è filosofia". Il Gentile, certo, si affretta a precisare che tale scienza "beninteso, non è la scienza del logo concreto, ma quella del logo astratto rispetto a una scienza che in sé la risolve realizzando il concreto atto del pensiero filosofico"<sup>27</sup>.

Ma sembra allora strano che la filosofia ripaghi la vera scienza del servizio che essa le rende col realizzare il suo concreto atto di pensiero, convertendola incessantemente in oggetto del pensiero stesso, e così facendola ridiscendere da logo concreto a logo astratto, ossia dall'universale al particolare.

Il punto critico di tutto questo processo circolare pare appunto esser quello, allora, in cui la filosofia converte la scienza vera, in atto, universale, in scienza del particolare: da logo concreto in logo astratto. Allo stesso modo, infatti, cioè "criticando e superando", la filosofia promuove pure - come si è visto - il processo inverso, dall'astratto al concreto, dal particolare all'universale: sicché, in ogni momento dello sviluppo del pensiero, i due passaggi paiono sovrapporsi o incrociarsi l'uno con l'altro - inevitabilmente neutralizzandosi, così, a vicenda.

La scienza insomma - sia essa vera o non vera scienza, universale o particolare - finisce col risultare sempre e comunque non vera o particolare rispetto alla filosofia che, in tanto detiene l'esclusiva dell'universalità e della concretezza in quanto ha bisogno della particolarità e astrattezza della scienza per assicurarsene il perpetuo possesso e nel contempo il continuo superamento. Ed è precisamente su questo punto, infatti, che il Gentile prende le distanze da Spirito: "Torto avrebbero Spirito, Volpicelli e tutti gli attualisti... se per il logo concreto, come io dico, volessero negare l'astratto, e annegare il particolare nell'universale, e volessero la sintesi senza analisi... Giacché l'universale è sì l'universale, ma senza il particolare è un'astrazione. E il particolare non si pensa senza farsi universale. Ma per farsi universale è forza che ci sia come particolare"<sup>28</sup>.

Sembra, questa, una chiara ed esplicita conferma dell'interpretazione per cui il circolo dialettico gentiliano è strutturato in maniera tale che, come si è accennato, ogni qualvolta la scienza - sia o non sia essa "vera" scienza - cerca di sollevarsi al livello dell'universale, a simile livello non riesce a giungere, o, se vi giunge, non riesce a mantenersi, giacché vi trova immancabilmente la filosofia pronta a intervenire trasformandola immediatamente in logo astratto e ricacciandola così al livello da cui era provenuta, quello del particolare. Intervento, questo della filosofia, motivato certo dal lodevole intento di impedire alla scienza di "annegarsi" nell'universale tuffandovisi intempestivamente prima di aver appreso a nuotare - dimentica peraltro, la filosofia, e con essa il Gentile, dell'osservazione hegeliana che, per imparare a nuotare, bisogna pur gettarsi in acqua.

Ma non dimentico U. Spirito, la cui tesi dell'identità di scienza e filosofia riveste - mi sembra - in primo luogo proprio questo significato: di non impedire alla scienza di perseguire l'universale - certo in collaborazione e non in contrasto con la filosofia - sia pur affrontando tutti i rischi che tale avventura comporta per entrambe. Avventura che in effetti ha trascinato il Nostro lungo la china del problematicismo. Ma perché? Per soddisfare appunto l'insopprimibile istanza filosofica o metafisica riemergente dalla scienza stessa identificata con la filosofia: poiché - riprendendo la metafora hegeliana - nel gettarsi in acqua per imparare a nuotare si rischia davvero - come paventava Gentile - di annegare, se non si dispone di un adeguato salvagente. Fuor di



metafora, il reciproco identificarsi di scienza e filosofia si risolve in un alterno prevaricare dell'una sull'altra se il circolo dialettico che le coinvolge ha un ritmo duale ed è perciò "vizioso" - rischiando quindi di essere luogo di contraddizione e non di superamento della contraddizione stessa: e perciò "luogo di perdizione" per l'una e per l'altra. In definitiva, dunque, è la stessa "riforma" attualistica della dialettica hegeliana a essere fundamentalmente in questione.

È significativo d'altra parte che un'esigenza analoga a quella che è all'origine del problematicismo fosse stata avanzata dai primi critici dell'identità scienza-filosofia, ai quali U. Spirito aveva risposto specificatamente in un articolo del 1933. In esso aveva cercato anzitutto di eliminare appunto il preconetto che egli avrebbe "negato" la filosofia o l'avrebbe "dissolta" nelle scienze particolari. Fra gli altri, anche G. Fano gli aveva rimproverato di essere incorso nel medesimo errore da lui imputato a Croce, di aver cioè trascurato quello che Croce stesso chiamava "il problema teologico", ossia il momento speculativo del filosofare. A tale rilievo Spirito aveva risposto osservando che, se il tutto non può ridursi a parte, per grande che questa sia, qualsiasi problema diventa *il problema*, il problema teologico: "al *tutto* vero, all'*uno*, a *Dio*, non si può arrivare che attraverso la parte, cioè attraverso la scienza, che si identifica con la filosofia, e tanto più vivo e concreto sarà il problema teologico quanto più particolare sarà l'indagine scientifica e più profonda la coscienza della sua particolarità"<sup>29</sup>.

Ma non minor rilevanza, anzi rilevanza decisiva - oltre che dal punto di vista dell'attualismo, anche, aggiungerei, da quello epistemologico odierno - riveste, secondo Spirito, un'altra questione, relativa allo *status* delle cosiddette discipline o scienze "filosofiche": logica, etica, estetica, ecc., se da un lato infatti perdono la loro "categoricità" speciale che le differenzia fra loro, dall'altro "risorgono nella loro più vera categoricità, per cui si distinguono allo stesso modo della fisica e della chimica". Qui - sottolinea Spirito - "è il vero nocciolo del problema e la via per la sua risoluzione"<sup>30</sup>. In effetti lo *status* delle "scienze filosofiche" appare per lo meno ambiguo, giacché, se le considera come scienze, la filosofia deve negarne la filosoficità; e, se attribuisce loro quest'ultima, ne deve ammettere la particolarità.

Non senza fondamento, Spirito conclude che "qui nasce il primo rapporto tra scienza e filosofia, e qui nasce l'equivoco che condurrà poi al dualismo intellettualistico" - origine del dualismo scienza-filosofia<sup>31</sup>. In concreto, egli prende atto con soddisfazione dell'autonomia acquisita ormai dalla psicologia sperimentale e dall'estetica, auspicando un'autonomia analoga per la logica e l'etica. È solo perché tali scienze vengono fatte rientrare ambigualmente nella filosofia, che il concetto di quest'ultima permane a sua volta ambiguo. Ma quando il loro *status* propriamente scientifico risulterà chiaro, altrettanto chiaro sarà che a Dio si arriva non solo attraverso di esse ma per il tramite di qualsiasi altra scienza, sicché "la filosofia sarà la coscienza dell'unità in cui tutte le scienze troveranno la loro concretezza"<sup>32</sup>.

Perveniamo in effetti qui al crinale che divide e nel contempo unisce filosofia e scienza - un crinale su cui è opportuno sia pur brevemente soffermarsi per osservare

da un più generale e attuale punto di vista la complessiva e complessa configurazione della dottrina spiritiana. L' "attualità" di tale dottrina è in qualche misura testimoniata, in effetti, non solo dalla recente ripresa della problematica relativa alla "filosofia della natura" hegeliana (a cui, per la sua complessità, non è possibile qui neppure accennare)<sup>33</sup>, ma anche, appunto, dalla menzionata problematica di quelle che oggi chiameremmo "scienze umane", da un lato, e "discipline metodologiche", dall'altro - problematica acutamente sollevata, anticipando i tempi, dal Nostro.

Possiamo anzitutto rilevare, a questo proposito, una configurazione disciplinare in qualche modo speculare a quella tematizzata da Spirito - costituita dalle "scienze filosofiche" funzionali e anzi essenziali alla scienza. Si tratta di discipline come la semiologia, la semantica, i vari tipi di logica e di analisi linguistica, la teoria dell'informazione e dell'intelligenza artificiale, ecc., le quali per molti versi hanno attinenze e matrici di ordine più o meno filosofico, fino al punto da essere qualificate nel loro insieme da taluni (in particolare, p. es., da M. Bunge) come una vera e propria "filosofia della scienza"<sup>34</sup>. Non c'è dubbio dunque che tra i due presunti opposti poli della scienza e della filosofia sussiste un ineliminabile quanto imprescindibile campo di forze disciplinari che, pur evidenziando ciascuna di volta in volta componenti più spiccatamente filosofiche o scientifiche, tuttavia non sono né possono mai essere totalmente prive dell'una o dell'altra.

Una positiva sinergia, se non proprio identità, di scienza e filosofia risulta pertanto concretamente operante in una sempre più vasta gamma di discipline. Fra di esse andrebbe poi addirittura annoverata, secondo Popper e la sua scuola, la stessa "metafisica", intesa come matrice di "visioni del mondo" idonee a suggerire allo scienziato ipotesi e teorie tanto più falsificabili - e per ciò stesso tanto più "scientifiche" - quanto più audaci, e cioè appunto "metafisiche". Questa ben nota posizione popperiana ci invita a prendere in esame, da un lato, la questione - cruciale nell'epistemologia contemporanea - dei cosiddetti "criteri di demarcazione" fra scienza e filosofia; e, dall'altro lato, il rapporto fra il ruolo assegnato alla filosofia o alla metafisica rispettivamente nel falsificazionismo popperiano e nel problematicismo di U. Spirito.

I termini in cui la prima questione viene generalmente affrontata e risolta nel pensiero filosofico-scientifico contemporaneo sembrano invero assai diversi, anzi opposti a quelli dell'identità "dialettica" o "problematicistica" fra scienza e filosofia. La ricerca dei criteri più idonei ad assicurare inequivocabilmente la loro reciproca separazione appare anzi così insistente da costituire una costante su cui convergono, anche se con motivazioni e intenti ben diversi, pressoché tutte le più significative scuole di pensiero contemporanee - dal neopositivismo all'esistenzialismo, dal neocriticismo alla fenomenologia, dal fallibilismo alla filosofia analitica, ecc..

Sul versante filosofico tale separazione è perseguita fundamentalmente con l'obiettivo di dimostrare che la "realtà" di cui si occupa in esclusiva la scienza è solo la scorza superficiale della realtà stessa, la cui essenza o struttura profonda e autentica (sia poi questa l'Essere o il tempo, Dio o l'Io, ecc.) è assolutamente inattuabile da

parte della scienza - mentre lo è solo da parte di una filosofia provvista di ben più sofisticati mezzi (assai diversi peraltro, o addirittura incompatibili fra loro, a seconda degli svariati indirizzi filosofici). Sul versante scientifico, d'altra parte, l'obiettivo perseguito è esattamente l'opposto, quello cioè di dimostrare che l'unica realtà (sia poi essa più o meno superficiale o profonda) è quella sottoponibile a indagine scientifica, mentre l'indagine filosofico-metafisica o è generatrice di non-sensi e falsi problemi o meramente strumentale alla medesima indagine scientifica.

Questa situazione contrassegnata da rigide quanto sterili contrapposizioni non può tuttavia considerarsi definitivamente consolidata, né dal punto di vista storico né da quello teoretico. Storicamente, essa si configura come l'inevitabile e salutare reazione agli opposti tentativi, effettuati rispettivamente dall'idealismo e dal positivismo nelle loro varie forme e propaggini, di ridurre la scienza a filosofia o, viceversa, la filosofia a scienza: tentativi che in realtà miravano, per dirla col Gentile, ad "annegarle" l'una nell'altra e quindi a procurarne non una sintesi unitaria bensì una riduzione unilaterale. Tuttavia la pur legittima reazione a simili indebite forzature rischia a sua volta - se concepita in maniera troppo drastica - di andar soggetta alla stessa ipotesi riduzionistica: nella misura in cui, difatti, la filosofia in quanto metafisica viene squalificata come non-senso (o, tutt'al più, relegata alla funzione di stimolo dell'immaginazione scientifica); oppure, all'opposto, la scienza viene privata di ogni sapere che non sia quello inerente al mero operare spaziale o matematico - è chiaro che l'una e l'altra vedono ridotto pressoché a nulla il loro spessore conoscitivo. Sotto questo profilo la contrapposizione è dunque solo apparente, mentre in realtà si rimane nel giro della polarizzazione reciproca di scienza e filosofia, anche se imperniata non più sulla falsa dialettica particolare-universale, bensì su una sorta di trascendenza della "realtà profonda" rispetto alla "realtà superficiale"<sup>35</sup>.

Un simile stallo è testimoniato altresì, in negativo, dal sostanziale insuccesso dei tentativi di tracciare nette linee di demarcazione fra scienza e filosofia - compreso quello del falsificazionismo popperiano, basato sull'infondato presupposto di una presunta demarcazione fatti-teorie. Non a caso lo stesso Popper è andato imprimendo alla sua dottrina una curvatura sempre più, potremmo dire, "problematicistica" - com'è testimoniato dal titolo stesso della sua autobiografia intellettuale: *La ricerca non ha fine*.

Ricerca di che? Di "teorie sempre migliori", certo, ma anche di "metafisiche sempre migliori", giacché senza il propellente della metafisica il vettore a più stadi - o anzi infiniti stadi - della scienza perderebbe velocità, nonostante il continuo potenziamento del motore matematico. Dunque anche per Popper in fondo la metafisica, pur essendo un ausilio della scienza - ma un ausilio indispensabile -, non può che condizionarne la sorte: la "fuga senza fine" verso una meta ultima, sorta di irraggiungibile miraggio; "cura terminabile e interminabile", come direbbe Freud, della nostra ansia di ricerca.

Una "cura" simile in definitiva è perseguita pure da Spirito, giacché anche per lui, come per Popper, la scienza è essenzialmente "un discorso univoco in cui gli uomini

si incontrano per la ricerca di un fine comune con mezzi comuni<sup>37</sup>. Le “verità” della scienza sono in effetti, per entrambi, ipotetiche e la “verificazione” serve solo a passare a ipotesi sempre migliori ma non per questo più “vere”; sicché, in definitiva, la verità coincide con il “non possesso della verità”.

Spirito peraltro sembra avvertire meglio che non il “razionalismo critico” il pericolo insito in quello che potremmo chiamare il “metodologismo”, ossia nell’idea di stampo illuministico che la “soluzione finale” di tutti i problemi coincida con l’accettazione e applicazione generalizzata dei canoni del metodo scientifico, riconosciuti come gli unici veramente “razionali”. Senonché ciò comporta che “la metodologia a poco a poco si precisa in un vero e proprio sistema, che si distacca dal processo di ricerca, ne smarrisce il carattere progettuale e si solidifica in una filosofia”<sup>38</sup>. Anche se non lo rileva in modo esplicito, Spirito sembra individuare qui con grande precisione il momento (il passaggio cioè, ad opera della filosofia, della scienza da logo concreto a logo astratto) che Gentile considera necessario e per così dire “fisiologico” nel rapporto scienza-filosofia, e che egli giustamente declassa a involuzione patologica: “In tal guisa l’opposizione della scienza conduce fatalmente al filosofizzarsi della scienza e al chiudersi della sua attività entro limiti dogmatici... Scienza diventa sinonimo di alcune determinate scienze o ricerche e ad esse soltanto si riconosce la capacità di scoprire il vero e di discriminarlo dal falso”<sup>39</sup>.

Per dissipare gli equivoci inerenti a tale assolutizzazione del metodo occorre riconoscere che il metodo stesso dev’essere “oggetto di ricerca”, giacché, se fosse trovato, costituirebbe “la fine di ogni ricerca”. È infatti “il dogmatismo del metodo, presupposto all’indagine, che a un certo punto si articola in una vera e propria sistematica filosofica detta metodologia”. Il passo decisivo da fare in detta direzione sospinge addirittura Spirito oltre Popper, quasi - diremmo - verso una sorta di “anarchismo metodologico” alla Feyerabend - dacché egli invita a “negare la possibilità di determinare il metodo o, che è lo stesso, ...ammettere tutti i metodi e aprire tutte le vie all’esperienza, estendendo il concetto di scienza alla vita consapevole nella sua totalità”<sup>40</sup>.

Si riconferma così, fin nelle ultime pulsazioni che percorrono il problematicismo, che, come viene ribadito all’inizio del volume *Dal mito alla scienza*, “la soluzione del problema del rapporto tra scienza e filosofia costituisce il presupposto per la soluzione di ogni altro problema”<sup>41</sup>: ogni altro problema, che, non essendo più scientifico, si configura come problema filosofico e religioso, ovvero come “mistero”. Il “nuovo” problematicismo segna così l’ultimo passaggio: dalla fede nella scienza, potremmo quasi dire, alla scienza nella fede - una fede cioè richiesta e imposta dagli stessi limiti invalicabili della “ragione scientifica”.

Un esito questo non certo incompatibile, anzi significativamente convergente, con quello del fallibilismo; ma, per ciò stesso, meno compatibile, anzi significativamente divergente, da quello dell’attualismo. Si possono quindi capire le perplessità, e anche le critiche acerbe, espresse, ben prima che dal Collotti e dagli altri attualisti “ortodos-

si", dallo stesso Gentile<sup>42</sup>. Ma essi a loro volta non avevano forse capito che l' "atto puro" del pensiero, sottoposto alla prova cruciale del rapporto scienza-filosofia, risulta un "falso movimento", dal quale U. Spirito ha cercato con lucida risolutezza di liberarlo reinserendolo - per quanto gli era possibile - nel movimento reale, anche se faticoso e incerto, del pensiero contemporaneo.

Giorgio DEROSI

1. Cfr. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, Sansoni, Firenze 1950; F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, Ed. di Filosofia, Torino, 1957.

2. Stampate nell'anno accademico 1956-57 dalla Copisteria universitaria e conservate presso la Biblioteca generale dell'Università di Trieste. Redatte da R. Ratissa, allora assistente di Collotti, alla cui supervisione ella scrupolosamente le sottoponeva.

3. Cfr. *Dispense* cit., p. 1. Sono anche parole che a distanza di tempo risuonano come l'eco di un inconsapevole testamento spirituale, essendo state pronunciate purtroppo in prossimità della prematura scomparsa di F. Collotti.

4. *Loc. cit.*, p. 269.

5. *Ibidem*, pp. 274-75.

6. *Ibidem*, p. 275. Il Collotti citava contestualmente un suo testo intitolato: *La scienza e le scienze*, e avente come caustico sottotitolo: *Appigionati filosofo* - per alludere sarcasticamente al rischio, cui la teoria di Spirito secondo lui esponeva il filosofo, di esser affittato a qualche scienziato.

7. Che andrebbero comunque anch'esse considerate organicamente nell'ambito della sua complessiva teoria, non priva di originalità, ed esemplare soprattutto come testimonianza di un'adesione integrale ma non per questo acritica - seppur fortemente "ideologizzata" - a una dottrina filosofica ritenuta assolutamente vera. Essa si presenta come una forma appunto di "ideologizzazione" del pensiero che si potrebbe chiamare "filosofismo", in analogia con quella che è stata storicamente ed è teoricamente il suo contraltare, lo "scientismo". Tali forme estreme hanno il merito di rendere manifesta la grezza quanto infeconda e pericolosa unilateralità insita anche in posizioni filosofiche e scientifiche più scaltrite ma per ciò stesso più ingannevoli. Il "filosofismo" e lo "scientismo" costituiscono in effetti tentazioni endemiche nel decorso del pensiero occidentale, che vanno continuamente esorcizzate, e a cui è incline a cedere ogni forma di speculazione "forte" solo in apparenza ma in realtà "debole", e che tende perciò a rivestirsi di corazze "ideologiche", pseudopolitiche o pseudoreligiose.

8. Collotti reca a esempio l'operare del cristallografo, imperniato su procedure di tipo tassonomico - che sono ben lungi, però, dal costituire il nerbo del metodo scientifico.

9. Con tale riferimento, in effetti, il Collotti fa propria surrettiziamente, senza giustificarla, una ben diversa idea della scienza e del suo rapportarsi alla filosofia. Naturalmente tali rilievi critici andrebbero verificati alla luce di un'approfondita ricognizione del pensiero collottiano, quale esso doverosamente esige e ampiamente merita. Va comunque tenuto presente che una più o meno accentuata impreparazione e insensibilità scientifica era piuttosto diffusa in gran parte dei filosofi idealisti, come rileva p. es. non senza rammarico S. Timpanaro: "L'idealismo italiano non ha avuto e non poteva avere influenza sul movimento scientifico contemporaneo soprattutto perché i nostri filosofi, privi come sono di ogni simpatia per la scienza e di ogni seria cultura scientifica, non hanno saputo darci, sulla scienza, che teorie generiche le quali, dal punto di vista scientifico, sono poco più che discorsi in aria... Fuori o contro l'idealismo sono stati sempre infatti l'Ostwald, il Mach, il Poincaré, il Vailati, il Favaro, il Duhem, il Loria, il Marcolongo, il Vacca, l'Enriques, il Solovine..." (*Scienza e idealismo*, in "Il Baretto", nov. 1925; ripubblicato in: S. TIMPANARO, *Scritti di storia e critica della scienza*, Firenze 1952, p. 27).

10. Su ciò richiama opportunamente l'attenzione A. RUSSO nella sua istruttiva monografia: *Positivismismo e idealismo in Ugo Spirito*, Roma, FUS, 1990 - sottolineando il decisivo influsso e i persistenti effetti sulla maturazione del suo pensiero esercitati dall'esperienza scientifico-filosofica fatta dal giovane Spirito, di contro a interpretazioni unilaterali come p. es. quella esposta nella pur meritoria opera di V. A. BELLEZZA (*Dal problematicismo alla metafisica naturalistica. Saggio sul pensiero di U. Spirito*, Roma, Bulzoni, 1979).

11. *Op. cit.*, p. 24 sgg.

12. *Ibidem*, p. 28.

13. "Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo", vol. II (1912), fasc. 3.

14. E in effetti, come ricorda ancora il Timpanaro (cfr. op. cit., pp. 21 e 23), il De Ruggiero sostenne sostanzialmente, in una comunicazione al V Congresso internazionale di Filosofia (tenutosi a Napoli nel 1924), la stessa tesi che lo Spirito avrebbe successivamente fatta propria.

15. Cfr. A. RUSSO, *op. cit.*, pp. 53 sgg.
16. Cfr. *ibidem*, p. 69.
17. Cfr. *ibidem*, p. 71.
18. Cfr. *ibidem*, p. 73. Affermazione, quest'ultima, che rispecchia la stessa esigenza storicistica propugnata - come si è visto prima - dal Timpanaro.
19. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Pisa 1918, vol. I, p. 10.
20. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, in "Atti del VII Congresso nazionale di Filosofia" (Roma 26-29 maggio 1929), Milano-Roma 1929, p. 297.
21. Cit. in A. RUSSO, *op. cit.*, p. 47. Cfr. H. A. CAVALLERA, *La filosofia di G. Gentile e il ruolo delle scienze*, in "I problemi della pedagogia", 4, 1983, p. 382.
22. Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica, op. cit.*, p.10.
23. Ripubblicata dallo stesso Spirito in appendice all'ed. cit. di *Scienza e filosofia*, pp. 277 sgg.
24. *Ibidem*, p. 281 (corsivo nostro).
25. *Ibidem* (corsivo nostro).
26. *Ibidem*, p. 284.
27. *Ibidem*.
28. *Ibidem*, pp. 286-87. "E la verità del logo astratto - continua il Gentile - è bensì nel concreto; ma senza l'astratto il concreto è vuoto, cioè è esso stesso astratto. Così è che bisogna *battere tanto sull'uno quanto sull'altro* dei due momenti costitutivi del pensiero" (corsivo nostro).
29. Cfr. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia, op. cit.*, p.162.
30. *Ibidem*, p. 165.
31. *Ibidem*.
32. *Ibidem*, p. 166. La proposta problematicistica mirerà in sostanza a rendere più ampio e disteso il respiro dialettico - la sistole-diastrale scienza-filosofia -, che in Gentile sembra sfinarsi in una fibrillazione parossistica micidiale all'una e all'altra: "Trasferita la metafisica nella meta ideale della scienza, intesa come esperienza totalitaria o vita consapevole, anche la *cosiddetta* filosofia si particolarizza nelle varie scienze che la costituiscono - logica, etica, estetica, ecc. - e che si accomunano a tutte le altre nel bisogno di giungere alla *effettiva* filosofia" (*ibidem*, p. 224). Il programma di ricerca problematicistico si propone - potremmo dire - di creare una nuova "filosofia" (sia pur relativa, ma progressiva) come rimedio a due "debolezze" della scienza testimoniate dall'intera storia del pensiero moderno: "1°) la scienza non riesce a sostituire la filosofia perché non riesce a dimostrare la propria verità; 2°)... la scienza si converte di fatto in una filosofia grossolanamente dogmatica" (*ibidem*, p. 231). L'antidoto che può prevenire tale malattia va paradossalmente trovato nella stessa metafisica: "*La scienza diventa veramente antimetafisica solo a condizione di tendere alla metafisica*" (*ibidem*, p.238); sicché il dualismo fra scienza e filosofia non si pone tra forme diverse di conoscenza, bensì "all'interno di ogni ricerca" (*ibidem*, p. 244).
33. A cui è dedicato un denso capitolo nella citata monografia di A. RUSSO (pp. 128 sgg.).
34. Essa andrebbe però meglio definita "filosofia *nella* scienza", per distinguerla dalla riflessione critica *sulla* scienza, che si pone a un diverso livello filosofico. Questa distinzione fondamentale è ben presente a U. Spirito, tanto che la considera espressamente, insieme con i limiti costitutivi della conoscenza scientifica, una questione risolvibile solo in una diversa prospettiva, quella problematicistica (cfr. *Scienza e filosofia, op. cit.*, pp. 203-04).
35. Di qui, fra l'altro, l'instaurarsi in filosofia della scienza contemporanea della ricorrente oscillazione fra "convenzionalismo" e "realismo". Circa la concezione convenzionalistica o strumentale della scienza, che "ha fatto un rapido cammino", Spirito nota opportunamente che essa omette di considerare che "il giudizio sul carattere pragmatistico della scienza non è un giudizio che possa formularsi sul piano della pura prassi" (*Scienza e filosofia, op. cit.*, p. 233).
36. Essa non ha peraltro neanche *un* fine, per Popper, giacché quest'ultimo non può in definitiva essere, come ha ben visto Spirito, che metafisico ( ciò non toglie, naturalmente, la possibilità, e anzi la necessità, di fini parziali, ovvero comuni ai membri della società scientifica e, in generale, di quella umana).
37. Cfr. U. SPIRITO, *Dal mito alla scienza*, Firenze 1966, p. 21. Un tale tipo di discorso dovrebbe fungere da modello per quelli filosofico e religioso, generalmente fonte di divisione e non di unione.

38. *Scienza e filosofia, op. cit.*, pp. 210-11.

39. *Ibidem*, p. 211.

40. *Ibidem*, p. 222.

41. *Op. cit.*, p. 9.

42. In un articolo pubblicato nel 1938 sul "Giornale critico della filosofia italiana" e riportato in appendice a *Scienza e filosofia, op. cit.*, pp. 300 sgg. In conclusione Gentile accusa "la vita come ricerca" di essere "una ricerca senza speranza", ipotizzando un Dio che "non si può trovare, almeno con la ragione". E rivendica, contro una tale sorta di fideistico scetticismo, un pensare che non sia mero obiettare. Senonché, lungi dall'essersi stancato di pensare - di "questa fatica che il pensiero costa" - Spirito aveva prospettato un ben più faticoso (ma, alla lunga, anche più redditizio) pensiero: e a *questa* fatica il Gentile semmai voleva sottrarsi, pago dell'atto puro, che ormai si era palesato piuttosto come un "ristagno" del pensiero.



## Augusto Del Noce e Ugo Spirito: l'interpretazione "filosofica" della contestazione

Augusto Del Noce ed Ugo Spirito si conoscevano almeno dal 1938<sup>1</sup>: il loro rapporto intellettuale, pur vivendo diverse stagioni, si è concluso soltanto con la morte di Spirito nel 1979. Uno dei momenti più vivi di questa lunga frequentazione intellettuale fu il confronto di entrambi con gli avvenimenti del 1968. Da questo comune interesse a comprendere cosa realmente significasse la contestazione, nacque il volume del 1972, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, nel quale gli autori esprimevano le loro diverse posizioni in merito alla rivolta giovanile. I due filosofi si confrontarono sin dall'inizio con i moti studenteschi<sup>2</sup>: essi proponevano due interpretazioni nelle quali giocavano le loro generali concezioni della storia e del pensiero contemporaneo.

In questo saggio si intende, in un primo momento, analizzare le diverse interpretazioni; successivamente delineare sinteticamente le connessioni con le precedenti posizioni dei filosofi. Sarà così possibile, sia attraverso l'accentuazione dei punti di contatto che di opposizione tra i due pensatori, precisare la posizione di Del Noce nei confronti della contestazione, così come essa si delineò sin dalla sua genesi. Questo lavoro approfondisce in un singolo aspetto un'indagine sull'interpretazione della contemporaneità proposta dai due studiosi; la domanda ultima che lo muove riguarda sia la verifica della denuncia degli scompensi della storia e della cultura del Novecento italiano, comune ai due autori, che la possibile individuazione di "punti di resistenza" a quello che si presenta, per usare una terminologia delnociana, come un regno della forza che mantiene formalmente le istituzioni democratiche.

### *I. Augusto Del Noce: il 1968 anno "più ricco di filosofia implicita dal '45 ad oggi".*

Nell'*Introduzione a L'epoca della secolarizzazione* Del Noce scrive: "l'esame della contraddizione intrinseca alla contestazione giovanile mi ha portato a considerare il giudizio storico che la sottende e a mostrare per quali ragioni si debba considerare infondato"<sup>3</sup>. Esiste per il filosofo una "contraddizione intrinseca" al movimento studentesco ed essa rimanda, se analizzata, ad un giudizio storico. Gli studenti, rileva Del Noce, criticano la società del benessere, o tecnologica o opulenta<sup>4</sup>. Si tratta di una società, per l'appunto, che pone il benessere come fine ultimo dell'essere umano: viene precisato che l'impegno per una società nella quale vi sia la diffusione di migliori condizioni di vita tra i non abbienti non può che essere favorito. La sconfitta e la riduzione della schiavitù economica non potrebbe che essere approvata<sup>5</sup>. In realtà la società opulenta è società del benessere nel senso che in essa, eliminando l'idea della verità, resta una considerazione dell'uomo "soltanto come animale di specie e di grado

superiore"<sup>6</sup>. Di fronte al suo imporsi il filosofo denuncia il rischio che l'intera cultura diventi ideologica e retorica. In essa l'incremento di ricchezza e di consumi viene proposto come orizzonte ultimo dell'azione umana: la cultura, piuttosto che riflettere su esperienze umane e sui valori da esse generati, diventa inutile orpello riguardo alle questioni decisive della vita degli uomini.

La rivolta studentesca viene giudicata innanzitutto come una ribellione della natura umana riguardo a questa deliberata riduzione delle sue aspettative profonde. In tale senso Del Noce la considera un fatto positivo. D'altra parte tale disagio ha preso la forma, a causa dell' "immensa devastazione" che un "rinnovato sansimonismo"<sup>7</sup> ha prodotto, dell'estremismo. Esso si esprime come "intransigenza" e "consequenzialità", ed è inconsapevolmente determinato da alcuni dati reperiti dalla stessa società che si vuole contestare: insomma si giunge alla "estrema radicalizzazione dei mali dell'ordine esistente"<sup>8</sup>. La contestazione, da giusta denuncia delle riduzioni delle aspettative della natura umana, si riduce ad un negativismo che "accetta supinamente allo stato di poltiglia frammentaria quei principi ideali che sono all'inizio del processo che ha portato al sistema attuale; quel sistema che vorrebbe contestare"<sup>9</sup>. La contraddizione del movimento studentesco è quindi tra la denuncia degli esiti della società opulenta e il non poter riferirsi che a quella cultura da essa espressa.

Questa difficoltà si spiega per Del Noce nell'assunzione a mentalità comune di un preciso giudizio storico, che, una volta accettato, condiziona ogni possibile posizione alternativa ad esso. Si tratta di un giudizio sul periodo tra le due guerre che Del Noce esprime in diversi scritti<sup>10</sup> e che egli stesso così sintetizza: coloro che in quegli anni erano assertori delle verità permanenti o assolute non erano stati in grado di opporsi praticamente all'emergere dei totalitarismi; infatti la loro denuncia era restata, perlopiù, nell'ambito della condanna morale<sup>11</sup>. Allora, nelle "fiamme delle città italiane e tedesche si era pure consumato l'orgoglio della vecchia Europa"<sup>12</sup>. In quei roghi era bruciato sia il "romanticismo morboso", per Croce origine del totalitarismo<sup>13</sup>, che ogni forma di romanticismo "come atteggiamento di continuità con la tradizione"<sup>14</sup>. Ogni legame con il passato diveniva così segno di un "attaccamento poco importa se sentimentale o economico, ad un mondo vecchio il cui destino è segnato"<sup>15</sup>. In sostanza colpire alla radice i diversi fascismi assumeva il senso di colpire quelle posizioni culturali che pur avverse non erano state in grado di opporsi ad essi. In questa ricostruzione di ciò che era avvenuto nella cultura europea tra le due guerre, tema decisivo per Del Noce, che su di esso è costantemente ritornato<sup>16</sup>, si compie la descrizione dell'emergere di una disposizione illuministica che si incontrerà con la rinascita del marxismo. Si tratta, scrive il filosofo, della riscoperta dell'illuminismo "come disposizione a dichiarare la frattura con le strutture tradizionali, e a criticarle inesorabilmente dal punto di vista etico, politico e sociale"<sup>17</sup>. Di qui l'imporsi della concezione usuale per cui "la crisi segnata dalle due guerre mondiali e da ciò che avvenne nel ventennio tra di esse, altro non sarebbe che la frattura che accompagna il passaggio dell'umanità alla sua condizione di maggiorità"<sup>18</sup>.

Naturalmente il riferimento è ad una particolare interpretazione del fascismo, secondo la quale una volta chiusa la parentesi di irrazionalità che esso rappresentava, si sarebbe tornati al progressivo dispiegamento della libertà nella storia. Il punto decisivo del discorso delnociano riguarda però l'incontro di tale disposizione illuministica con il marxismo. Egli scrive in proposito che è necessario "affrontare un problema capitale per l'interpretazione della storia di oggi: come si siano incontrate e compenstrate la rinascita della sensibilità illuministica e la riscoperta del marxismo"<sup>19</sup>. Da questo incontro e dai suoi esiti deriva per Del Noce sia il disagio dei giovani nei confronti della società opulenta, che l'impossibilità di fondare le loro rivendicazioni su qualcosa d'altro rispetto alla società dalla quale si vogliono separare.

Per la rinascita della sensibilità illuministica Del Noce si riferisce, come abbiamo accennato all'idea che si dovesse rompere con il passato, in quanto esso era interamente compromesso con il fascismo. La posizione intellettuale che esprime con maggiore chiarezza tale disposizione è quella azionista, obiettivo costante delle critiche del nostro autore<sup>20</sup>. Questo atteggiamento di completa rottura con il passato favoriva nel dopoguerra l'incontro con il marxismo: gli intellettuali non marxisti si avvicinavano a Marx, proprio a partire da quell'aspetto per cui il marxismo poteva presentarsi come forza generatrice di un nuovo mondo. In realtà, come il filosofo cattolico aveva sostenuto sin dal 1948, rispetto al marxismo erano possibili ultimamente due posizioni: quella dell'inveramento e quella della risposta o sfida<sup>21</sup>. L'approccio al comunismo di coloro che erano giovani in quegli anni fu caratterizzato, secondo Del Noce, dall'idea di superare, integrare o inverare il marxismo. Tale tema è assolutamente centrale e rimanda sia alla sua interpretazione del marxismo che all'interpretazione della stessa cultura italiana del secondo dopoguerra. Non è qui possibile ricostruire analiticamente la lettura delnociana del marxismo<sup>22</sup>; si accennerà, in relazione al riferimento che Del Noce stesso esplicita, al motivo che rende la questione del marxismo decisiva per la storia italiana e per la comprensione quindi del 1968. Sia il materialismo storico (l'analisi economica e la critica delle ideologie) che il materialismo dialettico (l'aspetto finalistico-messianico) sono essenziali per il marxismo rivoluzionario: il primo motivo conduce, se separato dal secondo, ad una teoria della completa relatività storica; il secondo, se separato dal primo, all'idea della rivoluzione permanente. L'idea di inverare il marxismo si esprimeva, immediatamente dopo la guerra, riprendendone l'utile disamina storico-economica della società e lasciando da parte l'aspetto messianico. Del Noce si riferisce in particolare alle posizioni di Felice Balbo, ma più in generale a tutti coloro che hanno ritenuto possibile riprendere qualche aspetto del marxismo, credendo di integrarlo con una propria posizione. Per il filosofo cattolico ogni tentativo di inveramento del marxismo è condannato al fallimento in quanto ne sottovaluta la valenza filosofica: egli ritiene il marxismo l'esito ultimo del razionalismo, esito che ne radicalizza gli assunti iniziali. È opportuno ricordare come il razionalismo sia per Del Noce qualificato da una opzione iniziale di fronte al male, secondo la quale esso è connesso all'esistenza della singolarità, della stessa finitezza. Per questa ragione la libera-

zione dal male (dall'esistenza particolare) è concepita come l'adesione del singolo ad un sistema necessario, di qualunque tipo esso sia. L'uomo elevandosi al livello della superiore necessità può sentirsi liberato dalla propria accidentale esistenza.

A partire da questa prospettiva Del Noce ritrova nel marxismo tutti i temi del razionalismo: la negazione della creaturalità e l'affermazione della più completa autonomia; quindi il rifiuto dell'idea biblica di peccato come origine del male. Inoltre il marxismo in quanto esito ultimo introduce un motivo proprio che giunge a negare uno dei presupposti dello stesso razionalismo: l'idea che esista una ragione oltre la storia. Esso è infatti una filosofia che si fa mondo, mutando il senso stesso della filosofia e della ragione umana. Proprio quest'ultimo aspetto, che si esprime interamente dal momento che l'aspetto materialista viene separato da quello messianico, conduce ad un "totale relativismo, che è la premessa del sociologismo, di quella forma di pensiero che oggi è la giustificazione ideale della più irreligiosa e insieme più conservatrice delle società che siano mai esistite, quella che è detta società opulenta o dei consumi o del benessere"<sup>23</sup>. Il movimento studentesco, pur protestando contro gli esiti morali della società contemporanea, ha assunto quel giudizio storico, che abbiamo ricordato, sul periodo tra le due guerre che ha egemonizzato l'intera cultura italiana. Si trova così a criticare l'esito di un processo storico, pur accettandone i presupposti che ne hanno determinato lo sviluppo. Negli anni tra il 1968 e il 1971, del Noce trova conferma alle sue analisi: nel saggio pubblicato sul volume del 1972 il giudizio sulla contestazione è quanto mai negativo. Il carattere che più la descrive è, per il filosofo, quello di "rivoluzione surrealista"<sup>24</sup>, inteso nel senso che essa rappresenterebbe un ulteriore processo rivoluzionario, dopo Marx, che è "dominato dal pensiero di raggiungere un ateismo e una pienezza rivoluzionaria superiori a quelli marxisti"<sup>25</sup>. L'idea che non sia da mettere in dubbio la nozione di rivoluzione come rottura con il passato, quanto da andare oltre quei poteri che ne hanno frenato il realizzarsi totale, è determinante nella posizione dei surrealisti<sup>26</sup>. La contestazione esprime un disagio che non tocca affatto i presupposti dell'idea di rivoluzione, anzi si muove nel senso di una sua radicalizzazione. Così Del Noce può scrivere che "la contestazione si è, insomma, inserita nel processo della società tecnologica, quale elemento atto a farla evolvere verso un nuovo totalitarismo del tutto diverso dallo staliniano e dall'hitleriano"<sup>27</sup>. Tale totalitarismo, che "trae la sua forza dalla conciliazione del massimo dell'oppressività con l'aumento del benessere"<sup>28</sup>, si basa su quell'idea di benessere come riduzione dell'umano a pura merce contro la quale gli studenti inizialmente erano insorti.

## *II. Ugo Spirito: la fine delle ideologie*

Spirito, nella "Premessa" a *L'avvenire dei giovani*, ricorda come il problema dei giovani gli sia stato sempre presente e come tale questione sia stata considerata "in rapporto alle ideologie politiche dominanti"<sup>29</sup>. La protesta giovanile viene infatti connessa al fatto che "tramontano i vecchi valori e non affiorano ancora i nuovi"<sup>30</sup>. I valo-

ri della generazione passata sono quelli particolari e regionali: in un contesto determinato sempre più dalla velocità delle trasformazioni e delle comunicazioni, quindi da un processo di unificazione mondiale sempre più accentrato, i valori regionali sono destinati ad affievolirsi e a scomparire. Infatti i "valori dei padri sono quelli regionali. I valori ai quali si accostano i figli sono quelli del mondo in via di unificazione"<sup>31</sup>. Gli enormi progressi della scienza e della tecnica, la sua diffusione, sono per il filosofo segni che indicano da dove potranno emergere nuovi valori universalmente accettati. La protesta giovanile esprime quindi l'insoddisfazione di fronte alla retorica con la quale vengono professati i vecchi valori, non più vitalmente connessi alla realtà storica: proprio in quanto la contestazione è in fondo richiesta di valori ed ideali essa esprime "un'esigenza metafisica"<sup>32</sup>. Spirito individua nel movimento giovanile diverse forme di protesta. La prima è quella di coloro che criticano la degenerazione dei vecchi valori e propongono, sostanzialmente, un ritorno alla loro integrità; la seconda è quella che nega i valori tradizionali senza curarsi di proporre qualcosa di positivo; la terza si sforza di proporre nuovi principi per orientare il futuro; la quarta è quella che si esprime nel silenzio. In quest'ultima posizione "non si accetta nulla e si cerca": proprio da essa può avvenire il passaggio da "una metafisica del vuoto" ad una "metafisica della scienza"<sup>33</sup>. Per comprendere cosa Spirito intenda con tali espressioni è necessario ricordare che nella sua prospettiva sia le diverse ideologie politiche con le quali si è più volte confrontato che il cattolicesimo rimandano a quella che egli chiama "metafisica dell'io", che si è espressa in modo insuperato nell'attualismo di Gentile<sup>34</sup>. Per "metafisica dell'io" egli intende quell'affermazione dell'assoluta centralità dell'io che ha caratterizzato la cultura europea dal Rinascimento fino all'età dell'illuminismo. Nell'istanza di sostituire l'assolutezza del divino con quella dell'io la cultura moderna sarebbe giunta all'affermazione di una nozione d'individualità assoluta e, nello stesso tempo, non ben definita. Essa è determinata da un dualismo tra io empirico e anima. Per il primo aspetto il soggetto, nell'età moderna, vedrà la propria realizzazione come connessa al consolidamento della propria realtà empirica, quindi della proprietà. Per il secondo l'io tenderà a liberarsi dalle istituzioni esteriori che ne limitano l'autonomia e a cercare nella propria interiorità la libertà. In ogni caso il fine ultimo è relativo alla propria particolarità, assume un carattere di privatezza che contrassegna l'individuo della modernità. L'attualismo gentiliano rappresenta, per Spirito, il vertice dello sviluppo del pensiero occidentale ed il superamento di questo carattere privatistico della nozione di individualità. La nozione di Io trascendentale, che da Kant, attraverso Hegel e Marx, giunge a Gentile, indica una diversa concezione di soggettività, non più centrata sulla separatezza dell'individuo dal mondo, ma in grado di definire più correttamente l'individualità, proprio nella relazione con il tutto del quale è parte. In questo senso Spirito ritiene che soltanto dall'attualismo è possibile partire sia per comprendere la storia del pensiero italiano del Novecento che, quindi, per individuare le possibilità di un suo sviluppo. Infatti la "metafisica del vuoto" è diretta conseguenza di questo mancato confronto, che influisce sulle stesse concezio-

ni politiche e quindi sulla storia stessa. Spirito ha ricostruito in più occasioni la storia italiana del Novecento, delineando appunto la fine di ogni ideologia politica, del fascismo, del comunismo, della democrazia. Non è qui possibile seguire puntualmente la sua interpretazione<sup>35</sup>: si indicheranno sinteticamente quei punti nodali che lo condurranno già nei primi anni del secondo dopoguerra alla convinzione sia del fallimento degli ideali politici del fascismo, sia di quelli ad esso opposti. Il tratto caratteristico del nostro secolo è per Spirito quell'insieme di mutamenti profondi e radicali, primo tra tutti l'incremento impensabile della velocità delle comunicazioni, che lo hanno così radicalmente contraddistinto da poter essere chiamato "secolo delle rivoluzioni"<sup>36</sup>. Alle trasformazioni materiali si sono naturalmente accompagnate profonde mutazioni intellettuali. Il filosofo, ricordando la propria personale esperienza, indica nel positivismo dell'inizio del secolo una coscienza largamente diffusa, che si rinveniva nelle più diverse manifestazioni sociali e culturali. Lo scoppio della prima guerra mondiale segna l'emergere della crisi del positivismo. Il filosofo, confrontando esplicitamente la propria giovinezza con quella dei contestatori, sottolinea come per lui e per molti giovani del primo dopoguerra l'adesione alla filosofia di Gentile fosse avvenuta perché l'attualismo proponeva una "fede robusta"<sup>37</sup>, in grado sia di rispondere alle domande sui fondamenti delle singole scienze, sia di offrire una prospettiva all'ansia di cambiamento che dopo la guerra attraversava la società italiana. L'ideale che Gentile comunicava era quello dell' "uomo creatore del suo mondo, di tutto il suo mondo" e quindi "la concezione della vita come umanesimo assoluto"<sup>38</sup>. L'attualismo, come umanesimo e immanentismo assoluto, risolveva l'intera realtà nell'io, nell'autocoscienza dell'attività creativa, ed eliminava così tutti i dualismi che avevano segnato il precedente corso del pensiero. Si trattava, per il giovane filosofo, della libertà finalmente realizzata in quanto veniva superato nella coscienza dell'attività creativa dello spirito ogni limite. Per questa ragione l'attualismo gentiliano comunicava una esaltante forza di realizzazione positiva: l'adesione di Spirito al fascismo si comprende in questa ottica. Idealismo e fascismo erano insomma una sola realtà, che pretendeva di poter giungere a determinare l'intero divenire. Diversi motivi sono all'origine della crisi speculativa che porterà Spirito alla rottura con Gentile, così come essa è testimoniata ne *La vita come ricerca*. Tra di essi vanno ricordati l'irrigidimento dell'attualismo in una teoria, cieca ai progressi che venivano realizzati in campi particolari dell'attività umana (scienza, diritto, economia, politica); il concordato, che per Spirito segna il fallimento della pretesa dell'attualismo di investire l'intera realtà; la reazione alla sua relazione di Ferrara del 1932<sup>39</sup>. Il fatto da sottolineare è che dal 1937 inizia per Spirito quella ricerca di nuovi ideali che lo accompagnerà per tutto il resto della sua lunga esistenza: la posizione propria del problematicismo, l'incapacità di conseguire un assoluto che sia tale e, contemporaneamente, l'ineludibile istanza della sua ricerca, lo condurrà a diverse, ma sostanzialmente connesse, prospettive<sup>40</sup>.

Da *Il problematicismo* del 1948 a *La vita come amore*, del 1953, nel quale viene anticipata l'idea dell'onnicestrismo, a *Inizio di una nuova era* (1958) e *Dal mito alla*

scienza, del 1966 nel quale viene proposta quella nuova metafisica che sola appare adeguata ai radicali mutamenti storici, appunto la metafisica della scienza, Spirito persegue la stessa ricerca di un ideale che risponda alla caratteristica dell'incontrovertibilità. Negli anni della contestazione, come accennavamo, egli ritiene che questo ideale, seppure non del tutto definito, sia ormai, palese, tanto da poter parlare di metafisica della scienza. Il saggio pubblicato originariamente sulla rivista "Futuribili" nel gennaio 1969 e poi ripubblicato in *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* risponde in forma assai chiara le posizioni di Spirito. Egli sembra valorizzare più che nei precedenti scritti il fenomeno della contestazione: in essa si ritroverebbe sia "l'esplosione della reazione" ai "principi informativi della metafisica del mondo moderno e in particolare della metafisica borghese, democratica e individualistica" che "la volontà rivoluzionaria destinata all'instaurazione dei nuovi ideali e dei nuovi valori"<sup>41</sup>. In particolare Spirito insiste sul nesso tra crisi delle ideologie e della democrazia e affermazione della concezione scientifica dell'uomo e della società. Mentre la democrazia intendeva rendere possibile ad ogni individuo la sovranità, a prescindere dalle sue capacità, giungendo infine ad una sovranità che era espressa soltanto nel diritto di scelta tra diverse concezioni del mondo, la scienza giunge a realizzare una reale uguaglianza. Non si tratta di un'eguaglianza "di capacità e di funzioni", ma di un'eguaglianza di potere in rapporto alle proprie capacità e alle proprie funzioni<sup>42</sup>.

Ritorna, in termini appena mutati l'idea che il giovane Spirito accarezzava già negli anni Trenta, "quella del piano, concepito come piano risultante dai piani di tutti i centri produttivi. Ogni centro produttivo formula il suo programma con la partecipazione di tutti i suoi componenti, sa che ognuno collabora in forza della propria capacità e specializzazione all'opera comune"<sup>43</sup>. Nella prospettiva delineata, quella della "morale scientifica", muta necessariamente il concetto di libertà: "libero è l'uomo in quanto in lui si individua la libertà del tutto di cui è manifestazione; e responsabile è l'individuo in quanto corresponsabile con l'intera società"<sup>44</sup>. La sostituzione della concezione scientifica a quelle tradizionali permetterà insomma il passaggio dall'idea individualistica dell'uomo a quella sociale, rendendo possibile quella ricerca collettiva dell'assoluto che "l'umanità non è riuscita ad attingere attraverso le religioni, le filosofie e le ideologie"<sup>45</sup>.

### III. Metafisica e soggettività

Spirito ha creduto di ravvisare nella contestazione la critica alla democrazia e alla metafisica che, a suo avviso ne è all'origine, quella dell'io. In questo senso la contestazione compirebbe un processo che egli fa iniziare negli anni tra le due guerre, proprio con il nascere di posizioni che, radicalizzando l'attualismo gentiliano, giungevano a porre in questione elementi della vecchia metafisica che in esso erano ancora presenti. A voler prescindere dagli elementi autobiografici che egli introduce in questa ricostruzione, essa suggerisce alcune considerazioni che riguardano sia la lettura spi-

ritiana della contemporaneità, che i presupposti che la originano. L'attualismo, come realizzazione integrale dell'indirizzo immanentistico del pensiero occidentale, coincide con il ridimensionamento della soggettività individuale. L'individualità ha senso soltanto come funzione del tutto che realizza se stesso nel mondo storico. Negando la possibilità di riconoscere un individuo a prescindere "dal sistema dei rapporti con il resto del mondo"<sup>46</sup>, Spirito compie l'attualismo e indica nella scienza la possibile levatrice per il passaggio dalla concezione individuale dell'uomo a quella sociale. In sostanza, come ha osservato Del Noce, egli giunge ad "un atteggiamento spinoziano, di uno spinozismo inclinato verso lo stoicismo"<sup>47</sup>. Tale disposizione conduce però all'accentuazione di un aspetto contemplativo della realtà e al ridimensionamento dell'istanza di creazione e di mutamento che pure contrassegnava l'adesione del giovane intellettuale alla filosofia di Gentile. Spirito si trova, dopo Gentile, di fronte al dilemma di dover accettare la realtà nella sua fatticità, o di dover individuare un nuovo punto di forza che permetta di mantenere l'istanza costruttiva che egli aveva individuato nella prospettiva gentiliana. L'io trascendentale di Gentile diventa il "Noi" di quel gruppo di giovani che si riuniva attorno al progetto dei "Nuovi studi di diritto, economia e politica"; fallita questa modalità di realizzare il superamento della separatezza della filosofia, il comunismo viene considerato nella speranza che esso possa realizzare quella "più vera rivoluzione che il fascismo non aveva saputo raggiungere"<sup>48</sup>. La scienza negli anni successivi, proprio per le capacità di mutamento e di trasformazione del mondo che ha manifestato, diventa l'elemento che permette di mantenere l'istanza di creazione. Il punto focale di queste considerazioni è, evidentemente, il riferimento a Gentile ed al suo tentativo di un assoluto totalmente immanente, che tenga insieme libertà, come affermazione della creatività del soggetto, e religiosità, come aspirazione ad un significato del mondo che ne connetta ogni singolo e particolare aspetto. La questione che è decisiva in tale senso è quella che Jürgen Habermas ha formulato chiedendosi se "un'apparenza autoprodotta" abbia lo stesso valore di punto fondante per una dinamica di mutamento sociale di un dato esistente a prescindere dal soggetto. Se insomma, come si esprime commentando la prospettiva gnoseologica nietzschiana, "l'autoriflessione di una falsa coscienza è conoscenza"<sup>49</sup>. L'interesse privato non inficia, nell'ottica del francofortese, la validità di sfere conoscitive o morali autoprodotte. Il radicale immanentismo di Gentile si muove in questa ottica: Spirito ne rappresenta l'epilogo, nel senso dello svolgimento più conseguente delle premesse in esso implicite. Su questo punto l'opposizione con Del Noce è radicale. Mentre per il filosofo del problematicismo il tentativo gentiliano rappresenta in effetti il culmine del pensiero occidentale nel senso che ne riassume tutti i motivi degni di essere conservati e rappresenta l'unico punto accettabile nella modernità per superare le sue incongruenze, quella concezione dell'io che impedisce la creazione di una comunità, per Del Noce non è così. Egli, pur attribuendo la massima importanza al suo tentativo, lo considera fallito: non è possibile quella mediazione tra l'individuo della modernità, tutto fondato sull'idea di libertà come autoprodu-



zione, e la comunità che il filosofo di Castelvetrano propone. Non è possibile in quanto - in sintesi estrema - l'esito di Gentile è Gramsci e il gramscismo, cioè, secondo Del Noce, una teoria della relatività del divenire storico, che sfocia nel nichilismo, elemento centrale di quella società dei consumi avversata dalla contestazione. Del Noce ha dedicato un' articolata riflessione a questi temi che qui possono essere soltanto accennati<sup>50</sup>. In sostanza il discorso delnociano si fonda proprio, come abbiamo accennato, sulla denuncia dell'impossibilità di conseguire un punto di opposizione alla pura forza una volta che si sia accettata quella "critica dell'intuito" che appare al filosofo cattolico determinare - come rifiuto della datità della realtà - tutta la prospettiva gentiliana. Il tentativo gentiliano fallisce quindi in quanto segue la sorte del razionalismo.

A partire da queste considerazioni si comprende l'opposizione tra la prospettiva che Spirito aveva nei confronti della contestazione e quella di Del Noce. La proposta del filosofo cattolico della ripresa della tradizione, in fondo come possibilità per l'uomo di riconoscere la trascendenza, vuole evitare la resa al sociologismo, all'idea che tutto quello che l'uomo è sia prodotto dalla società. Il senso di termini così difficilmente definibili in Del Noce, come appunto quelli di tradizione e di ontologismo, è in questa istanza di arginare la direzione relativistica e nichilistica della modernità. Come, del resto, la sua problematizzazione dell'usuale interpretazione della storia e del pensiero della modernità e la proposta di un'altra linea di sviluppo della riflessione occidentale. Ritornando alle questioni che definivano l'orizzonte più generale di questo lavoro, quella delle rispettive interpretazioni del Novecento e dei possibili punti di resistenza alla crisi che, per i due filosofi, sembra contrassegnare più che mai questo secolo, ci sembra si possano precisare alcune radicali diversità. Spirito conclude gli anni sessanta da una parte con la convinzione che l'io è tale solo in quanto accetta di rinunciare alla propria particolarità e farsi parte del tutto: il passaggio dalla concezione soggettiva a quella sociale dell'uomo. Dall'altra con la speranza che la scienza permetterà una inedita "inventività creatrice" e cambierà radicalmente l'umanità, fornendo "lo stesso uomo di nuovi poteri imprevedibili"<sup>51</sup>. Pochi anni dopo tali speranze appariranno però disattese se egli scriverà che "non ho più nulla da dire. Non ho più nulla da insegnare"<sup>52</sup>. Del Noce scriverà invece che dall'autoconfutazione della modernità "emerge quindi intatta l'altra possibile direzione, quella che nel presente scritto ho chiamato 'spirito tradizionale', precisando la difficoltà di farla rivivere soggettivamente, dopo che il principio opposto ha impregnato pressoché completamente le valutazioni correnti"<sup>53</sup>. Sia il tentativo di sostituire l'io a Dio, che per Spirito segnava l'individuo della modernità, sia quello di liberare l'io da una concezione privatistica e ultimamente astratta, che è stato operato in modo mirabile da Gentile, appaiono al pensatore cattolico entrambi falliti. La contestazione critica gli esiti di questi fallimenti, non ne critica però il presupposto teorico. Si tratta invece per Del Noce, proprio per mantenere quella promessa di libertà implicita nella nozione di individualità che la modernità ha prodotto, di ripensare i presupposti che l'hanno fondata.

Giovanni DESSÍ

1. Cfr. G. DESSÍ, *Augusto Del Noce e Ugo Spirito. Un rapporto intellettuale attraverso l'epistolario (1954-1973)*, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1994, p. 13. A questo scritto rimando per un'analisi più dettagliata del rapporto tra i due filosofi.

2. Del Noce tenne la relazione *Contestazione e valori* al Congresso internazionale "I valori permanenti nel divenire storico", che si svolse a Roma nell'ottobre 1968. Essa fu pubblicata dapprima sulla rivista "Ethica" e poi nel volume *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè 1970, pp. 11-20. Sempre nel 1968 pubblicò su "Vita e pensiero" lo scritto *Appunti per una filosofia dei giovani*, anche esso venne ripubblicato nel volume del 1970, come il saggio del 1969 *Tradizione e innovazione*. Tutti i saggi ricordati verranno di seguito citati dal volume *L'epoca della secolarizzazione*, che si propone come contesto generale per l'interpretazione della contestazione. Spirito tenne la relazione *La protesta dei giovani* al I convegno internazionale Foneme nel maggio 1968; pubblicò lo scritto *Significato e contraddizioni del movimento studentesco*, in "Idea", ott.-nov. 1968. Entrambi i saggi sono ripubblicati in U. SPIRITO, *L'avvenire dei giovani*, Firenze, Sansoni, 1972. Di seguito verranno citati in questo volume, che, come *L'epoca della secolarizzazione* per Del Noce, offre il contesto generale all'interno del quale il movimento studentesco viene interpretato. Va naturalmente ricordato il volume U. SPIRITO - A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Milano, Rusconi, 1971.

3. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 7.

4. Sulla società opulenta cfr. A. DEL NOCE, *Appunti sull'irreligione occidentale*, in IDEM, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 293-333.

5. Cfr. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 24.

6. *Ibidem*, p. 26.

7. *Ibidem*, p. 30.

8. *Ibidem*, p. 31.

9. *Ibidem*

10. Già nel 1945-'46 Del Noce riteneva decisiva l'interpretazione del fascismo e della cultura italiana tra le due guerre. Cfr. A. DEL NOCE, *Politicità del cristianesimo oggi*, in "Costume", I (1946), 1, pp. 59-68. Ora in C. VASALE - G. DESSÍ, *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, Torino, Sei, 1996, pp. 195-204.

11. Cfr. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 48. Il tema dell'opposizione morale al fascismo viene connesso alla generale interpretazione del periodo tra le due guerre mondiali. Su tali temi cfr. G. DESSÍ, *Del Noce critico del totalitarismo (1934-1957)*, in *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, a cura di G. CECI e L. CEDRONI, Roma, Cinque lune, 1993, pp. 65-94.

12. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 48.

13. Cfr. B. CROCE, *Storia d'Europa del secolo decimonono*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 416-17. Del Noce ha attribuito grande importanza alla figura di Croce. Cfr. T. PERLINI, *Le figure di Croce e Martinetti*, in D. CASTELLANO, a cura di, *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Napoli, ESI, 1992, pp. 240-253.

14. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 48.

15. *Ibidem*, p. 49.

16. *Ibidem*, p. 48.

17. *Ibidem*, p. 49.

18. *Ibidem*, p. 80.

19. Già nei primi anni del dopoguerra Del Noce aveva elaborato una propria interpretazione del fascismo e del postfascismo in netta antitesi all'azionismo. Il complesso ma importante rapporto con Norberto Bobbio chiarisce l'importanza di tale questione per il nostro autore. In molti scritti Del Noce si è confrontato con le tesi di Bobbio: cfr., tra gli altri, A. DEL NOCE, *Filosofia e politica nel comunismo*, in "Quaderni di azione sociale", gen. - febb. 1957. In questo scritto Del Noce criticava duramente la figura dell'"intellettuale mediatore" tra comunismo e liberalismo che Bobbio aveva proposto in *Politica e cultura* (1955). Su questo rapporto intellettuale cfr. L. CEDRONI, *Norberto Bobbio e Augusto Del Noce: dialogo sulla libertà*, in C. VASALE e G. DESSÍ, *Augusto Del Noce e la libertà*, cit., pp. 167-179.

20. Cfr. A. DEL NOCE, *Pensiero cristiano e comunismo: "inveramento" o "risposta a sfida"*, in "Il Mulino", 79, 1958, pp. 307-318.

21. Del Noce ha attribuito la più grande importanza al marxismo, tanto da affermare che "il marxismo è il soggetto della storia contemporanea. Più precisamente la storia contemporanea è insieme la storia del suo successo e del suo fallimento". Cfr. A. DEL NOCE, *Storia di un pensatore solitario*, intervista a cura di M. BORGHESI e L. BRUNELLI, in "Trenta giorni", II, 1984, 4, p.63.

22. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p.52.

23. A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. SPIRITO-A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 238.

24. *Ibidem*

25. A. DEL NOCE, *L'interpretazione filosofica del surrealismo*, in "Rivista di estetica", X, 1, 1965, pp. 22-54. Ora in A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. MERCADANTE e B. CASADEI, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 301-331.

26. A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 242.

27. *Ibidem*, p. 246.

28. U. SPIRITO, *L'avventure dei giovani*, cit., p.7.

29. *Ibidem*, p. 86.

30. *Ibidem*, p. 81.

31. *Ibidem*, p. 85.

32. *Ibidem*, pp. 92-93.

33. U. SPIRITO, *Giovanni Gentile*, Firenze, Sansoni, 1969, pp. 262-263. In questo volume sono raccolti gli scritti più significativi che, nel corso di mezzo secolo, Spirito ha dedicato al filosofo che nella "Prefazione" considera proprio maestro. Sul rapporto tra Gentile e Spirito la bibliografia è, ovviamente, assai ampia. Per un primo orientamento si possono consultare due recenti scritti che offrono utili suggerimenti bibliografici. Cfr. A. RUSSO, *Positivismo e idealismo in Ugo Spirito*, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1990, pp. 167-191; P. SERRA, *Il problema dell'attualismo. Considerazioni sul rapporto tra Spirito e Gentile*, in "Annali della Fondazione Ugo Spirito", 1993,V, pp. 237-250.

34. Cfr. G. DESSÍ, *Ugo Spirito e l'interpretazione della storia italiana del Novecento: gli anni trenta*, in "Annali della Fondazione Ugo Spirito", 1994, VI, pp. 217-241.

35. U. SPIRITO, *L'avventure dei giovani*, cit., p.11.

36. G. GENTILE, *Proemio*, in "Giornale critico della filosofia italiana", vol. I, 1920, p. 4. Ora anche in G. GENTILE, *Frammenti di filosofia*, a cura di H. A. CAVALLERA, Firenze, Le Lettere, 1994, p.128.

37. U. SPIRITO, *Giovanni Gentile*, cit. p. 18.

38. Sulle reazioni che provocò la relazione Individuo e Stato nell'economia corporativa, tenuta al Convegno di Ferrara del 1932 Spirito si è a lungo soffermato. Cfr. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, Milano, Rusconi, 1978, pp.58-62.

39. Sulla continuità delle posizioni di Spirito cfr. V. MATHIEU, *Unità d'ispirazione del pensiero di Ugo Spirito*, in "Annali della Fondazione Ugo Spirito", I (1989), pp. 13-47.

40. U. SPIRITO, *Ideali che tramontano e ideali che sorgono*, in U. SPIRITO - A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 36.

41. *Ibidem*, pp. 46-47.

42. *Ibidem*, p. 47.

43. *Ibidem*, p. 48.

44. *Ibidem*, p. 58.

45. *Ibidem*, p. 48.

46. *Ibidem*, p. 257.

47. U. SPIRITO, *La crisi dei giovani*, in "Nuovi studi politici", 1, gennaio-marzo 1975, p. 7.

48. J. HABERMAS, tr. it., *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 289-290.

49. Si tratta in sostanza del rapporto tra Gentile e Gramsci e della delnociana interpretazione transpolitica della storia contemporanea. Per un primo approccio cfr. A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978; IDEM, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia*

*contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990. Tra i numerosi studi dedicati a questo aspetto decisivo della prospettiva delnociana cfr. F. MERCADANTE, *L'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, in *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, cit., pp. 29-44; P. SERRA, *Tradizione italiana e "suicidio della rivoluzione". Il momento genetico della centralità del nesso Gentile-Gramsci nel modello analitico di Augusto Del Noce*, in *Croce e Gentile tra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. CILIBERTO, Roma, Editori Riuniti, 1993, pp. 369-393.

50. U. SPIRITO, *Ideali che tramontano e ideali che sorgono*, cit., p. 58.

51. U. SPIRITO, *Memorie di un'incosciente*, cit., p. 41.

52. A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, cit., p. 251.

## La riflessione economica di Ugo Spirito

Il primo saggio di economia scritto da Spirito è del 1926. A quell'epoca erano definitivamente tramontati l'indirizzo storicistico e l'indirizzo positivista. Il panorama era completamente dominato dal marginalismo, cioè da una visione secondo la quale i fatti economici sono governati da leggi naturali e secondo la quale le leggi economiche erano assimilabili proprio a quelle della meccanica. Spirito non nega la possibilità di formulare leggi economiche, ma osserva, sono sue parole, che : "ogni legge economica è sì un'astrazione, ma un'astrazione che vien fuori dalla concretezza della storia, come esigenza di questa stessa concretezza". La ricerca di Spirito, quindi, dal punto di vista analitico appare in sintonia con la critica di Keynes al *lasser-faire*. E posto in luce che i fenomeni economici non sono fenomeni naturali e Spirito sostiene la necessità di tener conto dell'operatore Stato nella teoria economica. Nella riflessione di Spirito è adombrato con forza e anche con senso innovativo il concetto di domanda effettiva, nella quale assieme ai consumi e agli investimenti privati si sommano consumi e investimenti pubblici più il saldo della bilancia dei pagamenti. Questa ipotesi è suffragata da numerosi scritti di Spirito, riletti alla luce degli sviluppi della scienza economica, impiegando la terminologia che mano a mano è venuta sviluppandosi. Ad esempio, quando afferma che l'immedesimazione assoluta della vita dello Stato con quella dell'individuo, del criterio preciso della riforma della scienza economica, in termini moderni Spirito postula la necessità di un approccio che oggi diremmo macroeconomico. Questa tesi trova conferma nel fatto che in Spirito vi è una chiara, anzi chiarissima, intuizione dello schema di contabilità nazionale come schema per il governo dell'economia. Come comunemente oggi siamo tutti disposti ad ammettere, Spirito afferma che la Nazione è un organismo economico e come tale ha un fine economico proprio, che oramai individuiamo di volta in volta nell'occupazione, nello sviluppo, nell'equilibrio dei conti con l'estero, e così via. Spirito insomma considera la Nazione come un'unica azienda, anticipando di circa mezzo secolo espressioni oggi comunemente invalse, anche a livello giornalistico, come Azienda Italia, ma precisa che ciò non significa che il sistema economico nazionale debba essere equiparato a quello di un'impresa, dell'azienda unica, la Nazione, e deve anzi avere i caratteri fondamentali, quelli cioè che consentano alle varie parti di comporsi e di agire armonicamente. "La Nazione deve avere una politica economica sulla base di una visione integrale e sistematica - sono parole di Spirito - di tutte le forze economiche". Per Spirito, quindi, governare significa prima di tutto conoscere e conoscenza vuol dire sistema. Ma la concezione naturalistica dell'economia ha fatto in modo che manchi addirittura il concetto di ciò che sia governare l'economia. Conformemente a quanto ha dimostrato la riflessione contemporanea, e propriamente l'economia del benessere, Spirito sostiene che lo Stato per il fatto stesso di essere interviene sempre. "Lo Stato - sottolinea Spirito - interviene nell'economia non solo

attraverso provvedimenti specifici di politica economica, ma anche attraverso provvedimenti di carattere militare e sociale, nonché di carattere strettamente politico. Lo Stato interviene nell'economia attraverso provvedimenti che richiedono spese, ma anche attraverso provvedimenti che non le richiedono, come quando disciplina la localizzazione delle imprese, il commercio all'ingrosso, il commercio ambulante, l'orario dei negozi, l'attività delle banche, effettua una politica dei prezzi o determina il costo del lavoro. In conclusione - e sono sempre parole di Spirito - lo Stato interviene sempre, perché è sempre presente e i suoi interessi politici investono tutta la vita nazionale". Spirito mostra di avere un'idea ben precisa del concetto di bilancio pubblico allargato. Afferma, infatti, che per tener conto della presenza dello Stato nella vita economica, occorre tener conto del bilancio degli enti pubblici, degli enti parastatali e degli enti morali oltre che del bilancio dello Stato, delle province e dei comuni. "Col tempo gli organi pubblici hanno ampliato le loro funzioni e sono cresciuti di numeri, sicché continuare oggi a discutere dello Stato - scrive Spirito -, illudendosi di poterlo individuare, entro quei limiti in cui lo si individuava nel Settecento, significa perpetuare un equivoco di gravissimo pregiudizio per tutte le scienze sociali". Queste considerazioni sono l'occasione per riaffermare l'impossibilità di una concezione individualistica e naturalistica dell'economia e mostrare, quindi, che la riforma della scienza economica, che propone, non è di carattere ideologico - politico, ma è sollecitata dalla realtà. Spirito dimostra la necessità della presenza dello Stato, per il funzionamento del sistema economico, anche attraverso un approccio di tipo micro - economico. Sottolinea, infatti, l'incapacità del mercato di autoregolarsi, perché in forza della legge dei rendimenti decrescenti, vengono meno le condizioni della concorrenza perfetta e alla pluralità delle imprese, che non hanno potere di mercato, si sostituiscono imprese di grandi dimensioni, oligopoli, appunto, cartelli, che lo rendono indeterminato. Sottolinea come nel mercato all'atomismo primitivo succede l'azienda di dimensioni sempre maggiori, la società, l'anonima, il cartello, il *trust*, la cooperativa, il sindacato. Spirito, quindi, anche nella modernità dei termini, appare ben consapevole, probabilmente per via autonoma, dei risultati della riflessione economica degli anni della cosiddetta alta teoria, che aveva posto in luce che né la concorrenza perfetta e né il monopolio possono essere assunti come rappresentativi della realtà del mercato. Sembra opportuno, in conclusione, cercare di cogliere il significato economico della riflessione di Spirito, prescindendo dalle sue tesi sul corporativismo, perché lo stesso Spirito ripetutamente afferma che col termine economia corporativa si deve intendere una economia che tenga conto dello Stato e degli effetti della sua azione. Ad oltre cinquant'anni dalla fine del corporativismo, la presenza dello Stato nell'economia, piuttosto che ridursi si è enormemente ampliata. E non per questo si parla di economia corporativa. Sul piano della riflessione il contributo di Spirito ha avuto molte conferme. Fra i capisaldi, che poneva a base della nuova economia, Spirito suggeriva di tener conto della subordinazione e della interdipendenza dei fenomeni economici al fine statale, ponendo in luce la essenziale politicità dell'economia. Oggi con-

cordemente si riconosce che la situazione dell'operatore famiglia e dell'operatore imprese è condizionata dalle scelte di politica economica. Spirito chiedeva di tener conto della obiettività dei fenomeni economici, in contrapposizione alla soggettività dell'idealismo, cioè in termini del concetto di ofelimità. Non c'è dubbio che oggi, in primo luogo, il dibattito di politica economica concerne fenomeni obiettivi come il reddito, l'occupazione, l'equilibrio dei conti con l'estero, il disavanzo pubblico e via dicendo, piuttosto che fenomeni soggettivi come l'utilità marginale, l'utilità generale e così via. Spirito criticava i concetti di concorrenza perfetta e di monopolio, richiedendo al tempo stesso più profonda libertà economica e l'inserimento dell'economia nazionale nel contesto internazionale. Anche su questo tema sembra esservi grande e generale convergenza. Non vi è dubbio che la riflessione economica di Spirito non sia frutto di mera velleità di un filosofo, come sosteneva Janaccone, ma scaturiva da un pensiero filosofico, che per quanto riguarda l'economia appare in linea con l'evoluzione dei fatti e con l'evoluzione della teoria.

Massimo FINOIA

**Ugo Spirito,**  
**interlocutore e critico di Benedetto Croce**

*1. La confutazione del "sistema" crociano e la critica dell'estetica*

La discussione spiritiana con Croce, durata più di un ventennio<sup>1</sup>, pur nell'esiguità degli interventi che possono essere adottati per documentarla, risulta, tuttavia, assai pregnante, dal punto di vista speculativo per la capacità di Spirito di porre in evidenza, con estrema acutezza, quelli che erano - e rimangono ancora - i nodi irrisolti del percorso speculativo crociano: il problema dei "distinti", il rapporto della filosofia con l'arte, la scienza e l'economia, gli influssi non solo "estrinseci"<sup>2</sup> esercitati da Gentile sulla riflessione di Croce<sup>3</sup>, la posizione assunta dal filosofo napoletano nella cultura italiana. A tal proposito Spirito non esita a riconoscere apertamente il fatto che l'opera crociana abbia rappresentato e rappresenti, a tutti gli effetti, una "costruzione di mirabile organicità, ideata ed elaborata con una nitidezza e un rigore eccezionali, propri di un ingegno possente e di una mentalità cristallina, che ci spiegano l'enorme influsso che ha avuto il pensiero del Croce nel primo ventennio di questo secolo"<sup>4</sup>. Come rileva opportunamente Vittorio Stella, in un suo recente intervento pubblicato nell'ultimo numero degli "Annali della Fondazione Spirito"<sup>5</sup>, "la filosofia crociana viene coinvolta nel discorso di Spirito come la concezione da commisurare in modo fondamentale e privilegiato, al pensiero attualistico cui egli finora [fino agli anni '30] aderisce"<sup>6</sup>.

Il Croce, insomma, avrebbe dovuto essere considerato il campione del passaggio "dal positivismo all'idealismo, dalla trascendenza all'immanenza, dalla scienza alla filosofia"<sup>7</sup>. In tal modo, la figura di Croce rappresentava per il giovane Spirito, un referente imprescindibile per il suo itinerario filosofico: in quegli anni, che, come nota ancora Stella, furono di "laborioso raccoglimento"<sup>8</sup>, egli pose le basi per gli sviluppi ulteriori della sua ricerca, come testimoniano gli studi giuridici che suscitavano in lui pressanti interrogativi circa il rapporto tra decisione responsabile e determinismo sociologico<sup>9</sup> e come attesta altresì la tesi di laurea in filosofia sul pragmatismo, anticipatrice di suggestioni portate in seguito alle estreme conseguenze.<sup>10</sup> Gli interessi di Spirito, dunque, si dispiegano copiosi su più fronti. Essi appaiono, comunque, intimamente correlati, giungendo a palesare, in maniera inequivocabile, una tensione all'unità, di matrice tipicamente idealistica, ben lontana da quell'astratta *Wissenschaftlichkeit*<sup>11</sup> che dominava la cultura di fine '800, in omaggio ad un positivismo ormai avviato al declino. Questa tensione all'unità non rimane un'esigenza circoscritta alla pura teoresi, ma tende, per la sua natura rigorosamente onnicomprensiva, ad estrinsecarsi nell'azione e nell'etica; un'azione continuamente diveniente, tanto che Spirito non si identificò mai con questo o quello schieramento politico.

L'opera di Spirito, come quella di Croce, affonda dunque le proprie radici nel terreno culturale di fine '800, ma nell'apertura alle istanze provenienti dal nuovo secolo



non può non incontrare la filosofia crociana in un dialogo fecondo, privo di quegli accenti di ossequio dogmatico e acritico che caratterizzavano l'opera di molti allievi di Croce ma anche di Gentile. Pertanto, fin dall'inizio, Spirito non esita a colpire proprio l'articolazione di fondo del sistema crociano, vale a dire l'insieme dei "distinti", ai quali Spirito non ritiene possibile conferire un'autentica natura speculativa, poiché essi sarebbero solo empirici, arbitrari e filosoficamente infondati. È sufficiente confutare la prima forma di conoscenza postulata dal Croce (l'intuizione pura della *Estetica*), per far crollare tutto il suo edificio speculativo, data la compenetrazione e l'implicazione reciproca dei "distinti" nell'unità superiore dello spirito<sup>12</sup>. Infatti, non si può, a rigore, parlare di una conoscenza immediata, prelogica, quale sarebbe quella intuitiva e obbedire, nel contempo, all'esigenza imprescindibile di ogni filosofia idealistica e antintellettualistica che, come tale, intende escludere la passività e l'immediatezza dallo spirito stesso, sia pure veicolate dalla forma artistica. Parlare, dunque, di conoscenza immediata, conduce fatalmente ad una insanabile contraddizione: "Conoscere è distinguere, ritagliare qualcosa sul fondo psichico delle sensazioni"<sup>13</sup>. E la contraddizione si fa tanto più acuta, in quanto Croce nega anche all'arte la pura immediatezza, sottolineando l'identità, nell'estetica, di intuizione ed espressione e asserendo, per questa via, la compenetrazione tra rappresentazione ed elemento concettuale<sup>14</sup>. Croce asserisce ripetutamente l'autonomia dell'arte, ma che rapporto c'è tra l'arte stessa e la filosofia, data l'inserzione di questo elemento concettuale nel momento intuitivo? Non a caso, nel risolvere questo problema, Croce affida all'*Aesthetica in nuce* la connessione dell'arte con la logica o la filosofia. In realtà, come osserva Stella, non si può parlare di un "accostamento dell'arte alla filosofia come di un preludio, benché preterintenzionale, a una fusione o identificazione che magari si eviti di proporre esplicitamente a salvaguardia del vincolo sistematico nelle forme in cui è stato intessuto, ma che di fatto preme come una necessaria e dirimpente conclusione"<sup>15</sup>. L'estetica crociana viene accusata da Spirito di aver dissolto la distinzione tra reale e irreal<sup>16</sup> nell'espressione artistica e quindi di essere approdata ad una forma di spiritualismo. Il filosofo aretino riconosce, però, la grande importanza dell'estetica di Croce, sia a fronte del romanticismo ottocentesco, sia rispetto alla contemporanea destrutturazione dei valori artistico-formali, una vera e propria "attrazione del negativo divenuta epidemica"<sup>17</sup>. Tuttavia, Croce ha mantenuto all'arte la qualifica di "cognitio inferior" come in Baumgarten. Scrive infatti Spirito: "soltanto nel 1905 la lettura approfondita di Hegel e soprattutto l'influenza del Gentile fanno avvertire al Croce il significato dei problemi trattati e lo costringono a trasformare la classificazione in dialettica. Il 1905 segna così una data fondamentale nella storia del pensiero del Croce"<sup>18</sup>. In tal modo, Spirito giunge a delegittimare quelle entità ibride, a metà strada tra la rappresentazione intuitiva e la concettualità logica, che il Croce definiva "pseudoconcetti", qualificandoli come "empirici" o "astratti", a seconda dell'accentuazione unilaterale, da essi operata, di uno o dell'altro elemento. Anche gli pseudoconcetti, perciò, vengono introdotti arbitrariamente da Croce nello spirito, senza dimostrazione alcuna,

essendo assente un fondamento speculativo capace di caratterizzarli e di giustificare, in particolare, la loro distinzione dal concetto puro. Scrive a tal proposito Spirito: "Nel caos assolutamente indeterminato della bruta sensazione, [...] io devo distinguere gli oggetti, per questo non può giovarmi il concetto puro, ma solo lo pseudoconcetto"<sup>19</sup>. Si aggiunga, poi, il fatto che, riabilitando, in questo modo, gli pseudoconcetti, Spirito non solo attribuisce loro dignità logica, liberandoli dalla funzione puramente strumentale e mnemonica, in cui li aveva confinati Croce, ma giunge parimenti ad attribuire un valore effettivo alla scienza, la quale, non potendo servirsi dei concetti puri, che riguardano solo il terreno filosofico, finiva per assumere, nella prospettiva crociana, un ruolo di subordinazione rispetto alla filosofia.

Spirito, in tal modo, asserisce che non solo non si può parlare di realtà pseudoconcettuali distinte dai concetti puri, ma nemmeno di una "distinzione filosofica dei gradi dello spirito"<sup>20</sup>; in base a questa constatazione, egli crede di poter ravvisare, nell'itinerario filosofico di Croce, una progressiva attenuazione dei "distinti", i quali, soprattutto nell'opera conclusiva della filosofia dello spirito, vale a dire in *Teoria e storia della storiografia* (1917), tenderebbero sempre di più ad unificarsi. La centralità del concetto di svolgimento che viene fatta valere in quest'opera produce, infatti, quale conseguenza fondamentale, l'identificazione tra filosofia, vita e storia. Si noti, però, come avverte Stella che "L'autocoincidenza dell'attività spirituale non comporta, in Croce, l'affermazione di una totale esaustività di ciascuna delle forme che la costituiscono. Persiste in lui la convinzione del carattere contemplativo della filosofia, datrice del concetto a sé e all'altro da sé. Essa, comunque, è anche oggettivazione"<sup>21</sup>. Qui Spirito ravvisa la presenza di un residuo intellettualistico, poiché l'attività teoretica si configura come un momento superiore, che trasfigura la stessa attività pratica e da essa si separa in vista dell'oggettivazione medesima e pertanto l'unità rimane un miraggio inattuabile, nonostante Croce abbia inteso tematizzarla, salvaguardando certo l'autonomia strutturale dei distinti, ma altresì postulando fra loro una relazione di reciproca implicazione nella concomitanza<sup>22</sup>. Il passato, dunque, non va inteso, in Croce come in Gentile, come materializzamento cronologico della nozione di tempo, ma [...] della presenzialità nella coscienza, attività che passatifica, in quanto il presente è potenza che si volge al futuro"<sup>23</sup>. L'estromissione di ogni forma di naturalismo nella concezione del tempo non comporta un'analogia articolazione del discorso sul passato da parte di Croce e Gentile: per quest'ultimo, il passato assume una coloritura etica, essendo identificato con il male<sup>24</sup>. In conclusione, si può dire che Croce, pur non abiurando mai il suo sistema e le componenti che lo costituiscono nell'unità dello spirito, passa, per così dire, da una concezione "lineare" dei gradi, ad una visione circolare, in base alla quale i "distinti", nonché la parte teoretica e quella pratica dello spirito, si implicano reciprocamente, in modo organico, al punto che, "la separazione è solo questione di esplicito ed implicito"<sup>25</sup>.

Il rimando al "circolo" e all'organicità che gli è proprio, consente di evocare immediatamente il pensiero hegeliano. Se Hegel ha avuto il merito di pervenire alla dialet-

tica come sintesi degli opposti, di conferire loro piena realtà e concretezza solo a partire da questa sintesi, che è il "divenire", non è però approdato ad un'analogia teorizzazione nei confronti dei distinti. Croce, dunque, si propone di completare l'opera hegeliana e di concepire dialetticamente questi ultimi; senonché, come nota Spirito, questa operazione conduce inevitabilmente ad un risultato contraddittorio, perché i distinti non ricevono concretezza sulla base della sintesi, poiché rappresentano già di per sé, una realtà sintetica (unità nella distinzione). Inoltre, essi possiedono tutti pari dignità e possono sussistere giustapposti, l'uno accanto all'altro, al punto che il risultato finale non sarà più la dialettica, ma la classificazione. "Lo spirito, nel passare dall'arte alla filosofia, nega l'arte, e insieme la supera come forma espressiva della filosofia"<sup>26</sup>. Intesi in questo modo, i distinti vengono considerati alla stregua di monadi chiuse in sé stesse, irrelate, per cui il passaggio fra l'uno e l'altro non può essere giustificato, nonostante il tentativo crociano di tematizzarlo, attraverso il circolo e l'esistenza implicita di tutti i gradi in ognuno. Come si è visto, infatti, la teoria del circolo cerca di dimostrare come "lo spirito, pervenuto all'ultimo grado, quello etico, non si arresti ad esso, ma continui attraverso gli altri gradi"<sup>27</sup>. Tuttavia, le concrete modalità di attuazione di questo passaggio, mediante il quale una forma dello spirito diviene materia di quella successiva, restano alquanto indeterminate<sup>28</sup>; d'altra parte, giustificare la relazione dei distinti attraverso "il divenire esplicito di ciò che era implicito"<sup>29</sup>, conduce ad asserire il carattere sintetico dello spirito, non però la dialettica, che svanisce nell'unità, intesa quasi misticamente. "Il passaggio dall'implicito all'esplicito diverrà un semplice mito, un mistero non diverso essenzialmente da quello del passaggio dall'inconscio al conscio, dalla natura allo spirito"<sup>30</sup>, analogamente a quanto accade in Hegel. Non si possono misconoscere le implicazioni di questa impostazione in sede estetica: come osserva Stella "la materia, costituitasi tale per l'abbassamento di ciò che era la forma precedente viene negata nella speciale dialettica dal momento che la struttura di essa si precisa mediante la concezione del ricorso per cui ogni forma della coscienza è prima e ultima a un tempo, e di ognuna è materia tutta la realtà"<sup>31</sup>. La materia, dunque, viene ad essere "il contenuto non ancora elevato alla sintesi estetica, il mondo pratico non intuito non esteticamente espresso"<sup>32</sup>. La circolarità, in cui l'arte è inserita, non è regolata, al suo interno, da leggi meccaniche che la renderebbero viziosa, ma da una libertà creativa, intesa come "rinnovamento purificatore dello spirito in ogni sua forma"<sup>33</sup>. Per Spirito, dunque, la filosofia crociana non raggiunge l'immanenza che si era prefissa e che pure aveva teorizzato, nell'atto di autoriconoscersi e autoidentificarsi con lo svolgimento storico. La filosofia, infatti, rimane circoscritta nell'ambito del logico-concettuale, è un "distinto", una forma di conoscenza, "ma ci dà anche il concetto di essi, è un grado contemplatore di sé stesso e degli altri"<sup>34</sup>, e non raggiunge la piena autocoscienza, perpetuando così quell'intellettualismo metafisico che intendeva confutare.

## 2. Critica del pensiero economico di Croce

Nel volume pubblicato in collaborazione con Luigi e Arnaldo Volpicelli, Spirito dedica un intero capitolo alla discussione della concezione economica di Croce, così come questa si configura in *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900) e nella *Filosofia della pratica* (1909). Spirito rivendica al filosofo napoletano il merito di aver cercato un'intermediazione fra la teoria economica di Marx, che rifiutava i principi classici dell'economia pura e quella di Vilfredo Pareto, il quale invece intendeva porsi, a tutti gli effetti, come il garante rigoroso di questa forma di economia. Croce asserisce la spiritualità del fatto economico, che prescinde dalla meccanica quantitativa, non essendo suscettibile di misurazioni matematiche, ma che non perde la propria connotazione scientifica, eliminando ogni determinazione di stampo etico. In tal modo, l'economia deve poter utilizzare giudizi di valore, il che, secondo l'argomentazione spiritiana, finisce per negarle qualunque aspirazione alla scientificità. "La scienza economica, tuttavia, non par che risponda a questa concezione del valore e parla continuamente di misure, di misurabili, [...] cercando in ciò la sua concretezza e la sua ragion d'essere. Poiché l'economia non è misurabile, essa si riduce a un atto di scelta individuale dello spirito"<sup>35</sup>. Perciò, proclamando la necessità di spiritualizzare il fatto economico, Croce perviene a un circolo vizioso, non potendo in alcun modo giustificare l'abbandono dei sistemi di misurazione da parte degli economisti, i quali attenendosi in maniera coerente alla posizione crociana, si troverebbero a disporre unicamente di strumenti di analisi inservibili, riconducibili a una "determinazione dell'atto economico nella sua individualità irrelata, che si può soltanto vivere nella sua immediatezza, ma non contemplare e fare oggetto di scienza"<sup>36</sup>. La distinzione tra meccanico e spirituale, poi, appare indeterminata, "a causa dell'equivoco di chiamar fatti tanto gli esterni che gli interni, e però di togliere a questi ultimi l'effettiva possibilità di essere concepiti come principio degli altri. Una siffatta distinzione, che c'è e non c'è e par svanisca nell'atto stesso in cui la si afferra, doveva necessariamente condurre ad un atteggiamento poco chiaro di fronte alla scienza economica"<sup>37</sup>.

Così, anche la mediazione tra economia pura e marxismo, che pure era presente nella prospettiva crociana, risulta a tutti gli effetti inficiata, data l'oscillazione di Croce tra la pretesa scientificità dell'economia e la necessità di fondare una "filosofia" dell'economia. "Né questo dualismo è esplicito, in modo da consentire comunque la coesistenza di una scienza empirica dell'economia accanto alla filosofia, che anzi il Croce si rivolge direttamente agli empirici, e li esorta [...] a rinunciare ad ogni calcolo e ad ogni misurazione"<sup>38</sup>. L'indistinzione sostanziale tra scienza e filosofia, qui, viene soltanto teorizzata, senza essere giustificata con dimostrazioni, cosa di cui Spirito sembra rammaricarsi, dal momento che, se invece Croce fosse riuscito a portare le sue deduzioni alle estreme conseguenze, avrebbe finito per asserire "l'instabilità ed indeterminazione equivoca dei principi, sui quali gli economisti si affannano a costruire la loro scienza, poco dubitando e, in ogni caso, poco preoccupandosi, di compromettere il

significato e il valore delle loro deduzioni, per l'imprecisione, l'eterogeneità e la contraddittorietà dei postulati dai quali pur vogliono farle scaturire<sup>39</sup>.

Nella *Filosofia della pratica*, invece, il Croce riconduce l'utile economico alla filosofia e distingue quest'ultima nettamente dalla scienza, ma ciò non costituisce un progresso fattivo per le discipline economiche, perché l'auspicata mediazione tra universale e particolare, filosofia e scienza, Stato e società, non riesce a realizzarsi. Tale sarà lo scopo che Spirito si prefiggerà teorizzando il corporativismo, "concepito come vero liberalismo o liberalismo assoluto e come vero socialismo o socialismo assoluto"<sup>40</sup>. In questa prospettiva, infatti, il liberalismo tende a evitare ogni sorta di arbitrarismo, per non degenerare nell'astratto opposto e trova la propria realizzazione "in una vita economica a carattere statale"<sup>41</sup>. Per contro il socialismo deve accorgersi "che quello Stato da cui attende giustizia non può essere lo Stato contro cui il liberalismo aveva combattuto e trionfato, non può essere, cioè, una parte non coincidente con il tutto, una burocrazia che si irrigidisce in casta dominante"<sup>42</sup>. La concezione economica di Croce, così come si configura nella *Filosofia della pratica* non è più in grado di dirigersi verso questi sbocchi: "Se prima l'economista, che avesse voluto seguire sul serio le orme di Croce, avrebbe finito con l'annullare la scienza nella vuota affermazione di un principio, ora non potrebbe avere dal filosofo neppure l'illusione del principio e dovrebbe tornare a mani vuote, respinto dal suo campo particolare, e condannato a non capirne neppure la particolarità. Poiché il Croce ha un bel dire che filosofi e scienziati devono definire i confini delle loro discipline e inibire ogni incursione della filosofia nella scienza e della scienza nella filosofia. Il fatto è che per difendere i confini, bisogna conoscerli, e cioè valicarli; sicché il filosofo non può non calarsi nell'abborrita empiria e lo scienziato non può elevarsi nella visione dell'Assoluto"<sup>43</sup>.

In tal modo, Spirito procede palesemente verso l'identificazione di filosofia e scienza, o, perlomeno, verso la ricerca di un terreno comune fra le due discipline. Volendo specificare meglio la natura del rapporto che intercorre fra di esse, Spirito sottolinea a più riprese il fatto che la filosofia, qualora si cerchi di precisarne lo statuto, dovrebbe configurarsi come autocoscienza delle discipline scientifiche, che, a loro volta, sono funzionali e indispensabili in quanto specificano l'universale e lo determinano. Del resto, Spirito aveva già affrontato questa tematica nella sua tesi di laurea sul pragmatismo, la quale, sulla scorta dell'attualismo gentiliano<sup>44</sup>, si proponeva di combattere l'unilaterale esaltazione del particolarismo soggettivistico, operata dai pragmatisti, per fare della filosofia non più il metodo della scienza, ma la sua coscienza critica<sup>45</sup>. Secondo Gentile<sup>46</sup>, come documenta Stella, "la risoluzione spiritiana della filosofia in scienza sarebbe corrispondente a quella crociana di filosofia e storia, accolta anch'essa in forme assai affini all'attualismo costruttore [...] in quanto confluyente nel (o, il che è lo stesso, assorbente in sé il) divenire *tout court* delle scienze"<sup>47</sup>. Gentile ritiene che l'identificazione di filosofia e scienza "svalorizzi l'intelligenza storica del pensiero scientifico-filosofico rispetto ai procedimenti scientifici nella loro effettualità"<sup>48</sup>. La filosofia nella componente storicizzante che, idealisticamente, le è propria, contribuisce

a rendere universale il discorso scientifico; mentre Croce critica come contraddittoria la storia naturale<sup>49</sup>. L'identificazione spiritiana di scienza e filosofia oltre ad aver innestato solide radici nel solco dell'epistemologia contemporanea, "perviene a far rinascere una istanza famosa già avanzata da Marx nei confronti di Hegel: [...] L'identità di conoscere e fare (intesa anche in senso politico e rivoluzionario) per la quale non bisogna interpretare il mondo, ma cambiarlo"<sup>50</sup>.

L'identificazione di filosofia e scienza, a differenza di quanto aveva sostenuto Croce nel 1931, polemizzando apertamente con Spirito<sup>51</sup>, non avviene, dunque, in maniera unilaterale, ossia mediante la subordinazione di un termine nei confronti dell'altro, ma intende conferire pari dignità ad entrambi, al punto che Spirito, nel recensire un testo di La Rocca<sup>52</sup> e nel contestare la pretesa, avanzata da quest'ultimo, di fondare una filosofia dell'economia, si trovava palesemente in accordo con Croce, perché in quel testo la "filosofia, come scienza della realtà universale è rimasta un presupposto di fronte all'economia, che è la scienza di un particolare aspetto di quella realtà, sì che la ricostruzione filosofica dell'economia è stata intesa nel senso di ricondurre i principi scientifici alle categorie filosofiche"<sup>53</sup>. Solo tenendo presente questi avvertimenti è possibile interpretare correttamente l'affermazione spiritiana secondo cui "scienziato sarà sempre e soltanto il filosofo e la cosiddetta figura dello scienziato puro, si dimostrerà nient'altro che una figura retorica, a cui nella realtà della vita non potrà corrispondere - e sempre in modo relativo - se non il cattivo scienziato, ossia chi non pone le leggi scientifiche né le applica, ma solo vive di formule e mai le trascende"<sup>54</sup>. Infatti, lo scienziato, se non vuole attardarsi in questioni puramente tecnico-analitiche, deve di necessità approdare al terreno filosofico. "Non è certo per arbitrio che uno scienziato degno di tale nome, sente imprescindibile il bisogno di fare l'introduzione alla sua scienza, di giustificarla filosoficamente: l'introduzione è parte costitutiva della scienza, anzi è la scienza nella sua consapevolezza"<sup>55</sup>.

Nella *Filosofia della pratica*, invece, Croce scinde nettamente il campo filosofico da quello economico-scientifico e invita gli economisti a rientrare nella propria sfera di competenza, "a calcolare, non a pensare"<sup>56</sup>. In questa asserzione, Spirito intravede una pesante contraddizione di Croce con il proprio sistema, infliggendo, ancora una volta, un colpo mortale alla relazione dei distinti, pervenendo ad una "distinzione categorica, in cui la circolazione resta soltanto di nome. Ed è strano che il Croce, il quale tanto gelosamente vuol difendere l'assolutezza della filosofia dall'empiria delle scienze particolari, non si accorga poi di trascinare di peso l'empiria nel suo stesso sistema e di cominciare a numerare nientemeno che le forme dello spirito: qui incipit numerare, incipit errare"<sup>57</sup>. Inoltre, sul piano concreto, non può esistere un'economia pura, incapace di assumere forme diverse a seconda delle mutevoli circostanze storico-geografiche<sup>58</sup>.

In conclusione "la rappresentazione crociana della scienza economica viene giudicata astratta perché all'asserita filosoficità non consegue l'identificazione di un'effettiva struttura filosofica"<sup>59</sup>. Nella prospettiva spiritiana, tuttavia, si apre una frattura, la

cui composizione risulta assai difficile, tra la filosofia idealistica, avente per fondamento il giudizio storico e sfociante in una esaltazione della libertà e la matematica, usata largamente dalla scienza economica. Da un lato, infatti, l'idealismo asserisce una "teleologia della condotta economica plasmabile secondo il volere dello Stato, unico vero individuo e attore; dall'altro la distinzione tra filosofia e scienza, che porta ad affermare la regolarità dei comportamenti umani come un costante supporto dal quale le forze della storia procedono sviluppando la loro azione conflittuale"<sup>60</sup>. Pertanto, anche sul fronte del pensiero economico crociano, Spirito ravvisa il ripristinarsi di una scissione intellettualistica nello spirito, per cui a Croce non resta che chiudere i suoi scritti di economia "come in una bara"<sup>61</sup> e confinare il ruolo dell'economista nell'esercizio della matematica<sup>62</sup>, dal momento che "la scienza economica è nient'altro che una matematica applicata al concetto di volizione o azione; e però non indaga la natura della volizione o azione, ma, poste certe determinazioni di azioni umane, le sottomette al calcolo"<sup>63</sup>.

### *3. Il ruolo dell'individuo e il concetto di responsabilità*

Se lo studio dell'economia crociana ha dimostrato, una volta di più, la necessità dell'interazione fra scienza e filosofia, per approdare a una teoria dotata realmente di efficacia pratica, anche sul versante giuridico, Spirito non manca di avanzare numerose obiezioni, miranti soprattutto a stabilire rigorosamente e concretamente i termini che definiscono la responsabilità individuale e la libertà del singolo. Come si è visto, gli studi di Spirito intorno al diritto penale, avevano notevolmente acuito in lui la sensibilità per queste tematiche, tanto da indurlo ad evidenziare subito il fallimento del tentativo crociano di sintesi tra libertà e necessità nella spiegazione delle azioni umane.

Se il positivismo deterministico postulava una ferrea catena di cause e di leggi, imbrigliando l'agire umano nelle maglie della necessità, l'arbitrarismo, al contrario, si limitava a teorizzare una libertà astratta, incondizionata e comunque praticamente inadatta a giustificare l'azione. Sulla base di queste considerazioni, il Croce intendeva pervenire ad una sintesi di libertà e necessità, per mediare fra queste due posizioni opposte. Perciò, se da un lato l'azione umana è condizionata da una precisa "situazione di fatto"<sup>64</sup>, dall'altro lo spirito crea tutta la realtà e trova la sua libertà proprio in quest'attività creatrice. In tal modo, nella prospettiva crociana, la sintesi di necessità e libertà non rappresenta un semplice accostamento di espressioni, ma intende configurarsi come una "fusione o conciliazione, per cui i termini stessi non rimangono due, ma si identificano"<sup>65</sup>.

Tuttavia, a ben guardare, la libertà umana non può esplicarsi pienamente, perché lo spirito, come si è detto, si trova ad agire in un mondo che, dualisticamente, lo trascende, in una "situazione di fatto" che esso non ha determinato, ma che, a sua volta,

lo condiziona e alla quale “aggiunge soltanto qualcosa<sup>66</sup>: un intervento minimo della sua volontà operante. Così Croce ricade nell’errore positivistico di ricondurre meccanicisticamente alla natura anche la vita dello spirito, sostituendolo quindi in tutto e per tutto ad essa. Di conseguenza, l’individuo viene esautorato e diventa un semplice strumento del farsi storico, un’istituzione<sup>67</sup> dello spirito. “Ognuno vede come il Croce, pur partendo da presupposti filosofici tanto diversi da quelli dell’abborrito positivismo, finisca col giungere a risultati sostanzialmente identici. Gli è che lo spirito in terza persona non può essere che natura e quando si cerca di determinare il concetto della sua libertà, non si può non rimanere irretiti nelle maglie del determinismo<sup>68</sup>. Infatti, la realtà si svolge indipendentemente dagli individui empirici, che, dunque, non ne sono responsabili, se non in virtù di affermazioni arbitrarie. “L’individuo è la situazione storica dello spirito universale in ogni istante del tempo e perciò l’insieme degli abiti che, per effetto delle situazioni storiche, si sono prodotti<sup>69</sup>. L’individuo concretizza l’universale nella storia, per cui qualsiasi fenomeno storico, essendo leggibile alla luce dell’universale razionale, diventa, a tutti gli effetti, strumento di civiltà, avente in sé la sua giustificazione “metaindividuale”. “La Santa Inquisizione è veramente Santa e vive perciò nella sua eterna idea<sup>70</sup>. Il concetto di responsabilità appare, così, fortemente ridimensionato, anche perché la realizzazione dell’universale non disdegna di reperire anche nel negativo, nel male, uno strumento per autoadempirsi, in modo tale che, a differenza di quanto presupporrebbe il problematicismo di Spirito, “le soluzioni, una volta raggiunte, sono acquisite per sempre; i problemi, una volta risolti, non risorgono più, o, che è lo stesso, risorgono in modo diverso dal passato<sup>71</sup>.”

Pertanto, se il Croce perviene alla negazione paradossale della responsabilità individuale, ciò non accade solo per il ruolo strumentale che l’io empirico assume nel contesto della sua filosofia, ma anche perché egli “pone un tale distacco tra teoria e pratica, che per lui riesce nient’affatto inconcepibile un individuo il quale veramente convinto di una cosa, si dimentichi di essa nel momento di agire e torni poi a ricordarla dopo la sua azione, e così via, sempre frantumando la sua vita in tanti atti diversi, che non possono in nessun modo legarsi tra di loro, e che anzi si escludono a vicenda<sup>72</sup>. Ed è proprio la scissione tra teoresi e prassi, tra pensiero e azione, che sancisce il fallimento del tentativo di sintesi tra libertà e necessità, tra determinismo e arbitrarismo, perché “dove cessa il determinismo, comincia l’arbitrio, e mai sorge la libertà vera e quindi la vera vita etica<sup>73</sup>.”

#### *4. La “lettera aperta” e la ricostruzione del passato*

Nel secondo dopoguerra, due anni prima della morte di Croce, Spirito intese riprendere il confronto con il filosofo napoletano, spinto, in questa occasione, dal desiderio di fare chiarezza sul rapporto tra Croce e Gentile, “senza risolvere il quale, ogni possibilità di una vera prospettiva storica viene necessariamente a mancare<sup>74</sup>. Se,



da parte sua, Gentile non aveva mai esitato a mettere a disposizione degli studiosi tutti i documenti e le testimonianze che lo riguardavano e non aveva nascosto il suo debito nei confronti di Croce, quest'ultimo si era sempre dimostrato restio a fare altrettanto. Perciò Spirito sollecitò pubblicamente tale chiarificazione, con una "lettera aperta", scritta nel 1949, ma pubblicata nel 1950 nel "Giornale critico della filosofia italiana"<sup>75</sup>. Per comprendere meglio la portata di questo tentativo spiritiano, è opportuno contestualizzarlo storicamente, tenendo presente che, dopo l'uccisione di Gentile nel 1944, "il clima politico era tale che prendere le difese di Gentile, sia pure soltanto filosofiche, significava rischiare l'accusa di essere fascista. Questo rischio non ebbe timore di correrlo Ugo Spirito che, volta a volta, fu accusato di fascismo, di comunismo e che nelle accuse opposte, vedeva la conferma del suo problematicismo"<sup>76</sup>.

Pertanto, sulla base delle testimonianze che andava rintracciando nell'archivio della Fondazione Gentile, costituite soprattutto dalle lettere che quest'ultimo aveva scritto e ricevuto da Croce e nell'intento di far luce su un'intera fase della cultura italiana, Spirito era giunto alla conclusione che proprio Gentile avesse influenzato largamente la riflessione crociana, benché più giovane di età. In effetti, come si è visto, più volte Croce riconobbe, non solo con attestazioni epistolari di stima, ma anche mediante pubbliche dichiarazioni<sup>77</sup>, il debito che lo legava a Gentile, con l'aiuto del quale, allontanandosi progressivamente dai propri interessi per la filologia e per l'erudizione in genere, aveva maturato una più acuta coscienza speculativa nell'indagine della realtà e della storia, attraverso la critica del marxismo, l'approccio a Hegel, lo studio delle questioni estetiche, la comune collaborazione alla "Critica"<sup>78</sup>. Se queste frequenti ammissioni di riconoscenza da parte di Croce costituiscono uno strumento utile per risalire ai termini esatti del loro rapporto, tuttavia Spirito non manca di far notare al suo interlocutore che "c'è modo e modo di dire la verità. E il suo è un dire e non dire, un dire per poi ritrattare, un dire senza smentire. [...] Il che si è aggravato, evidentemente, in questi ultimi decenni, quando la passione politica ha preso il sopravvento su ogni altra considerazione"<sup>79</sup>. Sulla base di questi dati di fatto, Spirito sentì il dovere di invitare Croce ad abbandonare "l'ingratitude e il cinismo"<sup>80</sup> con i quali, a suo dire, il filosofo napoletano avrebbe reagito all'uccisione di Gentile e a consentire la pubblicazione delle lettere che aveva indirizzato a quest'ultimo, per dimostrare concretamente la "diretta filiazione" che fa di Croce uno dei primi "segua-ci" del filosofo siciliano<sup>81</sup>.

Se il fascismo aveva rappresentato la causa scatenante del dissidio fra i due filosofi, le mutate circostanze storiche del dopoguerra consentivano, invece a Spirito, di asserire che il giudizio storiografico, almeno nelle intenzioni, non tenderebbe più ad esprimere una "adesione entusiastica e dogmatica, e nemmeno una condanna perentoria e incomprensiva, ma un bisogno vivo e concreto di andare al di là dell'una e dell'altra, per scandagliare più a fondo e per portare alla superficie ciò che non si riusciva a vedere sul serio per troppo amore o per troppo odio"<sup>82</sup>. Questa operazione di revisione interpretativa si rendeva tanto più necessaria per la stessa natura del rap-

porto tra i due filosofi, che, come Spirito suggerisce al suo destinatario, "è tutt'ora oscurato dalla passione e si arresta alla pagina del suo diario con la quale lei commenta la notizia della morte del Gentile. Ma è, me lo permetta, senatore, una brutta pagina: l'ultima, speriamo, di una dolorosa e lunga parentesi. Oggi quelle passioni possono spegnersi, e per spegnerle nulla di meglio che tornare a quando la parentesi non era ancora aperta, nella dolcezza e nella serenità del ricordo"<sup>83</sup>. Del resto, proprio Spirito, nel corso del ventennio, era stato fra quei giovani che avvertivano nella vita italiana "un preciso ideale che coinvolgeva tutte le correnti culturali e politiche del Paese, da Croce a Gentile, da Mussolini fino a Bottai"<sup>84</sup>. Questa posizione, se accentuava fortemente talune affinità ideologiche fra Croce e Gentile, non oscurava certo le loro divergenze: in particolare, come si è visto, Spirito accusava la filosofia crociana di intellettualismo, per non essere approdata all'unificazione immanente di teoresi e prassi. Questo attacco indusse Croce a replicare apertamente con una lettera del marzo 1923, indirizzata in particolare a Spirito, ma anche a tutti quegli allievi di Gentile che, in qualità di "pappagalli", si limitavano a riecheggiare le parole del "maestro", senza aggiungervi niente di proprio. Queste le espressioni con cui suonava l'autodifesa crociana: "Quanto all'unità della filosofia e della vita, l'ho teorizzata anch'io; ma mi rifiuto d'intenderla nel modo cretino del quale ho visto esempio recente [...] Quando si giunge a identificare idealismo e fascismo, o si fa una deduzione sbagliata, o si muove da un principio mal concepito"<sup>85</sup>.

Sulla scorta di queste considerazioni, dunque, la ricostruzione del rapporto con Gentile, secondo Spirito, avrebbe consentito di far luce anche sul pensiero di Croce, se quest'ultimo non si fosse attardato, invece, specie durante il fascismo<sup>86</sup>, a segnalare i punti di divergenza, tanto più che, come Spirito ricorda a Croce, "non si potrà mai intendere la ragione dell'evolversi del Suo pensiero senza rendersi conto delle progressive eliminazioni dei residui della vecchia formazione spirituale sotto la continua pressione delle esigenze dell'idealismo attuale: quell'idealismo attuale che troppo ingiustamente Ella va dileggiando da qualche decennio, dopo esserne stato abbondantemente nutrito"<sup>87</sup>. Dall'amicizia con Gentile, poi, emerge anche il "volto umano" di Croce, "un Croce che ha bisogno di appoggio, di aiuto, di guida, e che tutto questo non si stanca di ripetere, in tutti gli accenti di affetto e di una fiducia senza limiti, un Croce che ascolta e che apprende con la mente e col cuore aperti"<sup>88</sup>.

Nonostante queste sollecitazioni, l'appello di Spirito rimase inascoltato e le lettere a Gentile, furono pubblicate in parte solo nel 1981, a quarant'anni dalla morte di Croce, per esplicita richiesta testamentaria dell'autore, che le considerava adatte unicamente ad alimentare una "vuota cronaca di estrinseci influssi"<sup>89</sup>, dal momento che "solo dai libri si deve trarre il giudizio filosofico-storico, perché essi soli sono i documenti autentici, diretti e sicuri di quel giudizio"<sup>90</sup>.

Croce, dunque, si limitò a rispondere alla "lettera aperta" con la semplice "postilla" sui "Quaderni della Critica", nella quale certamente non negava di essere approdato alla filosofia grazie a Gentile, ma considerava la filosofia stessa come un "delitto

e una malattia<sup>91</sup>, minimizzando così sia l'importanza per lui rivestita dal confronto con Gentile, sia il ruolo effettivamente svolto dalle successive divergenze filosofiche - prima ancora che politiche - nella rottura del loro rapporto. In tal modo, la politica finiva per rappresentare, secondo Croce, l'unica, esclusiva ragione del dissidio: "Il fatto è che Gentile s'intrigò sempre peggio nel fascismo; presiedette lui, ignaro di storia e di diritto, una commissione per la riforma, cioè per l'eversione dello Statuto, propose il giuramento politico da imporre agli insegnanti universitari; strapazzò la filosofia per trarne argomenti ad uso del regime; proclamò (come ora i Russi usano di Stalin) *filosofo* il Mussolini [...] E tuttavia, quando il fascismo cadde, io, mettendo in atto la mia massima della riverenza che si deva anche al ricordo dell'antica amicizia, procuravo di allontanare da lui offese e danni; senonché disgraziatamente, nella breve ripresa del fascismo sorretta dai Tedeschi, egli accettò uffizii e se ne andò a Firenze e vi tenne solenni discorsi politici<sup>92</sup>.

Croce, dunque, conclude risolutamente questa discussione con un tono "particolarmente duro e con espressioni evidentemente accentuate<sup>93</sup> e sottrae, così, definitivamente, la propria opera ad ogni possibilità di confronto con l'attualismo, delegittimando, quindi, il tentativo spiritiano di chiarificazione: "Simili conti del dare e dell'avere nel culto della verità, mi sono sembrati sempre avviliti, stupidi e ridicoli e tali che solo uomini poco fini, ignari come sono, degli intimi e delicati processi delle anime, possono farne l'oggetto delle loro congetture e discussioni<sup>94</sup>. La critica spiritiana, tuttavia, non poteva passare inosservata, come dimostrano i più recenti indirizzi storiografici che, non a caso, sulla scorta di Spirito, tendono a ravvisare nel confronto Gentile-Croce un momento di capitale importanza per il consolidarsi delle reciproche posizioni, con particolare riguardo a quella crociana, un confronto atto ad animare e a catalizzare attorno a sé il dibattito filosofico nell'Italia d'inizio secolo<sup>95</sup>.

Daniela FLORIDUZ

1. Possiamo fissare gli estremi cronologici di questo confronto nell'arco di tempo compreso fra il 1920, quando Spirito pubblicò una recensione al libro di E. CHIOCCETTI, *La filosofia di B. Croce*, e il 1950. Nel primo numero del "Giornale critico della filosofia italiana" di quell'anno, infatti, Spirito indirizzò a Croce una vivace "lettera aperta".

2. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, Milano, Rusconi, 1974, p. 170.

3. La polemica, inaugurata da Croce nel 1913 sulla "Voce" nei riguardi di Gentile, accusato, alla stregua di Bertrando Spaventa, di teologismo misticeggiante (Cfr., *Conversazioni critiche*, serie II, terza ed., Bari, Laterza, 1942, pp. 67-95), appare in effetti, notevolmente ridimensionata in alcune dichiarazioni successive dello stesso Croce, il quale, ad es., in *Contributo alla critica di me stesso*, Milano, Adelphi, 1989, p. 55, asserisce che Gentile, pur rifacendosi alla tradizione di Spaventa, la rendeva "più flessibile, più moderna e più aperta alla critica e all'autocritica, più varia d'interessi spirituali; sicché si iniziò una reciproca efficacia tra noi due e una scambievole correzione".

4. U. SPIRITO - A.VOLPICELLI - L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, Roma, Anonima Romana editrice, 1929, p.13

5. V. STELLA, *Spirito e Croce: rapporti d'interpretazione e di pensiero*, in "Annali della Fondazione U. Spirito", Roma, 1998, pp. 213-241.

6. *Ivi*, p. 220.

7. U. SPIRITO - A.VOLPICELLI - L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, *op. cit.*, p. 21.

8. V. STELLA, *Spirito e Croce*, art. cit., p. 216.

9. A. RUSSO, *Positivismo e idealismo in Ugo Spirito*, Roma, FUS, 1990, p. 97.

10. U. SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Firenze, Vallecchi, 1921.

11. A. RUSSO, *Ugo Spirito operatore di cultura*, in F. TAMASSIA (a cura di), *L'opera di Ugo Spirito*, Roma, FUS, 1986, p. 21.

12. "Un'unità è pensabile solamente in quanto ha in sé distinzione [...] L'unità senza distinzione è altrettanto ripugnante al pensiero quanto distinzione senza unità. [...] In ogni più piccolo frammento di vita, nel cosiddetto atomo fisico dei fisici o psichico degli psicologi, si ritrova l'universale e perciò tutte le forme dell'universale". (B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, 2° ed., Bari, Laterza, 1909, pp. 49-51).

13. U. SPIRITO - A. VOLPICELLI - L. VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, *op. cit.*, p. 15.

14. Scrive a questo proposito Spirito: "prima dell'espressione c'è impressione, e l'espressione implica una realtà impressionante. Perché lo spirito non presupponga la realtà da esprimere, deve essere espressione di sé, ma a questo Croce potrà arrivare [...] soltanto quando avrà rinunciato alla teoria dell'arte come primo grado dello spirito". (*La vita come arte*, II ed., Firenze, Sansoni, 1943, p. 245).

15. V. STELLA, *Spirito e Croce*, art. cit., p. 234.

16. U. SPIRITO, *La vita come arte*, *op. cit.*, p. 249.

17. *Ivi*, p. 235. la teorizzazione spiritiana del problematicismo non appare avulsa da elementi di carattere irrazionalistico: "ci si abbandona all'arte non perché essa alimenti l'illusione di dissipare ciò che fa velo alla percezione del vero, ma perché ci si affida alla sua espressione sfuggente a ogni intento di definir-la". (*Ivi*, p. 240). Infatti, scriveva sempre Stella in un precedente contributo, "il problematicismo si caratterizza [...] nel trovarsi stretto tra il mondo infinitamente vario della coscienza che sogna e l'unitotalità dell'autocoscienza che dovrebbe trascendere quel mondo e con esso la problematicità del pensiero". Cfr. *Realismo e astrattismo dell'arte contemporanea nel pensiero di Ugo Spirito*, in "Annali della Fondazione U. Spirito", Roma, 1989, p. 52. D'altra parte, l' "endemica attrazione del negativo" di cui si diceva, qualora venga indagata nelle sue radici storico - culturali, rileva, per Spirito come per Croce un "inequivocabile ascendenza romantica é assai opportunamente, Stella fa riferimento alle pagine Crociane della *Storia d'Europa* (Milano, Adelphi, 1993, pp. 57-75) in cui è rintracciabile un'analisi delle correnti romantiche analoga a quella svolta da Spirito ne *La vita come arte*, *op. cit.*, pp. 149-217. Tuttavia, per riferimenti più precisi in merito, Cfr. V. STELLA, *L'Antinomia romantica ne "la vita come arte"*, in "Annali della Fondazione U. Spirito", 1992, pp. 23-50.

18. U. SPIRITO, *La vita come arte*, op. cit., p. 239.
19. U. SPIRITO-A.VOLPICELLI-L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, op. cit., p. 15.
20. *Ibidem*.
21. V. STELLA, *Croce e Spirito*, art. cit., p. 233.
22. La mancata unità ravvisata da Spirito nell'articolazione crociana dei distinti non rappresenta una "cesura, ma un necessario elemento di ritmazione, tra vita pratica e teoretica (*ivi*, p. 225). Si tratta di un divenire incessante, sovente tacciato di giustificazionismo ottimismo (A. TILGHER, *Critica dello storicismo*, Parma, Guanda, 1985, pp. 101-102), ma che, in realtà, sorgendo da un "bisogno pratico" si nutre della vita in tutte le sue componenti nella "tensività del divenire [...] Storia e filosofia implicano l'azione in cui vengono in essere e non sarebbero senza quell'azione": V. STELLA, *Croce e Spirito*, art. cit., p. 225. Come scrive ancora Stella in un recente volume dedicato a Croce "il valore etico non potrebbe perennemente rigenerarsi senza il prodursi di ostacoli e di situazioni circostanzialmente regressive", sicchè non può parlarsi di progresso predeterminato nel corso della storicità". Cfr. *La trasparenza del valore*, Napoli, Bibliopolis, 1998, p. 25.
23. *Ivi*, p. 220.
24. G. GENTILE, *L'antinomia storica e la storia eterna*, in *Opere filosofiche*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 621-634.
25. U. SPIRITO-A.VOLPICELLI-L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, op. cit., p. 17.
26. *Ivi*, p. 18.
27. *Ivi*, p. 20.
28. È nota, al riguardo, al critica rivolta a Croce, negli anni '40, da Enzo Paci: "Se la forma utilitaria fosse forma spirituale, come potrebbe poi retrocedere logicamente per divenire materia dell'arte?": Cfr., *Esistenzialismo e storicismo*, Milano, Il Saggiatore, 1950, p. 137.
29. U. SPIRITO-A.VOLPICELLI-L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, op. cit., p. 20.
30. *Ibidem*.
31. V. STELLA, *Croce e Spirito*, art. cit., p. 233.
32. *Ibidem*. Per fondare l'arte come intuizione, Croce "non si accorge che l'arte, come primo momento dello spirito non può avere un'attività spirituale: A. RUSSO, *Ugo Spirito: da la "La vita come ricerca" a "La vita come arte"*, in "Annali della Fondazione U. Spirito", Roma 1992, p. 110.
33. V. STELLA, *Croce e Spirito*, art. cit., p. 233.
34. U. SPIRITO-A.VOLPICELLI-L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, op. cit., p. 22.
35. *Ivi*, p. 134.
36. *Ivi*, p. 135.
37. *Ivi*, p. 136.
38. *Ibidem*.
39. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, Firenze, Sansoni, 1970, p. 158.
40. *Ivi*, pp. 368-369.
41. *Ivi*, p. 373.
42. *Ivi*, p. 375.
43. U. SPIRITO-A.VOLPICELLI-L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, op. cit., pp. 141-142.
44. Cfr., in proposito, G. GENTILE, *Opere filosofiche*, op. cit., pp. 643-651.
45. U. SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, op. cit., pp. 40-41.
46. G. GENTILE, *Filosofia e scienza*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1931, pp. 182-83.
47. V. STELLA, *Croce e Spirito*, art. cit., p. 227.
48. *Ivi*, p. 229.
49. "Il mutare delle condizioni storiche rende talora, se non inutili del tutto, di certo meno utili alcuni schemi, foggiate già dominare condizioni di vita da noi remote, o percezioni circa la vita abbandonata. Così è accaduto per gli schemi dell'alchimia e della zoologia". (B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, op. cit., p. 243).
50. A. RUSSO, *Ugo Spirito a dieci anni dalla morte*, art. cit., p. 314.
51. B. CROCE, *Economia attualizzata e filosofata*, in "La Critica", 20 gennaio 1931, pp. 76-80.

52. Si tratta di *Abbozzo di una interpretazione idealistica della economia politica*, Perugia-Venezia, La Nuova Italia, 1930. Pubblicata nel 1931, nel "Giornale critico della filosofia italiana", la recensione di Spirito si può leggere anche in *Il corporativismo*, op. cit., pp. 299-300.

53. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, op. cit., p. 299.

54. *Ivi*, pp. 10-11.

55. U. SPIRITO-A.VOLPICELLI-L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, op. cit., p. 141.

56. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, 5ª ed., Bari, Laterza, 1945, p. 241.

57. U. SPIRITO-A.VOLPICELLI-L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, op. cit., p. 142.

58. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, op. cit., p. 298.

59. V. STELLA, *Croce e Spirito*, art. cit., p. 230.

60. *Ivi*, p. 232.

61. B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, 5ª ed., Bari, Laterza, 1927, p. 176.

62. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, op. cit., p. 241.

63. U. SPIRITO-A.VOLPICELLI-L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, op. cit., p. 142.

64. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, op. cit., p. 220.

65. U. SPIRITO-A.VOLPICELLI-L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, op. cit., p. 23.

66. *Ibidem*.

67. B. CROCE, *Etica e politica*, Milano, Adelphi, 1994, p. 141.

68. U. SPIRITO-A.VOLPICELLI-L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, op. cit., p. 24.

69. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, op. cit., p. 154.

70. *Ivi*, p. 43.

71. *Ivi*, p. 165.

72. U. SPIRITO-A.VOLPICELLI-L.VOLPICELLI, *Benedetto Croce*, op. cit., p. 26.

73. U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, op. cit., p. 45.

74. J. JACOBELLI, *Croce, Gentile*, Milano, Rizzoli, 1989, p. 258.

75. La lettera è riprodotta ampiamente in U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, op. cit., pp. 146-170 ed è commentata da J. JACOBELLI, *Croce, Gentile*, op. cit., pp. 257-261.

76. J. JACOBELLI, *Croce, Gentile*, op. cit., p. 258.

77. Cfr., ad es., B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, op. cit., p. XIII, in cui rimandava "al valente prof. Giovanni Gentile" per un approfondimento dei propri studi sul marxismo. Cfr., anche, U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, op. cit., p. 165.

78. J. JACOBELLI, *Croce, Gentile*, op. cit., p. 257.

79. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, op. cit., p. 162.

80. J. JACOBELLI, *Croce, Gentile*, op. cit., p. 258.

81. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, op. cit., pp. 159-160.

82. *Ivi*, p. 149.

83. *Ivi*, p. 163.

84. U. SPIRITO, *L'avvenire dei giovani*, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 11-12.

85. B. CROCE, *Epistolario*, I, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1967, p. 98. In realtà, fin dal 1913, Croce aveva accusato Gentile e i suoi allievi di trascurare la storicità portando all'eccesso la pura teoresi, la "troppa filosofia". (*Cultura e vita morale*, op. cit., pp. 238-243). Inoltre, come nota Stella, "il fastidio del filosofo della circolarità spirituale, giunto alla pienezza del suo pensiero, nasce polemicamente da una valutazione di generale inadempienza, dei discepoli gentiliani, di quei progetti che avevano contribuito a disegnare, sulle orme dell'attivismo morale del loro maestro e che non cessavano dal ribadire". (V. STELLA, *Croce e Spirito*, art. cit., p. 217).

86. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, op. cit., p. 294.

87. Citato da J. JACOBELLI, *Croce, Gentile*, op. cit., p. 258.

88. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, op. cit., p. 163.

89. *Ivi*, pp. 168-169.

90. *Ibidem*.

91. *Ivi*, p. 165.

92. *Ivi*, pp. 167-168; Cfr., anche, G. SASSO, *Per invigilare me stesso*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 41, sgg.

93. *Ivi*, p. 170.

94. *Ivi*, p. 167.

95. E. GARIN, *Presentazione*, in G. GENTILE, *Opere filosofiche, op. cit.*, pp. 3-79.

## Francesco Collotti e l'attualismo a Trieste

Il 15 aprile 1944 venne ucciso a Firenze Giovanni Gentile. Quella data segnò una lacerazione profonda nell'animo di Francesco Collotti, antico allievo di Gentile nella università di Pisa, ed a quel tempo professore ordinario di filosofia teoretica nella Facoltà di lettere e filosofia, da meno di un anno istituita nella università di Trieste per salvaguardare il patrimonio spirituale della cultura italiana in un momento torbido e carico di minacce. Collotti apprese "l'orribile nuova" dieci giorni dopo, in Piemonte, e appena rientrato a Trieste, alla ripresa delle lezioni, rivolse ai suoi studenti un discorso coraggioso e appassionato, in cui si evocava la figura intellettuale del suo antico Maestro, senza nascondere e neppure velare il suo dissenso politico. Un discorso, che si può definire straordinario, per il momento e per il luogo in cui esso venne pronunciato. Una lettera di Collotti ad Ugo Spirito, in data 15 febbraio 1948, inviata su carta intestata dell'Istituto di scienze politiche dell'Università di Trieste, e conservata nell'archivio della Fondazione Ugo Spirito, rievoca l'episodio e presenta il testo dattiloscritto del discorso. Fra gli ascoltatori c'era anche il suo assistente alla cattedra, un giovane laureato in filosofia a Pisa, ex allievo della Scuola Normale Superiore come lo era lo stesso Collotti, il quale lo aveva chiamato a collaborare con lui nell'attività accademica. La famiglia del giovane risiedeva a Capodistria, dove il padre era preside del liceo "Carlo Combi"; si era così potuto stabilire un sodalizio amicale, che divenne un rapporto di discepolato, benevolo ed affettuoso da parte di Collotti, devoto e grato da parte del suo assistente. Quel giovane di ieri è l'uomo di oggi che scrive le presenti note, e che può dunque testimoniare della profonda umanità e dell'alto magistero che contrassegnarono la figura di Francesco Collotti educatore.

In una lettera indirizzata allo stesso Ugo Spirito dieci anni dopo quel tragico evento ricordato, spedita da Roma il 3 novembre 1954, Collotti inviava all'amico e collega il testo di un articolo, in cui raccontava un episodio della sua vita di studente. Giovanni Gentile vi era ritratto quando teneva una sua lezione nella Sapienza pisana durante la primavera dell'anno 1915, mentre un suo studente, che era lo stesso Francesco Collotti, provvedeva a stenografare il discorso, "le cui ampie volute, quanto più si appressava a concludere tanto più pareva attingere un nuovo slancio e lena e vigore a più alto salire, come s'avverte nelle sinfonie di Beethoven". Quelle pagine, prima stenografate e poi trascritte (a mano, s'intende) e infine stampate in ciclostile, sono le pagine delle dispense universitarie che diverranno quelle dell'opera fondamentale di Giovanni Gentile, la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, di cui perciò Collotti conservava la stesura originaria con le correzioni di pugno dello stesso Gentile. Quelle pagine rappresentano il più alto momento celebrativo della dottrina dell'attualismo: Francesco Collotti, che le raccolse dalla viva voce del suo Maestro, che le serbò alla memoria dei suoi condiscipoli prima e poi a quella dei posteri, ha dunque un suo posto emblematico nella storia della fortuna dell'attualismo, di cui contri-



bui a diffondere la luce; ma il suo contributo non si limita a quello di uno scriba; giacché nel corso della sua carriera di studioso, egli diede conferma del mirabile detto, che il vero insegnamento consiste non nel versare l'acqua in un vaso, ma nel comunicare il fuoco di una fiamma.

L'antico allievo pisano divenne infatti uno dei più convinti seguaci ed assertori della dottrina gentiliana, che egli peraltro non raccolse e trasmise in forma dogmatica, (il che d'altronde sarebbe stato impossibile fare con una concezione critica e vitale come quella dell'attualismo), ma sulla quale fondò ed elaborò le sue riflessioni. Sicché si può ben dire, che egli riportò l'attualismo filosofico a Trieste, quello stesso soffio vivificatore che aveva ispirato nel primo dopoguerra i *Discorsi ai maestri di Trieste* dello stesso Gentile. A testimonianza dell'impegno e di fedeltà speculativa di Collotti verso il pensiero di Gentile, valga questo episodio: il primo compito che egli assegnò al suo nuovo assistente alla cattedra triestina fu quello di tenere un seminario per gli studenti sul libro di Giovanni Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* del 1913.

La figura umana e la fonte di pensiero del Gentile costituiscono un vincolo permanente fra Francesco Collotti ed Ugo Spirito durante le intere loro vite di studiosi e di docenti. Nei loro rapporti personali e nelle loro lettere il nome di Gentile è sempre sostituito dall'appellativo di Maestro, quale egli fu per entrambi. E perciò non sorprende, che Collotti, divenuto presidente della sezione di scienze morali del Circolo della Cultura e delle Arti di Trieste, abbia invitato, con lettera del 5 febbraio 1948, Ugo Spirito a tenere una conferenza a Trieste, suggerendogli anche il tema, e cioè l'esposizione del suo pensiero filosofico. Un contrattempo impedì a Spirito di venire; e in una lettera del 16 maggio successivo Collotti ripeteva l'invito e suggeriva la data del prossimo giugno per la conferenza; la quale venne ancora rimandata, per cui Collotti reiterava l'invito ufficiale esattamente un anno dopo, il 5 febbraio 1949, suggerendo questa volta un altro argomento, "Orientamenti e problemi del pensiero contemporaneo". Si richiedeva l'adempimento di qualche formalità, ma finalmente Ugo Spirito poté venire a parlare a Trieste il 31 maggio 1949. Egli portò con sé in dono all'amico un ritratto fotografico del comune Maestro, ottenuto dal figliolo Benedetto Gentile, e Collotti ne fu felicissimo: in una lettera del 4 giugno successivo scriveva allo stesso Spirito che avrebbe "collocato il ritratto nel mio studiolo, in modo da avere sempre presente anche in effigie Colui per il quale ho serbato inalterati, in vita e in morte, affetto e devozione filiali". Non occorre qui ricordare, che gli stessi sentimenti nutrì sempre nell'animo anche Ugo Spirito; in questo senso, si potrebbe dire che Collotti e Spirito furono due spiriti fraterni.

L'insegnamento di Collotti a Trieste non si svolse solamente sul piano accademico: esso fu anche un magistero civile, in consonanza al messaggio filosofico di Giovanni Gentile, per cui il pensiero pedagogico deve essere non aridamente intellettuale, ma animato da sostanza morale, e di moralità educativa del cittadino, in quanto partecipe della comunità civile elevata a Stato. Questa unità profonda di pensiero e di azio-

ne educativa fusi in un solo atto, appresa da Gentile, fu sempre mantenuta da Collotti, e il ricordato discorso commemorativo su Gentile lo documenta in forma addirittura commovente, considerando l'impegno e il coinvolgimento politico che quel discorso significava fino al limite del rischio personale.

Cessata l'occupazione nazista, ma non sottratta ancora Trieste al ricatto straniero, l'attività educativa svolta da Collotti si fece apertamente politica, con la fondazione di un settimanale del Partito liberale italiano, intitolato "L'idea liberale". Ad esso egli chiamò a collaborare vecchi compagni di fede politica e giovani intellettuali della nuova generazione cresciuta durante gli anni della guerra; alla quale apparteneva / anche l'autore di queste ricordanze, che su uno dei primi numeri apparsi del settimanale pubblicò il testo di una sua conversazione tenuta il 10 ottobre 1945 a Radio Trieste e dedicata alle *Poesie di Carlo Stuparich*, il fratello di Giani, del quale il giovane studioso era divenuto strettissimo amico durante i mesi del lungo inverno dello spirito a Trieste.

La genuina vocazione scientifica di Collotti era tuttavia indirizzata, piuttosto che verso gli studi di speculazione filosofica, verso quelli di storia delle dottrine politiche, alla quale egli diede importanti contributi con le sue monografie su Nicolò Machiavelli, su Francesco Maria Pagano, su Marco Minghetti. Anche in questi è dato di cogliere il riflesso della sua formazione mentale di stampo attualistico: il libro su Machiavelli reca come suo sottotitolo *Lo Stato*, un tema di interpretazione storica tipicamente gentiliano dell'opera del pensatore politico fiorentino e non certo crociano; sebbene, anche nei confronti di Croce, Collotti abbia sempre professato grande deferenza perché ne condivideva il liberalismo, ed abbia avuto con lui anche contatti personali. D'altronde, le figure dei due filosofi dell'idealismo rimanevano inseparabili in una *concordia discors* nella cultura umanistica italiana della prima metà del secolo.

Malgrado che dunque la sua preparazione di studioso si fosse svolta sul terreno della storia delle dottrine politiche, Francesco Collotti si assunse generosamente il gravoso compito dell'insegnamento della filosofia teoretica per dare corpo alla nuova facoltà universitaria triestina. Egli potè in tal modo suscitare a Trieste l'eco vibrante dell'idealismo attuale, di cui si fece interprete come un messaggio di libertà e italianità.

Vittorio FROSINI

#### NOTA

Desidero esprimere il mio sentito ringraziamento al prof. Antonio Russo per l'invito rivoltomi a partecipare al convegno triestino su Ugo Spirito e per il cortese aiuto prestatomi nel reperimento delle lettere inviate da F. Collotti ad Ugo Spirito, che la Fondazione Ugo Spirito mi ha messo gentilmente a disposizione.

## Filosofia dell'azione e filosofia dell'atto puro. Nota circa il problema della genesi dell'attualismo

Nei manuali di storia della filosofia e nelle ricerche che gravitano sulle vicende della filosofia dell'atto puro ci sono dei punti fermi, assodati, che sembrano non aver più bisogno di ulteriori ricognizioni. Tra di questi viene annoverata sempre più spesso l'analisi del primo sorgere dell'attualismo. Difatti, è ormai opinione comune, quasi una constatazione, che il problema della genesi dell'attualismo gentiliano sia stato sufficientemente sondato e sviscerato nei suoi vari aspetti e nelle sue molteplici dimensioni. La dipendenza del filosofo di Castelvetrano dai vari Jaja e Spaventa, oltre che da Fichte, è ormai pacificamente acquisita nella letteratura filosofica contemporanea. E con ciò si reputa di aver esaurito l'approfondimento dell'ambito tematico in questione perché pare che non ci sia quasi più nulla di rilevante da esplorare al riguardo. L'argomento, in breve, non viene più neanche fatto oggetto di ricerche.

Eppure, una analisi circostanziata, condotta *sine ira et studio*, delle vicende legate alla formazione e alla prima sistematizzazione del pensiero gentiliano, incontra tuttora delle aree che sembrano suscettibili di chiarimento. In particolare, il rapporto dell'attualismo con la filosofia di Maurice Blondel - attraverso anche la mediazione di comuni amici e interlocutori di entrambi gli autori come ad esempio Onofrio Trippodo, che finora non è mai stata presa in seria considerazione - può aprire ulteriori prospettive di indagine nello studio delle fonti del Gentile. E merita forse tenerne conto oggi quando la ricerca che si concentra su Gentile e su Blondel gode di un rinnovato risveglio ed è orientata, dopo decenni di ostracismo soprattutto per quanto riguarda il filosofo siciliano, a rivisitare il loro pensiero, per ricavarne una comprensione più profonda e una ricostruzione tendenzialmente esaustiva.

Nel caso del Blondel, è da qualche anno ormai trascorsa la ricorrenza del centenario de *L'Action* (1893). L'opera ormai classica che il filosofo tedesco Adolf Lasson, il noto studioso di Hegel, in una rassegna sulla filosofia francese quasi contemporanea alla prima edizione del testo, definiva un libro: "bei dem man unbeschadet seiner Originalität an J. G. Fichte und an Hegel erinnerte"<sup>1</sup>. Ma - come noto - il testo del Blondel ebbe una redazione travagliata ed è andato sin dagli inizi soggetto a fraintendimenti vistosi e a critiche serrate e talvolta impietose, tanto da far affermare che nella sua stesura e nella sua accoglienza è stato accompagnato da un "duplice dramma: il dramma del ... travaglio filosofico personale per trascrivere in un discorso dialetticamente inappuntabile la sua intuizione originariamente intricata, e il dramma pubblico del come fu recepito questo discorso"<sup>2</sup>.

Per questi motivi, il filosofo di Aix-en-Provence è stato costretto a spendere, durante tutta la sua vita, non poca parte del suo tempo e delle sue energie speculative nell'intento di chiarire le proprie posizioni contro i critici di ogni tendenza. Nonostante queste avversità, tuttavia, la sua riflessione ha inciso non solo in alcune tematiche

strettamente filosofiche, ma anche, e forse di più, sulle più importanti correnti di pensiero della Chiesa cattolica di questo secolo<sup>3</sup>.

In particolare, a partire degli inizi degli anni '30 si è manifestato un crescente influsso del suo pensiero, pur tra avversità notevoli e incomprendimenti d'ogni genere. E, poi, soprattutto dopo il Concilio vaticano II la sua incidenza si è accresciuta a ritmo serrato. Da allora in avanti anche la *Forschung* su di lui orientata ha subito una svolta decisiva, che non ha mancato di promuovere un rinnovato sviluppo della letteratura sul Blondel, i cui effetti non cessano tuttora di farsi sentire con opere e articoli che di anno in anno s'accrescono costantemente. Tanto che negli ultimi tempi la continuità della sua presenza non è mai venuta meno, come lo stanno a dimostrare gli innumerevoli studi, oltre che gli incontri internazionali<sup>4</sup>, a lui puntualmente dedicati negli ultimi decenni.

Tra gli avvenimenti più significativi avutisi, in occasione del centenario, è da annoverare in Francia il "Colloque du Centenaire" tenutosi ad Aix-en-Provence - la città in cui il filosofo ha insegnato per quasi un trentennio - dall'11 al 13 marzo 1993, con la partecipazione di alcuni dei più impegnati e qualificati studiosi di Blondel provenienti da tutta l'Europa come, ad esempio, X. Tilliette, P. Henrici, M. Leclerc, C. Troisfontaines, R. Virgoulay, O. König.

Mentre, nei paesi di lingua tedesca - a prescindere dai vari e decisivi contributi di P. Henrici che per non pochi motivi meritano un discorso a parte - dopo gli studi degli anni passati di U. Hommes, di G. Larcher e O. König<sup>5</sup>, si è concentrata soprattutto nell'Università tedesca di Freiburg i. Br., e si concentra ancora oggi, tutta una serie di iniziative che ruotano attorno alla laboriosa attività scientifica di H. Verweyen e A. Raffelt: la edizione - del 1992 - in lingua tedesca di alcuni importanti articoli del Blondel, riuniti in volume e corredati da una introduzione e una "Übersicht der deutschsprachigen Arbeiten"<sup>6</sup>, e l'organizzazione di più convegni e giornate di studio.

Pure in Italia non sono mancate le iniziative, come ad esempio la riedizione della *Lettera sull'apologetica* e di *Storia e dogma*<sup>7</sup>, ma soprattutto una nuova versione de *L'Azione*, a cura e con introduzione di S. Sorrentino<sup>8</sup>, per sostituire l'ormai linguisticamente obsoleta e introvabile edizione in due volumi approntata nel lontano 1921, senza autorizzazione dell'autore, da Ernesto Codignola per l'editore Vallecchi di Firenze<sup>9</sup>. Successivamente sono apparsi un po' dappertutto numerosi saggi monografici, che rappresentano una rinnovata ricognizione critica per così dire protologica, in quanto cercano di comprendere il pensiero del Blondel risalendo alle fonti e privilegiando il suo momento genetico. Ossia ne esplorano l'*arché*, con l'intento dichiarato di cogliere l'iniziale configurarsi della filosofia dell'azione e di mettere a fuoco in primo luogo l'*intentio* che sorregge la costruzione del progetto dell'*Action* e i momenti iniziali dello sviluppo, paziente e faticosamente elaborato, del suo costruito teoretico.

Ciononostante, sul versante più propriamente storico-sistematico, mancano finora studi approfonditi tendenti a valutare, contestualizzandola adeguatamente, la prima *Azione* e il problema complesso e non di facile soluzione della sua

*Wirkungsgeschichte*. Mancano soprattutto in Italia, opere che analizzino a fondo e con rigore l'impatto avuto dal Blondel, e il perché della sua fortuna nell'ambito del panorama filosofico italiano della prima metà del Novecento. Vi sono, è vero, delle pregevoli rassegne, tra cui quella ormai vecchia di R. Crippa<sup>10</sup> e vari contributi sparsi in riviste e rassegne di ogni tipo, ma è del tutto assente, soprattutto a partire dalla seconda metà di questo secolo, nella nostra letteratura filosofica un lavoro che si concentri e soprattutto s'incentri, ad esempio, sul rapporto, diretto e indiretto, tra Gentile e Blondel.

Quindi, il problema della presenza del Blondel in correnti non trascurabili del pensiero italiano contemporaneo, non è stata per niente affrontata e tematizzata, nonostante ci siano stati diversi studi sul Modernismo in generale e sui rapporti tra Blondel e il Modernismo anche italiano. Eppure l'argomento meriterebbe una più ponderata e larga attenzione, e sarebbe di non poca utilità, non fosse altro che per l'importanza e l'incidenza che ha avuto nella prima metà di questo secolo il pensiero blondeliano presso significativi autori nostrani, in un modo o nell'altro posti a confronto con l'attualismo allora egemone in Italia e alla ricerca di concrete prospettive per poter uscir fuori dalle maglie del gentilianesimo.

Alludo a studiosi come, ad esempio, Augusto Guzzo, Luigi Stefanini, Michele Federico Sciacca, Enrico Castelli, Armando Carlini, Ernesto Grassi, solo per citare alcuni dei nomi tra i più conosciuti del nostro passato prossimo, che anche dal pensiero di Blondel hanno tratto spunto per cercare di andare oltre Gentile, e alle loro vicende speculative, la cui analisi potrebbe rendere remunerativa una ricerca intesa a verificare la consistenza dell'apporto teoretico e dell'influsso del filosofo di Aix-en-Provence sulla nostra cultura filosofica<sup>11</sup>.

D'altro canto, anche la conoscenza dell'opera di Gentile potrebbe avvantaggiarsi di un'ulteriore indagine sulle suggestioni pervenute dal pensatore francese. Esse, in particolare, potrebbero essere rintracciate proprio appuntando l'attenzione sugli scritti sul Modernismo, i quali - redatti e dati alle stampe tra il 1903 ed il 1909, cioè nel periodo di più intensa formazione e sistematizzazione scritturale dell'attualismo - trattano direttamente e indirettamente del Blondel, nel senso che egli, in ogni caso, è sempre e costantemente tenuto presente come la vera mente speculativa del Modernismo stesso.

Anche se in questi ultimi anni la figura e l'opera di Giovanni Gentile si trovano ad essere oggetto di un rinnovato interesse, nella convinzione che sia impossibile prescindere *sic et simpliciter* da una, perlomeno, delle più importanti pagine della filosofia italiana contemporanea, tuttavia lo studio del rapporto Gentile-Blondel è ancora in una fase iniziale, embrionale, se non addirittura relegato nel limbo della storiografia filosofica, esistendo solamente alcuni accenni sporadici contenuti qua e là, in opere e saggi al Gentile *ex professo* dedicati.

Tra gli autori che ne hanno fatto cenno, si segnala specialmente E. Garin, il quale, in suo recente lavoro, ha indicato, sia pure sviluppando il rilievo, che nel periodo di

elaborazione sistematica dell'attualismo, nel primo decennio del secolo, "è ... significativa la presenza fra il 1903 e il 1909 di figure come Laberthonnière e Blondel, come James, come Boutroux, quasi a sottolineare per un verso l'attenzione alla discussione religiosa, e per un altro la tensione 'pratica', all' 'azione' "12. Indicazione, che trova riscontro, peraltro, nell'interesse che Gentile professa per la filosofia dell'azione del Blondel, in quanto essa svolge i principi di una nuova logica della vita morale e vede "nell'attività pratica l'unico organo efficace della filosofia"13., e che comunque il Garin chiude rapidamente, annotando che Gentile in quegli anni "sempre più spesso insisteva sui termini 'azione', 'agire', 'atto': sul fare che è proprio dell'uomo, e del pensiero medesimo" e osservando che "quando si va a verificare i testi, e nei testi il maturare della teoria dell'atto, se si trova Spaventa e lo Hegel di Spaventa (col richiamo a Marx) accanto non si trova tanto Fichte e il fichtismo, pur largamente diffuso, quanto il pragmatismo da un lato, e i filosofi dell'azione e il modernismo dall'altro"14.

E ciò viene in certa misura avvalorato dal fatto che il nucleo teoretico centrale della filosofia dell'azione del Blondel, cioè la convinzione che la verità non è spettacolo, non è contemplazione di una realtà precostituita, ma azione, creazione e conquista continua, dal Gentile venga apprezzato come "una delle più importanti verità scoperte dalla filosofia moderna"15. E forse illumina anche sul perché il primo libro di uno dei migliori allievi di Giovanni Gentile, cioè Ugo Spirito, si concentra proprio sull'analisi e la critica del pragmatismo, nel cui alveo viene inserito lo stesso Maurice Blondel; quel pragmatismo che sembra essere a monte, come si è detto, dello stesso discorso gentiliano nella sua fase genetica.

Paolo GREGORETTI

1. A. LASSON, *Jahresbericht der Erscheinungen der philosophischen Literatur in Frankreich aus den Jahren 1891-1893*, in "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 104, 1894, p. 244.

2. P. HENRICI, *Il progetto filosofico di Maurice Blondel e la sua attualità*, in AA.VV., *Attualità del pensiero di Maurice Blondel*, Milano, Comunità di Ricerca- Ed. Massimo, 1976, p. 12.

3. Cfr., in proposito, A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, prefazione di Walter Kasper, Roma, Studium, 1990.

4. Cfr. tra i più significativi e recenti: AA.VV., *Maurice Blondel*, in "Revue Philosophique", 4 (1986) e 1 (1987). Si tratta di due numeri che contengono gli "Atti" delle "Journée M. Blondel" organizzate dal "Centre d'Etude des Philosophes français" della Sorbona; AA.VV., *Zum vierzigsten Todestag von Maurice Blondel*, in "Theologie und Philosophie", 2 (1989) (numero monografico dedicato ai quarant'anni della morte di Blondel); AA.VV., *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence, mars 1989, Paris, Ed. Universitaires 1990.

5. U. HOMMES, *Maurice Blondel und die deutsche Philosophie der gegenwart*, in "Philosophisches Jahrbuch", 69, 1962, pp. 255-281; poi dello stesso autore *Zum Briefwechsel von Maurice Blondel*, in "Philosophisches Jahrbuch", 70, 1962, pp. 436-441 e, infine, soprattutto *Transzendenz und Personalität: Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel*, Frankfurt a. M., 1972. G. LARCHER, *Maurice Blondels Traditionsverständnis als Antwortversuch auf geschichtstheoretische Grundprobleme im Modernismus*, in G. SCHWEIGER (Hrsg.), *Aufbruch ins 20. Jahrhundert: Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus*, Göttingen 1976, pp. 23-42; poi *Modernismus als theologischer Historismus: Ansätze zu einer Überwindung im Frühwerk M. Blondels*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1984. e O. KÖNIG, *Dogma als Praxis und Theorie: Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie M. Blondels vor und während der modernistischen Krise (1880-1908)*, Graz, 1983.

6. Cfr. M. BLONDEL, *Der Ausgangspunkt des Philosophierens*, übersetzt u. hrsg. von A. Raffelt e H. Verweyen, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, che riproduce in tedesco tre saggi del Blondel e contiene, inoltre, una utile *Chronologische Übersicht der deutschsprachigen Arbeiten über Maurice Blondel* (pp. XXI-XXIX), e poi gli scritti sullo stesso autore come i lavori di H. VERWEYEN, *Einleitung* a M. BLONDEL, *Zur Methode der Religionsphilosophie*, Einsiedeln 1974, pp. 13-100; inoltre, dello stesso Verweyen: *Die "Logik der Tat": Ein Durchblick durch M. Blondels "L'Action" (1893)*, in "Zeitschrift für katholische Theologie", 108, 1986, pp. 311-320; *Methodik der Religionsphilosophie: "L'Action" (1893) im Spiegel der "Lettre" (1896)*, in "Theologie und Philosophie", 64, 1989, pp. 210-221. E, infine, i contributi di A. RAFFELT, *Opfer und Selbstbejahung: Implikationen der "Immanenzapologetik" Maurice Blondels*, in "Communio. Internationale Katholische Zeitschrift", 7, 1978, pp. 323-339; ma anche *Spiritualität und Philosophie: Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels "L'Action" (1893)*, Freiburg i. Br., 1978; poi, *Age ut intelligas: Eine Skizze zur pragmatischen Dogmenhermeneutik im französischen Modernismus*, in W. LÖSER u. a. (Hrsg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1988, pp. 251-274, *Die Tat, der Glaube, die Vernunft: Eine Bestimmung auf das Werk M. Blondels*, in "Christ in der Gegenwart", 39, 1987, pp. 77-78 e *Über die Gottesfrage: Eine Meditation von Maurice Blondel*, in "Geist und Leben", 63, 1990, pp. 31-38. Tra i contributi più recenti cfr. H. WILMER, *Mystik zwischen Tun und Denken. Ein neuer Zugang zur Philosophie Maurice Blondels*, Freiburg i. Br., 1992.

7. Cfr. M. BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, a c. di G. Forni, Brescia, Queriniana 1990 e M. BLONDEL, *Storia e dogma*, a c. di G. Forni, Brescia, Queriniana 1992.

8. Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo, 1993.

9. Cfr. R. VIRGOULAY-C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique. I. Oeuvres de Maurice Blondel (1880-1973)*, Louvain, Ed Peeters, 1975, p. 202.

10. Cfr. R. CRIPPA, *Profilo della critica blondelliana*, Milano, Marzorati Editore, 1962.

11. Cfr., tra i primi bilanci, AA.VV., *Il pensiero filosofico di M. Blondel*, in Atti del III Convegno di Studi filosofici Cristiani, Padova 1948.

12. E. GARIN, *Introduzione*, in G. GENTILE, *Opere filosofiche*, Milano, Garzanti, 1991, p. 51

13. G. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, 1909, pp. 21-27.

14. E. GARIN, *op. cit.*, p. 53.

15. G. GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia* (prolusione accademica tenuta a Palermo nel 1907 ora riprodotta in G. GENTILE, *Opere filosofiche*, cit., p. 288).



## La mia amicizia con Ugo Spirito

Nella rassegna "Bibliografica delle Scienze Giuridiche, Sociali e Politiche", del gennaio 1933 comparve una recensione alla 2ª edizione del libro di Ugo Spirito, *Storia del diritto penale italiano: da Cesare Beccaria ai nostri giorni*, nella quale - fresco di laurea (conseguita nel giugno 1929) e immerso in una laboriosa ricerca per l'apprestamento dei titoli da presentare per la libera docenza - formulavo una serrata critica alla tesi dell'allora già illustre Autore. Egli era con Gentile il maggiore interprete e continuatore del pensiero di Hegel e fondatore della scuola dell'attualismo, che per lungo corso di anni alimentò e vivacizzò la ricerca filosofica del nostro Paese; non ancora il sofferto cammino del Suo pensiero era approdato a quella teoria del problematicismo, nella quale si consumò l'ultima propaggine dell'insegnamento del grande filosofo tedesco.

Tale recensione allego alla presente Comunicazione per mettere in evidenza la profonda conoscenza che ebbe Ugo Spirito dei problemi concernenti il rapporto fra filosofia e diritto penale. Tale conoscenza scende fino ai più modesti contributi quale in sostanza era la mia recensione. Di questa Egli si ricordò quando, a circa 30 anni di distanza, avendomi conosciuto per il tramite del prediletto nipote Pietro, divenne mio caro amico e interlocutore: in frequenti incontri, che erano per me altamente istruttivi. Egli riconobbe che nella impostazione della mia recensione vi era una realtà e cioè che non si potessero mettere a confronto la tematica filosofica - specialmente quella dell'attualismo - con l'indirizzo tecnico-giuridico, trattandosi in fondo di due posizioni assestate su piani non omogenei.

Aggiungo che la conoscenza profonda della letteratura giuridica gli consentì una corretta impostazione del "problema fondamentale, intorno al quale si combattono scuola classica e scuola positiva, persistendo dommaticamente in due soluzioni opposte ed egualmente astratte ed illusorie, che è quello della libertà umana e della responsabilità dell'azione del delinquente"(sono sue parole). In uno dei frequenti incontri Ugo Spirito dimostrò di essere al corrente della mia prolusione messinese del 1937 (pubblicata in "Rivista italiana di diritto penale", 1937, p. 361 e sgg. e nei miei *Scritti giuridici*, Napoli, Jovene, 1987, vol. 1, p. 3 e sgg.).

Rievoco questo episodio anche con una certa punta di vanità personale (di cui chiedo perdono al lettore) per la importanza da Lui assegnata alla mia tesi della imputabilità come capacità al reato, capacità ad essere soggetto attivo di reato ovvero capacità ad assumere l'obbligo di osservanza del comando penale e quindi la configurazione come presupposto del reato. Devo aggiungere che questa puntualizzazione fu colta da Ugo Spirito meglio di quanto abbiano fatto allora e dopo i cultori del diritto penale. A distanza di 16 anni dalla sua scomparsa sento di rendere omaggio alla Sua memoria con il tributo della riconoscenza e con la caratterizzazione della sua personalità all'insegna della solerzia e dell'aspirazione alla perfezione. Ne aveva infatti gli

strumenti, in quanto la triplice espressione della sua cultura (giurista, economista, filosofo) non erano dati distinti e distanti, bensì le facce di un unico prisma. In questo senso la presente Comunicazione assume il valore di una testimonianza pervasa da grande emozione. E con ciò credo di farmi perdonare questa irruzione nella grande famiglia degli illustri filosofi italiani.

Ugo Spirito, *Storia del diritto penale italiano: da Cesare Beccaria ai nostri giorni*, Seconda edizione, Torino, 1932, Bocca, pp. 259.

Ugo Spirito, acuto intelletto di studioso, pubblica la seconda edizione riveduta della sua nota *Storia*, nella quale è esaminato tutto l'interessante movimento del pensiero penalistico da Beccaria ai nostri giorni.

Da Beccaria, convinto contrattualista e sostenitore della pena come difesa sociale, a Filangieri, figura di sistematore ma non di innovatore, anche egli dominato dalla concezione utilitaristica del patto sociale; da Mario Pagano, in cui l'A. ravvisa uno scarso spirito speculativo e l'incapacità di una visione nuova e personale del problema del diritto penale, a G. D. Romagnosi, nel quale si viene formando una coscienza più propriamente moderna del diritto penale in diretta correlazione con la nuova filosofia del diritto che si era svolta in Europa negli ultimi secoli; da Carmignani, dominato anche egli dalla teoria della difesa e dell'intimidazione, a Pellegrino Rossi, che dette alla pena una finalità essenzialmente etica; da Rosmini, che vieppiù accentuò l'indirizzo etico, a Mamiani e Mancini, da Carrara, il cui sistema si fonda sulla necessità del fondamento etico del diritto penale a Giovanni Bovio, precursore dell'indirizzo positivisticò; da Moleschott a Lombroso, Garofalo e Ferri, i tre creatori della scuola positiva; è tutto il più recente pensiero criminalistico italiano che passa attraverso l'esame critico dello Spirito, che nella parte finale del libro discute le dottrine dei positivisti e l'indirizzo tecnico-giuridico. Il libro è di un'evidente utilità e di un alto interesse dottrinale. Ma non possiamo tacere alcuni rilievi critici fondamentali. Anzitutto ci preme rilevare che l'A. ha ingiustamente trascurato di approfondire il pensiero di qualche grande Maestro, come il Pessina; e di accennare a qualche teoria eclettica autorevole, come quella del Longhi.

Urge, poi, una critica di ordine sistematico: l'A. ha studiato la storia del diritto penale *sub specie* non solo della filosofia, ma dell'attualismo ed ha respinto le varie conclusioni accettate dai più insigni filosofi per giungere alla dimostrazione dell'esattezza della propria concezione attualistica. "L'uomo - scrive lo S. - è un irresponsabile; se si crede responsabile è perché tale lo fa la società o si fa da se stesso" (p. 196). Ed altrove (p. 211): "L'uomo è moralmente responsabile di tutto perché egli non è qualcosa di diverso dal tutto, ma lo stesso tutto". E ancora (p. 165): "Solo il nuovo idealismo, rimuovendo il problema dall'assurdo ed equivoco terreno del libero arbitrio, può davvero giudicare e superare il positivismo, perchè solo l'idealismo è giunto a conce-

pire la libertà come sintesi dialettica e non come astratta conciliazione di necessità e libertà”.

Se questa concezione attualistica della libertà e della responsabilità valga a porre un punto decisivo nel tormentato problema della responsabilità non possiamo qui dire: sarebbe esercitazione da incompetenti quella di criticare un pensiero filosofico che va studiato ed esaminato nella sua serietà. Comunque, non possiamo concordare con l'A. nelle aspre critiche contro l'indirizzo tecnico-giuridico. Se la filosofia non può essere bandita dal territorio della scienza del diritto penale - come da quello di qualunque scienza - non può, per altro, imporsi la soggezione del diritto penale al verbo d'un determinato indirizzo filosofico. La scienza del diritto penale procede sicura per la sua via e col suo metodo, che non può essere che il metodo giuridico, senza obbedire a preconcezioni filosofiche di una determinata scuola.

E che si possa ben conciliare l'indirizzo attualistico con quello giuridico, rispettando i limiti delle rispettive discipline, filosofica e giuridica, lo dimostra una recente opera di un'insigne maestro del neo-idealismo italiano, il Maggiore, che ha dato recentemente alla luce uno dei più tecnici e precisi volumi sul nuovo diritto penale (*Principi di diritto penale*, Zanichelli, 1932; v. recensione del prof. Zerboglio nella "Rassegna", 1932, p. 557).

È bene, nell'interesse del diritto e dei giuristi, che la filosofia non soffochi l'autonomia del diritto penale, infeudandolo alle sue alterne ed eterne vicende.

Giovanni LEONE

## L'archivio di Ugo Spirito

Quando si ha la possibilità di consultare l'archivio di un personaggio importante ormai scomparso ci si avventura con una sorta di timore reverenziale tra le carte e gli oggetti, talvolta apparentemente insignificanti, che possono aiutare a ricomporre nella memoria l'immagine e lo spessore di un uomo e di ciò che ha fatto.

Osservando l'archivio di Ugo Spirito si resta colpiti da quanti segni questi abbia lasciato del suo complesso percorso di ricerca. Sembra quasi che il medesimo fascino che il filosofo esercitava, con la sua vivacità e apertura intellettuale, sugli studenti e su quanti vi furono in contatto, continui a caratterizzare le carte che ne conservano memoria riflettendone fedelmente la varietà di interessi. Questo anche grazie all'attenzione con cui Spirito e i suoi familiari hanno provveduto a conservare questi documenti.

La prima testimonianza del periodo giovanile è costituita da un album di disegni a matita eseguiti intorno al 1914. Sono esercitazioni che si ispirano a ritratti di famosi pittori, nature morte, paesaggi nonchè suoi autoritratti, che attestano la passione che Spirito aveva per le arti figurative. Questi, infatti, si interessò di arte e dipinse, nel periodo universitario, diversi quadri che poi bruciò quando le critiche di Mario Praz e di altri compagni di Facoltà gli diedero la prova della sua "incoscienza"<sup>1</sup>.

Il giudizio negativo sulle attitudini pittoriche del filosofo viene confermato dallo stesso Praz in un volume autobiografico, dove, parlando del suo rapporto con Croce, ricorda:

"Forse ero stato crociano solo quando ero studente di legge a Roma prima del 1920; in quei tempi io e Vittorio Moschini, ora soprintendente alle Gallerie di Venezia, ci divertivamo a confutare con argomenti crociani il compagno di studi Ugo Spirito, che allora era positivista e ammiratore di Ardigò. Spirito in quegli anni copiava su grandi tele a olio, cartoline illustrate di celebri capolavori, e s'illudeva che una copia della *Casta Susanna* di Guido Reni condotta con tecnica da pittore da marciapiede, potesse tener luogo all'originale. La sua filosofia positivista non era più robusta di quella sua arte da dilettante; poi Spirito si convertì alla filosofia dello spirito e cessò di dipingere, e in tutti e due i casi fu un bene, perchè divenne il formidabile dialettico che tutti sanno"<sup>2</sup>.

La produzione giovanile del filosofo è documentata dettagliatamente nella serie dei manoscritti, oltre 30 buste contenenti lavori pubblicati o rimasti inediti, che vanno dagli anni Dieci fino all'anno della sua morte, nel 1979, attraverso i quali si può seguire anche l'iter dei suoi studi. Vi sono alcuni taccuini di note bibliografiche suddivisi per materia - Filosofia e Storia della Filosofia, Socialismo, Religione, Pedagogia, Psicologia, Letteratura e Critica letteraria - utili per capire i percorsi di ricerca compiuti durante il corso universitario in Filosofia. Seguono, infatti, i lavori preparatori e il testo integrale del suo primo libro, *Il Pragmatismo nella filosofia contemporanea*, pubbli-

cato a Firenze nel 1921, che era stato l'anno precedente argomento della sua tesi di laurea<sup>3</sup>.

Sono presenti numerosi articoli che testimoniano la collaborazione di Spirito, a partire dal 1920 fino alla fine egli anni Trenta, ad importanti riviste come il "Giornale critico della filosofia italiana", "La Cultura", "Rivista di Pedagogia", "Vita Nova", "Critica fascista", "Archivio di studi corporativi" e "Nuovi studi di diritto, economia e politica" da lui stesso fondata, nel 1927, insieme con Arnaldo Volpicelli.

È documentata altresì, a partire dal 1926, la sua collaborazione all'Enciclopedia Italiana quale redattore per le discipline filosofiche, giuridiche ed economiche, con la stesura di numerose voci - per citarne solo alcune: Gentile Giovanni, Liberalismo, Sociologia criminale, Smith Adam<sup>4</sup>.

Sempre per gli anni venti, sono conservati i lavori preparatori con il testo integrale dei saggi su Gaetano Filangieri (1923-24) e la *Storia del diritto penale* (1923-1925). Negli anni Trenta Spirito si dedica con particolare attenzione ai problemi economici e alla teorizzazione del sistema corporativo, in linea con il suo orientamento filosofico, che sarà sempre rivolta, anche dopo il distacco dall'attualismo, alla risoluzione di problemi concreti, in un processo dialettico tra scienza e filosofia che si risolve nella identità dei due termini. *La critica dell'economia liberale*, volume pubblicato nel 1930 e frutto di precedenti lavori, riceve le lodi di Mussolini tramite una lettera del Capo Ufficio Stampa della Presidenza del Consiglio, conservata insieme con il capitolo manoscritto su Vilfredo Pareto.

Nel 1932 Spirito inizia ad insegnare Economia corporativa a Pisa, come si può vedere dagli appunti preparatori per il corso di Economia politica (1930-33) e da quelli delle lezioni tenute negli anni accademici 193(33 e 1934-35) scritti probabilmente dall'allievo Achille Corona<sup>5</sup>.

Sempre nel 1932 Spirito interviene al II Convegno di studi sindacali e corporativi a Ferrara con la relazione che susciterà numerose polemiche, *Individuo e Stato nella concezione corporativa*, il cui testo manoscritto è conservato in archivio.

Prima e dopo il Convegno egli si incontra con Mussolini e di quei due colloqui (25/3/32 e 17/5/33) ha lasciato tra le sue carte un resoconto dettagliato. L'archivio conserva anche le bozze degli atti del Convegno Italo-francese di studi corporativi che si svolse a Roma nel maggio 1935, organizzato dall'Istituto nazionale fascista di cultura, al quale Spirito intervenne con una relazione sul tema *Corporativismo e libertà*<sup>6</sup>.

Dai manoscritti è possibile seguire l'intera produzione spiritiana, dall'adesione al problematicismo, con il testo e gli appunti preparatori de *La vita come ricerca* (1936-37) nonché la lettera del filosofo in risposta alla nota pubblicata da Gentile sul "Giornale critico"<sup>7</sup>, attraverso le tappe segnate dai volumi: *La vita come arte* e *La vita come amore*, fino a lavori più recenti come, ad esempio, *La riforma della scuola* (1938-1956), *Storia della mia ricerca*, *Nuovo umanesimo*, *Cattolicesimo e comunismo*, *Dall'attualismo al problematicismo*, *La fine del comunismo*, *Ho trovato Dio*, *La rivoluzione dell'Iran*.

Per quanto riguarda l'attività di docente sono presenti anche le relazioni inviate al Ministero dell'Educazione Nazionale, quale commissario degli esami di maturità (1931-1937) e diversi studi sui programmi di insegnamento della filosofia (1940-41).

Durante il periodo bellico Spirito continua ad impegnarsi nel dibattito politico, considerando la guerra una occasione rivoluzionaria per completare la costruzione del nuovo Stato fascista. Tale riflessione si concretizza nel volume *Guerra rivoluzionaria* che l'autore sottopone al giudizio di Mussolini il quale, però, non ne ritiene opportuna la pubblicazione, per alcune contraddizioni rilevate nella valutazione del ruolo del proletariato e della posizione dell'Italia nei confronti della Germania<sup>8</sup>.

Accanto a questo lavoro Spirito affronta in una serie di saggi, il problema del dopoguerra e del ruolo che avrebbero dovuto avere gli intellettuali nella teorizzazione di un "ordine nuovo". Si tratta di proposte maturate anche dalla collaborazione con Giuseppe Bottai, non solo nelle riviste e nelle pubblicazioni curate dall'Osservatorio economico di Scienze Corporative a Pisa ma anche presso il Ministero dell'Educazione Nazionale. Un lavoro, dunque, di intensa cooperazione tra i due intellettuali anche se su posizioni diverse, diversità che tuttavia non impedisce a Bottai di presentare a suo nome proposte redatte da Spirito<sup>9</sup>.

Il problema del ruolo degli intellettuali e il progetto di una trasformazione dell'assetto politico, economico e sociale dello Stato, viene ripreso nei suoi interventi al I Convegno dei gruppi scientifici dell'Istituto nazionale di cultura fascista nelle due sessioni sul Piano economico e sull'Idea di Europa<sup>10</sup>.

Negli ultimi anni di guerra il filosofo si dedica anche a studi sul Rinascimento, sul pensiero di Machiavelli e Guicciardini e sul Romanticismo, con un intervento all'inchiesta promossa dalla rivista "Primato"<sup>11</sup>.

Non è possibile illustrare dettagliatamente i numerosi lavori che impegnano Spirito nel dopoguerra anche per l'ampiezza e versatilità dei suoi interessi. Le carte d'archivio registrano fedelmente la sua presenza costante nel dibattito politico, relativamente ai problemi di più scottante attualità, dalla riforma scolastica, ai mezzi di comunicazione di massa, all'interpretazione del fascismo e del comunismo, al ruolo della Chiesa nella società contemporanea. Emerge quindi un confronto costante, anche sul piano filosofico, con i più autorevoli esponenti della cultura italiana, attraverso interventi a convegni e articoli pubblicati in numerose riviste, soprattutto sul "Giornale critico della filosofia italiana", "Il Giornale d'Italia", "Roma", "Il Gazzettino", "Nuovi studi politici", lavori che in molti casi furono di preparazione ai suoi volumi.

Parallelamente si può seguire il suo impegno di insegnante attraverso gli appunti preparatori per i corsi tenuti all'Università dal 1949 al 1964, e attraverso la corrispondenza con i vari atenei.

Il confronto del filosofo con altri studiosi e il suo percorso di ricerca è ampiamente illustrato dal cospicuo carteggio presente in archivio. Si tratta di più di dodicimila lettere in gran parte in arrivo - sono circa un centinaio le minute delle lettere di Spirito - che, a partire dal 1906, attestano l'intensa attività dello studioso e i suoi contatti con

intellettuali, personaggi della politica, riviste, enti di cultura. Questa sezione dell'archivio è stata ordinata dalla Cooperativa "Memoria" su supporto informatico, al fine di permettere ordinamenti virtuali e ricerche ragionate sui vari carteggi. La scheda del data base riporta, oltre agli elementi essenziali della lettera - mittente, destinatario, data cronica, data topica, tipologia del documento - anche i nomi di persone importanti citati nel testo ed eventuali saggi di Spirito citati<sup>12</sup>. Questo lavoro ha reso possibile anche uno studio più approfondito di alcuni importanti carteggi, che ha dato luogo ad una sede di incontri seminariali, che la Fondazione ha organizzato a partire dal 1994.

Uno strumento prezioso per la ricostruzione della biografia intellettuale e politica del filosofo può essere la collezione de "L'Eco della stampa", 92 raccoglitori contenenti tutti gli articoli di quotidiani e riviste dove venga citato il nome del filosofo. La raccolta ebbe inizio alla fine del 1921, e il nostro Istituto continua ancora a rinnovare l'abbonamento per avere un quadro esauriente della attuale situazione degli studi sul filosofo.

L'archivio conserva inoltre una fitta sezione fotografica: circa 10 album di fotografie, alcune del periodo giovanile con la madre, altre durante il fascismo con Mussolini, Gentile e Bottai, la maggior parte sono però relative al dopoguerra e documentano, ad esempio, i viaggi che Spirito fece in Unione Sovietica, in Cina, nel Medio Oriente e le diverse manifestazioni culturali alle quali partecipò.

Di notevole importanza è anche la serie dei documenti provenienti dalla Fondazione Giovanni Gentile, che Spirito ha conservato in qualità di presidente del Comitato scientifico dell'Istituto. Si tratta di alcune lettere indirizzate a Giovanni Gentile, quale direttore scientifico dell'Enciclopedia Italiana, a partire dagli anni Trenta. Tra queste abbiamo l'importante corrispondenza con Guido Mancini<sup>13</sup> (1943-44), che fu nominato commissario straordinario dell'Istituto dal governo della RSI, al momento della sospensione della pubblicazione dell'Enciclopedia Italiana e del Dizionario, quando Gentile fu costretto a lasciare la direzione. Questi tentò più volte di riprendere la guida dell'Enciclopedia, chiedendo anche al ministro dell'educazione nazionale, Carlo Alberto Biggini, di intervenire in tal senso presso Mussolini, ma senza esito positivo, infatti l'Istituto fu trasferito a Bergamo. La situazione si complicò ulteriormente dopo la liberazione di Roma, nel giugno del '44, quando anche il governo italiano nominò un commissario straordinario, al quale, dopo la liberazione, ne fu affiancato un altro dagli alleati<sup>14</sup>. Solo nel 1948 riprese l'attività dell'IEI, come è attestato dalla corrispondenza a Benedetto Gentile e da alcuni ritagli di giornale conservati.

Tra questi documenti è presente anche una copia dattiloscritta delle lettere di Croce a Gentile (500, dal 1896 al 1910), che Spirito intendeva pubblicare nel 1949, ma fu impedito, però, dal veto di Croce. Spirito inviò al Croce una lettera aperta accusandolo di non avere mai esplicitato l'influenza che Gentile aveva avuto sul suo orientamento, come, a suo avviso, emergeva dal carteggio. La questione relativa a tale pub-

blicazione, si risolse solo nel 1970 con una convenzione tra gli eredi di Croce e Gentile, come risulta dai documenti presenti in archivio<sup>15</sup>.

Per quanto riguarda l'attività della Fondazione Gentile, si possono consultare i verbali delle assemblee che illustrano i progetti di ricerca e i concorsi banditi dall'Istituto, durante il primo anno di attività, sotto la presidenza di Pantaleo Carabellese nel 1946, e dopo il 1955 - quando l'Istituto ottenne il riconoscimento giuridico - fino al 1964.

L'archivio comprende, inoltre, alcune sezioni minori relative alla direzione e consulenza svolta dallo studioso presso la casa editrice Sansoni, alla direzione della terza serie del "Giornale critico" e alla costituzione e direzione del Gruppo di "Ricerche di Storia della Storiografia Filosofica" presso il CNR (1966-1968)<sup>16</sup>.

Infine è da sottolineare l'interesse della raccolta di estratti di articoli e relazioni pubblicate dal filosofo, anche se si tratta di materiale non propriamente di archivio, come pure gli estratti inviati da numerosi esponenti della cultura italiana che contengono dediche degli autori, indicative del rapporto che questi ebbero con Spirito. La consistenza e la varietà dei documenti illustrati, sottolineano da sole l'importanza di questo archivio e la sua utilità per gli studiosi. Esso, infatti, permette di ricostruire l'attività pratica e speculativa del filosofo, a partire dal primo dopoguerra attraverso il fascismo e le tappe della ricostruzione e della nascita della Repubblica italiana con i numerosi problemi che hanno caratterizzato la storia del nostro paese tra gli anni Sessanta e Settanta. Ma l'analisi delle riflessioni di Ugo Spirito può costituire anche l'occasione per un più ampio e approfondito studio delle questioni che hanno impegnato la cultura del Novecento di fronte ai maggiori problemi politici, economici e sociali che hanno segnato l'evoluzione della società italiana.

Annarita LONGO



1. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, Milano, 1977, p. 29.
2. M. PRAZ, *La casa della vita*, Milano, 1958, p. 242.
3. Nel 1918 si era già laureato in Giurisprudenza con una tesi su *I doveri inerenti al diritto di patria potestà*, una "laurea mortificante", come la definirà in *Memorie di un incosciente* sottolineando la sua pressoché nulla propensione per gli studi di legge, tranne il diritto penale, sotto la guida di Enrico Ferri, e l'economia politica, con Maffeo pantaleoni (cfr. *op. cit.*, p. 33).
4. Alcuni di questi documenti sono attualmente esposti alla mostra storico-documentaria allestita nella sede dell'IEI (Roma 22 novembre - 9 gennaio 1996); si veda il catalogo *1925 - 1995. La Treccani compie 70 anni*, Roma 1995.
5. Achille Corona fu suo assistente e compilò le dispense di economia corporativa, tale notizia trova conferma nella lettera che Spirito scrive a Salvatore Valitutti il 21/2/1972, CUS 11222.
6. Gli Atti del Convegno sono stati pubblicati nelle edizioni della Fondazione Ugo Spirito a cura di Giuseppe Parlato, Roma 1990; si veda anche Micaela Nacci - Albertina Vittoria, *Il convegno italo-francese di studi corporativi (1935)*, in "Dimensioni", sett.-dic., 1986.
7. Si tratta della nota premessa alla recensione di Delio Cantimori, in "Giornale critico della filosofia italiana", 5, 1937, pp. 356-370.
8. Il volume è stato pubblicato dalla Fondazione Ugo Spirito, con un saggio introduttivo di Gaetano Rasi, Roma, 1989.
9. Si veda ad esempio la prefazione firmata da Bottai a AA.VV., *Nuove esperienze economiche*, Firenze 1935, il cui testo manoscritto è tra le carte di Spirito, nonché la lettera-relazione presentata da Bottai a Mussolini nel luglio 1940, ma redatta da Spirito, circa la necessità di coinvolgere gli intellettuali nel programma di ricostruzione del dopoguerra, citata da R. DE FELICE, *Mussolini l'alleato (1940-1943)*, I, Torino, 1990, p. 851.
10. È in corso di stampa la pubblicazione integrale degli atti del convegno, del quale sono state anticipate sugli "Annali della Fondazione Ugo Spirito", 1993 e 1994, rispettivamente alcune relazioni della sessione sul "Piano economico", a cura e con introduzione di Guido Melis, e alcune di quella sulla "Idea di Europa", a cura e con introduzione di Gisella Longo.
11. U. SPIRITO, *Romanticismo e ordine nuovo*, in "Primato", 1/7/1941; cfr. anche A. AIROLDI, *Conclusioni sul romanticismo*, *ivi*, 1/10/1941. Il filosofo intervorrà inoltre, insieme ad Armando CARLINI, su *L'esistenzialismo in Italia*, in "Primato", 15/1/1943, dove sono pubblicate anche le conclusioni di Nicola Abbagnano, dal titolo *Replique ai contraddittori*.
12. Mi permetto di segnalare *L'elenco dei corrispondenti di Ugo Spirito* da me curato sugli "Annali della Fondazione Ugo Spirito" (1994), Roma 1995, pp. 345-429, dal quale si può ricavare la consistenza dei carteggi presenti in questa serie.
13. Professore di filosofia e docente di storia delle dottrine politiche, era stato nominato nel '40 direttore del *Dizionario di politica* curato dal PNF ed edito dall'IEI, e capo dell'Ufficio studi e legislazione del partito. Cfr. E. GENTILE, *La via italiana al totalitarismo*, Roma 1995, pp. 257-258.
14. Cfr. *1925 - 1995 La Treccani...*, *op. cit.*, p. 215 e segg.
15. U. SPIRITO, *Gentile e Croce*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1, 1950; B. CROCE, *Postilla* alla recensione al volume di M. CIARDO, *Natura e storia nell'idealismo attuale*, in "Quaderni della critica", XVI, 1950. Contro la tesi di Spirito si veda G. SASSO, *Note e documenti per la storia dell'idealismo italiano; I La polemica epistolare fra Croce e Gentile sul problema dell'unità di filosofia e storia; II Sulla composizione della "Filosofia pratica" e della "Logica" di Benedetto Croce*, in "La Cultura", 3, 1974, pp. 348-359.
16. Membri del Consiglio direttivo di questo gruppo erano, oltre a Spirito: Guido Calogero, Carmelo Lacorte, Gennaro Sasso, Gabriele Giannantoni.

## La "Critica dell'estetica" in Ugo Spirito

Scrivo Armando Rigobello a proposito de *La vita come arte*: "Se rileggiamo ora questo volume, troviamo una qualche attualità nel suo interesse al vissuto, al vissuto artisticamente espresso. D'altra parte, quell'argomentare serrato nel quadro di una metafisica perduta, non dimenticata e non più sperata, forse è un aspetto meno vivo, meno presente nella riflessione filosofica oggi"<sup>1</sup>.

Partendo da questo punto di vista che condivido, vorrei segnalare come al di là dell'approdo negativo finale secondo il quale "il filosofo deve ancora continuare ad occuparsi dell'estetica per rendere sempre più evidente e perentoria la fine dell'estetica come scienza filosofica"<sup>2</sup>, la *Critica dell'estetica* di Ugo Spirito abbia individuato alcuni punti nodali della riflessione estetica con i quali ci misuriamo ancora oggi e che il suo apporto al rinnovamento dell'estetica è stato troppo a lungo dimenticato.

Se scorriamo due recenti storie dell'estetica italiane: quella di Sergio Givone del 1988 e quella di Franco Restaino del 1991, troviamo che Ugo Spirito è assente dall'indice dei nomi: la cancellazione sembra totale. Non che manchino, per altro, studi sull'estetica di Spirito, ma sono rimasti dentro un circuito chiuso e specialistico e non certo perché manchino di qualità. Vittorio Stella, per esempio, ha portato a fondo la ricerca sul pensiero estetico di Spirito e ne ha seguito lo svolgimento con ineccepibile competenza. Molto lavoro è già stato fatto: una tappa fondamentale è stata segnata dal convegno dedicato a *L'attualità di Ugo Spirito a cinquant'anni da "La vita come arte"* i cui atti sono stati pubblicati negli "Annali della Fondazione Spirito" (1992). Mi è parso che in questa situazione degli studi non fosse utile una ulteriore indagine complessiva sull'estetica nel pensiero di Ugo Spirito né necessaria una ulteriore rilettura de *La vita come arte*, ma che fosse invece opportuno spostare il discorso sulla critica dell'estetica per valutarne la funzione nel rinnovamento dell'estetica italiana. In sostanza darò alcune indicazioni su problemi sollevati da Ugo Spirito che riguardano anche chi non sta dentro alla sua prospettiva post-gentiliana.

Morpurgo-Tagliabue ha scritto una volta molto giustamente che "l'importanza del pensiero di Spirito è tipicamente maieutica, nel senso che accompagna la scomparsa di certe posizioni intellettuali sul punto di compiersi nel dominio della critica, del gusto, dell'abitudine artistica"<sup>3</sup>. Ecco, riconoscere questa funzione maieutica a Spirito mi sembra sia un atto giusto e dovuto.

Il primo ed essenziale gesto liberatorio che Spirito compie è quello di negare all'estetica il compito di definire la categoria dell'arte. Scrive Spirito: "E, se l'estetica si è dichiarata filosofica quando ha creduto di poter definire la categoria dell'arte il processo critico si svolgerà nel senso di sottrarre l'estetica alla definizione categorica, e di ricondurre l'arte al carattere misterioso di un'esperienza, nella quale ci senta particolarmente impegnati proprio in quanto in essa è più immediato il senso della indefinità"<sup>4</sup>.

Questa posizione - il testo da cui proviene la citazione è del 1953- è ormai acquisita dalla odierna cultura estetica. È evidente, per esempio, la consonanza con l'estetica neofenomenologica italiana che ha trasformato la domanda essenzialistica sul cosa è l'arte nella domanda fenomenologica, appunto, sul come è l'arte. Certamente Spirito svolge il suo discorso in una direzione molto diversa ed anzi contrastante con quella fenomenologica, arrivando a negare la possibilità sia di una scienza estetica che di una estetica filosofica, ma quel che conta è il rifiuto della definizione categoriale dell'arte. La coscienza estetica contemporanea sa bene che partire da una definizione essenzialistica preclude la comprensione di molta parte dell'arte sia del passato che contemporanea. È inutile ricordare come Croce partendo dalla definizione dell'arte o poesia come "contemplazione del sentimento" o "intuizione lirica" o "intuizione pura" si sia precluso la comprensione di tutti i fenomeni artistici non riconducibili a questa definizione. Questo è ormai un luogo comune della critica a Croce, ma resta fermo il fatto che Spirito prendendo nettamente posizione, ha contribuito a superare la situazione bloccata dell'estetica di quegli anni. È su questa base, infatti, che Spirito va al di là di molti luoghi comuni, di molti stereotipi dell'estetica "moderna". Intanto Spirito attacca il dogma dell'arte come espressione di una singola personalità, uno dei dogmi più tenaci della vulgata crociana.

"Il poeta - scrive Spirito<sup>5</sup> - ha sempre invocato la musa e si è sempre affermato esecutore e non autore della sua arte. Nulla ci autorizza a negare perentoriamente la verità di tale esperienza, che d'altra parte ci rende possibile di intendere il sorgere impersonale di tante espressioni artistiche. V'è, sì, l'opera che possiamo collegare a un nome e cognome, ma v'è anche quella che nasce dall'incontro di tante persone che vivono a un tratto di un'ispirazione comune; e v'è perfino quella cui collaborano persone reciprocamente ignoranti o quella in cui interviene come elemento decisivo un evento estrinseco e casuale." È un'apertura importante: con questi presupposti si riescono a capire fenomeni altrimenti incomprensibili: la poesia orale come opera collettiva, le opere d'architettura cui concorrono più artisti e di generazioni diverse, le opere d'arte contemporanea nelle quali v'è spazio per il caso come nell'arte stocastica e via di seguito.

Ed anche il problema della traduzione oggi fra i più frequentati tanto da dar vita ad una disciplina specifica che è la traduttologia, viene impostato in modo antitradizionale. Scrive Spirito in *La vita come arte*: "Basterebbe pensare a quel che si dice del traduttore nei confronti dell'autore tradotto per comprendere che il problema si pone generalmente nei termini di un rapporto di persone fisicamente distinte. Se non che, così posto, il problema si oscura improvvisamente e soltanto chiudendo gli occhi si può sorvolare sulle conseguenze che ne derivano, per il necessario dualismo delle persone fisiche dell'autore e dello spettatore dell'unica opera d'arte.

Quando il critico, infatti, si affanna a ricercare se in un'opera si realizza o non si realizza l'unità soggettiva dell'artista, tale unità non può vedere che con la sua personalità di critico e cioè attraverso un'altra soggettività che si giustappone alla prima, rendendo così irrisolvibile il problema che si propone. Artista e critico diventano, in

altri termini, entrambi autori della stessa opera e il problema della personalità dell'arte deve spostarsi su un piano non empiricamente inteso<sup>6</sup>.

Spirito ha buon gioco a dimostrare che "l'unità soggettiva dell'opera d'arte viene intesa nel senso dell'unità della persona fisica dell'artista"<sup>7</sup>.

Riprendendo questo ordine di problemi nel saggio sull'impersonalità che fa parte della *Critica dell'estetica*, il filosofo arriva ad affermare che: "L'opera d'arte è sempre corale"<sup>8</sup>. Non voglio forzare l'affermazione di Spirito, accostandola alla nozione di polifonia di Bachtin e a quella di intertestualità sviluppata dalla Kristeva sulla base di suggestioni bachtiniane. I contesti sono profondamente diversi, ma che Spirito abbia aperto una prospettiva singolarmente attuale è evidente.

Spirito svolge il suo discorso in chiave mistica: "Perché l'arte sia veramente tale occorre, infatti, che l'artista trascenda l'uomo e si sforzi di attingere il divino: di toccare quel piano in cui gli sia consentito di spersonalizzarsi e di sentirsi tramite della voce dell'universo"<sup>9</sup>, ma ha comunque individuato un problema, giunto oggi a consapevolezza piena, quello di evitare la chiusura individualistica e soggettiva dell'opera d'arte e di ascoltare la pluralità delle voci.

Quando Ugo Spirito scrive che "il vero artista si è sempre sentito un tramite"<sup>10</sup>, recupera una grande tradizione che risale a Platone, ma nello stesso tempo apre verso un bisogno profondo della contemporaneità e, sviluppando il discorso sull'impersonalità dell'arte, arriva al ricupero del bello di natura che un'estetica esasperatamente soggettivistica aveva ovviamente negato.

Quanto all'idea di critica d'arte che Spirito sviluppa essa ha il suo punto di forza e la sua efficacia nell'essere svincolata da ogni normatività: "il punto di partenza, per un'intelligenza effettiva del mondo dell'arte, è soltanto quello del riconoscimento del suo essere, senza alcuna determinazione del suo dover essere"<sup>11</sup>.

Spirito risolve il problema del metodo, rifiutando di privilegiarne uno in particolare: "Chi guarda con spregiudicatezza e senza presupposti sistematici non si sente certamente di rinunciare a nessuno dei contributi che i singoli metodi possono apportare e non può davvero convincersi della necessità di seguirne uno a preferenza di un altro, arbitrariamente limitando il campo dell'indagine"<sup>12</sup>.

L'apertura verso tutti i metodi è massima e d'altra parte è altrettanto netto il rifiuto a privilegiarne uno in particolare. Molto acuta è l'obiezione mossa al metodo storico, apparentemente il più comprensivo di tutti, ma in realtà legato al significato che la storia acquisisce per l'idealismo e perciò anch'esso irrigidito in forme e norme obbligate. La comprensione del critico d'arte non è esaustiva per due ragioni: perché la totalità cui aspira non è quella della somma, ma quella "che vive implicitamente in ogni parte"<sup>13</sup> e perché "l'opera d'arte - come ogni altra manifestazione della realtà - non può essere concepita come un presupposto in sé compiuto e immutabile dell'atto di comprensione. Non v'è, in altri termini, una realtà oggettiva - l'opera d'arte - che è quella che è, e che attende di essere compresa nella propria oggettività di fatto. Il fatto non è mai distinguibile dal fare come il passato non può staccarsi dal presente"<sup>14</sup>.

Le consonanze con l'ermeneutica contemporanea ed anche con l'estetica della ricezione sono evidenti, mentre, d'altra parte, si avverte la persistenza della lezione di Gentile. L'apertura verso l'altro, fondata su di una concezione non categoriale dell'arte, consente a Spirito di superare l'etnocentrismo per usare una parola di moda oggi e di porsi, ancora una volta, verso il futuro: "...si è cominciato a capire...che la distinzione dogmatica di civiltà e inciviltà offuscava l'effettiva comprensione di un mondo diverso dal nostro e non ci faceva aprire abbastanza gli occhi di fronte a esperienze e valori di grande e anche di eccezionale importanza. Da questo punto di vista, anzi, la collaborazione artistica ha avuto il merito di operare in profondità nel riavvicinamento delle razze e nella scoperta di valori e di possibilità impensati"<sup>15</sup>.

Sicuramente una delle scosse più forti date da Spirito alla estetica filosofica tradizionale è la dimostrazione data in un memorabile saggio, *Architettura ed estetica filosofica*, della sua incapacità di affrontare i problemi posti dall'architettura. L'architettura risulta davvero un banco di prova esemplare: non funzionano nei suoi confronti né l'idea di autonomia dell'arte infine quella di indissolubilità di forma e contenuto né la teoria della personalità dell'arte. La capacità di leggere l'architettura in questa chiave è testimoniata in belle pagine che hanno anche un'alta qualità stilistica. Rileggiamo quello che Spirito scrive a proposito del "tempio come creazione secolare". "I templi si logorano, si mutilano, si disfanno e dal processo di distruzione possono acquistare nuovo significato e nuova vita: dal tempio ideato e realizzato consapevolmente fino al rudere forgiato dai secoli e dal caso. Qui l'opera dell'uomo e l'opera della natura si fondono e il concetto di personalità si trasforma in quello più profondo ed effettivo di una vita unica e corale. Si tratta di un'armonia raggiunta, come ogni vera armonia, per opera di una realtà in cui l'uomo è semplice individuazione, così come è individuazione ogni frammento dell'universo. Ecco Selinunte: un mare di colonne, di timpani, di fregi frantumati in blocchi giganteschi e giustapposti e sovrapposti in un disordine grandioso. È la forza naturale di un terremoto che ha sconvolto un tempio riconducendolo a un ammasso di pietra. Ma quell'ammasso non è soltanto mutilazione e disordine. È sorta per incanto una nuova fisionomia, l'informe è diventato la forma di se stesso. Intorno, la distesa del paesaggio in cui il nuovo tempio si è ambientato; di fronte, il mare con i suoi colori cangianti; di sopra, il cielo con i fulgori del sole siciliano o con le luci della luna e del cielo stellato, che distribuiscono tra i ruderi trasparenze e ombre di sogno. Il miracolo di una nuova opera d'arte è raggiunto e l'uomo si raccoglie in una coscienza più profonda, che non gli consente o non dovrebbe consentirgli più di rimettere le mani in ciò che è stato creato da quella stessa forza che egli riconosce come sua, quando si libera dal preconcetto dell'autonomia di una personalità illusoria"<sup>16</sup>.

In questa pagina c'è anche una indicazione preziosa, un avvertimento contro l'arbitrarietà della eliminazione del tempo nel restauro, il peccato di razionalismo di molti restauratori è segnato sulle pietre di molti monumenti spellati.

Infine, per quel che riguarda la storia dell'estetica, Spirito non la limita all'estetica moderna: "Prima di Baumgarten la teoria del bello e dell'arte aveva avuto altri nomi.

Aristotele parlava di 'poetica' e di 'retorica', che diventano invece per Baumgarten due discipline speciali e derivate dall'estetica"<sup>17</sup>.

Il rilievo è preciso e corrisponde all'indirizzo attuale degli studi su Baumgarten incentrati sul tema della presenza della retorica e della poetica nell'inventore dell'estetica. Altrettanto preciso e condivisibile è il rilievo sulla difficoltà di ricondurre la storia dell'estetica ad una tematica unica. "La varietà di significati del termine [estetica] è necessario ricordare quando si voglia ripercorrere la storia dell'estetica e rendersi conto dei suoi problemi fondamentali. È una storia in cui la fluidità del concetto rende estremamente difficile la determinazione di un filo conduttore univoco e quindi la trattazione organica dell'argomento. I vari motivi si rivelano nella loro eterogeneità e interferiscono tra di loro in modo da non consentire la riduzione ad una tematica unica"<sup>18</sup>.

Meno facile condividere la negazione di una estetica filosofica e l'affermazione che una scienza estetica è possibile solo sul piano empirico, ma seguendo le indicazioni di uno dei nostri maggiori estetologi che di Spirito è stato scolaro, cioè Emilio Garroni, è forse possibile cogliere nella rinuncia ad una estetica filosofica metafisicamente fondata la opzione per una estetica filosofica in senso metodologico e nella opzione per una estetica empirica una forte esigenza di concretezza. Il riferimento è ovviamente a *La crisi semantica delle arti*<sup>19</sup>. In questo senso la crisi di Spirito ci appartiene ancora e in qualche modo è salutare passare attraverso il suo processo all'estetica, per ricordare il titolo di un libro a suo tempo famoso di Armando Plebe, che da Spirito prese spunto sia pure trasformandone in empirismo statico (metafisico) la problematicità, secondo Garroni.

In rapida sintesi Spirito ha contribuito al rinnovamento dell'estetica, sia pure rischiando di decretarne la morte,

- a) attraverso la negazione della categoricità dell'arte;
- b) attraverso l'affermazione dell'impersonalità dell'arte;
- c) attraverso la rivendicazione della pluralità dei metodi nella critica d'arte;
- d) attraverso la critica dell'idea di autonomia dell'arte;
- e) attraverso l'ampliamento tematico della storia dell'estetica.

Questo riconoscimento mi sembra oggi possibile e dovuto.

Emilio MATTIOLI

## NOTE

1. A. RIGOBELLO, *Il trascendentale estetico tra arte e vita*, in "Annali della Fondazione Ugo Spirito", 1992, IV, p. 17.
2. U. SPIRITO, *Critica dell'estetica*, Firenze, 1964, p. 302 (citazione modificata).
3. G. MORPURGO -TAGLIABUE, *Les tendances esthétiques*, in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Milano, 1961, p. 1269 (traduzione nostra).
4. U. SPIRITO, *Critica dell'estetica*, *op. cit.*, p. 20.
5. U. SPIRITO, *op. cit.* pp. 22-23.
6. U. SPIRITO, *La vita come arte*, Firenze, 1941, p. 316.
7. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 317.
8. U. SPIRITO, *Critica dell'estetica*, *op. cit.*, p. 78.
9. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 80.
10. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 81.
11. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 134.
12. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 138.
13. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 40.
14. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 141.
15. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 152.
16. U. SPIRITO, *op. cit.*, pp. 215-216.
17. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 226.
18. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 227.
19. E. GARRONI, *La crisi semantica delle arti*, Roma, 1964, in particolare la nota 4 alle pp. 149-150

## Ugo Spirito: un maestro per la storia del diritto penale italiano

È già trascorso il centenario della nascita di Ugo Spirito (1896-1996), un autore tuttora e non di rado soggetto a fraintendimenti, benché la sua opera in questi ultimi anni si collochi nuovamente con la dovuta centralità nel panorama della cultura italiana. Una centralità che è testimoniata dagli innumerevoli, recenti, saggi e convegni a lui dedicati, spesso con eco anche nella stampa quotidiana<sup>1</sup>. Tuttavia, alcune sue tematiche fondamentali ancor oggi necessitano di un adeguato approfondimento. È questo, appunto, il caso dei suoi studi sulla storia del diritto penale italiano, nonostante che autori come G. Vassalli, solo per citare uno degli esempi più significativi, abbiano in merito affermato: “Tra le infinite costanti presenze del filosofo Ugo Spirito nei problemi giuridici e politici del nostro tempo non può essere taciuta quella da lui mantenuta negli studi penalistici. Forse nessun cultore specifico della materia in questo secolo in Italia ha contribuito ad una visione storica ed unitaria del problema del reato e della pena quanto questo maestro di filosofia teoretica e di scienza politica, la cui critica penetrante, vigorosa ed originale, ancorché condotta alla luce di una ben determinata corrente di pensiero, offre ognora al giurista *spunti di meditazione e di controllo*”<sup>2</sup>.

Un interrogativo che inevitabilmente ci si pone, valutando il pensiero di Ugo Spirito sul diritto penale, è se esso consista in puro empirismo, in moralismo giuridico, in deontologia politica, oppure sia vera e propria filosofia del diritto. La soluzione del quesito è rilevante alla luce dell'assunto di accreditata dottrina che il problema secolare della filosofia del diritto non può venire risolto “finché ci si adagi nel sonno dell'empirismo (con gli assurdi concetti di *interno* ed *esterno*, minimo etico, coazione, liceità, ecc.)”<sup>3</sup>. Per poter giudicare correttamente la concezione spiritiana del diritto è essenziale considerare che, in base ad essa, proprio nel mondo giuridico si rinvengono i più dibattuti problemi filosofici. E solo la filosofia può fornire i mezzi necessari alla loro risoluzione. Il che è sostanzialmente comprovato dal rigore del metodo induttivo a cui il Nostro ricorre nelle sue dissertazioni in materia penale. Non gli si può perciò muovere l'accusa – che Croce formulava nei confronti di alcuni filosofi suoi contemporanei - di aver cercato di isolare la filosofia del diritto “dall'organismo della filosofia”, facendola diventare “così evanescente da doverla riempire, per darle l'aspetto di una cosa solida, di un contenuto estraneo e raccogliuccio”<sup>4</sup>.

Spirito, infatti, tratta figure e principi generali dell'ordinamento penale italiano e sovietico in concreto e indica la via di un diritto etico ideale, da attuarsi necessariamente nello Stato etico. E ciò non implica una mancata distinzione tra filosofia del diritto ed empirismo, moralismo, deontologia politica; né, tanto meno è indice di una tendenza ad isolare la filosofia del diritto dal contesto della filosofia. Al contrario, questo peculiare metodo denota che l'Autore fa filosofia del diritto in modo del tutto coe-



rente alla sua posizione teoretica, mosso dalla convinzione che filosofia e scienza rappresentino due forme del conoscere in rapporto di reciproca interferenza e complementarità. Egli stesso, e non a caso, dichiara di aver proceduto - "sempre, in ogni affermazione, e in ogni dubbio" - ad una riflessione speculativa con un'attitudine tale da inscrivere coerentemente in una visione unitaria di teoria e storia. In altre parole, di aver sì svolto una ricerca scientifica, "ma di una scienza sollevata alla filosofia e identificata con essa"<sup>5</sup>, che cioè si è esplicita libera da ogni *veste intellettualistica* e in antitesi ad ogni infeconda cristallizzazione in un concetto definitorio. Ricerca che ha determinato il necessario confronto con l'esperienza concreta, per ritrovare "la vera filosofia nella politica, nella pedagogia, nel diritto, nell'economia"<sup>6</sup>. In altri termini, egli individua e analizza i criteri informativi dei vari sistemi penali con un'interpretazione speculativa tale da elevarne gli elementi particolari su un piano universale<sup>7</sup>. Spirito, anche nella sua fase problematicistica - contraddistinta comunque da un coerente svolgimento delle implicazioni teoretiche dell'attualismo e dal tentativo di una sintesi tra positivismo e idealismo - non muta la propria visione del diritto e continua a considerare lo studio dei sistemi penali come una indagine da svolgere non soltanto su di un piano particolare (ossia circoscritto all'ambito di una specifica teoria), ma ampliato alla globalità della vita, intesa come totale problema di tutto il reale<sup>8</sup>. Si può quindi affermare che l'Autore affronta a partire da un'ottica filosofica la problematica della scienza penale. La sua stessa posizione speculativa, però, lo spinge ad analizzare i problemi giuridici concreti, al pari di altri i neo-idealisti italiani<sup>9</sup>. Tanto che egli si è ampiamente occupato, come di un problema fondamentale del diritto penale, e per così dire in dettaglio, del dissidio tra scuola classica e scuola positiva, oggigiorno codificato in non pochi Paesi, mediante la previsione di sistemi sanzionatori penali dualistici.

Secondo il Delitala, nell'opera *Storia del diritto penale italiano* di Spirito - che costituisce "certamente uno dei contributi più notevoli alla risoluzione dei problemi filosofici del nostro diritto" - le due scuole sono condannate per "una stessa ragione: il naturalismo di cui sono intinte, poiché, mentre la scuola giuridica ipostatizza il delitto e lo considera nella sua astratta obiettività, la scuola positiva obiettivizza il soggetto stesso e riduce delitto e delinquente a puri fatti naturali". In entrambe tuttavia - precisa tale autore - "si contiene qualche elemento di vero, e così, mentre la scuola giuridica determina il problema nel suo significato giuridico, la scuola positiva pone l'esigenza di ricondurre il diritto alla realtà concreta della vita sociale". Per superare i limiti di queste scuole ed esaudirne le istanze occorre quindi "una più esatta rielaborazione del concetto di diritto penale". Rielaborazione che "sarebbe finalmente fornita dall'idealismo nella sintesi dialettica di libertà e necessità"<sup>10</sup>. Il Delitala non si pronuncia però sull'attendibilità delle conclusioni raggiunte dal Nostro (ossia: l'essenza etica del diritto, la conseguente elevazione del concetto di imputabilità a quello di responsabilità morale, la riduzione del concetto di "responsabilità giuridica" a quello di "responsabilità universale", la finalità essenzialmente educativa e redentiva della

pena), osservando che “la risposta spetta propriamente ai filosofi”<sup>11</sup>. A suo giudizio, “il problema della natura del diritto, sia che lo si riduca, con il Gentile, all’attività etica, o con il Croce, a quella economica, sia che, invece, lo si ritenga costituire, con il tradizionale pensiero scolastico, una categoria autonoma, da quelle distinta, è essenzialmente un problema filosofico”. Problema che, nondimeno, deve interessare anche i giuristi, “a patto però di tenerlo ben distinto” - come ha compreso la moderna scuola giuridica ed in particolare Arturo Rocco - dalle specifiche ricerche giuridiche, “necessariamente tecniche ed astratte”. In particolare, per il Delitala - che lamenta, nel ‘26, il silenzio di Spirito sul tecnicismo giuridico, non intuendo le posizioni da questi assunte nei confronti di esso e dimostrando così una scarsa conoscenza del suo pensiero - alla base della moderna scuola giuridica “non sta... il più indifferente agnosticismo, ma sta invece la più chiara coscienza della natura filosofica del problema e dei rapporti che devono intercorrere fra scienza e filosofia”<sup>12</sup>. Ma, per poter valutare adeguatamente le posizioni giuridiche di Spirito occorre tener conto del fatto che egli si oppone al tecnicismo giuridico mosso da divergenze fondamentali. Un primo palese motivo si riscontra nella considerazione che - a suo parere - il diritto non consiste in una categoria astratta, avulsa dal contesto della vita e relegata in una sfera di concetti generali. Al contrario, esso è strettamente connesso alla realtà storica sotto il duplice profilo genetico e operativo, rappresentando di per sé la realtà etica di un popolo e la sua coscienza storica. Qui basta solo ricordare - onde evitare di dilungarci ulteriormente - la completa disapprovazione dell’Autore riguardo alle posizioni assunte dalla scuola in questione.

I punti deboli della teoria generale del reato, individuati con acume dal Filosofo, sono oggi oggetto di disamina a livello internazionale, da parte di autorevoli scuole penali. Osserva al riguardo il Roxin, un maestro di indiscussa fama internazionale nel campo del diritto penale contemporaneo: “Separare nettamente la costruzione dommatica dalle giuste scelte di politica criminale non è assolutamente possibile. Anche la consueta contrapposizione tra il lavoro dommatico-penalistico e quello criminologico perde il suo significato: infatti trasformare acquisizioni criminologiche in istanze di politica criminale ed istanze di politica criminale in regole giuridiche *de lege lata o ferenda*, rappresenta un procedimento i cui singoli stadi sono tanto necessari quanto importanti per la realizzazione del socialmente giusto. Una tale penetrazione della politica criminale nelle categorie giuridiche della scienza penalistica non comporta neppure la rinuncia o la relativizzazione del pensiero sistematico, i cui contributi alla chiarezza ed alla certezza del diritto sono irrinunciabili; al contrario, un sistema teleologico del genere proposto è in grado di evidenziare le interrelazioni di un settore del diritto, rilevabili soltanto in un ambito normativo, meglio di quanto possa fare un sistema che viene costruito deduttivamente, procedendo da astrazioni o assiomi. Infine, malgrado il fondamento normativo, il rapporto con la realtà di una tale dommatica è essenzialmente più stretto di quello esistente nel quadro di una sistematizzazione piramidale dei concetti. Infatti, mentre le astrazioni, risalendo la piramide di gradino in

gradino, si allontanano sempre più dalla realtà, l'attuazione delle direttive di politica criminale di volta in volta prevalenti obbligano ad un riesame di tutta la materia oggetto di disciplina; solo la complessità della realtà della vita con tutte le sue varianti rende possibile quella concretizzazione dei criteri, che permette di dare al caso singolo una giusta risoluzione - cioè adeguata alla peculiarità del caso<sup>13</sup>.

Le citate riflessioni avvalorano l'assunto - pienamente accolto dal Nostro - che gli stessi criteri fondamentali dell'ordinamento penale si ricavano, non soltanto dal complesso delle disposizioni di diritto positivo, ma anche dall'insieme degli elementi sociali, etici, storici, da cui le norme giuridiche hanno origine<sup>14</sup>. Sviluppando coerentemente questa tesi, risulta inconcepibile la conformità delle decisioni giudiziarie a principi ipostatizzati. Appaiono, invece, necessarie la formulazione delle singole fattispecie penali in un'ottica di preminenza del loro valore effettivo, e l'applicazione di esse nel modo più idoneo al caso concreto. Come è facilmente comprensibile, Spirito, basandosi sulle aspirazioni della coscienza etico-giuridica nel criticare il sistema penale italiano, non può ovviamente condividere una teoria generale del reato.

Il dualismo nei sistemi sanzionatori penali di quasi tutti i Paesi del mondo costituisce indubbiamente un tema fondamentale delle opere penalistiche dell'Autore, per il quale, il relativo superamento può avvenire solo se i legislatori acquistano consapevolezza dei risultati delle scienze umane. Confermano l'attualità di questa opinione recenti orientamenti di politica criminale e del pensiero giuridico, i quali - soprattutto per impulso della nuova scuola di difesa sociale - senza respingere la distinzione fra i diversi fattori della criminalità, mirano all'unificazione (sia pur limitatamente ai soggetti capaci e semincapaci) della pena e della misura di sicurezza in una sanzione di tipo unitario. Sanzione che, non soltanto teoricamente, ma soprattutto nell'esecuzione concreta risponda ad esigenze di repressione e di prevenzione speciale, in una prospettiva di progressivo recupero del reo, ove ciò sia possibile. Come sostiene il Nuvolone, detti orientamenti contemperano "i diritti della società e i diritti dell'individuo, in una visione realistica della personalità criminale, che, pur nelle sue varie componenti, presenta pur sempre, in ciascun soggetto, una sostanziale unità"<sup>15</sup>. In conclusione, l'assurdità del c.d. sistema a doppio binario è stata dimostrata a livello internazionale dalla migliore dottrina, che ha posto in luce i peculiari aspetti di tale sistema, quali la divisione "a compartimenti stagni" della personalità umana e la conseguente "contrapposizione e addizione aritmetica tra pene e misure di sicurezza". Tuttavia, contrariamente all'indirizzo idealistico, l'incongruenza delle misure di sicurezza si è in genere evidenziata solo per quanto concerne i minori, i semimputabili e gli imputabili pericolosi<sup>16</sup>.

Nell'ambito della legislazione penale italiana, le richiamate istanze non hanno tuttora determinato alcuna modifica sostanziale. Semmai, le nuove leggi emanate in materia sanzionatoria si sono rivelate antisistematiche, dando inevitabilmente luogo anche a problemi di costituzionalità<sup>17</sup>. Va precisato che, secondo il Nostro, il codice Rocco appare "intrinsecamente viziato da un errore di carattere fondamentale", per cui

“un’opera di continua revisione” sortisce risultati scarsi, se non addirittura negativi. Occorre, invece, “compilare un *altro* codice” al fine di “abbandonare il dualismo di pene e misure di sicurezza che avvolge in un assurdo mostruoso tutto il sistema”. Si deve procedere, non a “correzione”, ma a “distruzione e nuova costruzione”. A suo giudizio, anche la Costituzione italiana dimostra un carattere reazionario e “costringe il legislatore a confermare un codice antiggiuridico e antiscientifico”<sup>18</sup>. La concezione che il Filosofo ha dello Stato appare compenetrata da istanze umanistiche. Egli, difatti, erge i principi del nuovo umanesimo anche a criteri di valutazione degli spazi di disvalore sociale. Questa peculiare posizione, unitamente alla fiducia riposta nella giustizia statale, è alla base della visione spiritiana della legalità, che ha carattere sostanziale.

Da vari autori è stato sottolineato come la concezione sostanziale di legalità previene fratture tra criminalità legale e criminalità reale proprio perché si fonda su una nozione materiale di reato ricavabile da fonti extralegali. Si ricorda, a titolo esemplificativo, che sulla falsariga di questa concezione la dottrina tedesca - da sempre incline alle fonti materiali<sup>19</sup> - elaborava, negli anni '50, la teoria sostanzialistico-funzionale dell'obbligo di impedire l'evento, allo scopo di mitigare le posizioni della dottrina e della giurisprudenza nazionalsocialiste<sup>20</sup>. Queste ultime, infatti, ritenevano punibile, nel silenzio della legge, il reato omissivo improprio e precisavano - superando in tal modo la distinzione tra obbligo giuridico e obbligo morale - che a tal fine fosse sufficiente la violazione di obblighi derivanti da situazioni fattuali di garanzia (“stretto rapporto di vita”, “comunità in pericolo”) o dallo stesso “ordine etico del popolo”<sup>21</sup>. La dottrina italiana ha rielaborato la citata concezione sostanzialistico-funzionale, ricercando però i legami - indispensabili per il nostro ordinamento - con il principio di legalità, di riserva di legge e di tassatività. Si può affermare che Spirito, per la propensione manifestata riguardo alle fonti sostanziali del diritto, sia in certo qual modo più vicino alla tradizione giuridica tedesca che non a quella italiana. Come osserva giustamente il Maggiore, su una nozione sostanziale di reato avrebbe dovuto fondarsi anche il diritto penale fascista per il fatto stesso di essere un diritto penale realmente totalitario<sup>22</sup>. Alla conquista civile del principio *nullum crimen, nulla poena sine lege* non può, invece, rinunciare un diritto penale della libertà. Questo principio ha, infatti, la insostituibile “funzione di garanzia del cittadino”, che è *massima* negli Stati pluralisti dalle leggi giuste<sup>23</sup>.

Il Nostro, in effetti, non si occupa specificamente del principio di legalità, pur opponendosi in linea generale alle ideologie e ai principi illuministici. La sua posizione nei riguardi della legalità formale si deduce dal modo in cui contesta aspetti del sistema riconducibili ad essa. Basti pensare alle critiche che egli muove al principio di commisurazione della pena al reato e non al reo. Principio in base al quale la durata della detenzione è solo in funzione del reato, mentre - a suo parere - dovrebbe esser segnata “esclusivamente” dall'effettiva rieducazione dell'autore del crimine. Questo particolare atteggiamento in ordine alla durata delle pene denota oltretutto che il

Filosofo - proprio perché, concepisce il diritto come realtà etica - non attribuisce alcuna importanza alle garanzie giuridiche individuali. Egli d'altronde, nel propugnare la teoria dello Stato etico, non si pone minimamente il problema di valutare i limiti alla coesistenza di un diritto fondato sull'etica con la tutela di sfere di libertà individuale. Non avverte, infatti l'esigenza fondamentale che è alla base della legalità formale, ossia la salvaguardia della libertà del singolo individuo (*favor libertatis*). La stessa ostilità dell'Autore nei confronti della teoria generale del reato (il cui oggetto consiste appunto nell'analisi e sistemazione degli elementi costitutivi delle fattispecie legali) denota avversione agli aspetti formali della legalità. Pertanto, il quesito se il reato sia il fatto previsto dalla legge come tale o il fatto antisociale - perenne dilemma del diritto penale, costantemente oscillante tra l'esigenza di certezza e quella di giustizia - va comunque risolto, secondo Spirito, in una prospettiva di giustizia, essendo quest'ultima valore preminente per una civile vita sociale.

Delle due critiche di fondo mosse negli anni al principio di legalità, ossia di costituire un ostacolo alla difesa sociale contro il crimine, legittimando fratture tra criminalità legale e criminalità reale, e di non offrire garanzie contro l'arbitrio dello Stato legislatore<sup>24</sup>, soprattutto la prima si presenta di attualità. La situazione di dilagante criminalità venutasi a creare a livello mondiale e, conseguentemente, la necessità assoluta (avvertita in Italia specialmente di recente) di porle tempestivamente rimedio con un'azione sinergica dei vari organi statali, hanno, infatti, dato luogo a diffuse dispute sull'eccessivo garantismo (si parla di iper-garantismo) del nostro sistema penale<sup>25</sup>. Similmente a quanto il Nostro suggerisce, la lotta alla delinquenza, in Italia, si avvia ormai ad acquistare toni politici, nella generale consapevolezza che la criminalità vada combattuta, non soltanto con nuove leggi o decreti (che potrebbero pure dar luogo a un ginepraio di atti normativi), ma soprattutto con riforme istituzionali e con l'indispensabile collaborazione di tutti gli organi dello Stato. Non si può certo contestare la validità dell'asserzione del Filosofo che *la delinquenza aumenta perché non può non aumentare*, in quanto alle trasformazioni sociali non sono seguiti gli adeguati mutamenti di condizioni ancorate al passato; lo stesso fenomeno della criminalità, che ha ormai acquistato una nuova fisionomia, ci costringe a porci, rispetto al passato, su un diverso piano teoretico e pratico<sup>26</sup>.

È importante ribadire che l'Autore ha sempre contestato il carattere repressivo delle sanzioni penali, contrariamente a quanto oggi avviene negli ambienti giuridici e politici, in cui si parla con insistenza di misure di repressione della criminalità. Egli ha, infatti, più volte precisato - in particolare criticando il volume di Arturo Rocco, *L'oggetto del reato* - come reprimere la delinquenza non equivalga a debellarla, secondo la regola generale che alla repressione di un fenomeno non consegue mai la sua cessazione. Si tratta, quindi, di due concetti ben distinti.

Nonostante Spirito, per i motivi suesposti, contesti l'attuale sistema costituzionale italiano, definendolo reazionario, è inconfutabile che questo sistema sia orientato, in senso dinamico, a principi umanistici. Rimane, tuttavia, aperta la questione se la tute-

la costituzionale dei diritti fondamentali e delle regole solidaristiche si ispiri a criteri morali oppure a metodi contrattualistici di esclusivo carattere utilitaristico. Qualunque soluzione si dia al quesito, appare evidente che alla base delle garanzie costituzionali vi è pur sempre un patto sociale che concerne i cittadini e le istituzioni. Ed anche in virtù di questo patto, o meglio, per scongiurare la sua rottura (evento che può verificarsi col crescere della sfiducia nelle istituzioni statali) che si viene delineando l'orientamento contro il super garantismo. Si può certamente concludere che, per tutta una serie di motivi, il pensiero penale del Nostro non può essere relegato nell'ambito di una scuola ormai ritenuta superata e dimenticato. Al contrario, per i suoi evidenti aspetti costruttivi - riguardando temi di notevole interesse, analizzati con una rara lungimiranza - deve essere oggetto di studio per i cultori della scienza penale.

Tommasina MAZZONE

1. Cfr., a titolo esemplificativo, i due voll., con appendice biografica, di "Atti del Convegno Internazionale" su *Il pensiero di Ugo Spirito*, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1988-89.

2. Cfr. G. VASSALLI, *Un maestro per la storia del diritto penale italiano*, in "Il Tempo", 30 aprile 1979, p. 3.

3. Cfr. per tutti A. ATTISANI, *Introduzione* a B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, ed. R. Ricciardi, Napoli, 1926, p. XV. L'A. osserva: "In verità, se si riflette, il moralismo tende ad abbassare la moralità, che è voce interiore e assolutamente autonoma (nel senso kantiano), alla materialità del diritto, alla sua così detta exteriorità. E poiché l'esteriorità (l'ubbidienza alla legge per non incorrere nella sanzione) è principalmente utilità, il moralismo giuridico riduce la moralità ad utilità, precipitando nelle ampie braccia dell'utilitarismo, dal quale voleva difendere perfino l'attività giuridical... Soltanto col rifare... l'inventario delle forme dello spirito umano e, perciò, col porsi sopra un terreno squisitamente speculativo può venire risolto il problema secolare della filosofia del diritto. La memoria del Croce è il primo libro che tenti una soluzione veramente filosofica del problema del diritto. Prima non si usciva decisamente dal terreno dell'empirismo o di una deontologia politica: perfino pensatori come un Kant, un Fichte, un Hegel, allorché filosofarono sul diritto, non ebbero ritegno di far larga accoglienza a quegli intrusi".

4. Cfr. B. CROCE, *Conversazioni critiche*, I, ed. Laterza, Bari, 1918, p. 244.

5. Cfr. U. SPIRITO, *Come ho fatto storia della filosofia*, in *Dall'attualismo al problematismo*, ed. Sansoni, Firenze, 1976, p. 166.

6. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, ed. Sansoni, Firenze, 1950, pp. 39-43.

7. Cfr. U. SPIRITO, *Come ho fatto storia della filosofia*, cit., p. 165.

8. Contro tale concezione si sono schierati vari autori. Tra questi si citano M. A. CATTANEO, *La filosofia del diritto penale di Ugo Spirito*, in *Il pensiero di Ugo Spirito*, Istituto della Enciclopedia italiana, Città di Castello, 1990, p. 320. L'A., dopo aver constatato che, per Spirito, la obbligatorietà del diritto positivo è fondata storicamente sulla moralità del processo storico spirituale, dichiara: "Vi è così sostanziale identificazione fra morale e diritto positivo, obbligatorio perché sostanzialmente posto, e vengono in ombra le migliori conquiste dell'illuminismo giuridico". B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., pp. 77-94. L'A., ritenendo che il concetto di attività giuridica e quello di attività economica altro non siano che un solo concetto, afferma: "Il mero Diritto è nient'altro che la Forza". A. ATTISANI, *op. cit.*, p. XV. L'A. osserva come "la riduzione dell'attività giuridica a quella economica, nell'atto stesso che la distingue dalla moralità, salva di quest'ultima l'autonomia spirituale e, perciò stesso, l'assoluto dominio nella vita".

9. Si citano per tutti F. COSTA, *Delitto e Pena nella storia della filosofia*, ed. Facchi, Milano, 1924; G. MAGGIORE, *L'unità delle scuole di diritto penale*, ed. O. Fiorenza, Palermo, 1918; ID., *Correnti filosofiche e riforme penali*, in *Scritti giuridici in memoria di E. Massari...*, Napoli, 1938.

10. Cfr. G. DELITALA, *Per la storia del diritto penale italiano*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", fasc. IV, luglio - agosto 1926. L'A., dopo aver osservato come la scuola critica, nel tentativo di rielaborazione del concetto di diritto penale, assommi in un "ibrido eclettismo" i difetti delle due scuole del passato, dichiara che libertà e necessità - la cui sintesi dialettica è dal Croce asserita ma non ugualmente dimostrata - si dialettizzano effettivamente nel pensiero di Giovanni Gentile. "Secondo i principi di questa filosofia, il processo volitivo, come ogni altro processo spirituale, importa una duplicità di momenti o di aspetti o di termini opposti perpetuamente risolvendosi: fatto e fare, astratto e concreto, voluto e volere. Poiché, nell'incessante processo della vita dello spirito, il voluto si stacca dal volere, si trasforma nel già voluto, e pur senza sottrarsi alla dialettica del volere, appare come limite della libertà, come momento positivo astratto del volere. Rientra per altro nella dialettica dell'atto spirituale, che costituisce nel suo svolgimento la negazione o risoluzione così del non essere - male -, come dell'essere della volontà - diritto. Di qui l'apparente dualismo fra diritto e morale risultante dal fatto che il diritto rappresenta proprio il momento astratto del processo etico concreto, e nel processo si risolve acquistando a sua volta la propria concretezza".

11. *Ibidem*. L'A., citando il Maggiore, sottolinea come, nel pensiero idealistico, la pena assume la valenza di diritto più che di dovere, in quanto consiste in sanzione inflitta dall'io a sé stesso per redimersi, quindi in strumento di autoeducazione.

12. *Ibidem*.

13. Cfr. C. ROXIN, *Politica criminale e sistema del diritto penale*, a cura di S. Moccia, editori Guida, Napoli, 1986, p. 68 s.

14. In tal senso riguardo ai criteri giuridici fondamentali del sistema penale italiano F. ANTOLISEI, *Manuale di diritto penale, parte generale*, IX ediz. riveduta e aggiornata da L. Conti, ed. Giuffrè, Milano, 1982, p. 63. Si ricorda che Spirito è contrario ai concetti generali e soprattutto alla loro cristallizzazione.

15. Sull'argomento P. NUVOLONE, voce *Misure di sicurezza*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXVI, ed. Giuffrè, Varese, 1976, p. 662. L'A., nel menzionare (in nota 32) che alcuni codici penali hanno adottato il criterio della sanzione unitaria, ossia della pena in correlazione con la responsabilità e pericolosità, cita in particolare il codice brasiliano.

16. Sull'argomento P. NUVOLONE, *op. cit.*, p. 662; ID., *Dell'unificazione delle pene e delle misure di sicurezza*, in "Rivista Penale", 1954, I, pp. 125 ss.; G. BETTIOL, *Aspetti etico-politici delle misure di sicurezza*, in *Stato di diritto e misure di sicurezza* (Atti del I Convegno di diritto penale organizzato da G. Bettiol, Bressanone, 1961), Padova, 1962, p. 7; I. CARACCIOLI, *I problemi generali delle misure di sicurezza*, ed. Giuffrè, Milano, 1970.

17. Si pensi, ad es., alle singolari modifiche apportate al sistema penale italiano dalla L. 689/81, che prevede, al Capo III, sanzioni sostitutive delle pene detentive brevi, e a tutti i problemi teorici e pratici derivati dal fatto che una pena detentiva possa essere sostituita con misure di sicurezza. Non vi è dubbio, comunque, che la normativa in questione denoti tendenze riformistiche, mirando ad eliminare il distacco tra i due tipi di sanzione.

18. Cfr. U. SPIRITO, *Codice anti-giuridico e antiscientifico. Il diritto penale italiano*, ne "Il Giornale d'Italia", 5 - 6 aprile 1974. L'A. puntualizza che Gonella, nel '73, in qualità di ministro di grazia e giustizia dichiarava idoneo a sopravvivere "il dualismo della pena e della misura di sicurezza, della pena principale e della pena accessoria". Secondo tale ministro, bisognava conservare la distinzione tra pene e misure di sicurezza, "non tanto e non solo" perché a ciò inducevano "la dottrina e l'esperienza consolidate", quanto per il fatto che le misure di sicurezza fossero esplicitamente previste dall'art. 25 della Carta costituzionale.

19. In effetti, nello stesso sistema tedesco, anche gli elementi circostanziali del reato hanno un rilievo sostanziale più che formale. Come è noto, la dottrina italiana - specialmente prima del mutamento di disciplina in materia di circostanze - si è posta il problema di conciliare "la migliore valutazione del fatto" e "la giustizia del caso concreto" con "la legalità". Sull'argomento F. MANTOVANI, *Diritto penale, parte generale*, II ediz., Cedam, Padova, 1988, p. 378 s.

20. Cfr. per tutti GRUENWALD, *Zur gesetzlichen Regelung der. un. Unterlas.*, in "ZStW", 1958, p. 412.

21. Sull'argomento F. MANTOVANI, *op. cit.*, p. 188.

22. Cfr. G. MAGGIORE, *Diritto penale totalitario nello Stato totalitario*, in "Rivista it.", 1939, p. 140.

23. In tal senso F. MANTOVANI, *op. cit.*, p. 49. L'A. osserva che il principio del *nullum crimen nulla poena sine lege* "ha una funzione insostituibile di garanzia del cittadino: massima negli Stati pluralisti dalle 'leggi giuste', minima in qualunque tipo di Stato, poiché qualunque sfera di libertà, ampia o ristretta che sia diventa di difficile esercizio quando la legge non ne determina con chiarezza i confini". Pertanto, detto principio, nella visione unitaria della Carta costituzionale, "è inscindibilmente connesso alla concezione del diritto penale come strumento di difesa dei valori e di propulsione per la realizzazione delle finalità da essi espressi".

24. *Ibidem*, p. 46.

25. Come è noto, nel nostro Paese, a causa della gravità dei recenti fatti criminosi, ha avuto avvio una politica di misure di emergenza - secondo alcuni autori, inevitabilmente anticostituzionale - mirante a tutelare la sicurezza dei cittadini e le garanzie della comunità anche a scapito del garantismo. In particolare, in ordine al fenomeno mafioso, sul presupposto che un super-garantismo non ne consenta la lotta, si discute sull'efficacia repressiva di nuove leggi anticiclaggio e sui pentiti, nonché delle nuove strutture, quali, ad es., la super procura, la direzione investigativa antimafia, gruppi operativi a livello



europeo. Non mancano, tuttavia, nuove istanze garantiste; un esempio è in materia di custodia cautelare, ove si è evidenziato come debba escludersi l'utilizzazione delle cautele allo scopo di estorcere confessioni.

26. Cfr. U. SPIRITO, *La violenza e la criminalità*, in *Lo sviluppo della società italiana nei prossimi anni*, Tip. Dott. G. Bardi, Roma, 1978, p. 99.

## **“Critica della democrazia”.**

### **Qualche riflessione sulla critica di Ugo Spirito della democrazia e della costituzione**

Tra i diversi maestri che ho avuto la fortuna di incontrare nella mia vita, due sono stati per me veramente determinanti: Ugo Spirito, dal novembre del 1956 e Vezio Crisafulli dal febbraio del 1963.

Due grandi Maestri. Diversissimi tra loro, anche se li accomunava il metodo di insegnamento: il colloquio, fitto, incessante, spregiudicato e al tempo stesso problematico con l'allievo o l'interlocutore. È per ciò che non saprei parlare del pensiero di Spirito, se non rivivendo in qualche modo i nostri numerosissimi colloqui, nei quali io preferivo *ascoltare* piuttosto che interloquire e interrompere il Suo dire affascinante e suggestivo. È perciò che cercherò di far parlare soprattutto Spirito in questa mia relazione, interrompendolo soltanto - come ripetutamente mi stimolava a fare - quando avessi veramente qualcosa da obiettare.

Quando mi è stato proposto e ho accettato di parlare della critica alla democrazia di Ugo Spirito, il compito mi è parso *delicato dapprima* e poi, nel rileggere il volume omonimo, la lettera aperta all'allora presidente della Corte costituzionale Giuseppe Chiarelli sull'equivoco della Costituzione e altri contributi sui medesimi o su temi analoghi, il compito assuntomi mi è sembrato addirittura *imbarazzante e ingrato*. Tanto più in quanto dividevo e condivido l'opinione di Spirito che nell'opera di un pensatore non è possibile sceverare sul serio - pena il fraintendimento dell'unità del pensiero - ciò che sia ancor vivo da ciò che invece vada relegato nel dimenticatoio delle cose perente, alla stregua del crociano “ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel”. E, a rendere imbarazzante e ingrato il mio compito, non è stata tanto la straordinaria coerenza che ha accompagnato per cinquant'anni la serrata, persistente, inossidabile critica condotta da Ugo Spirito e fondata su quello che potremmo chiamare il principio corporativo, più tardi corroborato dalla Sua visione e lettura filosofica della scienza e della tecnica, quanto l'attacco frontale e senza riserve sferrato alla nostra Costituzione vigente, sferrato dopo circa cinque lustri dalla sua entrata in vigore, quasi quanti ne sono fin da allora ad oggi trascorsi: oggi che si assiste a critiche non più isolate, ma corali, robuste, iterate, talora ultimative, ma rivolte soprattutto alla sua seconda parte, alle norme cioè sull'ordinamento della Repubblica, badando - almeno nelle parole o nelle intenzioni - a tenere indenni da esse le norme della Prima parte, le norme sui diritti e doveri dei cittadini.

Converrà allora anzitutto distinguere tra critica alla democrazia e critica alla Costituzione e, prima ancora, precisare i termini della prima critica, che investe anzitutto l'uso generalizzato e indiscriminato che si fa della locuzione.

È difficile non convenire con la denuncia che Spirito in *Critica della democrazia*, 1963, muove a quest'uso davvero indiscriminato e che non può dirsi essersi attenuato da allora. Tutti (o quasi) si professano democratici, privando il termine di qualsiasi precisa connotazione. È proprio questa adesione globale e diffusa ad una concezione del potere politico non sempre ben definita che la rende un "mito" e che non consente alcuna possibilità di critica adesione o di discussione. Uno degli scopi di *Critica della democrazia* fu appunto quello di far chiarezza, cercando di spiegare il significato e i motivi di un simile "conformismo democratico".

Spirito si domandava: "perché ogni religione, ogni filosofia, ogni concezione della vita si piega nel riconoscimento di un'idea che pare al di sopra di tutto e di tutti?" Ma "il dubbio critico che caratterizza il pensiero moderno non può arrestarsi di fronte all'ideale della democrazia, che da mito assoluto e indiscutibile deve tornare a porsi come problema". Ora, poiché "la democrazia non può ridursi a un mero principio metodologico o strumentale" (tornerò sul punto), e poiché "implica una determinata concezione dell'individuo (empiricità, naturalismo, eguaglianza, etc.) e quindi una filosofia, una metafisica che occorre distinguere dalle altre e precisare nelle sue caratteristiche e nelle sue conseguenze", allora "il conformismo si può spiegare unicamente sulla base di un processo di generalizzazione, che ha svuotato la parola di ogni effettivo contenuto ideale e pratico" e che ha reso il termine "ormai un luogo comune". Quali "gli equivoci principali che in esso si celano rendendo possibile l'illusione dell'incontro di ideologie disparate sotto un'unica veste di carattere estrinseco ed ambiguo"?

La risposta: l'equivoco fondamentale era rappresentato dalla contrapposizione tra la democrazia e la dittatura, dalla quale ci si era finalmente liberati. Il concetto di democrazia aveva acquistato "un significato preciso di valore polemico". Ma il vero problema era solo accantonato: "il problema vero non è quello della giustificazione dell'antifascismo e della democrazia postbellica, bensì quello del sorgere del fascismo. Perché è sorto il fascismo? Perché il regime democratico ha messo capo al fascismo?" Spirito contesta la diametrica antitesi tra democrazia e dittatura, svolgendo un'analisi dei diversi modi in cui effettivamente si presentano i regimi detti democratici. "*Se dire democrazia vuol dire maggioranza*, occorre vedere se e come la maggioranza possa governare e cioè come dalla maggioranza si passa alla minoranza che effettivamente governa". E ancora: "Sta di fatto, logicamente e storicamente, che la maggioranza è sempre diretta, guidata, ispirata da minoranze più intelligenti e attive". Di qui l'asserzione "che non esiste il regime democratico, ma esistono tanti tipi di regimi democratici quanti sono i tipi di minoranze capaci di guidare le maggioranze": democrazie capitalistiche o plutocratiche, democrazie clericali, a partito unico, partitocratiche, etc.

Da questo punto di vista - e al limite - anche "la dittatura, lungi dal rappresentare l'antitesi della democrazia, ne rappresenta soltanto una forma". Certo, questo è un punto che già può dar luogo a seria discussione, trattandosi di stabilire in che cosa precisamente consista la "maggioranza" in cui si identifica la "democrazia", in qual senso cioè la democrazia si serva dello strumento maggioritario per realizzarsi.

Non sembra possibile identificare *tout court* democrazia e maggioranza. La prima è contraddistinta dal principio della *libertà politica come autodeterminazione*. Ora questo principio comporta che l'ordinamento dovrebbe essere *voluto da tutti*, che tutti possano convergere in una decisione unitaria. Ma il principio dell'unanimità non può reggere un ordinamento né nel suo formarsi, né nella sua durata. E allora esso è sostituito dal principio maggioritario, che è un *mezzo*, e, se si vuole, un compromesso, per realizzare il fine della libertà di autodeterminazione nella massima misura compatibile con l'esistenza e la durata dell'ordinamento. La *democrazia* ideale è un postulato o *un fine* da realizzare, la *maggioranza un mezzo* per poterlo, sia pure parzialmente, realizzare. Ciò dà luogo alla kelseniana democrazia reale. Gli istituti che incarnano tale mezzo possono essere o l'assemblea di tutti, ovvero un organo collegiale eletto periodicamente da tutti e investito del potere di decidere per tutti. In entrambi i casi la decisione (il contenuto della decisione) risulta dalla volontà della maggioranza dell'assemblea di tutti o dei componenti dell'organo eletto. Sono le due forme - diretta e indiretta - in cui può realizzarsi la democrazia. Dunque: o *assemblea di tutti* con il criterio di maggioranza per decidere; ovvero assemblea *eletta da tutti*, anche qui con il criterio maggioritario per la decisione. Questa seconda via è eletta per la impossibilità di seguire la prima in comunità grandi e all'interno differenziate dalla divisione del lavoro. Di qui la *democrazia rappresentativa o parlamentare*. Di qui pure la concezione del parlamento come specifico - e praticamente insostituibile - mezzo tecnico-sociale per la realizzazione del principio democratico nella formazione e trasformazione di un ordinamento giuridico appunto democratico e nel suo mantenimento e funzionamento effettivo. Da questo punto di vista, i rilievi di Spirito sulla molteplicità dei regimi democratici - pur in sé incontestabili - attengono ad un altro aspetto, a quello delle "minoranze capaci di guidare le maggioranze", ma non a quello di *come* si formano le maggioranze. In tal senso, fermo il principio democratico della libertà politica, la maggioranza e l'istituto parlamentare sono *soltanto mezzi, forme* per realizzare quel principio, compatibilmente con la possibilità di formare un ordinamento stabile ed effettivamente funzionante. Da questo punto di vista, allora, *non tutti i regimi* democratici evocati da Spirito sono democratici nel senso qui spiegato: non lo sono certamente le democrazie a partito unico, le democrazie totalitarie o le dittature personali, proprio perché in questi casi la formazione della maggioranza non è *precostituita* attraverso *regole e procedure* che consentano di realizzare il principio di libertà politica nei soli limiti della formazione di un ordinamento stabile ed effettivamente funzionante.

È vero però che il "carattere indeterminato" della democrazia persiste nella misura in cui "la reazione al fascismo e al nazismo non significa più reazione alla dittatura, ma soltanto a certi dittatori", e se "la dittatura plutocratica o quella clericale o quella comunista non ne sono toccate". La possibilità stessa del conformismo democratico - tutti si proclamano democratici - può essere fondata sì sull' "equivoco sui concetti di maggioranza e di minoranza", può persino rivelare "soltanto la volontà di far

passare sotto tale veste qualunque posizione politica e qualunque interesse di parte"; ma, se si precisa il senso della maggioranza come strumento per la realizzazione del *principio democratico di libertà politica*, allora il discorso critico cambia e investe - deve investire distintamente - sia questo stesso principio, sia il *principio-criterio maggioritario*, sia *l'idoneità del parlamento rappresentativo* a formare la "volontà" dello Stato. E la critica di Spirito investe infatti tutti e ciascuno di questi termini. In altre parole, anche se si bada a distinguere il piano giuridico formale delle regole e delle forme precostituite per la formazione della maggioranza e per l'investitura del parlamento rappresentativo da quello sostanziale realistico di chi (o di quale minoranza) effettivamente governi ("il lievito della maggioranza non è mai stato né può essere mai che una minoranza"), non per questo i termini della democrazia giuridico-formale - il fine e i mezzi individuati - diventano insuscettibili di critica. Se anche l'uso della locuzione "democrazia" è precisato e circoscritto come ho appena cercato di fare, nondimeno la critica di Spirito non si ferma o arretra di un solo passo.

Il fatto che il conformismo democratico nel secondo dopoguerra non sia andato troppo per il sottile nel ripudiare, *en bloc*, le rovinose forme dittatoriali e si sia rivelato come "un'opera di spugna ... di estrema facilità, ma anche di estrema ingenuità", ha condotto ad un acritico ritorno al passato, deliberatamente ignorando "tutta la critica prefascista" al sistema democratico. È dunque da questo punto che occorre ricominciare. D'altra parte se, come si è cercato di mostrare, la "democrazia" non significa *tout court* "maggioranza", è ben vero che, come dice Spirito, "il concetto di maggioranza è essenziale per ogni forma di democrazia", anche se la democrazia si intende nel senso formale-strumentale di cui ragionavo.

Qual'è, dunque, *l'ambito di competenza della maggioranza?* "In qual senso la maggioranza è competente?" Si noti che qui per "maggioranza" si intende, sia la maggioranza che determina la rappresentanza parlamentare, sia la maggioranza che *ut sic* costituisce l'espressione della volontà decidente. Perché la maggioranza decide? Perché la maggioranza determina e opera nel Parlamento? Va riconosciuto che il principio-criterio della maggioranza è, in democrazia, pervasivo.

*In nome di quale competenza la maggioranza decide?*

Spirito avanza due risposte: da un lato la "particolarità dell'individuo singolo" ossia il suo "interesse". "La competenza allora è dell'individuo in quanto tale, ed è insostituibile. Soltanto l'individuo sa quello che è il suo interesse"; d'altro lato l' "essenza umana dell'individuo in quanto realtà naturale". "La competenza democratica è la competenza dell'uomo in quanto uomo, ed è perciò indistintamente competenza di ogni uomo". Ma l'individuo singolo non decide circa il proprio interesse, in realtà "è chiamato a decidere intorno a un programma che rappresenta una concezione della realtà, una filosofia, e che racchiude la soluzione dei più ardui problemi della vita". La *sapienza* "si dà per presupposta", "ha per contenuto l'*universale*, al di là di ogni interesse particolare". In tali termini eterogenei, inconfondibili e inconciliabili, "una

dialettica tra particolare e universale non può avere significato". Di qui il "carattere asistematico della decisione della maggioranza, la quale, lungi dal rappresentare una volontà unitaria consapevole, esprime soltanto una somma di addendi diversi e di una diversità irriducibile. Il risultato che ne consegue non può significare altro che un atto di violenza cieca di una massa inarticolata". Questa la critica di Spirito alla maggioranza decidente.

Ma qual è poi il "principio filosofico ispiratore dell'esigenza democratica?"

Qui Spirito ripercorre rapidamente la storia della democrazia dalla Grecia fino ai tempi nostri non riuscendo a rintracciare altro che una sinonimia tra democrazia e demagogia e comunque la mancata fondazione sistematica della ideologia democratica, ma piuttosto invece "critiche più o meno radicali della ideologia e della prassi democratiche". Ma non è tanto la ricerca e l'indicazione dei difetti e dei pericoli che interessa Spirito. La questione è un'altra e assolutamente radicale e riguarda se mai "quelle critiche che hanno cercato di individuare il principio informatore essenziale dell'ideologia, per dedurne la carenza e la contraddittorietà". Esse si ritrovano nel pensiero postilluministico e successivo alla formulazione delle Carte dei diritti "nelle quali si raccolgono i principi più importanti della democrazia moderna".

Dice Spirito: "Il pensiero corre, allora, subito a Hegel e cioè al filosofo che segna la differenza essenziale tra liberismo e democrazia, ed apre la via alle concezioni moderne della politica, marxismo compreso". Il che è ineccepibile. La grandezza, profonda e feconda, del pensiero hegeliano è in realtà bifronte, anzi polifronte. Vi è, com'è notissimo, un Hegel precursore di Marx, ma anche un Hegel liberale, un altro Hegel che ha ispirato l'idealismo italiano e l'attualismo, perfino un Hegel precursore di quella sociologia che Spirito stesso considera tra le scienze umane che hanno irrimediabilmente messo in crisi i principi della democrazia. Non può, per es., trascurarsi che per Hegel la persona è il concetto stesso della libertà che esiste già *ut sic* prima di ogni determinazione di svolgimento; la soggettività astratta in quanto persona, particolare e individua, capace di determinarsi e di volere se stessa in una cosa, capace insomma di proprietà, fonte, per così dire del "privato".

Come ha notato in proposito, con precisione, Salvatore Valitutti (*Nota conclusiva*, in U. SPIRITO, S. VALITUTTI, A. NEGRI, *Corporativismo e parlamentarismo*, Roma, 1976, 89): «Le difficoltà in cui si impiglia il concetto di persona nella filosofia hegeliana ... nulla tolgono all'importanza e al valore dell'affermazione del principio della persona equivalente allo stesso principio del diritto "Sii persona e rispetta gli altri come persona" ... Il rigoglioso espandersi del "privato" nel mondo moderno non è senza rapporti con la rivalutazione e la legittimazione della sua fonte. Hegel esattamente notò che questa libertà soggettiva ha potuto crescere solo sotto la condizione della libertà oggettiva e che solo negli Stati moderni è cresciuta e poteva crescere a tale altezza». E prosegue significativamente: "Invero neppure ad Hegel questa libertà piaceva molto, perché la vedeva impigliata nella naturalità, nel capriccio e nell'arbitrio, e perché gli imponeva di accettare in qualche misura lo Stato garantista, ossia lo Stato come condizione in cui

deve aver luogo la limitazione reciproca delle libertà particolari e in cui perciò le leggi debbono essere limiti; ma egli non buttava il bagno con il bambino, non negava cioè il valore della persona per gli eccessi del privato, più esattamente non negava il valore di ciò che il diritto insostituibilmente protegge e garantisce per gli abusi che il diritto stesso permette". E conchiude: "Il valore di ciò che il diritto, come regola di limitazione reciproca, protegge e garantisce, è per l'appunto, il valore della persona".

Spirito, ovviamente, segue tutt'altra strada. La sua interpretazione dell'hegelismo è più globale. Hegel "segna la differenza essenziale tra liberalismo e democrazia, ed apre la via alle concezioni moderne della politica, marxismo compreso". Ora, "l'importanza di Hegel nella critica della democrazia è data dal fatto che egli va considerato come il punto di partenza per la determinazione del concetto di quell'*individuo* in funzione del quale ogni regime politico e la democrazia in particolare acquistano significato. Prima di Hegel il concetto di individuo non era mai stato consapevolmente ed esplicitamente teorizzato come fondamento dell'attività politica". Chi era l'individuo "protagonista della democrazia greca o romana o moderna"? Un presupposto evidente, ma "mai definito nella sua essenza": l'individuo "assunto nella sua immediatezza empirica" o, col cristianesimo, quello che potrebbe dirsi il portatore dell'anima (gli uomini tutti uguali "solo in quanto tutti figli di Dio"). E "il pensiero moderno continua a vivere di questi vecchi motivi, oscillando a volta a volta tra la concezione empiristica e quella cristiana". "Sulla base di questa effettiva indeterminazione nascono le Carte dei diritti".

La critica di Hegel solleva le grandi domande sui fondamenti della democrazia. "Che cosa è l'individuo democraticamente inteso?" "In quale senso siamo tutti eguali e tutti liberi? Che cosa rappresenta la maggioranza?" Secondo Spirito, Hegel "si accorge che l'individuo nel senso tradizionale del termine non esiste e non può esistere". Di qui il passaggio "all'individuo trascendentale" e alla "autocoscienza del popolo" come "principio politico della nuova visione della realtà". La stessa critica di Marx a Hegel "è soltanto una mezza critica", rimanendo "a mezza strada tra illuminismo e hegelismo", riaffermando cioè da un lato "l'esigenza democratica del numero", ma poi giustapponendo ad essa "l'organo dell'autocoscienza del popolo". La teoria della *dittatura del proletariato*.

Ma il "genitivo" è soggettivo od oggettivo? Il proletariato è il soggetto, che comanda, che decide; ovvero l'oggetto, e anzi meglio: il fine, *per* il quale comanda o decide una figura analoga a quella del monarca hegeliano?

La confusione tra liberalismo, democrazia e socialismo si ha dopo Hegel e Marx, "e un regime genericamente democratico si afferma dappertutto". È il ritorno all'illuminismo "attraverso i presupposti empiristici del positivismo". Così che "la critica alla democrazia torna ad essere la critica dei difetti e dei pericoli. Il nocciolo del problema è di nuovo sospinto al margine e trascurato". Come si vede è questo problema centrale e fondamentale che interessa veramente Spirito. Alla fine del secolo scorso,

con l'avvento dello storicismo e la reazione all'illuminismo nella cultura italiana, "l'attenzione si sposta dagli individui alla loro ragion d'essere, dalla molteplicità atomistica all'organismo e al sistema". Il *soggetto della storia* non è più l'individuo singolo, bensì la nazione. "Al di là della storia non v'è realtà né valore". Di qui "la crisi più grave investe il sistema parlamentare, rivelatosi incapace di decidere e di resistere". Anche la crisi del neoidealismo dopo il 1924 riportò alla indistinzione e "confusione speculativa" di liberalismo, democrazia, socialismo che "convivevano in un'unità di carattere approssimativo contrapposta al fascismo di regime". Durante lo stesso fascismo viene in primo piano l'esigenza "del socialismo e del rapporto tra socialismo e democrazia" nel Congresso di Ferrara, del 1932.

Dalla *tesi filosofica dell'identificazione dell'individuo e dello Stato* - secondo la quale "lo Stato non può essere strumento dell'individuo", né "l'individuo strumento dello Stato" - con conseguente "negazione della distinzione di pubblico e privato", discende la *tesi dell'abolizione della proprietà privata*. È nota la interpretazione-capovolgimento da parte di Spirito (III congresso hegeliano del 1933) del pensiero di Hegel sulla proprietà privata: la difesa hegeliana è "in contraddizione con i principi fondamentali della sua filosofia del diritto", che "portavano necessariamente all'abolizione della proprietà".

La negazione della proprietà individuale e la connessa proposta dell'istituto della "corporazione proprietaria" venivano esplicitamente avanzate da Spirito nel congresso di Ferrara del 1932. La tesi della corporazione proprietaria "importava la fine del sindacato, la sua risoluzione nella corporazione e la trasformazione di questa in organismo produttivo appartenente ai produttori (operai e tecnici)". In sostanza si trattava, niente di meno, della risoluzione dell' "istituto politico" in quello economico, tale che "la volontà dei corporati si esprimeva attraverso la competenza di essi nell'ambito del processo di produzione". Inoltre "le corporazioni erano concepite in rapporto organico tra di loro e il sistema delle corporazioni doveva identificarsi con lo Stato". Come si vede, dato che "il potere politico risultante dalla vita delle corporazioni doveva esprimersi attraverso il contributo specificamente tecnico dei singoli lavoratori", tutta la concezione della rappresentanza politica avrebbe subito un radicale ribaltamento: dal "mito democratico della generica competenza dell'uomo in quanto uomo" si sarebbe passati al "problema della competenza di tutti articolata nella competenza di ciascuno". Anzi propriamente non si sarebbe neppure potuto più parlare di rappresentanza degli elettori da parte degli eletti, perché se mai "rappresentativa" dei lavoratori sarebbe apparsa la stessa corporazione. Ma qui appunto insorgevano e insorgono *difficoltà gravi*.

La corporazione produttiva "rappresenta" i lavoratori, i soggetti che agiscono, *rectius*: che contribuiscono all'esercizio del potere politico e la cui attività (tecnica) non può che esplicarsi *nel seno* della corporazione produttiva. Ma in qual senso quest'ultima "rappresenta" i lavoratori? In un senso, per così dire, anomalo, *peculiare*, in



quanto non vi dev'essere scissione tra corporazione produttiva e i singoli soggetti che ne fanno parte. Se insomma, la "competenza" specifica, tecnica dei lavoratori e dei produttori sostituisce, prende il posto della competenza generica, umana (dell'uomo in quanto uomo), in qual senso e in qual modo la corporazione proprietaria "rappresenta" i singoli produttori e lavoratori? *Chi* prende, in definitiva, le decisioni: il singolo produttore o lavoratore, ovvero la corporazione cui appartiene? E in base a quali *regole* si stabilisce tale *appartenenza*? E, infine, come (con quali modalità) sono prese tali decisioni?

Sono interrogativi cui è difficile rispondere, senza ricadere nella "rappresentanza". Ciò non toglie che si tratterebbe comunque di rappresentanza di interessi e non di rappresentanza politica. La tesi spiritiana del "corporativismo comunista" (com'è stato definito da Antimo NEGRI, *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico. Itinerario teoretico di U. Spirito*, Manduria, 1963) o più di recente del "comunismo scientifico" (com'è stato definito dallo stesso Spirito) può essere sintetizzata come segue: "spetta ai gruppi degli appartenenti alle varie attività e professioni *formare la volontà statale*, che solo traendo origine da essi sarebbe davvero espressiva delle esigenze della vita reale" (S. VALITUTTI, *Principio parlamentare e principio corporativo*, in AA.VV., *Corporativismo e parlamentarismo*, cit., 42-43). I gruppi o le corporazioni sono costituiti dalla identità degli interessi professionali e produttivi (interessi comuni) che coincidono con gli interessi individuali dei singoli professionisti o produttori che aderiscono al gruppo e partecipano alle loro deliberazioni per la tutela dell'interesse (in) comune.

Ma in qual modo è possibile che l'area o l'insieme degli interessi comuni (in comune) coincida con l'interesse collettivo o generale, oggetto dell'attività dello Stato, ossia dei rappresentanti della totalità dei cittadini? Come è possibile che l'interesse politico sia ridotto a mera somma dei variegati interessi socioprofessionali e individuali che segnano l'ingresso del singolo nella corporazione?

La risposta di Spirito a tali interrogativi è nel senso che effettivamente non si dia scarto tra la somma degli interessi socioprofessionali o socioproduttivi o sociolavorativi e l'interesse generale. Il fondamento della risposta risiede nel fatto che, mentre l'uomo produttore, l'uomo lavoratore, l'uomo che esercita una professione, è "competente", perché *conosce* la scienza e la tecnica che applica nella sua attività, l'uomo cittadino è "incompetente", in quanto la sua azione e le sue scelte sono basate sull'opinione, sul gusto, sull'arbitrio.

Tutto ruota dunque intorno al *concetto di competenza* e della scienza e tecnica che lo rendono possibile e che lo sostanziano. Ma *tutti i problemi sono scientificamente risolvibili*? Sta qui la radice della opposizione tra principio democratico e quello che potrebbe dirsi - per non generare equivoci - più che principio corporativo, *principio scientifico comunitario*. Dice, per esempio, Valitutti: "Proprio la *ratio* che sottostà ai

gruppi professionali rende evidente l'impossibilità per il principio corporativo di far coincidere l'area degli interessi tutelabili dall'insieme dei gruppi con l'area degli interessi che formano e debbono formare oggetto dell'attività dello Stato". Il soggetto socio-professionale, come tale, non avrebbe interesse ad esempio alla disciplina della famiglia o a quella dei rapporti tra Stato e Chiesa, poiché "in generale gli interessi etico-politici ineriscono al cittadino e lo qualificano, non ineriscono al produttore". E, proprio per questo, "organizzando lo Stato sulla base dei gruppi professionali *restano problemi* che tali gruppi o gli organi da essi costituiti sono *incompetenti* ad affrontare e risolvere". Di qui - per la necessità stessa di risolvere tali problemi - il principio corporativo degenererebbe "dal piano della competenza tecnico-professionale al piano della fede nell'autorità di capi carismatici in cui il carisma tiene il luogo della competenza". Dal principio corporativo (o scientifico-comunitario) al principio autocratico, dunque, il passo sarebbe breve.

Si tratta dunque di due - ben distinti - ordini di questioni: *da un lato*, quella della necessità almeno *residuale* della risoluzione di *problemi generali* (che esulerebbero dalla competenza tecnico-scientifica dei soggetti e dei gruppi socio-professionali) ad opera dei cittadini indifferenziati e dei loro rappresentanti; *dall'altro*, quella del *rapporto tra soggetti e gruppi socio-professionali, tra questi ultimi fra di loro, e tra essi e la comunità complessiva*.

Probabilmente è questa questione a riuscire di più difficile soluzione dal punto di vista del principio corporativo (o scientifico-comunitario).

A) In generale, dal principio scientifico-comunitario discende il metodo organico per la formazione della volontà comunitaria "come auto-espressione dei gruppi professionalmente organizzati ed operanti e cooperanti con il criterio della competenza", in opposizione al metodo maggioritario accusato di essere meccanico. Si è detto pure che il "rifiuto del metodo maggioritario è del tutto velleitario", poiché "per le decisioni generali il principio corporativo, applicato allo Stato, non può non far ricorso al metodo maggioritario". Tutte le questioni che "non sono suscettibili di soluzioni definibili con il criterio dell'esattezza" darebbero luogo a "dissensi non componibili che con il metodo maggioritario", sempre che non ci si voglia affidare ad una soluzione autocratica.

Ora è proprio la concepibilità di questioni e decisioni generali o politiche che è contestata da Spirito, per il quale sono prospettabili invece soltanto questioni e decisioni particolari di natura tecnico-scientifica. E non è detto che il criterio della competenza debba condurre necessariamente a soluzioni esatte. Competenza ed esattezza non si identificano affatto. Se è vero che il criterio dell'esattezza è connesso con la regola dell'unanimità (una soluzione o una decisione esatta non può non essere accettata da tutti), non è detto invece che il criterio della competenza comporti sempre soluzioni e decisioni esatte. Il problema si sposta dunque sul significato da attribuirsi al *criterio della competenza*. La competenza - che è poi *capacità* di risolvere problemi e prendere decisioni - caratterizza la conoscenza, qualsiasi conoscenza e quindi -

quando la decisione non può essere ineluttabilmente esatta - prelude ad una scelta ragionevole. Ma, proprio per questo, la decisione o la scelta, esatta o ragionevole che sia, presa sulla base di una competenza, è irriducibilmente diversa dalla decisione e dalla scelta presa sulla base dell'opinione o del gusto. Da questo punto di vista, anche i c.d. problemi generali sono particolarizzabili e risolvibili sulla base della competenza.

B) Rimane aperta però la seconda questione, la quale, a sua volta, si articola in tre problemi distinti, anche se connessi.

B<sup>1</sup>) Anzitutto è stato osservato da Valitutti che "se ... non è impossibile ricercare soluzioni accettabili da tutti all'interno dei singoli gruppi, non è possibile applicare la regola dell'unanimità per la risoluzione dei contrasti che insorgono necessariamente nei rapporti fra i vari gruppi". È questo della risoluzione dei contrasti tra i gruppi appunto uno di quei problemi generali che richiederebbe una soluzione "politica". Se non che, non è detto che il problema della soluzione di questi contrasti, di tutti i contrasti, sia da rilasciare all'arbitrio di una maggioranza incompetente; e non di meno non è affatto giustificato ritenere che "proprio il neocorporativismo sia costretto a sottintendere quella specie di armonia naturale che fu teorizzata dall'originario liberalismo economico, trasferendola dagli individui ai gruppi". Al contrario, per un verso, se i problemi dotati di senso sono tutti problemi particolari, anche per la soluzione di essi dovrà ricorrersi ad un giudice competente. E, per l'altro verso, Ugo Spirito rigetterebbe certamente il ricorso all'armonia naturale tra i gruppi per la risoluzione dei conflitti, proprio perché viceversa considera qualsiasi problema come il precipitato del pensiero umano ("Pensare significa obiettare"!), ma ne affida la soluzione a chi potrà raccogliere il consenso e non a chi impone - attraverso la somma degli arbitri - una soluzione pur che sia.

B<sup>2</sup>) È piuttosto il rapporto tra i gruppi e la comunità complessiva a rimanere altamente problematico. Come è possibile la integrazione delle decisioni dei gruppi socio-professionali nella comunità complessiva?

L'unica soluzione in senso scientifico-comunitario comporterebbe la eliminazione di qualsiasi istanza superiore e la definitività delle decisioni dei vari gruppi, tutti, assolutamente indipendenti e sovrani, nella loro molteplicità. Resterebbe comunque aperta la questione della distribuzione delle risorse tra i vari gruppi e quindi tornerebbe a presentarsi l'esigenza di un'istanza superiore distributrice. Sempre che non si riduca anche questa ad una questione tecnico-scientifica risolvibile da un apposito soggetto competente. Si tratterebbe comunque di un soggetto competente in materia di tesoro, finanze e bilancio, di una suprema autorità economica che non potrebbe però non condizionare, sia pure indirettamente, le decisioni dei soggetti "rappresentativi" dei diversi gruppi socio-professionali.

B<sup>3</sup>) E qui insorge la terza e più delicata questione: con quale criterio si formano i soggetti "rappresentativi" dei gruppi e quindi, in definitiva, degli individui produttori, professionisti, lavoratori?

Non può negarsi che, per la formazione degli organi "rappresentativi" degli individui appartenenti ai vari gruppi, sia necessario ricorrere all'elezione da parte dei singoli componenti e che, pertanto, ove non si verifichi l'unanimità, soccorrerà il criterio della maggioranza. Ma c'è maggioranza e maggioranza. Vi è quella degli individui naturalisticamente intesi in quanto appartenenti alla comunità generale (del *citoyen*), e vi è l'altra degli individui raggruppati secondo il loro lavoro (del *bourgeois*) all'interno della comunità socio-professionale. Per intendere la differenza, ci si può riferire alla "differenza tra la rappresentatività del parlamento e quella del sindacato". E la differenza è data, secondo Spirito, da "due fatti" essenziali, che valgono a caratterizzare propriamente la rappresentatività del sindacato: 1) la "specificità attività dell'elettore il quale non è più un essere naturale privo di qualsiasi competenza, ma è un lavoratore impegnato in un compito che vale a qualificarlo. È elettore in quanto lavoratore e non soltanto in quanto uomo"; 2) "il contenuto della sua scelta, che non ha più come oggetto una ideologia o una concezione del mondo, ma l'interesse concreto della difesa della propria attività di lavoratore".

Mentre "l'elettore politico può non sapere e nella massima parte dei casi *non sa* quello che è chiamato a fare; l'elettore sindacale, invece, *non può non sapere* il significato di ciò che gli si domanda e risponde ai suoi interessi espliciti". Di qui il dualismo "profondo e insuperabile" di "due modi di esprimere la propria volontà" che "diventano assolutamente inconciliabili". Ma, dato il dualismo, "nasce appunto il problema di un sistema sociale nel quale ... sia possibile far procedere insieme i due tipi di scelte eterogenee ... cioè la scelta senza preparazione e quella direttamente legata a una specifica preparazione". Di qui "l'assurdità di tutta la concezione politica moderna, che sorregge le forme della democrazia parlamentare e del suffragio universale". In ogni modo, la scelta dei soggetti rappresentativi nelle comunità socio-professionali avviene *in virtù del criterio di maggioranza attraverso una scelta consapevole e competente* propria degli appartenenti al gruppo che sono dotati di una specifica preparazione. Il criterio della maggioranza non è dunque rigettato in quanto tale, anche se Spirito predilige - in concorrenza - altri criteri, come quello dell'unanimità, del veto, della motivazione, e via seguitando.

Ma la critica di Spirito alla democrazia è soprattutto e anzitutto critica al suo principio speculativo. Il principio è *l'individuo*. Al proposito "sarebbe stato necessario avere la capacità di dare all'individuo un significato speculativo determinato che tenesse conto di tutta la tradizione kantiana e postkantiana". Ciò non è avvenuto: "e allora non si è trovata altra via che rinunciare alla fatica e dare nuovamente per presupposta la realtà di un individuo concepito nel modo tradizionale e sostanzialmente empiristico". Né della fondazione speculativa dell'individuo è stata del tutto capace la pur diffusissima concezione marxistico-comunista, sempre divisa tra idealismo e positivismo e comunque incapace di rinnovarsi speculativamente. Nella concezione comunista sono convissute la tesi idealistica dell'identificazione dell'individuo con lo

Stato e la tesi empiristico-democratica dell'individuo come fine dello Stato. È proprio il *concetto di individuo* il centro della speculazione spiritiana. Conseguentemente il *vero problema* della democrazia è quello della *natura del soggetto politico*. Chi è il soggetto politico nella democrazia? Apparentemente è il popolo inteso come insieme disarticolato e indifferenziato di individui, la massa, in cui «la sicurezza della scelta ... è molto maggiore di quella palesata dai singoli individui, divisi, molto spesso, tra la inconsapevolezza del proprio agire (del "voto" nella democrazia rappresentativa) e il decrescente interesse per i problemi generali (politici)» con la conseguente indifferenza per essi. Come antidoto il sistema democratico propone e promuove la c.d. educazione politica. Ma l'educazione politica fallisce - secondo Spirito - perché - anziché «sollevare le masse a un livello più alto, le porta invece a una forma di scetticismo, che toglie impegno e decisione». Dai migliori si rifiutano i partiti: «la *parte* interessa sempre meno e si vuole comprendere al di là di essa: la politica diventa sempre più volontà di comprensione e non di lotta». Anzi, «l'educazione politica», che Spirito oppone comunque alla «suggerzione immediata e acritica della propaganda» - che conduce la massa alla «fede», all'«impegno», alla «sicurezza della scelta» fino al fanatismo intollerante - invece «opera in senso contrario a quello che si auspica». Questo fatto «ripropone in senso drastico e non più trascurabile il problema della competenza dell'elettore che dà il suo voto». Il *problema della competenza dell'elettore* riporta e ripropone il problema del *suffragio universale*, che è uno dei quattro fondamenti della democrazia, una delle quattro ruote del carro, secondo la bella immagine di Mercadante.

*Sovranità popolare* e suffragio universale. Tutti sovrani in quanto individui umani, tutti elettori in quanto sovrani. Ma poi, proprio il conclamato processo di educazione politica che dovrebbe rendere criticamente avvertiti i singoli individui sovrani elettori conduce ad un atteggiamento negativo: «più si studia e meno si diventa capaci di scelta: più si studia e più si avvertono i propri limiti e la propria incapacità di risolvere il problema».

Il processo di educazione politica, insomma, al mancato conseguimento dello scopo di rendere cosciente, critico e consapevole il singolo elettore, unisce l'effetto indotto di «una critica radicale del sistema che porta a tali conseguenze». Ma il problema della democrazia non si chiude affatto, anzi si riapre. Se la massa tende, sotto la spinta della suggestione della propaganda, ingigantita dalle enormi e penetranti incidenze degli attuali mezzi di comunicazione, e specialmente della televisione (onde genera un peculiare problema della democrazia contemporanea, quello della c.d. telecrazia) tutto sommato verso una più dogmatica fede, un più deciso impegno, una più convinta decisione, «la decisione e l'impegno dei più devono rivelarsi sotto una fisionomia imprevista e manifestare aspetti che potranno essere così positivi come negativi, così costruttivi come distruttivi». È perciò che si impone «un bilancio da rifare completamente e al quale occorre accingersi sulla base di principi e di criteri che abbiano salde fondamenta». In questo preciso senso Spirito parla di «crisi della democra-

zia” e di “problema del regime di domani” che “deve riaprirsi senza pregiudizi di sorta”. Pregiudiziale è - ancora una volta secondo Spirito - la domanda sulla “vera natura dell’individuo, del soggetto umano operante politicamente”, alla quale domanda Egli fa seguire un interrogativo più specifico cui tende a dare senz’altro risposta positiva, se cioè “non si abbia motivo di affermare ... che si è già determinata una frattura sostanziale tra ciò che era costitutivo della teoria illuministica dell’individuo e quello che rappresenta il carattere proprio dell’uomo di oggi. Sarà questo l’unico modo di dare un significato non arbitrario a una critica esauriente della democrazia”.

Si chiude così il primo capitolo - il più bello e riuscito - di *Critica della democrazia*.

Con la centralità assunta dall’io nel pensiero moderno sorge il problema del *modo d’intendere la sovranità dell’uomo*. “Se sovrani diventano gli uomini, come debbono essi fare per esprimere ed esercitare la sovranità? Nasce così il problema della democrazia moderna”. Ma sovrani sono “tutti gli uomini o soltanto una parte di essi?”. In mancanza di una precisazione del concetto di uomo, di individuo, di io, la risposta non poteva essere che la più comprensiva: *tutti* gli uomini sono sovrani, in quanto tutti uguali. In questo senso è indubitabile, in linea di principio, la connessione tra sovranità popolare ed uguaglianza. L’uguaglianza è il presupposto della sovranità di tutti: tutti uguali, tutti sovrani. “Ma” - prosegue Spirito - “il *tutti*, si sa, implica il concetto di molteplicità e se il potere non spetta a uno, ma a molti, si tratta di vedere quale sia la condizione perché molti potranno comandare”. Per evitare la frammentazione e la dispersione del potere nei singoli arbitri “occorre che si trovi una qualche via per la loro riduzione all’unità”. E la via, “il metodo per raggiungere l’unità in un regime in cui tutti sono sovrani è quello tradizionale della maggioranza”. Poiché, “in sede di libertà di opinione” e di libertà di opzione - vero fulcro del principio democratico - l’accordo generale non è pensabile, “prevale la volontà della maggioranza”.

Ora, se “i più hanno ragione dei meno”, “il potere spetta alla quantità e i cittadini *non sono più tutti* sovrani, ma torneranno a distinguersi in sovrani e sudditi”. È il noto motivo kelseniano della *traduzione della democrazia ideale in democrazia reale*. Spirito non si accontenta delle varie teorie che tentano di “conciliare la maggioranza con la totalità” (maggioranza espressiva della volontà generale; minoranza partecipante e collaborante all’esercizio del potere; alternarsi di maggioranze e minoranze). Non si accontenta, poiché “il fatto della minoranza destinata a soccombere nella difesa dei propri ideali e dei propri interessi è un fatto di osservazione comune nelle vicende politiche di ogni democrazia, anche se poi dietro alle apparenti maggioranze, si celano *altre effettive minoranze* operanti concretamente”. Di qui la diversità della “dialettica di maggioranza e minoranza” rispetto a quella “apparentemente quantitativa”. E tuttavia “il principio riconosciuto come valido e legittimo” resta “quello della pura quantità”.

Al principio della semplice quantità di cui è sostanziato il principio democratico si oppone il principio qualitativo, che non può risultare da “un’astratta comparazione

degli uomini”, ma che acquista significato “soltanto in funzione del concetto di competenza”: i migliori sono i competenti. Ma chi è più competente a governare? “Fin da Atene l’obiezione più grave mossa contro l’affermazione della sovranità di tutti era stata quella dell’istanza platonica dell’aristocrazia sapiente”. Se il presupposto è rappresentato da una metafisica empiristica o religiosa “non è possibile andare al di là dell’affermazione dell’assoluta eguaglianza di diritti nel volere e nel decidere”. Di qui il progressivo estendersi del diritto di voto fino al *suffragio universale*: “La sovranità spetta all’uomo in quanto appartenente al genere umano, in quanto espressione di una natura umana, in quanto ente di diritto naturale”. Contro questa visione naturalistica e giusnaturalistica Spirito insinua: anche se “sovranità vuol dire governo” e se “il governo implica la soluzione di problemi determinati per i quali occorrono intelligenza e capacità”, tuttavia “la democrazia non può trarre le necessarie conseguenze da queste premesse, perché il riconoscerle equivarrebbe ad autonegarsi e a distruggere irrimediabilmente il principio della parità nell’esercizio del potere sovrano”. Dunque, la democrazia non tiene conto di intelligenza, capacità e competenza. Il principio quantitativo paritario è opposto in radice al principio qualitativo della superiorità di tali attributi. “Ma già nella carta dell’89 si fa strada l’interna contraddizione e si sancisce l’impossibilità di tener fede all’assunto democratico” della parità quantitativa, poiché “dichiarando *sacra* e inviolabile la proprietà privata si lascia sussistere il privilegio fondamentale della classe borghese e si pongono le premesse della rivoluzione proletaria”. In tal modo “l’eguaglianza democratica si rivela illusoria e si pongono le premesse per una più sostanziale eguaglianza”.

Spirito descrive il passaggio speculativo dall’*uomo moderno* concepito come *uomo intero* all’*uomo contemporaneo* inteso come *uomo frazionario*, richiamando la distinzione rousseauiana tra “*l’uomo naturale*” che “è tutto per sé”, “è l’unità numerica, l’intero assoluto, che non ha altro rapporto che con sé stesso o col suo simile” e “*l’uomo civile*” che è “un’unità frazionaria dipendente dal denominatore, e il cui valore è nel suo rapporto con l’intero, che è il corpo sociale. Le buone istituzioni sociali sono quelle che fanno meglio maturare l’uomo, togliendogli la sua esistenza assoluta per dargliene una relativa e per trasportare l’*io* nell’unità comune; in modo che ogni particolare non si creda più uno, ma parte dell’unità, e non sia più sensibile se non nel tutto”. Nella concezione dell’uomo frazionario, dell’uomo civile “ognuno ... diventa un po’ schiavo di tutti e sui diritti cominciano a prendere il sopravvento i doveri. La *libertà* comincia ad avere un *significato diverso* e la sua problematica si sposta su un piano impreveduto”. Si richiama altresì lo smithiano principio fondamentale della *divisione del lavoro*, secondo cui “la vera natura dell’uomo non è quella dell’autonomia e dell’individualismo, bensì la socialità e la attività collaborante”. Così che “all’individuo si sostituisce l’azienda, che articola il gruppo sociale nelle funzioni di ciascuno. All’uomo eguale succede l’uomo differenziato”. L’uomo frazionario e l’uomo differenziato teorizzati nella seconda metà del Settecento sono i prodromi dell’ “uomo

contemporaneo”, dell’ “uomo del socialismo e del comunismo ... , della scienza e della tecnica ... dell’identità di filosofia e scienza”, insomma dell’ “uomo al di là della democrazia”. Spirito individua due conseguenze del principio della divisione del lavoro:

1) “l’inizio di un processo di *sprivatizzazione* dell’attività umana”, secondo cui “l’uomo è valore per quel tanto che valore acquista dalla società e per la società”. Ciò che significa che il valore originario è quello della società e non dell’individuo singolo.

2) A seguito del “processo di *sprivatizzazione* che caratterizza l’uomo contemporaneo”, “il sorgere di un’altra concezione del mondo e dell’uomo, di una nuova metafisica”.

Se l’io, “il vero io, è quello che deve uscire dalla propria immediatezza e dare ragione di se stesso”, “il rapporto soggetto-soggetti e l’altro soggetto-natura tendono a diventare un unico rapporto, che nel monismo dei termini andrà rivelando l’unità organica della realtà sociale o della realtà in genere”. Si tratta di tutto un processo speculativo che conduce “a portare l’indagine dell’uomo sul piano della scienza, là dove il concetto di società è concetto dell’uomo stesso nella sua effettiva concretezza”.

In conclusione del processo “la definizione dell’uomo contemporaneo è segnata nell’Ottocento dal costituirsi della psicologia come ... scienza sperimentale. Il soggetto diventa oggetto”, o, in altri termini, “il soggetto si ricongiunge ai soggetti e alla natura in un’unità che soltanto la scienza potrà intendere davvero”. In tal modo è conseguito “un risultato di enorme importanza”: la *sprivatizzazione* dell’individuo.

Le *conseguenze* pratiche sono numerose. Tra di esse vi è, secondo Spirito, la “*rivoluzione sociale*, che la nuova scienza implica” e che consiste nel riconoscimento del diritto e del dovere che ha la società di conoscerci e di “trarre da questa conoscenza i criteri necessari per inserirci al posto per noi più adatto e per le funzioni di cui più siamo capaci”. In tal modo “la nostra libertà di scelta è sempre più controllata e subordinata all’interesse comune”. La *concezione politica* che ne deriva è un semplice corollario. Alla domanda “a chi spetterà il potere politico in un mondo diretto con criteri scientifici?”, “la risposta è ovvia e implicita nella stessa domanda. Passando dall’uomo intero all’uomo frazionario, il potere non potrà non passare anch’esso dal singolo alla collettività o alla società organizzata”. Il criterio di passaggio è quello smithiano, con la duplice conseguenza, relevantissima, che “l’uomo non è più eguale, ma differenziato in funzione del lavoro che compie. Il suo significato e il suo valore sono determinati dal posto che occupa nell’organismo sociale”; e “il *potere politico gli apparterrà non in quanto uomo* e in quanto eguale, *bensì in quanto lavoratore* differenziato dagli altri lavoratori”: il potere non appartiene “a tutti in quanto tutti naturalmente sovrani, ma a tutti in quanto ciascuno sovrano nei limiti della sua funzione”. La divisione tradizionale dei presunti individui sovrani nelle due parti (maggioranza e minoranza) necessaria per superare “la disparità delle volontà dei componenti il popolo sovrano” è sostituita da un diverso modo di esprimere la propria volontà sovrana. Ma - si badi - si tratta anzitutto di un diverso modo di concepire la stessa sovranità di ognuno che resta “*effettiva e insostituibile*, perché ognuno rappresenta il tutto nel determinato compito che assolve”.



Ma in qual modo “il criterio della competenza può diventare operante per la determinazione dell’esercizio del potere?” Questo il *quesito veramente fondamentale*.

Spirito non esclude il criterio democratico della maggioranza, ma lo riduce ad un ruolo residuale: “residuo di un limite”, “non ... principio informatore”, poiché “tutti ... debbono esercitare il potere e non soltanto i più”. In tal senso Spirito rivendica col criterio della competenza una *più compiuta concezione della democrazia*: “competenza e totalità debbono essere i criteri imprescindibili di un potere politico fondato sulla *concezione collettiva e sociale* dell’uomo”. Ma la risposta al quesito fondamentale si sposta dal piano ideologico a quello empirico-sperimentale. Si deve “seguire il più obiettivamente possibile il trasformarsi della società moderna e contemporanea, per individuare, attraverso l’analisi di tale trasformazione, i risultati teoretici e pratici che si vanno raggiungendo”, insomma i “segni” e gli “istituti” rispondenti alle nuove esigenze. “Perché la sovranità di tutti si esprima attraverso la competenza di ciascuno, occorrerà ... un organo specifico capace di conciliare il tutto con la parte”. In questa direzione “è facile riconoscere la rapida e progressiva affermazione di un istituto fondamentale, che investe di sé la vita sociale di ogni paese e anzi della stessa convivenza internazionale. È questo l’istituto del *piano* o del programma, ... la cui attuazione, di paese in paese, va imponendosi con forza sempre maggiore a tutti i regimi politici”.

Anche in regime democratico non manca l’esperienza del piano. Ma si tratta di “una molteplicità indefinita di piani, costruiti secondo la volontà e la capacità dei singoli, e giustapposti l’uno all’altro”, il cui “processo di unificazione ... risulta dalla necessità in cui ognuno si trova di coordinare la propria attività con quella degli altri”. Di qui “la frammentarietà e la disorganicità della somma delle singole informazioni e previsioni” che caratterizza il piano collettivo che ne risulta. Di qui l’esigenza della subordinazione dei piani privati al piano pubblico (es. piano regolatore) condizionante l’attività privata. Ma, in regime privatistico, “l’*intervento* regolatore dello stato e degli enti pubblici è limitato a determinati settori e con determinate finalità”. Così che “l’*intervento* non può andare al di là del proprio esser un fattore tra fattori, un pubblico tra privati, e perciò, sostanzialmente, un elemento di arbitrio incapace di superare la propria natura particolare”. Pur precludendo alla logica del piano, l’*intervento* “non è ancora il piano, e, in un certo senso, rappresenta anzi la sua peggiore negazione”. S’intende che il piano o programma di cui ragiona Spirito non è semplicemente un programma economico, ma un piano globale di tutta l’attività umana, per l’ovvio motivo che “spostare delle forze economiche da un settore all’altro dell’attività sociale significa determinare una gerarchia di valori, economici e non economici, che risponde a una concezione generale della vita”. E nel piano globale o universale si fanno rientrare “la censura teatrale o quella cinematografica, le direttive e i programmi scolastici, la regolamentazione delle attività culturali, le norme del buon costume e via dicendo”, “tutti esempi ... del contenuto di un piano non riducibile alla sfera economica”. Di qui il dilemma: “o piano totale o piano disorganico e frammentario”. Ma

si tratta di un dilemma che va disteso sul piano diacronico: dal programma parziale del periodo di transizione al programma totale di un sistema rigoroso, secondo la "logica ferrea" del piano e sia pure di un piano ideale.

Ma come si formulerà il piano? Chi ne ha la competenza? Sono domande decisive. E Spirito risponde in negativo, disvelando "il mito di un piano che scenda dall'alto" e rivelando al tempo stesso la profonda democraticità e l'antielitismo della programmazione totale: "la molteplicità indefinita dei suoi aspetti deve necessariamente adeguarsi alla molteplicità indefinita degli individui che debbono attuarlo. Il che è concepibile unicamente se coloro che formano il piano non sono *alcuni*, ma tutti gli individui che debbono poi tradurlo nella realtà e beneficiarne". "Tutti sono lavoratori differenziati e competenti ... sì che nell'ambito del proprio lavoro ognuno possa e debba programmare la sua attività in relazione all'attività di coloro con i quali collabora". È "il primo anello del piano": la "cellula sociale concretamente operante". Qui l'essere e il dover essere sembrano confondersi nel pensiero di Spirito. Una sorta di *armonia prestabilita* sembra presiedere alla *formazione dal basso del piano*. Ma poi il dover essere sembra prendere il sopravvento: "la concretezza del piano non può essere data che dalla *relativa* autonomia di coloro che lo rendono aderente alla realtà da pianificare. Il così detto *decentramento* è la condizione imprescindibile di una vera centralizzazione". Gli organi di formazione coincidono con gli organi di attuazione del piano. Di qui "l'elasticità, la mobilità e l'adattabilità alle contingenze delle strutture sociali in cui deve operare". Ma "la conciliazione e la collaborazione del centro e della periferia" e quindi "la funzionalità ideale di un piano" *non sono dati acquisiti*, "non sono certamente *mete* che si possono raggiungere agevolmente". Pure non è pensabile "un mutamento radicale dei fini e dei metodi". Al punto che si è preferito nei paesi di democrazia avanzata un "sistema di interventi o di piani particolari" non coordinati tra loro, un sistema che si è dimostrato superiore nei fatti e nei risultati rispetto a quello sovietico dell'unico piano sociale imposto dall'alto.

L'impostazione del ragionamento è ancora quella di tipo liberistico che confida nella "realtà stessa" come idonea "a coordinarli, a correggerli e rimuoverli in rispondenza alle necessità che via via si imporranno". In questo sistema di *economia mista* i piani pubblici si accompagnano ai piani privati. A questa visione - che si considera di transizione, ma che poi l'ultimo Spirito riconoscerà come caratteristica del neocapitalismo - Spirito oppone il procedere inesorabile della logica della realtà, per cui "i piani statali anche dei paesi occidentali vanno potenziandosi e collegandosi ... i bilanci degli Stati si ingigantiscono e le economie private si rimpiccioliscono in proporzione. I problemi dello Stato diventano sempre più tecnici e tendono a raccogliersi in sistema. Dai piani si procede a gran passi verso il piano". E, ancora, "dal piano nazionale si deve giungere, prima o poi, in tutto o in parte, al piano internazionale". Non si può sfuggire perciò al "bisogno di coordinare i vari piani di produzione, di distribuzione e di consumo". Di qui la profezia o previsione inesorabile: "Il piano europeo o

addirittura quello mondiale finirà col regolare la vita di tutti gli individui, in quanto lavoratori e produttori. Spostamenti di mano d'opera, salari, costi, prezzi, scambi e consumi saranno tutti subordinati agli accordi, e cioè ai piani, di carattere internazionale che condizioneranno i piani nazionali". Il processo è inesorabile e "non potrà fermarsi perché esso risponde alla stessa trasformazione degli organismi produttivi dalle origini della grande industria ai nostri tempi". Le "forme monopolistiche internazionali" prendono il posto delle "forme individualistiche e artigianali" e delle stesse "imprese di un paese".

I tre punti fermi del discorso di Spirito sono dunque i seguenti: 1) "il piano è fatto da tutti in quanto tutti sono competenti"; 2) "il piano condiziona la vita di ognuno, inserendolo al suo posto e determinandone il compito"; 3) "il piano da nazionale tende a diventare internazionale". Quali le conseguenze politiche? Anzitutto, una nuova concezione politica generale: "La vita politica non è più espressione di una volontà rappresentata dall'uomo in quanto uomo, non risulta più dal giuoco elettorale e dal suffragio universale, ma è legata alla tecnica del piano elaborato al di fuori delle scelte immediate".

Piano nazionale e piano internazionale.

Con questo passaggio poi è eliminato "ogni residuo di una politica che non sia espressione di competenze". Conchiusivamente: "*Col costituirsi del piano si esaurisce il compito storico della democrazia*". L'esemplificazione della vicenda del diritto di sciopero, pubblico e privato, in democrazia, è molto significativa. Nella lotta tra le categorie e nella pressione di ciascuna di esse sullo stato si crea un "circolo vizioso" che "può essere rotto soltanto in due forme antitetiche rispondenti a principi diversi": a) necessità per lo stato "di gravare con imposte maggiori sugli abbienti, in modo da spostare ricchezze da una classe all'altra della popolazione"; b) prevalenza delle categorie "più numerose e comunque più forti" sulle categorie "più deboli per numero e per atteggiamento". Nel regime di piano, invece, ossia di "regolazione sistematica di tutti gli aspetti della vita tra di loro logicamente coordinati", l'accettazione delle ragioni di una categoria "non potrebbe rappresentare un mutamento della situazione se non a patto di una revisione dell'intero piano: revisione sempre possibile e sempre in atto, in funzione delle richieste e delle proposte di tutti, ma non conseguibile attraverso la violenza di un singolo gruppo". Del resto col passaggio dal piano nazionale a quello internazionale "il problema diventa ancor più evidente". "Qui il rapporto tra costi e prezzi, tra compensi della mano d'opera e possibilità di concorrenza, è così pregiudiziale che ogni pretesa di modificazioni parziali e unilaterali diventa pressoché impensabile, o pensabile soltanto in via transitoria per la disparità di equilibri nella fase di partenza". Ogni problema relativo ad un elemento del sistema economico, in quanto quadro, "diventa un problema tecnico", anche il problema della determinazione dei salari, e "può essere soltanto tecnicamente risolto", rientrando "nel problema totale della formulazione del piano".

## Dalla democrazia alla tecnocrazia?

Il piano internazionale esige "che i regimi politici dei paesi che convengono nel piano internazionale abbiano una fisionomia affine" come condizione iniziale. Ma è poi "il piano cui si perviene" che determina "un processo di unificazione sempre più accentuato". Nel rendere "reciprocamente compatibili" i piani nazionali, il piano internazionale presuppone "uno studio tecnico da condursi sul fondamento di tanti studi tecnici" in cui i risultati conseguiti vanno collegati tra loro "con la coscienza delle ripercussioni di ogni singolo provvedimento". Ma qui si pone un interrogativo di fondo: è sufficiente una tale coscienza per risolvere ogni problema e per adottare un qualsiasi provvedimento? Può tutto il piano ridursi all'elemento tecnico? Tanto più se il piano non può "concepirsi limitato alla sola realtà economica", ma "deve investire tutta la vita sociale e contemplarne tutti gli aspetti nella loro intrinseca unione". Ugo Spirito si pone esplicitamente un tale interrogativo: "se il piano deve giungere al sistema e determinarlo logicamente, ci può essere qualche sua parte che sfugga alla formazione tecnica? È pensabile che qualche norma del piano sia determinata prescindendo dal sistema e perciò con criteri diversi da quelli che consentono il sistema e danno ad esso significato coerente?" Se pure è vero che "il piano è fatto da tutti in quanto tutti sono competenti", la competenza si risolve interamente nella tecnica? E, dunque, il regime del piano può dirsi un regime tecnocratico?

La risposta di Spirito è positiva, poiché "il discorso ... intorno alla tecnocrazia va spostato dalla tecnica alla scienza", e "caratteristica fondamentale della scienza è quella della specializzazione" e la scienza come "scienza del particolare ... conduce a una competenza limitata", sicché l'uomo contemporaneo è "legato alla specializzazione". "La società contemporanea è tipicamente società di specialisti". Poiché inoltre la competenza dell'uomo non può essere concepita in modo plurimo, alle pseudo-forme di conoscenza di religione, filosofia e ideologia politica va sostituita *l'unica forma di sapere che suscita effettivo consenso* e che è rappresentata dalla *scienza*. La competenza si risolve interamente nella tecnica legata indissolubilmente alla scienza, unica forma di conoscenza autenticamente possibile. Se il sapere scientifico è l'unico "effettivo sapere", "l'unica forma della verità", poiché la conoscenza del tutto, "la definizione del tutto", è "intrinsecamente contraddittoria", dato che "non c'è più nessuno che possa dire di conoscere il tutto", allora "viene meno la pretesa di una sovranità fondata su tale competenza" e tutta la conoscenza va ricondotta a conoscenza della parte.

Ma, "una volta superata la contrapposizione di tutto e parte, è chiaro che la scienza investe di sé tutti gli aspetti e tutti i problemi della realtà". La scienza non può essere limitata alla conoscenza della natura, non si risolve nelle c.d. scienze esatte. Forse "non sono scienza il diritto, l'economia, la storia, la filologia, la psicologia e via dicendo?" Alla domanda Spirito dà risposta senz'altro positiva: "che il concetto di scienza nel mondo contemporaneo finisca con l'allargarsi a tutti i campi dello scibile è cosa che diventa ogni giorno più manifesto anche sul piano organizzativo e istituzionale".

Anche le *scienze morali* sono tali, così che “sotto il nome di scienza si raccolgono a poco a poco tutte le forme del sapere e tutte le varietà delle competenze”. Per Spirito il metodo scientifico non è allora soltanto quello proprio delle scienze fisico-matematiche e naturali da estendere alle scienze morali, ma ciò non toglie che in tutti i campi di cui si fa scienza si affermi la competenza e che la scienza, come conoscenza della parte - che è la sola conoscenza possibile - si contrapponga a religione, filosofia e ideologia politica che sono false e impossibili forme di conoscenza del tutto.

Valitutti e Antimo Negri, dai loro diversi punti di vista, non hanno colto questo punto veramente fondamentale. Spirito crede in e propone un concetto di scienza molto più ampio di quello delle c.d. scienze esatte. La riprova è data dalla *tesi della metafisica implicita nella scienza*. Se la scienza è l'unica forma di sapere, essa non è subordinata né strumentale ad altre forme, non può affiancarsi e coesistere con la religione e la metafisica. L'esigenza che ha mosso queste ultime, ossia la conoscenza del tutto, se non può essere soddisfatta da esse, non può non risorgere nell'ambito della sola conoscenza possibile, che è la conoscenza della parte. “Può l'uomo conoscere la parte senza tendere in qualche modo al tutto di cui la parte è parte?”

La risposta di Spirito è perentoriamente negativa: è impossibile rinunciare all'esigenza religiosa e metafisica. E tale esigenza dell' “imporsi della scienza e della tecnica anche nell'ambito religioso, metafisico e morale della umanità”, già si rivela, del resto, attraverso alcuni sintomi, come la collaborazione tra gli scienziati, “l'accordo sulle verità scientifiche conquistate”, in definitiva “il *consenso* generale, anzi unanime”, l'*unificazione* di “certezze, istituti, usi, costumi, modi di vita, gusti, ideali, sì che *il mondo va acquistando una fisionomia eguale dappertutto*”. E il concetto di “unificazione” implica il concetto di “tutto”. E poiché “il consenso ... non si realizza soltanto in rapporto a singole verità scientifiche, ma di verità in verità si estende progressivamente ... a tutta la vita, in un'opera di unificazione che comprende tutti i suoi aspetti, ..., il tutto non sarà più definito, ma non potrà non essere presente in ogni parte come ragion d'essere delle parti e del loro rapporto”. Insomma “la scienza ha implicita una metafisica che le dà valore e, lungi dal contrapporsi alla metafisica, raggiunge la *vera metafisica*: la metafisica, cioè, capace di instaurare finalmente quel consenso che nessun'altra metafisica ha mai saputo conquistare”. D'altra parte, sul piano logico, la scienza, in tanto “può ottenere il consenso sulle verità particolari”, in quanto ottiene “il consenso su di un concetto di verità in funzione del quale ha significato parlare delle singole verità particolari”. Il tutto non è più “oggetto della conoscenza”, ma si è trasformato “in ragion d'essere della conoscenza e della ricerca”. Ora, in “una società informata alla metafisica della scienza”, il potere politico “tende a passare progressivamente agli esperti, ossia agli scienziati e ai tecnici”. In essa “tutti i problemi diventano particolari e la loro soluzione non può essere affidata che agli specialisti”. Il potere “si disindividualizza e si esercita nella collaborazione”.

Il *punto di arrivo della ricerca* di Spirito si articola dunque nel binomio “regime di piano e potere politico affidato agli specialisti”, non ostante “la diffidenza generale” e

“l’atteggiamento psicologico invalso contro gli specialisti”, che però “è dovuto a una falsa concezione della scienza e dello scienziato”: la convinzione della “particolarità della loro visione dei problemi” e della “conseguente incapacità di sollevarsi all’universale”. A questo punto si pone in ogni caso “il problema del rapporto degli specialisti tra di loro”, ossia del se e del come sia concepibile l’attività unificatrice che ci dia il sistema.

Il *problema della unificazione della molteplicità delle scienze e delle tecniche*, dovuta alla divisione del lavoro e al “carattere frazionario dell’attività dei singoli”, non può essere risolto attraverso le tradizionali forme della cultura (generale) e della politica: l’una, “nella sua realtà analitica di somma”, identificabile sì con la vita, ma “al di qua del raggiungimento di una competenza”; l’altra, “pur nella sua pretesa di essere la sola vera attività unificante”, risolvendosi invece in “un conoscere” e in “un fare anacronistici, destinati non a unificare ma a dividere e a corrompersi, togliendo fondamento scientifico alla soluzione dei problemi che si vogliono affrontare”. Inadeguate e inidonee cultura e politica alla soluzione del problema della unificazione, la sintesi non può essere frutto di alcuna “competenza effettiva”, né di essa può aversi “consapevolezza”: “nessuno più, per grande che sia, ha la capacità di dominare con la propria mente la molteplicità degli aspetti di una realtà tanto complessa e tanto variamente articolata. Un nuovo Aristotele o un nuovo Leonardo non sono concepibili”.

Se la sintesi non è più concepibile né come prodotto individuale, né “sul piano di una *scientia scientiarum*”, non è possibile “trascendere il campo delle competenze particolari e *occorre proporsi in altro modo il fine della unificazione della realtà*”. Ma se il “mondo che fu” (della religione, della filosofia, dell’ideologia, della politica) è in inarrestabile crisi, “il sapere scientifico prende il posto del sapere falsamente unificante e la via si apre al consenso e all’unificazione effettiva”. E, appunto, il processo di unificazione, che “dalla scienza si estende, poi, a tutta la vita, arte e morale comprese”, “si va attuando con un ritmo sempre più rapido al di là dei confini di ogni paese e di ogni continente”. Se non che, “non esiste la scienza, ma esistono soltanto le scienze particolari e perciò molteplici”. Come è possibile l’unità delle scienze e delle tecniche? “Il consenso che ogni scienza particolare a volta a volta raggiunge nel suo corso è dovuto al carattere di universalità implicito nella ricerca di ogni verità. L’identificazione di conoscere e fare è la conferma della sparticolarizzazione della parte e del suo agganciarsi al tutto”: un tutto “non ... esplicitamente posseduto ... bensì il tutto ... implicito che vive e non può non vivere, sempre, in ogni centro della realtà”. È il motivo dell’*onnicestrismo* spiritiano.

“Ma dove vive l’unità? E come si esprime? Qual è il processo per cui le scienze diventano la scienza e la vita si unifica?” La risposta a tali domande è ormai ovvia: con il “passaggio dall’individuo privato all’individuo sociale e alla collettività”, “l’unità non può essere ... espressa dall’individuo in quanto tale, ma dall’individuo in quanto iden-

tificantesi con la società". Il contributo che l'individuo dà alla costruzione dell'organismo sociale non equivale al possesso dell'unità. "Egli collabora, non domina". Di modo che "quando l'unità si esplicita, e per quel tanto che si esplicita, essa è soltanto *risultato*". "Il nuovo concetto di unità scientifica che si instaura al posto dell'unità prescientifica" è "*la sintesi come risultato*". Il processo di unificazione è anonimo e imprevedibile". Non solo, ma "il dominio della realtà, inteso in senso tradizionale, si rivela impossibile": "l'umanità va unificandosi attraverso la scienza e la tecnica, ma senza che nessuno l'abbia voluto o se lo sia posto come fine esplicito da raggiungere". In sintesi: "il mondo si fa uno, perché tutti concorrono e aspirano all'uno, ma l'uno non è ciò che si conosce e che per ciò stesso è già realizzato, bensì l'ideale che via via si realizza come risultato dell'opera di tutti". Se "dalle parti verso il tutto il processo di coordinazione non può essere compiuto che dai molti ricercatori e conoscitori delle parti stesse", "il processo è quello della *collaborazione* sempre più estesa e sempre più organica. Di qui il concetto di sapere collettivo e consensuale che può unificare per il semplice fatto che non è unità". Il principio di collaborazione è la molla del processo. Il sistema anzi "è nello stesso processo della collaborazione e si instaura attraverso il nesso che via via si va costituendo tra le singole parti". Gli istituti della collaborazione sono *i piani, nazionali e internazionali*, quei piani che nessuno propriamente fa perché nessuno da solo sa farli, ma che sono fatti da tutti e che quindi si fanno da soli. Ma sono pure gli "*organi tecnici* adibiti alla formulazione e alla coordinazione dei piani ai quali tutti collaborano ... organi, cioè, adibiti a raccogliere e a sistemare *gli elementi del discorso di tutti*, così come essi si vengono proponendo di giorno in giorno negli *infiniti istituti della collaborazione sociale*". Ma si tratta di "elementi da coordinare, proseguendo il discorso da cui sono scaturiti, non elementi da sostituire o rielaborare alla luce di una superiore scienza più comprensiva". Questo è il punto veramente fondamentale, ma anche il punto critico di tutta la costruzione spiritiana. Spirito ha presente l'obiezione e ne dà implicita risposta, sia pure in negativo: "La maggiore comprensività del piano generale rispetto a quella dei piani particolari non può essere conseguita alla luce di un'unità scaturente da un altro tipo di scienza o da una scienza superiore, *perché l'unità non si può costruire e deve soltanto risultare*. La funzione dell'organo che formula il piano si esplica, perciò, nella registrazione di un risultato, non nella creazione di qualche cosa che vada al di là del risultato".

Non si tratta allora di una astrattezza e di un'utopia? Spirito risponde con l'esempio dei "primi piani internazionali", per i quali "gli organi destinati a formularli sono costituiti da esperti dei vari paesi che portano ciascuno le direttive del proprio paese. Gli *accordi* che ne scaturiscono sono *nuovi* rispetto ai punti di vista dei singoli, e si limitano a renderli componibili in una unità-risultato, che proceda da essi. È un discorso che si allarga e si conclude, non un nuovo discorso che prescindia in misura maggiore o minore dai precedenti. E la bontà del piano realizzato è tanto maggiore quanto più esso riesce a adeguarsi all'unità generale del discorso, senza sconvolgerlo e violentarlo".

La inevitabile conclusione sul piano politico è che, in virtù del concetto di unità *a posteriori* e di "sintesi come risultato", il potere politico o la sovranità passa (non può non passare) "dagli individui al piano a cui tutti collaborano, senza prevederne le conclusioni". Di modo che "il *potere ... diventa anonimo e collettivo*, senza che esso possa considerarsi accentuato [accentrato?] neppure negli organi preposti ai piani e nell'organo centrale che i piani raccolgono nel piano".

Centrale è il sistema collettivo e - sempre per restare all'esempio dell'accordo internazionale - l'organo che lo consegue "ha un'autorità che trascende quella dei singoli paesi e gli esperti che vi partecipano *non sono autorità nei loro paesi*". Vi è qui un apparente paradosso: "l'organo ..., pur avendo la massima autorità possibile, non è un'autorità. Esso si costituisce in funzione di un fine e si risolve nel fine raggiunto". Anch'esso opera dunque in funzione di una competenza specifica.

Ma, ritornando dall'accordo internazionale al diritto interno di un singolo Stato, "anche il potere centrale e l'autorità suprema di un paese tendono sempre più a mutarsi e ad esaurirsi nella funzione loro assegnata. Sono l'espressione di un risultato non di un potere autonomo e creatore. Sono i registratori di una situazione, non i creatori di essa". La configurazione gerarchica dell'organizzazione del potere politico che, in democrazia, ha il suo vertice negli organi rappresentativi (centralità del parlamento) si sfalda, poiché "l'unità del discorso non consente la discriminazione gerarchica". Un *nuovo concetto di autorità viene delineandosi*, come sembra comprovato dal fatto che "il senso dell'autorità va già svolgendosi in tale direzione, nella realtà degli istituti e nella coscienza dei cittadini", nella direzione cioè del potere di "registrare il volere altrui attraverso le conclusioni raggiunte", attraverso le decisioni prese.

Nell'ultimo capitolo del suo libro, Spirito illustra *la funzione storica svolta dalla democrazia*, anch'essa riguardata in chiave di competenza. La *competenza specifica e insostituibile* ("che soltanto i più possono avere") *della maggioranza*, della quantità come tale, è *l'esperienza della povertà*. La democrazia, "motivo ricorrente della vita politica dei popoli" - che tende oggi ad essere soppiantata dal régime di piano - "ha rappresentato un valore operante nella storia della civiltà", poiché "maggioranza ... vuol dire, prima di tutto e al di là di tutto, volontà dei poveri e loro bisogno di uscire dalla condizione di inferiorità in cui si trovano. Questa è la loro *competenza* e questo è il principio storicamente valido del cammino delle masse". Ma il criterio della maggioranza, divenendo "principio informatore di tutta la vita sociale", rivela "il lato negativo della democrazia", com'è comprovato dal fatto che, "venendo progressivamente meno la distinzione tra poveri e ricchi", cotesto lato "sarà ragione della degenerazione e dell'esaurimento del regime" democratico.

La competenza della maggioranza, ossia l'esperienza della povertà, *non* è però una competenza che abbia "modo di esprimersi attraverso le vie del *consenso*". "I ricchi non accettano il colloquio e i poveri non sanno adeguatamente parlare". Di qui l'impossibilità - in linea di principio - di un accordo. Ma ecco il motivo per cui "dietro la



maggioranza si formano delle minoranze che ne assumono la direzione e parlano per essa". Il colloquio fra tali minoranze e la maggioranza "si conclude con l'appello a ciò che la maggioranza possiede, vale a dire la quantità, la forza della quantità fatta di povertà". Di qui "la parola d'ordine" della ribellione, della rivolta, della violenza, della lotta. È un motivo ricorrente durante tutto il corso della storia. "Dopo la rivoluzione francese la contrapposizione assume il significato di *lotta di classe*, derivante dalla consapevolezza del contrasto tra terzo e quarto stato. Allora il problema si precisa, appunto, come problema della ricchezza, e, alla proclamazione dei diritti dell'uomo con la scomparsa di ogni privilegio, succede la volontà di eliminare l'ultimo dei privilegi rimasti: quello della proprietà privata". Lavoratori di tutto il mondo unitevi! Alla funzione storica dell'istituto democratico della maggioranza succede (può succedere) il "più energico e risolutivo metodo rivoluzionario". Se e quando la rivoluzione è compiuta, "finisce la lotta di classe e finisce la ragion d'essere della democrazia". Da questo punto di vista, "il criterio della maggioranza non ha più ragion d'essere e rappresenta soltanto il ripiegamento sulla violenza quando non vi sia altro modo di mettersi d'accordo". Il dubbio che può sorgere a questo punto è se il descritto processo può ritenersi veramente compiuto e se sia quindi esaurita la funzione storica della democrazia. Ma è un dubbio che in questa sede può soltanto essere avanzato.

Probabilmente, con la fine dei regimi comunisti, l'interrogativo si sposta sull'esito della vicenda nel mondo occidentale. Ma nessuna risposta può essere allo stato attuale esauriente, per la persistenza di paesi del terzo e del quarto mondo in cui il dubbio e l'interrogativo si ripropongono. Che la lotta di classe si avvii a soluzione - come sostiene Spirito - e che si risolva "con la violenza più o meno drasticamente usata" può essere anche vero, ma nei paesi neocapitalistici progrediti del mondo occidentale "meno chiara è l'abolizione delle classi", anche se, secondo Spirito, "anche qui, attraverso metodi meno rivoluzionari, la volontà dei poveri ha finito con l'aver ragione della resistenza dei ricchi, e almeno le disparità maggiori sono scomparse o tendono a scomparire", importando "un progressivo imborghesimento del proletariato". La lotta di classe avrebbe perso la sua ragion d'essere e, secondo la tesi di Spirito, anche "le ragioni d'essere della democrazia vanno esaurendosi", pur se "la tradizione è più forte e il processo critico del pensiero non è ancora riuscito a dare la consapevolezza delle conseguenze della trasformazione". Ma, se il cammino è "più lento e quasi nascosto", "il passaggio del potere ai competenti e ai tecnici di ogni tipo va verificandosi con ritmo sempre più rapido, e l'importanza dei vecchi istituti va diminuendo essenzialmente anche se non formalmente".

Ma se, con la fine della lotta di classe, si esaurisce il compito storico della democrazia, *il motivo speculativamente più profondo della fine della democrazia* va riposto nel fatto che "nella tradizione democratica si raccoglie quella concezione dell'uomo, che non ha consentito finora la unificazione dell'umanità: quella concezione, cioè, dell'uomo come parte autonoma e unità intera, di cui la scienza ha oggi dimostrato i

limiti insuperabili". È perciò che, se "la democrazia ha assolto e continuerà ad assolvere ancora marginalmente il compito di vincere con la violenza il dualismo di ricchi e poveri", tuttavia "la sua funzione è destinata a tramontare rapidamente" e soprattutto non può trascendere l'orizzonte del suo compito storico.

*Critica della democrazia* si chiude con l'individuazione del mito intorno al quale si raccolgono tutti i miti della democrazia: "il mito di un *individuo* che il pensiero democratico non ha mai saputo definire, non riuscendo quindi a precisare il concetto della sua libertà". Nel *nuovo concetto di individuo come unità frazionaria*, invece, "il concetto di libertà esce dall'indistinzione e si precisa nel suo effettivo significato. Libero è l'uomo che non si distingue dagli altri uomini e dalla realtà, ma che sente il proprio valore di espressione del tutto". Dunque *non libertà di*, bensì *libertà da e per*. Prosegue magistralmente Spirito: "egli è *liberato* dalla società in cui vive *da* tutto ciò che ostacola il formarsi e il realizzarsi della sua competenza specifica: è liberato, cioè, da tutti quei compiti che assolvono per lui gli altri componenti la società (nel procurargli il cibo, il tetto, le vesti, i mezzi di trasporto, l'assistenza, la previdenza, etc. etc.), a condizione che la sua libertà egli eserciti e potenzi al massimo nel campo della sua competenza". Insomma: "la libertà di mettere a fuoco tutte le proprie energie, in un'attività che dia la coscienza del proprio valore e del proprio contributo al benessere proprio e degli altri, è l'unica libertà che possa rappresentare il diritto identificato con il dovere". È una pagina bellissima e profonda, in cui si sente l'eco in chiave contemporanea della cristiana libertà di compiere il bene, contrapposta alla libertà come arbitrio. E però "non vi sono e non vi possono essere due modi di essere liberi".

Se la funzione storica della democrazia, intesa come competenza della maggioranza derivante dall'esperienza della povertà, sembra oggi nel mondo neocapitalistico in via di esaurimento, se non esaurita, il sistema democratico fondato sul principio di maggioranza, proprio nel medesimo mondo, vive tuttavia la sua stagione più florida e indiscussa. Come si spiega il fatto paradossale? E di quale democrazia sembra propriamente trattarsi? Di una democrazia semplicemente strumentale, intesa cioè come mezzo - sia per imporre una verità, sia per convenienza o per opportunismo - ovvero di una democrazia concepita come fine e, come è stato proposto da G. Zagrebelsky, di una "democrazia critica"? In Italia, ad esempio, la democrazia viene comunemente accettata al punto che sembra legittimo domandarsi: "c'è oggi un nucleo saldo di valori politici cui tutti aderiscono e grazie ai quali possiamo fidarci gli uni degli altri"? E si tratta del "terreno su cui è cresciuta la nazione italiana" così da potersi parlare di "patriottismo della democrazia"?

La risposta positiva, che a prima vista sembra plausibile e convincente, non ci soddisfa più non appena si rifletta sul fatto che la "generale conversione" alla democrazia "coincide col manifestarsi di atteggiamenti antidemocratici di massa e col rifiorire in forme rinnovate, ... di una letteratura che non risparmia critiche alla democrazia e alle sue istituzioni fondamentali (in primo luogo al Parlamento e ai partiti), svelando-

ne l'aspirazione illusoria o 'ideologica', la copertura di poteri e interessi oligarchici spesso spregevoli, la decadenza dello spirito pubblico, la spossatezza morale e, in ogni caso, l'inadeguatezza ad affrontare le sfide terribili dell'ultimo tempo del nostro secolo". In sintesi, sembra piuttosto che il nostro tempo sia non tanto "quello della glorificazione", quanto piuttosto "quello della critica della democrazia, una critica che ne ha spietatamente messi in luce i limiti, le opacità e le mistificazioni". Insomma, tra proclamazioni generali e dati di fatto vi è insanabile contraddizione.

Ma - si dice - vi è democrazia e democrazia.

Vi è la democrazia che dogmatici e scettici accettano *per usarla* "come forza, una forza indirizzata a imporre la verità" e, rispettivamente, per convenienza, "per il realismo del proprio interesse, cioè per opportunismo" del potere. E vi è, poi, o può essere concepita e proposta, "una teoria della democrazia come fine e non solo come mezzo", la quale "non presuma di possedere la verità e la giustizia ma nemmeno ne consideri insensata la ricerca", secondo un "pensiero della possibilità" che "contiene sempre e di nuovo l'apertura alla ricerca e il suo postulato è la strutturale plurivalenza di ogni situazione in cui ci si venga a trovare". Soltanto per questo pensiero della possibilità "la democrazia, oltre che un mezzo, può anche essere un fine e perciò, oltre che servire, deve anche essere servita". Si tratta della c.d. democrazia critica, che avvicina di molto, per alcuni tratti metodici, la posizione espressa dallo stesso Spirito, critico irriducibile della democrazia, a proposito dell' "educazione politica", cui è dedicato il capitolo VII di *Critica della democrazia*.

Siano sufficienti a mostrare la vicinanza (ma anche le differenze) i seguenti passi: se l'educazione politica deve essere "educazione alla competenza", è anche vero che "al di là della competenza continuerà a sussistere il campo dell'opinione come *limite* alla competenza. Educare significherà, allora, educare alla competenza, con la consapevolezza dell'opinione, come suo limite: educare cioè a distinguere verità da opinione". Ma, poiché "ognuno nella vita trascende il campo della propria competenza muovendosi sul terreno della opinione", occorre stabilire in che modo "valersi dell'opinione": "v'è il modo di chi, scambiando l'opinione con la verità, vuole imporla agli altri con tutti i mezzi possibili, compresa la violenza del potere politico; e v'è il modo di chi, avendo la consapevolezza della distinzione, avanza la propria opinione come strumento di ricerca e come domanda". Di qui la fondamentale distinzione tra i due "significati diversi" della "libertà di pensiero", secondo "che si tratti di pensiero scientifico", da un lato, e "di pensiero religioso, o filosofico, o politico", dall'altro. E se "sul piano scientifico parlare di libertà di pensiero ha un senso molto limitato e preciso" non riguardando "la scienza se non sul piano delle ipotesi o dei problemi controversi, al di qua della verità raggiunta", "sul piano della religione, della filosofia e della politica ... la libertà di pensiero, invece, acquista un altro significato ... perché le religioni, le filosofie e le ideologie politiche sono molte e non v'è consenso sulla verità". Qui "libertà di pensiero diventa, allora, sinonimo di libertà di opinione: di una libertà, in altri termini, destinata a cessare non appena dall'opinione si passi alla verità.

Il concetto di *tolleranza*, che accompagna quello di libertà, è giustificato unicamente dal fatto che non si conosce la verità e che *si rispettano le opinioni come strumenti per la ricerca delle verità*. Ora, "l'abituale indistinzione tra libertà di pensiero come verità e libertà di pensiero come opinione ha condotto all'equivoco sostanziale che caratterizza la politica della democrazia moderna. La quale non è fondata sulla verità, ma sull'opinione, e l'opinione scambia continuamente con la verità. Lo scambio fondamentale, dal quale tutti gli altri scaturiscono, riguarda, appunto, il principio della democrazia, assunto e presupposto come verità indiscutibile".

Ora, se la c.d. democrazia critica non può essere fondata né sul dogmatismo di una verità predeterminata (preconcepita), né sulla schepsi, essa potrà essere assunta come fine soltanto provvisorio o a sua volta strumentale rispetto alla verità da conquistare e che non potrà essere che la verità scientifica che genera il consenso. Ma - per l'intanto - sarà necessario evitare la "convinzione che opinioni e opinioni sbagliate siano quelle degli altri, ma che la propria si sottragga alla logica dell'opinione per assurgere al mondo della verità", per evitare cioè che l'opinione trasmuti in dogmatismo e si apra "la via alla lotta e alla sopraffazione". Qui, davvero, la c.d. democrazia critica e l'educazione politica di Spirito appaiono vicinissime.

D'altra parte, le critiche odierne alla democrazia non sono molto diverse da quelle che storicamente avevano prodotto movimenti e partiti antidemocratici e che avevano messo capo ai totalitarismi del primo dopoguerra. Ma è difficile negare che "ora (e per ora), a differenza di allora, non si sa opporre alla democrazia nessun'altra concezione, nessun altro *ethos* capaci di far breccia nella coscienza collettiva. La democrazia è l'ideologia del nostro tempo, forse non per convinzione, nemmeno per assuefazione, ma per mancanza di alternative". Forse l'unica alternativa è però proprio quella indicata da Spirito. Tanto più che "oggi lo sviluppo della tecnologia nella comunicazione politica e le novità che esso permette nel rapporto governanti-governati rendono possibile addirittura far passare nel campo della democrazia, come regimi fondati sul consenso, forme di governo che in passato si sarebbero facilmente ascritte al campo dell'autoritarismo antidemocratico". Di qui "l'ambiguità" come "carattere della democrazia del nostro tempo". È il paradosso della democrazia odierna. Tutti democratici in nome e per virtù di una tecnologia bifronte, il cui uso e i cui effetti omologano gli individui nel momento stesso in cui addita i valori della comunicazione, della collaborazione, della comprensione a tutto campo, della solidarietà, del consenso e così via, quei valori che Spirito, meglio di ogni altro, ha ricollegato all'affermarsi della scienza e della tecnica.

Alla fine, non è lontana dal vero l'asserzione che "la 'parola' democrazia non divide più, ma la 'cosa', cioè le concezioni della democrazia, dividono oggi, come non avveniva dai tempi più caldi della guerra fredda e della grande divisione tra partiti di obbedienza occidentale e orientale". Tanto che "una democrazia è posta contro un'altra democrazia, in un muro contro muro che può diventare tanto più distruttivo perché si svolge nella stessa casa, come una guerra civile non tra avversari, ma tra tradi-

tori della medesima fede". Tante democrazie, ma tutte democrazie strumentali, dietro le quali o vi è il presunto possesso della verità (democrazia dogmatica) o il dogma della schepsi, ossia il relativismo dei valori.

Del resto, l'uso strumentale della democrazia può accomunare "l'assolutismo del dogma e il nihilismo della schepsi", e "quest'alleanza" può ben "assumere esteriormente un aspetto "democratico", poiché, se "al dogma interessa la sostanza della decisione, rivestita della forza popolare", "al potere scettico, alla fine, interessa solo la forza popolare, per poterla blandire, adeguandosi". La concezione strumentale della democrazia è anche una "concezione totalitaria", "come forza e come forza assoluta", caratterizzata dall' "assenza di procedure e di garanzie a favore delle potenziali voci dissonanti".

A questa concezione strumentale e totalitaria della democrazia, fondata sullo "spirito inesorabile della necessità (*fiat iustitia, ovvero fiat potestas: pereat mundus!*), è stata opposta, come si è detto, una concezione critica, fondata sullo "spirito della possibilità". Secondo lo spirito della possibilità, "ogni cosa lascia intravedere una prospettiva di superamento di quel che è dato, di quel che è visibile. E ogni superamento è sempre e solo temporaneo perché è destinato sempre e di nuovo a essere messo in discussione". Si tratta di "andare continuamente oltre, anche se non necessariamente per andare 'più avanti' ", poiché "nella possibilità è ... compresa anche l'eventualità della sconfitta, dell'essere ricacciati indietro". Infatti "la possibilità è sempre bifronte e racchiude tanto il meglio quanto il peggio". Di qui l'asserzione che "la democrazia critica non sarà mai un trionfo regime sicuro di sé", bensì "un regime inquieto, circospetto, diffidente nei suoi stessi riguardi, sempre pronto a riconoscere i propri errori, a rimettersi in causa, a ricominciare da capo". Ma qui deve aggiungersi: anche a rinnegare se stesso?

Si noti che "l'autorità del popolo, nella democrazia critica, non dipende affatto da sue presunte qualità sovrumane, come l'onnipotenza e l'infallibilità. Dipende invece dalla ragione esattamente contraria, dall'assunzione cioè di tutti gli uomini, e del popolo tutto intero, come necessariamente limitati e fallibili". Di qui la possibile contraddizione: "come ci si può affidare alla decisione di qualcuno ... quando gli si riconoscono non meriti e virtù, ma vizi e manchevolezze?" È vero che pregi e difetti di uno sono anche di tutti, che "tutti sono uguali nei vizi e nelle virtù politiche", ovvero che "non esiste alcun criterio generalmente accettato attraverso il quale si possano stabilire gerarchie di merito e di demerito", ma proprio per questo, proprio perché "non abbiamo alcuna possibilità di attribuire l'autorità" ad alcuno, non l'abbiamo neppure per attribuirlo a tutti insieme.

*La contraddizione non è superata. La democrazia critica mostra il suo insuperabile limite proprio nel fatto che, per essa, "l'autorità del popolo non dipende ... dalle sue virtù, ma deriva ... da un'insuperabile mancanza di meglio". Come è possibile insomma fondarsi, fondare l'autorità politica, sulle manchevolezze, sui vizi, su ciò che non è o, peggio, su ciò che è distorto?*

Il punto in cui la c.d democrazia critica mostra la sua mancanza di fondamento sta proprio lì dove non riesce a mettere in discussione se stessa. E infatti, se la premessa è “l’abbandono dell’illusione che la giustizia sia a portata di mano e l’accettazione realistica che si sia tutti continuamente carenti rispetto al compito comune”, e “se ciononostante, continuiamo a dare fiducia all’autorità popolare, è perché qualunque altra soluzione sarebbe peggiore di questa”. D’altra parte, il rifiuto immotivato di qualsiasi “tecnologia elitistica del potere” si accompagna ad una riconsiderazione delle critiche “tradizionali del repertorio antidemocratico”, tale da suggerire la seguente asserzione: “la democrazia ha una *chance* di non farsi travolgere solo a condizione di guardare in faccia la realtà”, ossia di non credere che la *vox populi* sia davvero *vox dei*, mentre “l’aspetto delle democrazie odierne è spesso poco presentabile”; tanto poco presentabile che “negarlo, per adulare il popolo facendolo improbabilmente simile a Dio, è una strategia democraticamente suicida”.

Tuttavia, “tentare soluzioni di élite, in nome delle esigenze della qualità, è una contraddizione a sua volta preclusa”, poiché “le carenze degli uni non possono valere a giustificare le pretese degli altri al privilegio politico”, al punto, strutturale, che “nella democrazia, i limiti di qualcuno si riverberano sulla qualità della democrazia nel suo complesso e divengono così limiti di tutti”. La qualità in democrazia - si dice - “è una media che abbraccia tutti”, è qualità media, anzi mediocre. La democrazia “è l’unico sistema di vita e di governo” fondato sulla mediocrità, anzi sul “difetto di qualità” che “diviene un onere affinché tutti, principalmente coloro che si ritengono al di sopra degli altri per capacità, raddoppino i loro sforzi per colmarlo”.

Ma, se è così, come è possibile colmare o meglio correggere il difetto di qualità se non rinunciando appunto ad elevare l’opinione di tutti e di ciascuno a fondamento del potere politico e riponendolo invece nella scienza e nella competenza di tutti, in quanto tutti nei limiti della propria attività capaci di dare il loro qualificato contributo particolare alla costruzione e allo sviluppo del sistema politico?

Sistema democratico o sistema tecnologico?

È vero che “la questione se, in democrazia, il popolo (o la maggioranza del popolo) possa avere torto, dal punto di vista della democrazia critica non ha ... alcun senso”, poiché essa “dovrebbe presupporre che il popolo, come può avere torto, così possa avere ragione. Ma il torto e la ragione non sono categorie della democrazia che si basa sull’etica della possibilità”. Ed è altrettanto vero che “la democrazia critica assume che si possa sempre far di meglio” e che “il popolo e le sue decisioni possono invece sempre essere messe in discussione, ma non con l’intento di condannarli (o di esaltarli), ma solo con l’intento di promuovere il cambiamento per il meglio”. Vero tutto questo, è altrettanto indiscutibile però che il meglio o il miglioramento non può essere semplicemente misurato dal raffronto tra uno stato precedente e uno stato successivo, né che, come pure è stato paradossalmente asserito, “lo spirito della possibilità può essere una forza che promuove energie e le orienta non al bene, ma, più modestamente, al meglio”. Al contrario, il punto di paragone della democrazia dev’esse-

re e non può non essere, se non “un ideale vero e giusto, dal quale essa sarebbe schiacciata e di fronte al quale sarebbe irrimediabilmente condannata”, almeno la possibilità che la ricerca volta al miglioramento sia indirizzata dalla capacità e dalla competenza dei singoli e dei gruppi in cui i singoli acquistino e manifestino le loro capacità professionali e le loro competenze e sia realizzata in risultati scientificamente e tecnicamente comprovati, tali da indurre un consenso sempre crescente.

Diversamente opinando, la formazione di energia sarebbe sterile e vana e l'orientamento al meglio non avrebbe alcun senso. Ancora una volta: il meglio sarebbe nemico del bene. E la possibilità senza realizzazione non sarebbe neppure una possibilità: *bic Rhodus, bic saltus*. Sarebbe altrettanto folle pensare che una qualsiasi possibilità possa essere apprezzata come tale indipendentemente dall'obiettivo che essa intende realizzare e dai modi in cui ragionevolmente possa realizzarlo, quanto che ogni individuo si lasci guidare dal proprio arbitrio tralasciando le acquisizioni scientifiche e tecniche e le capacità e competenze degli altri nel prendere le decisioni, insomma si lasci indietro il suo tempo e salti oltre su Rodi.

La critica della democrazia di Ugo Spirito riprende dopo circa un decennio e si articola, investendo più direttamente l'istituto parlamentare e la crisi del regime democratico-parlamentare, il rapporto Parlamento sindacati e infine la stessa Costituzione repubblicana nei suoi motivi ispiratori e nel suo complesso.

Mi riferisco a tre principali saggi su tali argomenti: *Parlamento e demagogia*, in “Nuovi studi politici”, 1971, 1; *Parlamento e sindacati*, *ivi*, 1971, 2 (ripubblicati in AA.VV., *Corporativismo e parlamentarismo*, Roma, 1976, 7 e 17); *L'equivoco della Costituzione - Lettera al Presidente della Corte costituzionale*, in “Nuovi studi politici”, 1972, 1-2 (ripubblicato in U. SPIRITO, *L'avvenire dei giovani*, II ediz., Firenze, 1973).

Mi limito a qualche considerazione critica.

A) Nel primo saggio Spirito muove dalla “scelta fondamentale che il cittadino è chiamato a fare nel momento più decisivo dell'esercizio della sua sovranità: la scelta dei rappresentanti per le camere legislative”, contrapponendo “l'indicazione di un singolo individuo (collegio uninominale)”, in cui la decisione poteva ritenersi “più o meno consapevole” alla scelta “spostata verso i partiti politici e cioè verso i loro programmi”, i quali, corrispondendo “a determinate concezioni del mondo”, “implicano perciò un sistema di conseguenze intelleggibili soltanto per chi ha la capacità di sollevarsi a un pensiero speculativo di speciale livello”. Di qui il triplice rilievo, ripetutamente formulato da Spirito anche in precedenza, *a*) sulla incompetenza del cittadino che “deve decidere, indipendentemente da ogni sua preparazione, intorno a una forma di governo la cui determinazione implica una visione speculativa di eccezionale gravità”; *b*) sulla c.d. “competenza ideologica” e non “scientifica e tecnica” dei rappresentanti eletti; *c*) sulla incongruità di affidare a rappresentanti “così scelti e raccolti nelle due camere” “la funzione di decidere intorno alla soluzione di *tutti* i problemi nazionali e internazionali: problemi che sono necessariamente scientifici e tecnici”.

Si tratta di un sistema di governo di compromesso fondato su “un intrecciarsi di opinioni” che non può non condurre ad “una legislazione frammentaria e inconcludente, suscettibile delle più varie interpretazioni e dei più abili adattamenti sofisticati”.

La denuncia è grave e coglie in gran parte nel segno. Solo che Spirito ha una *concezione del partito politico estremizzata* e, per così dire, esasperata, come risulta dalla seguente asserzione: “la scelta deve effettuarsi tra partiti e cioè tra parti che pretendono tutte di rappresentare la superiore verità, pur escludendo le altre parti e contrapponendosi ad esse”. Ora, se questo può risultare vero in fatto, è appunto al fine di evitarlo che, in una concezione di democrazia critica, è proprio la pluralità dei partiti e delle parti a poter scongiurare una simile evenienza che si realizzerebbe invece con l’affermazione di un partito unico e con l’esautoramento degli altri. L’art. 49 Cost. - nella sua interpretazione minima - fu dettato proprio per scongiurare in radice una simile evenienza. D’altra parte, l’estremizzazione nel pensiero di Spirito si coglie pure nella seguente asserzione: “chi volesse scegliere un partito al di sopra delle parti non avrebbe modo di soddisfare il suo desiderio”. Ma, appunto. In un sistema di democrazia critica e pluralistica non può e non deve esserci un partito (unico?) al di sopra delle parti. Il rifiuto, invece, del sistema complessivo può ben manifestarsi con l’astensione dal voto.

Le ragioni della crisi del regime democratico-parlamentare, regime “che può avere significato nell’ambito di una piccola comunità per cui la discussione è insieme di scienza e di opinione”, sono riassumibili nel *distacco contemporaneo della scienza dall’opinione*. “L’opinione del così detto politico deve fare i conti con la consapevolezza delle conseguenze che scaturiscono dalle sue scelte, e, se tale consapevolezza è esclusa dalla mancanza di preparazione, la via della degenerazione è aperta senza possibilità di rimedio”. E Spirito indica, come segni o esempi della “esaltazione della politicità della scelta”, il bicameralismo “senza distinzione delle competenze”, l’incompetenza dei ministri, la professionalità degli uomini politici come tali (classe a sé, burocrazia dei partiti) caratterizzata “dalla esclusione di ogni specifica competenza”.

Le *conseguenze del processo di involuzione* sono individuate nella “progressiva politicizzazione dell’abito mentale della nuova generazione”, come peggior frutto del suffragio universale che “comincia a tradursi ... in una convinzione sempre più diffusa, che deriva dalla presunzione di ognuno di poter affrontare senza competenza i più difficili problemi della realtà” e che consiste nel ritenersi tutti dotati di una competenza pervasiva che va persino oltre la scelta elettorale (dei programmi) dei partiti e degli uomini. Il punto di arrivo è quello della demagogia, ma di una *demagogia invertita*: che muove, più ancora che dai governanti per ingraziarsi il favore delle masse, dagli stessi governati, dalle “masse che cominciano a pretendere un trattamento di favore”, “una parificazione di meriti gratuitamente riconosciuti” (si pensi al voto unico, alle promozioni comuni, in campo studentesco; e più in generale all’abolizione dei concorsi, alle assunzioni senza controllo e così via). Tutte richieste a fronte delle quali gli stessi governanti non sanno resistere; il tutto a danno dei migliori e dei capaci.



A questo punto Spirito formula le due ipotesi possibili per il futuro: a) quella della "continuazione del prevalere dell'indirizzo demagogico, che è l'espressione più significativa dell'ideologia democratica"; b) l'altra, del passaggio "dal regime democratico-parlamentare a quello sempre più consapevole della scienza e della tecnica". La prima condurrebbe ad un ulteriore "appiattimento generale dei valori" e al "sacrificio sempre maggiore della ricerca ad alto livello", alla "negazione del mondo della scienza e della tecnica", alla moltiplicazione delle "varie battaglie antitecnologiche, che si vanno svolgendo in virtù di atteggiamenti non ben definibili".

Un ritorno ad una società primitiva? Una società egualitaria di massa? Un nuovo ideale sociale?

Tutto ciò è possibile.

La seconda condurrebbe invece alla "selezione sempre maggiore dell'attitudine scientifica e tecnica", all'affermazione di un "principio aristocratico da potenziare nell'educazione degli uomini fin dai primi anni di vita".

Dunque, ideale aristocratico contro ideale democratico?

Spirito è troppo esperto e troppo coerente con se stesso, per cadere nel tranello di un simile dilemma.

Ai due termini non può non essere ascrivito oggi un "nuovo significato", che "implica, per un verso, che la democrazia, spogliata dal falso concetto illuministico, rappresenti la *sola eguaglianza possibile*, e cioè il *diritto di ognuno di affermarsi in funzione della propria capacità*; e, per un altro verso, che l'aristocrazia rappresenti il *futuro della selezione della capacità* di ognuno, in modo che ognuno conquisti il posto che gli compete nell'ordine gerarchico (*gerarchia di meriti*) della società".

Il nuovo criterio da seguire rappresenta "proprio l'opposto della demagogia". Insomma: "Democraticamente ognuno sovrano, ma sovrano dal posto che gli compete per le sue particolari capacità: aristocraticamente, ognuno sovrano, ma sovrano per la stessa ragione e cioè in virtù del grado e della forma del suo sapere". Dalla critica della democrazia Spirito è così approdato ad un nuovo concetto di democrazia che potrebbe dirsi di "democrazia aristocratica".

I due motivi critici già presenti nel primo saggio (bicameralismo perfetto senza distinzione delle competenze, burocrazia dei partiti con connesso "arbitrio di dirigenti non rappresentativi" e "professionalismo politico sempre più discosto da ogni vera competenza") sono ripresi nel saggio su *Parlamento e sindacati*, nel quale è sviluppato il tema posto in una seduta del 1971 dell'Accademia dei Lincei da Santoro Passarelli sul ruolo legislativo dei sindacati attraverso un diretto contatto con il governo.

Spirito collega l'emergente "problema del rapporto del potere legislativo del sindacato con quello del parlamento" a quello già dibattuto all'epoca del corporativismo fascista e lo formula nei termini seguenti: "è il parlamento ancora l'organo legislativo insostituibile, o l'ordinamento sindacale lo svuota continuamente di contenuto e di significato positivo?" All'epoca dell'approvazione della Carta del lavoro (1926) - pre-

supposto della Camera dei fasci e delle corporazioni - "si veniva determinando, con motivi e finalità ancora autoritari ed equivoci, una vera rivoluzione istituzionale destinata a indicare il cammino dell'avvenire", ma soprattutto un vasto e profondo dibattito scientifico tra economisti e giuristi sui "fondamenti della *nuova concezione della rappresentanza* e sulla necessità di superare in modo decisivo un sistema legislativo non più adeguato alla realtà in movimento".

Il problema ora si è riaperto. Ma "qual è il vero potere legislativo e in quali rapporti sono i due istituti?"

Spirito segna la *differenza* tra le due forme di rappresentatività nella *duplice incompetenza* dell'elettore politico e del rappresentante eletto, cioè nel circolo di incompetenza che contraddistingue la formazione dell'organo della *rappresentanza politica* e, all'opposto, nel *duplice fatto* che caratterizza invece la *rappresentanza sindacale*. a) la "specifica attività dell'elettore" che è "un lavoratore impegnato in un compito che vale a qualificarlo"; b) "il contenuto della sua scelta, che non ha più come oggetto una mera ideologia o una concezione del mondo, ma l'interesse concreto della difesa della propria attività di lavoratore".

Quindi, mentre "l'elettore politico può non sapere e nella massima parte dei casi *non sa* quello che è chiamato a fare; l'elettore sindacale, invece, *non può non sapere* il significato di ciò che gli si domanda e che risponde ai suoi interessi espliciti". Vi è insomma democrazia e democrazia: democrazia parlamentare e democrazia sindacale. Ed è nei termini parlamentari che, secondo Spirito, essa va individuata e combattuta. Ma le due forme coesistono: sorge dunque "il problema di un sistema sociale nel quale, ... sia possibile far procedere insieme i due tipi di scelte eterogenee". Di qui "l'assurdità di tutta la concezione politica moderna, che sorregge le forme della democrazia parlamentare e del suffragio universale", tanto più che "la politica risponde a una attività autodidattica [e oggi si potrebbe aggiungere: ad un'attività recettizia dei messaggi dei potentissimi strumenti di informazione] in cui l'uomo, indipendentemente da ogni capacità, dovrebbe esprimere il massimo della propria sovranità".

Ora però "con la riapertura del problema del sindacato sul piano legislativo ... si riaprono tutte le questioni che intorno al 1932 si andavano discutendo sul piano politico e su quello scientifico.

Tre o quattro questioni soprattutto.

a) Quella del "rapporto tra datori di lavoro e lavoratori nella contrapposizione delle loro organizzazioni" che impone, secondo Spirito, la costruzione di nuovi istituti che, "in modo improvviso o in modo graduale, sostituiscano forme anacronistiche di divisione e di antagonismo". Insomma, al metodo della lotta deve sostituirsi quello della collaborazione; al sindacato la corporazione, sia che poi "l'attività produttrice si intende come forma di autogestione del centro" di produzione, con conseguente "partecipazione di tutti al processo comune" e perdita del carattere rappresentativo del sindacato; sia che "al contrario, la proprietà del centro produttivo non sarà dei lavorato-

ri che lo costituiscono” ed allora “il principio della rappresentanza non potrà essere eliminato e il sindacato continuerà a vivere come forma autonoma da conciliarsi con gli altri sindacati” attraverso, per es. “organismi di tutti i sindacati”, secondo - aggiungerei io - il modello prefigurato dall’art. 39 Cost.

b) L’altra fondamentale questione del “dualismo di pubblico e privato” che, ineliminabile e non eliminato nell’odierna esperienza neocapitalistica (come Spirito avverte nel più recente libro su *Che cosa sarà il futuro?*, Roma, 1977) pone “in primo piano il problema della c.d. *economia mista*”.

c) Altra questione ancora, quella che nasce dall’obiezione comune ad un sistema di tipo corporativo e che consiste nel sottolineare la impossibilità di sollevarsi dal piano della difesa degli interessi particolari al piano dell’interesse generale. Qui, secondo Spirito, “l’equivoco fondamentale ... è originato dal fatto che si crede di poter agire seguendo contemporaneamente due criteri diversi: quello particolare e quello generale”. Al contrario “si tratta di piani che sono diversi per loro logica intrinseca”, per cui “la sintesi è soltanto risultato dell’incontro degli interessi particolari e può vivere soltanto in istituti che siano volti a tale fine e che riescano ad effettuarlo” (“gli interessi generali ... non sono conoscibili per il semplice fatto che non è conoscibile la sintesi degli interessi particolari”).

In ogni caso la sintesi, ossia l’interesse generale, sarà espressa dal “discorso legislativo della società” che non potrà essere condotto dall’istituto parlamentare, mentre lo stato dovrà organizzarsi “nelle nuove strutture, che rappresenteranno l’incontro dei fini particolari e di quelli generali”. Alla coscienza dei singoli nella difesa dei propri ideali si aggiungerà “la coscienza degli interessi altrui rappresentati dagli interlocutori nel *confronto comune*”. E “non vi sarà una forza estrinseca e autoritaria per dettare la legge da rispettare, ma gli autori della legge saranno gli stessi lavoratori nella costruzione di un mondo che risulti dalla loro collaborazione”.

d) Ma vi è poi “un altro modo di intendere la difesa degli interessi generali al di là degli istituti di carattere privato”. È la questione del piano o del programma sociale, il cui principio “è diventato comune e non v’è regime politico che non lo segua e non cerchi di attuarlo in modo sempre più adeguato alla complessità del reale”. Questione che comporta una diversa concezione della società, la costruzione di un diverso tipo “ispirato all’unità di tutti i fenomeni economici e non economici”, il rifiuto della “pretesa di determinare un programma sociale per iniziativa di un organo centrale”, di una guida di forma autoritaria.

In definitiva il problema che emerge è quello del “rapporto ... tra la programmazione e l’azione dei sindacati”. In ogni caso “il problema della programmazione dovrebbe rappresentare il punto di partenza per la determinazione di un potere che fosse davvero il potere di tutti”, insomma di un potere veramente democratico. Per questa *più vera democrazia* gli istituti della democrazia parlamentare (maggioranza, suffragio universale, voto incompetente, rappresentanza ideologica) sono inservibili e “sono stati superati dai tempi”.

“La democrazia parlamentare finisce proprio in funzione di una programmazione concepita come *passaggio dal sistema maggioritario a quello funzionale*, e cioè al sistema che riconosca il potere come sinonimo di funzione, e perciò *non limitato ai più ma esteso a tutti*”.

C) La critica della democrazia investe perentoriamente anche la Costituzione repubblicana considerata un po' da tutti come “il massimo *valore sociale*”. Le riserve avanzate da più parti nei confronti di essa “non hanno mai inciso in modo decisivo sulla sorte del riconoscimento generale”. Eppure, secondo Spirito, che scrive nel '72, “si sa un po' da tutti che la Costituzione rappresenta il frutto di un equivoco indiscutibile”, tanto che “tutti avvertono che non va, ma poi non si sa come correggerla o sostituirla”. Dal '75 in poi, peraltro, di riforma della Costituzione, dei c.d. rami alti dell'ordinamento si è parlato e ragionato anche troppo, badando soprattutto a distinguere la seconda parte che urge di revisione o di correttivi dalla prima che per lo più si ritiene invece intangibile. Ma Spirito sferra un attacco frontale e pervasivo.

Chiama a testimone Arturo Carlo Jemolo, il quale, pur convintissimo democratico, critica a fondo la Costituzione, non la ama “per tutto ciò che ha di enfatico, di vago, di buoni propositi che nulla hanno di giuridico”, e “tra le espressioni che nulla significano” ricomprende “lo stesso appellativo di *democratica*, termine che viene accettato da tutti, da persone che hanno le concezioni tra loro più antitetiche”.

Sono parole di Jemolo, il quale incalza, ricordando le numerose “formule vaghe” che “riverberano su tutta la Carta costituzionale una nota di indeterminatezza, di presappochismo, che non certo le giova”. E, oltre “le particolari critiche ai singoli articoli”, Jemolo, pur dopo aver ricordato “l'ispirazione del pensiero cristiano-sociale”, rileva che la Costituzione “è maturata in un clima ... di conciliazione” o perfino di “compromesso”: “non è quella di uno Stato confessionale, né di uno Stato laico, non di uno Stato conservatore, capitalista, né di uno Stato socialista, non si ispira né ai canoni del liberismo economico né a quelli del socialismo”. Eppure “l'essere una carta di conciliazione potrebbe costituire il maggiore dei pregi, se veramente si fosse riusciti a realizzare istituti che conciliassero opposte esigenze”. Ma ciò è avvenuto solo a parole e per giunta in modo vago ed ambiguo.

La ricerca della “nota determinante” della Costituzione - che, secondo Spirito, rappresenta il merito di Jemolo - è da Lui proseguita raffrontando l'art. 3 con l'art. 7. Il primo “è chiaro, preciso e di significato incontrovertibile”; dà una “definizione perentoria dello Stato laico”. L'art. 7 ne rappresenterebbe, invece, la negazione. In virtù di esso “i patti lateranensi acquistano valore costituzionale e lo Stato non è più *indipendente e sovrano* nel proprio ordine”. Senonché queste due asserzioni di Spirito non sono affatto condivisibili: non la prima, poiché è noto che la tesi della costituzionalizzazione dei patti lateranensi, in un primo tempo sostenuta da molti, ma non da tutti i giuristi, è stata progressivamente criticata e alla fine abbandonata da quasi

tutti e - quel che più conta - dalla stessa Corte costituzionale, che ha ritenuto sindacabile il diritto concordatario per contrasto con i principi supremi della Costituzione. Non la seconda, poiché il problema - senza dubbio di difficile soluzione - riguarda appunto la definizione dell' "ordine" proprio dello Stato, in cui esso è e resta "indipendente" e "sovrano"; tanto più che la competenza delle competenze non può non spettare allo Stato stesso - dal suo punto di vista - nel decidere sulla relativa *actio finium regundorum*.

Di più, anche l'invocato art. 36 del Concordato (come del resto l'art. 34 in materia matrimoniale) sull'insegnamento della dottrina cristiana, secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica come coronamento dell'istruzione pubblica, è stato dapprima eroso dalla prassi e successivamente superato dalla modificazione del Concordato del 1984. Il tutto, in conformità e in applicazione dei principi costituzionali. E anche, a seguito del nuovo Concordato, la *vexata quaestio* sull'insegnamento della religione nell'orario scolastico sta proprio a dimostrare che la laicità dello Stato costituisce e resta il principio - e principio supremo - e che qualsiasi concessione o considerazione del peso, dell'importanza, del ruolo della religione cattolica che pure è la religione della maggioranza degli italiani, va riguardata e svolta alla luce e in armonia col suddetto principio. Non diversamente può dirsi della questione del divorzio, o meglio del trattamento e della disciplina degli effetti civili del matrimonio concordatario, come l'evoluzione legislativa e giurisprudenziale ha chiaramente dimostrato. No. Non può dirsi che la Costituzione resti "al di qua" di una tale "questione fondamentale" e che l'antinomia sia "al centro dell'ordinamento" compromettendolo "irrimediabilmente".

In ogni modo non può dirsi affatto che la nostra sia una Costituzione dualistica e che "il dualismo" tolga "alla Costituzione ogni possibilità di interpretazione sistematica". Al contrario, la nostra, come è stato dimostrato e come ormai è acquisizione comune, è il risultato del concorso di tre ispirazioni fondamentali: la cattolica, la socialista e la liberale; le quali rappresentavano all'epoca le principali ideologie sopravvissute alla rovina del fascismo. Nulla di più naturale e coerente che la Carta fondamentale le rispecchiasse tutte e ciascuna, in parte, e che ne rappresentasse il necessario compromesso. Perché - è ora di dirlo a chiare lettere - il compromesso o la conciliazione è precisamente l'obiettivo e la ragione stessa di essere di una Costituzione come legge fondamentale di un paese la cui società non è omogenea e in cui coesistono e convivono concezioni politiche diverse, e, in linea di principio, inconciliabili. La Costituzione serve proprio a rendere compostibili le diverse posizioni o, forse, a porre in evidenza e a promuovere quello che in esse c'è di comune. Ciò non toglie che un tale obiettivo possa o debba essere necessariamente l'unico. E qui Spirito, invece, ha ragioni da vendere.

In Costituzione vi sarebbe il "rifiuto totale di ogni ricorso al principio della competenza". Questo può essere vero e forse è vero. "I cittadini sono sempre considerati nella loro immediatezza di natura, indipendentemente da ogni loro capacità di lavo-

ro. Possono rientrare nell'ambito della ideologia insindacabile, ma non in quello delle loro attitudini costruttive". Se si vuol dire, con ciò, che la Costituzione privilegi i diritti e trascuri i doveri, tali asserzioni possono apparentemente anche rispondere a verità. Ma è poi sostenibile che la Costituzione trascuri veramente i doveri e che tali doveri non comportino, alla radice, la considerazione e la promozione delle attitudini costruttive dell'uomo? E, a parte i doveri, forse che le capacità lavorative non sono considerate nella loro possibile maggiore ampiezza? Non vi sono in Costituzione disposizioni come quelle dell'art. 9 sulla promozione dello "sviluppo della cultura" e della "ricerca scientifica e tecnica", o dell'art. 33 sulla libertà dell'arte e della scienza e del relativo insegnamento; o, ancora, dell'art. 34, secondo cui "i capaci e i meritevoli, anche se privi di mezzi, hanno diritto di raggiungere i gradi più alti degli studi"? E non è proclamazione generale quella che apre l'art. 35 sulla tutela del lavoro "in tutte le sue forme ed applicazioni"?

Se poi si richiama, ad es., il "sistema parlamentare con due camere fondate sullo stesso principio della scelta ideologica", ovvero l'insufficienza dell'art. 39 che prevede per i sindacati "la sola capacità" di stipulare contratti collettivi obbligatori per tutti gli appartenenti alle categorie alle quali il contratto si riferisce, trascurando una loro più ampia consistenza legislativa", l'obiezione può colpire il segno; ma non va trascurato che una simile consistenza legislativa i sindacati tendono a conseguirla e forse l'hanno ormai conseguita, come lo stesso Spirito finisce per riconoscere.

Il rifiuto di ogni ricorso al principio della competenza sarebbe comprovato poi dalla "totale rinunzia" da parte della Costituzione "ad occuparsi della *programmazione*".

Ma qui forse si confondono proprio le previsioni costituzionali (che ci sono) con l'attuazione concreta degli istituti. L'art. 41 prescrive che la legge determini "i programmi e i controlli opportuni perché l'attività economica pubblica e privata possa essere indirizzata e coordinata a fini sociali" e l'art. 99 istituisce il CNEL come organo di consulenza di Parlamento e Governo e come titolare del potere di iniziativa legislativa. Altro è poi che la programmazione del '67, il "libro dei sogni", sia fallita o che il CNEL, nonostante la recente riforma, seguiti a vivere "al margine della nostra vita politica" o che la sua iniziativa legislativa sia stata degradata a sottospecie dell'iniziativa governativa.

Tutto questo però non può essere imputato alla Costituzione. E se questa ha concentrato "tutto il potere sovrano del cittadino ... nel diritto al voto", in "un diritto sacro che rende eguali tutti", lo stesso Spirito riconosce poi esplicitamente che "si poteva e si può ancora tenere fede a tale principio", anche se - Egli soggiunge - "è evidente che esso deve essere spostato al margine della vita politica, per lasciare il passo alle effettive capacità e competenze". Il che può essere vero e convincente, ma non giustifica forse l'accusa che la Costituzione volga "gli occhi al passato" e sappia dare "alla democrazia ... soltanto il significato di una scelta più o meno incosciente". Come si

vede, qui, Spirito, ripudia una certa democrazia, imputandone la scelta esclusiva alla Costituzione, ma non ripudia né la democrazia *tout court* e neppure, residualmente, il diritto elettorale egualitario e il conseguente principio maggioritario.

Quanto, infine, alla "lacuna più grossa della Costituzione", ossia alla "rinunzia a occuparsi degli istituti dediti alle ideologie di cui si pretende la scelta" e che sono i partiti politici, non può negarsi che Spirito abbia colto il segno.

L'art. 49 è certamente insufficiente, né alla degenerazione partitocratica - che in fondo ha esautorato gli stessi organi costituzionali e tra essi il Parlamento - può dirsi del tutto estranea una tale insufficienza. Se l'art. 49 afferma il *diritto* di associarsi in partiti, questo diritto si è trasformato in *dovere*. Dice Spirito: "Ho l'obbligo di votare, ma posso votare soltanto per uno dei partiti che mi sono sottoposti alla scelta". E ancora: "*Devi scegliere un partito. Devi essere uomo di parte. Vero è che puoi anche votare scheda bianca, ma, se lo fai, esci dal giuoco elettorale e la tua scelta non può avere alcun seguito*". Fino al punto di affermare che "la nostra legge elettorale è esplicitamente anticostituzionale", perché "nega perentoriamente la libertà di voto, non consentendo di esprimere altra decisione che non sia quella della scelta di uno dei partiti segnalati nella scheda".

Occorre dire, però, che da un lato, non è tanto la Costituzione ad aver imposto la partitocrazia, quanto piuttosto a non aver offerto strumenti sufficienti (oltre la proclamazione della libertà di voto) perché il sistema dei partiti non degenerasse; e, dall'altro, che la pretesa, secondo la quale "per garantire la effettiva libertà di voto occorre dare all'elettore la possibilità di sostenere il rifiuto del sistema partitico" fino a prevedere che "la legge elettorale dovrebbe ammettere la possibilità di un altro sistema e dovrebbe indicare la percentuale dei voti antipartitici necessari per l'abolizione dell'attuale sistema", è bensì ineccepibile sul piano costituzionale e potrebbe ricondurre l'istituto partitico alla misura di associazione volontaria "per concorrere con metodo democratico alla determinazione della politica nazionale", cioè alla misura di strumento possibile, e magari privilegiato, ma *non all'unico strumento* necessario per la formazione, e, quel che è peggio, per l'"occupazione" del Parlamento e degli altri organi costituzionali. In fondo, su un altro piano e in misura certamente meno incisiva, è già avvenuto che la scelta referendaria a favore del sistema elettorale maggioritario abbia condotto alla sostanziale modifica del sistema elettorale. Tutto ciò, se pur conferma che della degenerazione partitocratica e dell'occupazione partitica del potere non sia direttamente responsabile la Corte costituzionale, dall'altro rivela *però* che la proposta provocatoria di Spirito sul rifiuto del sistema partitico ha comunque una portata molto più sconvolgente, comportando senza dubbio una radicale revisione costituzionale.

L'asserzione finale che "le dimensioni del fenomeno riguardano l'origine e il significato più profondo della Costituzione, che è nata, appunto, dall'incontro di partiti", e

che tale incontro "ha prodotto fin da principio il carattere ambiguo di tutta la costituzione", è fortemente opinabile per almeno due motivi: a) sul piano storico, perché non poteva accadere diversamente, data la già rilevata compresenza delle tre concezioni ideologiche che si trovarono a fronteggiarsi alla fine della guerra; b) sul piano giuridico, perché la Costituzione per la sua stessa natura non avrebbe potuto essere altro che - come diceva Jemolo - "una carta di conciliazione". Ma che una tale "conciliazione" non sia avvenuta "né poteva avvenire proprio per il fatto che le diverse esigenze non sono state accostate attraverso un processo di integrazione legato a un principio superiore, bensì in funzione di un compromesso tra partiti diversi rappresentanti soltanto parti diverse e ideologie contrastanti"; che "la partitocrazia" sia "alle radici stesse della Costituzione" inficiandola "fin da principio imprescindibilmente"; che quindi "l'inadeguatezza" rappresenti "un carattere essenziale della Costituzione" compromettendone "senza possibilità di rimedio tutta la sua attuazione e tutta la sua difesa" e che non vi sia "nessun organismo giuridico che possa correggerla e renderla valida", sono tutte asserzioni ancor più opinabili.

Basti qui soltanto ricordare il *principio superiore di integrazione* che può ben essere individuato nel *riconoscimento e nel potenziamento* - anche e soprattutto ad opera della Corte costituzionale - dei *diritti fondamentali*, intesi tanto nella loro classica dimensione negativa (la libertà come non impedimento) quanto nella dimensione positiva e progressiva (la libertà come autonomia) - che non a caso non sono stati toccati dal vento delle invocate ed auspiccate riforme istituzionali - e che lo stesso ultimo Spirito, nel volumetto del 1977 su *Che cosa sarà il futuro*, segnalava tra i "fatti di grande significato" che contrassegnavano allora la situazione sia all'interno dei paesi a regime comunista sia nei movimenti comunisti dei paesi occidentali. Tra questi fatti di tendenza annoverava esplicitamente la "rivendicazione dei principi illuministi della libertà".

E per l'ultimo Spirito il metodo della ricerca non può che essere fondato sui fatti: "gli elementi della costruzione sono certamente i *fatti*. ... Attendo il futuro perché non so costruirlo con la mia fede. E non ho più alcuna intenzione di fondarlo come lo vorrei ...

Ma che cosa sono i fatti? I fatti sono quelli che sperimento in quanto mi vengono incontro, soprattutto quando il loro arrivo è inaspettato ... Io non prevedevo fino a poco tempo fa ciò che ora ho constatato e descritto. Ciò che scrivo è tutto sopravvenuto. Il sipario continuamente si leva di fronte a uno spettacolo nuovo. Non lo volevo. Mi si è dato. È una scoperta".

Franco MODUGNO



## Ugo Spirito in rapporto a Labriola e Gentile lettori di Marx

In uno scritto uscito nel 1947, intitolato *Gentile e Marx*, Ugo Spirito<sup>1</sup> parla dell'influsso esercitato sul giovane Gentile dalle idee socialiste veicolate meno dalle lotte e dalle situazioni politiche dell'epoca<sup>2</sup> che dalla "dottrina" e dalla "fede" di Antonio Labriola, "che veniva dando alla luce i suoi scritti fondamentali sul materialismo storico"<sup>3</sup> proprio negli ultimi anni del secolo diciannovesimo. Spirito continua aggiungendo che Gentile, dopo avere analizzato fino in fondo il "mondo ideologico marxistico [...] ne uscì traendone seco alcune esigenze, che hanno continuato a colorire l'ulteriore sviluppo della sua filosofia, anche senza un'esplicita consapevolezza del rapporto"<sup>4</sup>. Gentile, dopo questi studi giovanili, non si occupò più del marxismo per decenni, fino al 1937, anno in cui ripubblicò i suoi antichi studi su Marx in appendice alla riedizione de *I fondamenti della filosofia del diritto*<sup>5</sup>.

Per capire a quali "esigenze" si riferisca Spirito e quali elementi, provenienti dal dibattito Labriola-Gentile, possano essere entrati nel suo bagaglio filosofico, è opportuno andare a verificare non solo la lettura particolare che di Marx aveva effettuato Gentile, ma altresì il rapporto, o meglio lo scontro, avvenuto tra Gentile e Antonio Labriola, cioè con lo studioso italiano che più profondamente di altri, alla fine dell'Ottocento, si occupava di Marx in Italia.

Il momento in cui Gentile si inserisce nella discussione è individuabile nell'estate del 1896, quando ha inizio la sua corrispondenza con Croce, al quale comunica che sta leggendo alcuni suoi scritti e che sta preparando una recensione per la rivista "Studi storici": "Del Suo recentissimo libro sul concetto della Storia ho avuto la fortuna d'averne a scrivere su gli *Studi Storici* del Crivellucci"<sup>6</sup>. Poche settimane dopo, Gentile legge con interesse<sup>7</sup> la *Memoria* di Croce sulla concezione materialistica della storia<sup>8</sup>. E già all'inizio del 1897 comunica a Croce: "Vorrei scriverle qualcosa, se Ella me ne dà il permesso, per esporle certi miei dubbj su talune divergenze che mi parrebbe di scorgere tra Lei e il Labriola, circa il valore di questo materialismo storico; divergenze che Ella non riconosce, e che pur mi pajono molto importanti"<sup>9</sup>. Dopo pochi giorni scrive ancora a Croce: "Ella si affrettava ad avvertire che tra Lei e il Labriola la divergenza non poteva essere «di sostanza» [...]. A me invece parrebbe che la divergenza sia rilevantissima. [...] Le due questioni sono strettamente connesse, e in fondo ne costituiscono una sola: è il materialismo storico una filosofia della storia? Ed è relazione necessaria quella che intercede tra cotesta dottrina e il socialismo?"<sup>10</sup>. La lettera di Gentile a Croce è sempre relativa alle tesi sostenute da Croce nella *Memoria*, di cui si è detto, *Sulla concezione materialistica della storia*<sup>11</sup>, ma anche è un primo commento ai due saggi di Labriola già usciti (*In memoria del manifesto dei comunisti* nel 1895 e *Del materialismo storico* nel 1896<sup>12</sup>).

Gentile, nato nel 1875, è all'epoca un giovane studente ventunenne. Nell'estate del 1896, su sollecitazione dei suoi professori all'Università di Pisa, entra in contatto con

Benedetto Croce, già studioso affermato<sup>13</sup>. Scopre, anche attraverso gli scritti che Croce veniva dedicando al marxismo, l'esistenza di un mondo, quello del socialismo, delle lotte politiche ad esso collegate, ma soprattutto degli studi, come il materialismo storico, che ne costituiscono come il supporto teorico, ed incomincia a studiarlo, inizialmente anche con una certa curiosità. È interessante, a questo riguardo, leggere quanto Gentile scriveva nella *Dissertazione* per l'esame di abilitazione in Filosofia<sup>14</sup> (in seguito da lui pubblicata, con varie modifiche, nella rivista "Studi storici"), relativamente al peso ed all'importanza degli "studj socialistici". La *Dissertazione* manoscritta (ora pubblicata) si apriva con la citazione delle parole di A. Chiappelli<sup>15</sup>, il quale insisteva sulla preminenza dei problemi sociali nella società contemporanea; "queste parole - commentava Gentile - d'uno de' più dotti e vigili indagatori degli agili e vivaci moti del pensiero contemporaneo, se non esprimono, a nostro avviso, come pur vorrebbero, una verità, sono tuttavia certamente, presso un così cortese come ostinato avversario del socialismo, un indizio assai significativo del gran concetto, a cui oggimai son soliti gli studj socialistici"<sup>16</sup>. Tuttavia, nel mettere a punto le linee interpretative del materialismo storico quale era rinvenibile nelle elaborazioni di Labriola, Gentile individuava dei punti critici, sviluppando i quali sarebbe giunto in poco tempo a respingere come infondato l'intero pensiero di Marx. La qual cosa è di fatto osservabile anticipatamente nella lettera che scriveva a Croce all'inizio del 1897<sup>17</sup>. Nella seconda metà di quell'anno, completata la redazione definitiva della *Dissertazione*, la pubblicava su "Studi storici", appunto con il titolo *Una critica del materialismo storico*<sup>18</sup>, e ne mandava un estratto a Labriola.

Labriola gli rispondeva: "Io la ringrazio dell'estratto che m'ha mandato, e nel quale ho ammirato la singolare abilità della sua esposizione, la maturità del suo giudizio, la precisione dei concetti e dei termini, e le molte apprezzabili osservazioni"<sup>19</sup>; pochi giorni dopo, scriveva anche a Croce di avere risposto a Gentile: "Lo ringraziavo dell'opuscolo - gli facevo delle lodi - mi riserbavo di scrivergli più a lungo"<sup>20</sup>. E a Croce scriveva anche Gentile, preannunciandogli una visita imminente, un intervallo del viaggio da Palermo a Firenze: "Appena mi sbarizzerò del bagaglio, ossia un'ora o due dopoché sarò sbarcato, verrò da Lei. Labriola mi ha anche scritto, Ne discuteremo"<sup>21</sup>. Ma, prima di iniziare ad analizzare le critiche che Gentile voleva esporre a Croce (e di cui in realtà gli andava scrivendo dall'inizio dell'anno), conviene soffermarsi sui punti chiave delle tesi formulate da Labriola.

La figura di Antonio Labriola è ancora oggi come in disparte, nonostante la folta presenza di ricerche, dedicate ai suoi studi ed alla sua azione politica, realizzate soprattutto a partire dalla caduta del fascismo, quasi che la doppia liquidazione del suo pensiero, operata per motivi differenti da Croce e da Gentile, proietti la sua ombra sul presente, a distanza di quasi un secolo dalla scomparsa del filosofo di Cassino.

Nel 1965 Althusser, nel libro *Pour Marx*, confrontando i teorici francesi del socialismo con quelli di altri paesi, scriveva: "Salvo gli utopisti Saint-Simon e Fourier, [...] salvo Proudhon [...] e Jaurès [...] dove sono i nostri teorici? [...]; l'Italia [ebbe] Labriola, che (quando da noi c'era Sorel!) era in corrispondenza da pari a pari con Engels"<sup>22</sup>.

Labriola, che già sul finire degli anni '80 dell'Ottocento aveva iniziato ad interessarsi al socialismo e a studiare il pensiero di Marx, proprio a Friedrich Engels scriveva il 30 maggio 1895: "Alla metà del mese entrante pubblicherò il primo fascicolo (preambolo) di una serie di saggi su *la concezione materialistica della storia*. Farò la prova di trattare in tanti opuscoli (qui i libri non li legge nessuno) quello, o una parte di quello, che ho insegnato in otto anni"<sup>23</sup>. Lo stesso giorno scriveva a Luise Kautsky: "E come su quella *Critica sociale*, che è una vera indecenza, non c'è da contare più, così pensavo che il *Devenir Social* potesse divenire anche per l'Italia un avviamento al Marxismo. Procurai subito 32 abbonati - cosa che non potrei fare per la *Neue Zeit*, perché qui molti *fingono* di sapere il tedesco, ma effettivamente lo sanno pochi [...]. Mandai subito un articolo, che non è ancora apparso"<sup>24</sup>. L'articolo al quale Labriola si riferisce è la prima parte di *In memoria del manifesto dei comunisti*, che sarebbe uscito in giugno sul "Devenir social". Aveva anche scritto a Croce spingendolo ad occuparsi di Marx e del socialismo<sup>25</sup>: "È uscito a Parigi - gli scriveva - il primo fascicolo (vera rivista, e non *Critica sociale* alla Turati) del *Devenir Social* organo marxista. Ci scriverò anche io: come di fatti ho già mandato un lungo articolo-monografia. Fui pregato di procurare degli abbonati. Permettetemi di dare il vostro nome. Son certo che ci troverete da leggere [...]. A proposito dell'articolo mio: mi permettete di mandarvene il manoscritto? Vedrete voi se sia il caso che io ne faccia un opuscolo italiano"<sup>26</sup>.

Il "lungo articolo-monografia" di cui dice Labriola nella lettera a Croce è il saggio *In memoria del manifesto dei comunisti*. È lo stesso Labriola a ricordare come si svolse la vicenda: «Le pagine seguenti [...] le scrissi fin dal 7 di aprile [1895, *n.d.r.*] [...] a richiesta di una nuova rivista di Parigi, il "Devenir Social", che comincerà a pubblicarlo in uno dei suoi prossimi fascicoli<sup>27</sup>. Ebbe voglia di leggerle, nell'originale italiano, il mio cortese amico Benedetto Croce di Napoli, il quale mi chiese gli permettesse di darle alle stampe, come primo di quei *saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, che egli già da gran tempo, per la conoscenza che ha dei miei studi e delle mie opinioni su tale argomento, mi consigliava di pubblicare»<sup>28</sup>.

Nel marzo del 1896 Labriola pubblicava il secondo dei suoi saggi: *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*<sup>29</sup>. In un certo senso esso era la continuazione del primo, come scriverà lo stesso Labriola nell'*Avvertenza*: "Il lettore vedrà da sé, fin dalle prime linee di questo scritto, come io entri difilato in argomento, senza preamboli di sorta. Mi pare già, che l'altro, ossia il *primo saggio* che questo precede, offra da solo un sufficiente istradamento elementare a chi ne abbia bisogno"<sup>30</sup>.

Della fine del 1897 (ma uscito nel 1898) è invece *Discorrendo di socialismo e di filosofia*<sup>31</sup>. Si tratta di una raccolta di lettere a Sorel di Labriola sul materialismo storico; nel 1902 Labriola le ripubblica in seconda edizione italiana (nel frattempo erano uscite tradotte in francese nel 1899), premettendo ad esse una avvertenza nella quale appare completamente perduto il rapporto di comunanza di vedute che egli riteneva esistesse con Croce e con Sorel: "Questa raccolta di lettere, che ora io ristampo con alcune modifiche nel testo e nelle note, che son quasi tutte ripigliate dall'edizione

francese venuta fuori nel 1899. [...] Tra quelle due edizioni, e ossia tra il 1897 e il 1899, accadde che il signor Sorel, al quale queste lettere furono indirizzate, e il mio amico Croce che m'incoraggiò a pubblicarle, portassero di tali critiche alle dottrine del materialismo storico, che io mi credetti in obbligo di risponder loro con le *aggiunte* che introdussi, così in fine come in principio, dell'edizione francese appunto. Quelle aggiunte ora io riporto qui in *Appendice*<sup>32</sup>.

Inizialmente Labriola aveva in animo di scrivere almeno quattro saggi, dedicati alla concezione materialistica della storia, ed altri successivi su particolari argomenti storici; così infatti aveva scritto a Luise Kautsky nel settembre del 1895: "Il mio saggio 'In memoria del Manifesto dei Comunisti' uscirà in *seconda* edizione il 15 Ottobre [...]. La prima edizione è esaurita. Non avrei mai immaginato tale successo. I successivi saggi usciranno alla distanza di tre o quattro mesi l'uno dall'altro.

I prossimi saranno questi:

I. Introduzione al Manifesto - col testo *tradotto e commentato*.

II. Orientazione generale su la storia del socialismo.

III. Il materialismo storico. Essenza e difficoltà della dottrina.

A questi quattro saggi generali, che sono come una Introduzione, terranno dietro quelli di *esposizione* e di *racconto* di determinati fatti storici<sup>33</sup>.

Dopo la redazione dei tre saggi, tra il 1895 e il 1897, di cui si è detto, non scrisse più il quarto saggio, ma degli appunti incompleti, utilizzati per le lezioni universitarie fra il 1900 e il 1901, che costituiranno la base su cui verrà recuperato e pubblicato, prima da Croce il frammento *Da un secolo all'altro* nel 1906<sup>34</sup>, poi da Dal Pane nel 1925 l'intero (ma non completato da Labriola) testo ricostruito<sup>35</sup>.

"L'uomo ha fatto la sua storia, non per metaforica evoluzione, né per correre su la linea di un presegnato progresso. L'ha fatta, creandone a se stesso le condizioni; cioè, formando a se stesso, mediante il lavoro, un ambiente artificiale, e sviluppando successivamente le attitudini tecniche, e accumulando e trasformando i prodotti della operosità sua, per entro a tale ambiente"<sup>36</sup>, scrive Labriola in una pagina significativa del primo saggio sulla concezione materialistica. Viene già qui delineato uno schema tipico con cui operava Labriola: le teorie sono tratte dall'analisi dei processi storici, senza che sia tuttavia possibile rinvenire un qualche fine nella storia stessa. Solo ciò è constatabile: che l'uomo ha creato un ambiente "artificiale", cioè non esistente precedentemente in natura, per mezzo del suo lavoro. L'unico sviluppo di cui si può parlare è quello della trasformazione dei mezzi tecnici e dell'accumulazione di risorse all'interno di tale ambiente. "Artificiale" vuol dire dunque sociale, ma anche culturale e tecnologico. "La scienza storica - scrive Labriola nel secondo saggio - ha per suo primo e principale oggetto la determinazione e la ricerca del terreno artificiale, e della sua origine e composizione, e del suo alterarsi e trasformarsi"<sup>37</sup>. Labriola vuol dire che gli uomini vivono, fin dal loro apparire, "nelle condizioni telluriche", dove hanno trovato i mezzi tanto per lo sviluppo materiale che per quello culturale: nella preistoria utilizzavano i mezzi dell'ambiente naturale circostante come ancora oggi fanno; ma

l'eventuale progresso economico o sociale non è ascrivibile ai mezzi naturali, bensì alla capacità di trasformazione e di modificazione dell'ambiente stesso, capacità tipicamente umana. "La storia è il fatto dell'uomo, in quanto che l'uomo può creare e perfezionare i suoi strumenti di lavoro, e con tali strumenti può crearsi un ambiente artificiale, il quale poi reagisce nei suoi complicati effetti sopra di lui"<sup>38</sup>; così scrive Labriola, ricordandosi peraltro di chiarire che l'ambiente artificiale in tal modo creato è, a sua volta, dotato di consistenza e di importanza decisive per capire la vicenda umana<sup>39</sup>. Se c'è un sostrato economico, un modo di produzione a cui è possibile connettere lo sviluppo dell'umanità, non per questo i fenomeni culturali sono riducibili a fenomeni economici. Dovunque i mezzi tecnici si siano sviluppati, lì sono cresciuti "le scienze, e le arti, e la filosofia, e la erudizione e la *storia* come genere letterario [...]. Cotesto ambito è quello che razionalisti ed ideologi, ignorandone i fondamenti reali, chiamarono e chiamano tuttora, in modo esclusivo, la *civiltà*. [...] I meditati disegni, i propositi politici, le scienze, i sistemi di diritto e così via, anzi che essere il mezzo e l'istrumento della spiegazione della storia, sono appunto la cosa che occorre di spiegare; perché derivano da determinate condizioni e situazioni. Ma ciò non vuol dire che siano mere apparenze, e bolle di sapone"<sup>40</sup>. Si tratta solo, chiarisce Labriola, di capire e studiare come e perché esse siano nate, si siano sviluppate, quale sia il loro significato, quale funzione sociale svolgano. Né questo è vero solo per le scienze esistenti; anche il materialismo storico è sottoposto alle stesse regole: "suppone l'apparizione del proletariato moderno su l'arena politica"<sup>41</sup>. Anzi il materialismo storico si presenta, nel pensiero di Labriola, come quel metodo che intende analizzare sia la società nel suo complesso che le azioni dei singoli comparti sociali, sia la cultura come ideologia e sistema cristallizzato che i singoli ambiti culturali, sempre sotto l'angolazione della critica e, per così dire, della demistificazione. A questa critica non può sfuggire esso stesso: "Anche la nostra dottrina può dar luogo alla tentazione di fantasticare, e può offrire occasione ed argomento ad una nuova ideologia a rovescio"<sup>42</sup>. Non riteneva, Labriola, che il materialismo storico potesse (o dovesse) mai trasformarsi in ideologia, e neppure che *Il Capitale* di Marx potesse venire inteso come un'enciclopedia dello scibile umano, o il *Manifesto* trasformato in un vangelo. "La previsione storica, che sta in fondo alla dottrina del *Manifesto* [...] non implicava, come non implica tuttora, né una data cronologica, né la dipintura anticipata di una configurazione sociale, come fu ed è proprio delle antiche e nuove profezie e apocalissi. [...] La previsione [...] era, non cronologica, di preannuncio o di promessa; ma era, per dirla in una parola, che a mio avviso esprime tutto in breve, *morfologica*"<sup>43</sup>. Le opere di Marx ed Engels debbono venire intese come "i frammenti di una scienza e di una politica, che è in continuo divenire; e che altri [...] deve e può continuare"<sup>44</sup>, scrive nel terzo saggio. Chi non capisce cosa debba essere una lettura critica della storia, quale quella proposta dal materialismo storico, "cercherà in quei frammenti ciò che non c'è, e non ci ha da essere: per es., delle risposte a tutti i quesiti che la scienza storica e la scienza sociale possano mai offrire nella loro vastità e varietà empirica.[...] I dottrina-

rii e i presuntuosi d'ogni genere, che han bisogno degl'idoli della mente, i facitori di sistemi classici buoni per l'eternità [...] cercheranno per torto e per rovescio nel marxismo ciò che esso non ha mai inteso di offrire a nessuno"<sup>45</sup>. Il marxismo, in Labriola, non ha la pretesa di offrire una "*visione intellettuale* di un gran piano o disegno ma è soltanto un *metodo* di ricerca [...] Non a caso Marx parlava della sua scoperta come di un *filo conduttore*. E per tale ragione appunto è analoga al darwinismo, che anch'esso è un metodo, e non [...] una ammodernata ripetizione della costruita e costruttiva *Naturphilosophie*, a uso Schelling e compagni"<sup>46</sup>. Né tale metodo va confuso, come si è detto, con una semplicistica riduzione di tutta la cultura, di tutte le scienze, della morale, della religione al semplice supporto economico di base. Enunciati del genere, benché molto diffusi, fa notare Labriola, son solo il prodotto dell'ignoranza; "che bella festa - scrive Labriola - [...] dev'esser mai cotesta per tutti gl'indolenti; di avere, cioè, una buona volta compendiato in breve giro di pochissime proposizioni tutto lo scibile, per poi dischiudere tutti i problemi della vita con una sola ed unica chiave!"<sup>47</sup>. Si prenda l'esempio della morale: si studi innanzitutto il vario e concreto atteggiarsi dei comportamenti morali, delle scelte, dei giudizi, insomma "il *factum*. [...] Questo *factum* è il dato della ricerca"<sup>48</sup>, rispetto a cui i vari sistemi teorici non sono che tentativi che cercano di comprenderlo e spiegarlo. La morale non può generare se stessa; né essa può venire spiegata presupponendo una coscienza morale, che altro non è se non un indice della formazione etica di ogni individuo: "Se scienza qui ci ha da essere, essa non può spiegare le relazioni etiche per via della coscienza, ma deve appunto intendere come tale coscienza si vada formando"<sup>49</sup>. Si tratta quindi di studiare le condizioni soggettive e oggettive dell'emergere e dello svilupparsi dell'etica nella realtà storica e solo in tal modo ha un senso affermare che "la morale è corrispettiva alle situazioni sociali, e ossia, in *ultima analisi*, alle condizioni economiche"<sup>50</sup>.

Centro di questa dottrina che così strettamente intende correlare la vita culturale con le determinazioni e le articolazioni reali della società, è il concetto di "praxis", anzi la "*filosofia della praxis*, che è il midollo del materialismo storico. Questa - aggiunge Labriola - è la filosofia immanente alle cose su cui filosofeggia. Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico"<sup>51</sup>. Il problema dell'unità tra teoria e prassi appare dunque centrale in Labriola, anche per intendere il rapporto, in lui così fortemente vissuto, tra il pensatore e il politico che coesistevano nella sua persona. "La prassi - scrive Giuliano Procacci - [...] non è la pratica, ma è mediazione tra teoria e pratica, tra lavoro accumulato e lavoro vivo, tra passato e presente"<sup>52</sup>.

Realistica, più che materialistica, è quindi la posizione che assume Labriola<sup>53</sup>; e intende spiegare il processo per cui dal lavoro, che è un conoscere operando, si giunga al conoscere come teoria astratta; dai bisogni, alla creazione poetica; in ciò sta il senso della dialettica hegeliana rovesciata di cui parla Marx: "alla semovenza ritmica d'un pensiero per sé stante (la *generatio aequivoca* delle idee!) rimane sostituita la semovenza delle cose, delle quali il pensiero è da ultimo prodotto"<sup>54</sup>. Infatti per

Labriola, come è evidente che la filosofia della praxis segni la fine d'ogni idealismo "che consideri le cose empiricamente esistenti qual riflesso, riproduzione, imitazione, esempio, conseguenza o come altro dicasi d'un pensiero", così mette anche termine al materialismo naturalistico, considerando anche la natura "*in fieri*"<sup>55</sup>, soggetta a modificazioni.

In tal modo, sviluppandosi l'analisi dei singoli fatti storici e cercandone le cause e i presupposti, si può giungere a sistemare il materiale teorico, così ottenuto, in una disciplina formale, riducendo a sistema un ordine di fatti tratti dalla realtà empirica; questa sistemazione spinge, come è ovvio, verso il monismo. Si tratta, dice Labriola, di una tendenza, in sé positiva: "Tendenza (formale e critica) al monismo, da una parte, virtuosità a tenersi equilibratamente in un campo di specializzata ricerca, dall'altra parte: - ecco il risultato. Per poco che s'esca da questa linea, o si ricade nel semplice empirismo (la *nonfilosofia*), o si trascende alla *iperfilosofia*, ossia alla pretesa di rappresentarsi in atto l'Universo, come chi ne possedesse la intuizione intellettuale"<sup>56</sup>. È importante notare come Labriola cerchi di evitare tanto l' "iperfilosofia" con le sue premesse speculative di tipo ontologico quanto il "semplice empirismo" che deforma la realtà disseccandola e frammentandola. Egli cerca una filosofia, come nota Beverly Kahn, di dimensioni non totalizzanti, un pensiero critico e cosciente di sé, che sia in grado di dare un significato ai dati empirici e individui delle linee di tendenza interpretative<sup>57</sup>.

Non si pone più un contrasto fra filosofia e scienza: "Fatta eccezione di quei modi di filosofare - scrive Labriola nel secondo saggio - che si confondono con la mistica o con la teologia, *filosofia* non vuol dire mai scienza o dottrina a parte di cose proprie e particolari, ma è semplicemente un grado, una forma, uno stadio del pensiero, per rispetto alle cose stesse che entrano nel campo della esperienza. La filosofia è, per ciò, o anticipazione generica di problemi, che la scienza deve ancora elaborare specificatamente, o è riassunto ed elaborazione concettuale dei risultati cui le scienze siano già giunte"<sup>58</sup>.

Il tipo di ricerca, qui ipotizzata, deve usare, per meglio approfondire e in ultimo capire le tendenze che si possono riscontrare nell'analisi dei dati empirici, un metodo, che Labriola non esita a chiamare "genetico"<sup>59</sup>. È abbastanza interessante notare che in una lettera ad Engels del 1894, Labriola scrive: "Voi adoperate come termini antitetici il metodo dialettico e il metodo metafisico. Per dire lo stesso, io qui in Italia invece di *dialettico* devo dire metodo *genetico*. [...] Crederei che la designazione di *concezione genetica* riesce più chiara: e di certo riesce più comprensiva, perché abbraccia così il contenuto reale delle cose che divengono, come la virtuosità logico-formale di intenderle per divenienti. Con la parola dialettica si rappresenta solo l'aspetto formale (che per Hegel come ideologo, era tutto). E dicendo *concezione genetica* così il Darwinismo come la interpretazione materialistica della storia, ed ogni altra spiegazione di cose che divengono e si formano, pigliano il loro posto. Voglio dire, che l'espressione di *metodo genetico* lascia impregiudicata la natura empirica di cia-

scuna particolare formazione<sup>60</sup>. Come fa osservare B. Centi, i *Saggi* di Labriola sono attraversati da “due linee di riflessione che [...] sembrano l’una rendere impossibile l’altra: quella dell’indagine genetica e morfologica e quella (subordinatamente dialettica?) della ricomposizione unitaria [...]; e tra le quali è la prima che Labriola fa prevalere sia a critica dei difetti della seconda, sia perché più consona agli sviluppi metodologici delle scienze<sup>61</sup>; in fondo Labriola, anche se non definitivamente, opta per il metodo genetico-morfologico, che, se pienamente dispiegato “dispone delle potenzialità di ricomposizione e cioè di *riproducibilità teorica* della materia esaminata<sup>62</sup>, rendendo con ciò superflua la dialettica<sup>63</sup>.

Il metodo genetico deve essere inteso come metodo antimetafisico, chiarisce Labriola nel terzo saggio, ed è utile soprattutto per “cogliere l’evoluzione, lo sviluppo di un processo a partire da una situazione indifferenziata<sup>64</sup>. Rifacendosi ad Engels, mette in evidenza che la parola *metafisica* va riferita a quei modi “di pensare, ossia di concepire, di inferire, di esporre, che son l’opposto della considerazione genetica<sup>65</sup>. Tali modi tendono a fissare come autonomi e indipendenti quei termini del pensiero che in origine servivano solo come punti di correlazione di un pensiero. Invece una posizione realista impone “di considerare i termini del pensiero, non come cose ed entità fisse, ma come *funzioni*; perché quei termini hanno valore, solo in quanto noi abbiamo qualcosa da pensare attivamente, e siamo in effettivo atto di pensare, procedendo<sup>66</sup>. Attraverso il metodo genetico Labriola cerca di evitare sia i difetti delle teorie che inquadrano l’intera storia umana in un processo completamente razionale e predeterminato, che quelli delle teorie meramente empiristiche alle quali obietta che l’organismo, nel tempo, tende comunque verso l’unità<sup>67</sup>. In tal modo Labriola vuole “sanzionare” in modo netto la diversità di fondo fra il realismo suo (e di Marx) e l’idealismo hegeliano e stabilire la differenza di “presupposti metodologici<sup>68</sup> esistenti fra i due modelli teorici. Come scrive F. Sbarberi, Labriola si muove tendenzialmente in direzione di un marxismo inteso quasi come epistemologia delle scienze sociali. “Per Labriola la teoria del materialismo storico non si consolida con l’enunciazione più o meno aggiornata dei principi, ma a) riflettendo permanentemente sui procedimenti logici delle singole scienze; b) verificando il «filo conduttore» dell’analisi marxiana con i risultati acquisiti da tutte le discipline storico-sociali; c) effettuando su momenti significativi del passato e del presente ricerche circostanziate del reale<sup>69</sup>.

Questi si possono considerare come i punti basilari del *materialismo storico* di Labriola; non pochi altri elementi rimangono fuori dal quadro qui delineato. Tuttavia è già possibile, a partire da questo quadro, operare un confronto con le tesi di Gentile individuando le linee essenziali delle critiche che egli muove a Labriola.

Fin dai primi approcci, come già si è visto, Gentile si dimostra fortemente polemico nei confronti di Labriola.

Per comprendere come le divergenze fra i due studiosi non fossero dettate solo dalle differenti personalità, sarebbe opportuno seguire queste indicazioni di Ciliberto:



“Un’analisi del lessico filosofico di Labriola, da un lato, un confronto con quello di Croce (e Gentile), dall’altro, consentirebbero di mettere a fuoco, da un punto di vista assai fecondo, la crisi e la trasformazione che la filosofia italiana subisce fra la fine dell’Ottocento e il primo decennio del nuovo secolo. La crisi di una concezione della filosofia e del suo rapporto con le altre forme del sapere e della vita coincide allora, e s’intreccia alla crisi di un intero lessico concettuale”<sup>70</sup>. Un criterio, questo, particolarmente efficace per mettere in evidenza come le critiche demolitrici di Gentile nei confronti di Labriola siano da collegare ad un radicale cambiamento di prospettiva (anche, ma non solo, politica) in uno con una differente estensione semantica della terminologia usata dai due autori.

È opportuno, a questo punto, prendere in considerazione più direttamente le modalità attraverso cui si sviluppa l’analisi e la critica gentiliana al marxismo di Labriola.

Già nella *Dissertazione* inedita del 1897, Gentile, al termine del primo capitolo, osservava, in “un brano particolarmente rilevante” (ma da lui non pubblicato nella redazione definitiva) quale fosse l’obiettivo che si prefiggeva e attraverso quale metodo intendesse perseguirlo<sup>71</sup>. Nel marxismo, rileva Gentile, “si trasporta il motivo pratico, l’*anima* del moto sociale” all’interno della teoria, in modo tale da mescolare teoria e pratica, confondendo forma e contenuto, dottrina e azione politica. Ma se si potesse dimostrare che i “presupposti filosofici del comunismo critico” sono infondati e che si tratta di un edificio instabile, destinato a rovinare, si potrebbe allora in tal modo ricacciare il marxismo nel regno delle utopie, “e, dopo aver mostrato i crepacci, adoprarsi [...] a scrollare cotale edificio, che ingombra ed aduggia il terreno sacro della scienza”<sup>72</sup>.

L’insieme degli studi e delle azioni che spinge avanti il socialismo, osserva Gentile, ha dato luogo in vari paesi d’Europa come ad “un nuovo angolo visuale”<sup>73</sup> che è insieme strumento interpretativo e criterio di intervento sulla realtà. Anche in Italia cominciavano a svilupparsi, nell’ultimo decennio dell’Ottocento, gli studi di tipo socialista ed anzi alcuni studiosi cercavano di diffondere e di ulteriormente sviluppare la teoria di Marx: fra essi, il più competente era, a parere di Gentile, certamente Labriola che “s’è levato a sostenere con gli studj assidui dedicati da più anni, la dottrina del materialismo storico nella sua forma più genuina e più compiuta”<sup>74</sup>. E dai suoi libri Gentile riteneva opportuno estrarre “i fedeli lineamenti della nuova concezione storica, che ci siam proposto di valutare per rispetto alla filosofia”<sup>75</sup>. Il primo punto che Gentile rileva nel marxismo di Labriola è legato ad una famosa affermazione che Marx scrisse nella *Prefazione a Per la critica dell’economia politica*: “Non è la coscienza dell’uomo che determina il suo essere, ma è all’incontro il suo essere sociale che determina la sua coscienza”<sup>76</sup>. Qui Gentile ritiene che si trovi il perno dell’analisi di Marx; qui è la base della distinzione fra struttura economica di base, come realtà distinta dal “superiore edificio” nel quale si trova l’insieme delle ideologie. Le quali, di conseguenza, non hanno una spiegazione in se stesse, ma rimandano alla sottostante base econo-

mica; con tutta evidenza, secondo Gentile, qui è il capovolgimento che il marxismo opera nei confronti dell'idealismo: "Hegel, osservò ironicamente Marx, pone la storia sulla testa; bisogna capovolgerla per rimetterla sui piedi". In Hegel, la storia "si idealizzava"; nel materialismo di Marx "si obiettivizza"; in Hegel, punto di partenza della storia era l' "idea", come in Marx è, invece, la "materia"<sup>77</sup>. E Labriola, rileva Gentile, accetta l'analisi di Marx: l'uomo non si muove più su un terreno naturale, come le altre specie viventi sulla terra, bensì "artificiale"; e d'altra parte affermare che l'uomo "ha modificato essenzialmente le condizioni naturali, e se n'ha fatte delle proprie" che, quale "sostrato necessario" regolano "tutta la storia", vuol dire ammettere in essa e riconoscerla "un procedimento necessario e immanente"<sup>78</sup>. Ma se si parla di procedimenti immanenti, vuol dire che c'è una "scienza che determina la legge del procedimento": quindi c'è anche una "filosofia della storia"<sup>79</sup>; così scrive Gentile, ed è da notare come "scienza che determina una legge" sia per lui sinonimo di "filosofia della storia", quindi di filosofia *tout court*. Questo è per Gentile così evidente che, riferendosi alla pagina di Labriola (citata sopra) in cui si dice che il *Manifesto* di Marx non indica previsioni cronologiche, ma morfologiche, si chiede come sia possibile formulare una previsione non più utopistica, bensì scientifica, senza presupporre una "intuizione del corso generale e necessario della storia"<sup>80</sup>, cioè senza presupporre una metafisica.

Questo implicito, ma indispensabile riconoscimento della necessità di una "filosofia della storia" in Labriola, come Gentile scrive a Croce<sup>81</sup>, va collegato poi alla affermazione che la storia è un divenire che procede per antitesi. In questo, secondo Gentile, Labriola (e Marx) seguono Hegel, ma, al posto dell'Idea che si sviluppa dialetticamente, hanno sostituito la società stessa e, in particolare, ciò che di essa costituisce la base, cioè l'attività economica. Marx dunque dipende da Hegel per avere accettato la dialettica, ma, scrive Gentile, ad Hegel si oppone per la diversità del soggetto (o contenuto) del processo dialettico stesso. Dunque per valutare in maniera appropriata il materialismo storico occorrerà analizzarne separatamente l'aspetto della forma e l'aspetto del contenuto<sup>82</sup>. Sotto l'aspetto della forma, si può osservare che il materialismo storico, proprio perché vuole interpretare il processo di trasformazione dialettica della società, è costretto ad elaborare una teoria della storia sovrapposta ai fatti, nonostante Labriola parli dell'autocritica che è nelle cose stesse. Questa affermazione, ritiene Gentile, non può essere altro che una semplice metafora, non potendo esistere una teoria oggettiva e scientifica del processo storico che non sia, innanzitutto, un prodotto del soggetto<sup>83</sup>. Certo la scienza punta alla previsione dei fatti, anche futuri, ma ciò che la caratterizza come tale è la capacità di individuare l'essenziale, o meglio la legge, dei fatti storici. Ma, scrive Gentile "ciò che v'è d'essenziale nel fatto storico era per Hegel l'Idea, che si sviluppa dialetticamente; per Marx è la materia, il fatto economico, che si sviluppa egualmente; e se Hegel con la sua Idea poteva fare filosofia della storia, ha pure da poterla fare il Marx"<sup>84</sup>.

Sotto l'aspetto del contenuto, Gentile rileva come non sia possibile contrapporre il fatto economico, vale a dire la realtà, all'Idea, platonicamente intesa<sup>85</sup>, perché in Hegel

l'Idea è anzi l'essenza stessa del reale. E la materia di cui parla il materialismo storico, non è né esterna né contrapposta all'Idea hegeliana, ma vi è compresa, "anzi è una cosa medesima con essa, poiché [...] lo stesso relativo (chè esso è la materia di cui si parla) non solo non è fuori dell'assoluto, ma è identico ad esso"<sup>86</sup>. Ma con la sostituzione della materia all'Idea, operata dai marxisti, non è più chiaro come possa esserci dialettica del relativo, una volta che l'assoluto idealistico è stato rimosso. Con la conseguenza che, se si considera lo schema dello sviluppo dialettico dell'assoluto come immanente, anche per il relativo (cioè per la realtà) deve essere previsto un processo dialettico immanente e determinabile *a priori*. Sennonché, come può venire determinato *a priori* il relativo, cioè l'esperienza empirica? Solo rifacendosi ad una filosofia della storia, quale alla fine risulta essere il materialismo storico: ma ciò porta alle conseguenze, già viste, di determinare *a priori* ciò che è solo oggetto di esperienza<sup>87</sup>.

Gentile stava mettendo a punto questo schema di interpretazione del pensiero di Marx, attraverso la lettura di Labriola, e scriveva a Croce: "ella dice benissimo che il materialismo storico non può essere se non un *canone* d'interpretazione storica [...]. Ma temo però che nel resto ci sia ancora un po' da disputare [...]. Un passo del nuovo libro di Labriola che Ella cita, mi fa sospettare che questi s'avanzi sempre per una via divergente dalla sua"<sup>88</sup>. È chiaro che Gentile divergeva fortemente dalla nota interpretazione del marxismo "come canone"<sup>89</sup>, elaborata da Croce in quegli anni; e riteneva, accentuando alcune caratteristiche pur presenti nel pensiero di Labriola, che quest'ultimo fosse più lontano dal Croce "metodologo" e più vicino a lui, quando parlava del marxismo come di una filosofia della storia. Infatti, poche settimane dopo questa lettera, ne scrive un'altra a Croce, nella quale afferma: "mi giunse il Saggio [*Discorrendo di socialismo e di filosofia*, n.d.r.] del Labriola; pel quale era stata tanto eccitata la mia curiosità, che volli subito leggermelo per dirle anche di esso quel che me ne sarebbe parso. [...] Quando lei ha detto, e ha detto bene, che il materialismo storico non è che un semplice canone metodologico della storia, ecco vien subito dopo il Labriola, rappresentante cospicuo del marxismo a mostrare o a voler mostrare che nello stesso materialismo storico s'inchiude una vera e propria filosofia, la *filosofia della praxis*"<sup>90</sup>. Dopo la lettura del terzo saggio di Labriola (nel frattempo era uscito il suo *Una critica del materialismo storico*, nel 1897), Gentile amplia il suo campo d'osservazione sul materialismo storico, analizzando direttamente alcune opere di Marx e di Engels<sup>91</sup> e scrivendo il secondo saggio, *La filosofia della praxis*, che verrà pubblicato nel 1899 come seconda parte del *La filosofia di Marx*.

Gentile approfondisce il pensiero filosofico di Ludwig Feurbach, del quale analizza le critiche mosse all'idealismo hegeliano, come naturale antecedente della posizione di Marx. Di quest'ultimo poi traduce, riportandole nel suo saggio, le *Tesi su Feurbach*<sup>92</sup>. E nelle tesi Gentile individua il disegno di un intero sistema speculativo: quello del materialismo storico. "La chiave di volta di questa nuova costruzione filosofica - scrive Gentile - sta nel concetto della *praxis*: concetto, come ben nota lo stesso Marx, nuovo rispetto al materialismo, ma nell'idealismo vecchio quanto l'idealismo

medesimo<sup>93</sup>. Per l'idealismo, l'operare umano è stato sempre visto come una attività mentale; non così in Marx, nel quale permane lo stesso principio, ma le variazioni dell'operare non sono da riferire a mere modificazioni intellettuali, e sono da ricollegare ai bisogni degli individui, in quanto membri della società. Marx infatti partiva da una precisa critica al materialismo tradizionale; l'obiezione che ad esso muoveva era di considerare la realtà esterna come un dato e non come un prodotto, in sostanza di considerare astrattamente il soggetto e l'oggetto della conoscenza. Quando "si conosce - scrive Gentile - si costruisce, si fa l'oggetto, e quando si fa o si costruisce un oggetto, lo si conosce; è a dire che l'oggetto è un prodotto del soggetto; [...] il soggetto, a mano a mano che vien facendo o costruendo l'oggetto, vien facendo o costruendo se stesso"<sup>94</sup>. Gentile fa notare che, generalmente, si riconosce la validità della posizione di chi bada all'oggettività della conoscenza; se l'oggetto deve essere "puro oggetto"<sup>95</sup>, allora la conoscenza, *perché* possa avvenire, richiede la presenza di un elemento intuitivo, che trasferisca le immagini sensibili al nostro interno. Oggetto allo stato puro e intuizione sono dunque i caratteri dell'oggettivismo, sia esso di tipo materialistico che idealistico. Ma, ritiene Gentile, Marx si oppose fortemente a questa concezione: "S'è concepito finora, egli [cioè Marx, *n.d.r.*] dice, la realtà come *oggetto, intuizione*, non come attività umana, come *praxis*, non *soggettivamente*. La realtà dunque secondo lui, è una produzione soggettiva dell'uomo; produzione però dell'attività sensitiva [...]; non dello spirito come credevano Hegel e gli altri idealisti"<sup>96</sup>. In tal modo Marx, abolendo l'oggetto astrattamente inteso, e sostituendolo con l'oggetto prodotto dalla prassi umana, dà luogo ad una dottrina nettamente realista. D'altra parte, proprio per come si struttura la prassi umana, Marx finisce con il criticare anche un'altra idea, tipica dei materialisti precedenti, che l'uomo fosse il prodotto dell'ambiente. "La società - scrive Gentile - che è un tutto organico, è insieme causa ed effetto delle sue condizioni; e bisogna ricercare nel seno stesso della società la ragione d'ogni suo mutamento"<sup>97</sup>. Di conseguenza la prassi, che inizialmente muoveva dal soggetto verso l'oggetto, si "rovescia" tornando dall'oggetto al soggetto: l'attività umana può essere concepita solo "come praxis che si rovescia"<sup>98</sup>. La traduzione gentiliana della terza delle *Tesi su Feuerbach* è stata ritenuta errata; ma potrebbe anche essere considerata come una libera interpretazione: può avere influito, in Gentile, la necessità di esplicitare il senso profondo della lettura data: "pourquoi en effet - scrive André Tösel - traduire l'allemand *umwälzende Praxis*, littéralement praxis renversante ou révolutionnante, par praxis renversée? Il ne s'agit pas d'affaiblir le dynamisme révolutionnaire de la praxis, il s'agit plutôt d'expliciter la structure formelle de la praxis en un sens transcendantal"<sup>99</sup>.

Il soggetto dell'attività pratica può essere visto come la tesi; l'azione dell'ambiente come l'antitesi (l'oggetto equivale al non essere); il soggetto modificato, viene ad essere la sintesi. "La correzione del materialismo - scrive Gentile - consiste in un'applicazione alla materia di ciò che Hegel aveva esattamente scoperto per rispetto allo spirito. Giacché il Marx non fa se non sostituire al pensiero la materia"<sup>100</sup>. Ecco spiegato il

*perché* dell'uso della dialettica da parte di Marx. In tal modo, lo sviluppo della storia ricade sotto il regno della necessità, e la prassi umana può venire studiata, e anzi determinata, secondo uno schema *a priori*; uno schema di tipo finalistico, vista la relazione di necessità intercorrente fra soggetto e oggetto. Ma, ritiene Gentile, qui sta il punto debole di Marx. Se il materialismo e la filosofia della prassi possono essere nate *a posteriori*, in seguito alla osservazione dei fatti economici, certamente essi furono concepiti *a priori*; vale a dire che Marx "credette scoprire nella realtà contingente l'assoluta realtà, che per sua propria costituzione ha un ritmo reale e razionale di sviluppo". Di conseguenza, se il processo storico non può avvenire senza la prassi, esso finisce per essere un *a posteriori*, "ed è un vero e proprio *a priori*. Perché non vi ha storia, senza questa prassi; e d'altra parte questa prassi non può razionalmente intendersi senza quel ritmo di sviluppo. La dialettica della storia non può quindi non essere uno schema *a priori* nel pensiero di Marx"<sup>101</sup>. In tal modo il pensiero di Marx viene ad essere infondato ed il socialismo a non avere affatto una teoria scientifica da utilizzare, risolvendosi in semplice attività pratica. Questa conclusione di Gentile fa apparire evidenti i motivi dello scontro avvenuto fra lui e Labriola.

I problemi terminologici rinvenibili nello studiare questi due autori, possono aiutare a comprendere le loro rispettive posizioni meglio di una ricostruzione delle loro reciproche e polemiche osservazioni.

Gentile opera uno spostamento di significato netto e deciso con l'inquadramento dell'attività umana e della prassi tutta all'interno della soggettività<sup>102</sup>. Ma questa soggettività gentiliana non è la stessa di cui parla Labriola (sulla scia di Marx); la filosofia della prassi di Labriola istituisce un interscambio e una correlazione precisi fra uomo e natura (e la natura sta lì, a prescindere dagli uomini).

La soggettività che Gentile ritiene essere una caratteristica anche di Marx, rimanda, in quest'ultimo, "non al pensiero, bensì all'attività sensitiva"; e se la filosofia della prassi sembra il punto di maggiore contatto fra Gentile e il marxismo, "specularmente, la divaricazione tra Gentile e il marxismo si delinea attraverso la scissione della «prassi dalla materia»"<sup>103</sup>.

La scienza di cui parla Gentile è, in linea di massima, la filosofia "speculativa", rispetto alla quale le singole scienze non sono che livelli di conoscenza certamente inferiori. Gentile, come ha notato Emilio Agazzi, "soffermandosi perciò, nella sua ricostruzione del concetto marxiano della prassi, esclusivamente sull'aspetto astrattamente formale del metodo di Marx, [...] cerca di scorgervi la possibilità di una deduzione aprioristica del corso della storia: nel che non faticherà poi ad indicare l'assurdo logico cui dovrebbe condurre il «materialismo storico»"<sup>104</sup>. D'altra parte Gentile tende a trasformare Marx in uno Hegel feuerbachiano, secondo uno schema che può venire in mente "soltanto qualora si consideri il marxismo alla stregua di una filosofia puramente speculativa"<sup>105</sup>. Appunto questa accentuazione dell'aspetto formale del concetto di prassi spinge Gentile all'idea della deduzione aprioristica della realtà; ma in Labriola (e in Marx) "il soggetto, l'uomo, non è produttivo assolutamente; ma produt-

tivo relativamente a circostanze già prodotte, e storicamente determinate [...] [Infatti] il marxismo non vuole costruire un sistema metafisico deduttivo del reale, ma uno strumento interpretativo e operativo nei riguardi della realtà storica, dalla quale in concreto prende sempre le mosse”<sup>106</sup>.

La filosofia di Labriola, pur se fra contraddizioni non risolte, vuole essere, almeno tendenzialmente, un’epistemologia delle scienze; ad esse guarda con la più grande attenzione e apertura, particolarmente a quelle “discipline - scrive F. Sbarberi - che per prime si sono sottratte al retaggio idealistico, come la linguistica e l’etnologia, la psicologia sociale e le scienze della natura”; ciò perché, per Labriola, le scienze storico-sociali debbono fondarsi “non sulle categorie aprioristiche dello spirito, come aveva preteso Hegel, e nemmeno su quelle, altrettanto assolutizzanti, dell’evoluzionismo positivistico, bensì su una metodologia genetica congrua all’oggetto indagato, che sola può rinvenire i nuclei originari delle civiltà e quindi, far luce sulle ragioni del presente”<sup>107</sup>.

In Gentile, al contrario, c’è un netto ritorno alla dialettica hegeliana e il rifiuto di vedere un mondo esterno al soggetto pensante. In Labriola, invece, anche in seguito alle critiche mosse a Engels sul concetto e sull’uso del termine “dialettica”, c’è l’utilizzazione consapevole della metodologia genetica “tenacemente contrapposta in un ventennio di ricerche alla logica esoterica di Hegel e compiutamente ritrovata, infine, nelle analisi del *Capitale*”<sup>108</sup>.

Gentile, sviluppando ed approfondendo il concetto di “praxis”, che costituiva il “centro”<sup>109</sup> della sua lettura di Marx, e ovviamente integrandolo con altri concetti, perverrà alla formulazione dell’idealismo attualistico. In particolare sono da tenere in considerazione alcuni aspetti del suo pensiero.

La critica di Gentile (nell’*Atto del pensare come atto puro*, del 1912), alla “astratta oggettività” (cioè al pensiero pensato, al pensiero altrui, al pensiero oggetto del nostro pensiero)<sup>110</sup>, metterà capo all’idea che “la natura [...] considerata nella sua concreta realtà, è il pensiero, che il pensiero incomincia a pensare come altro da sé; ovvero il pensiero fissato nella sua astrattezza. La natura è astratta; solo il pensiero è concreto”<sup>111</sup>. Questo pensiero va sempre visto come “puro atto, e quindi non limitabile mai con le determinazioni empiriche della storia frantumata nello spazio e nel tempo: pensiero nostro, ma assolutamente *nostro*, perché assolutamente *attuale*”<sup>112</sup>. E, per quanto riguarda l’attività pratica come attività distinta da quella teoretica, queste premesse portano logicamente al rigetto di ogni distinzione effettiva fra le due attività: infatti, ciò che facciamo non è mai solo fare ma anche conoscere e viceversa, nel linguaggio gentiliano. L’attività spirituale non è mai attività contemplativa ma (producendo idee) anche attività pratica; la quale, d’altronde, non potrà che essere a sua volta anche attività conoscitiva: “Ogni atto spirituale (compreso quello che è ritenuto semplicemente teoretico) è pratico”, scrive Gentile nel 1916<sup>113</sup>, quasi riecheggiando quanto scriveva ne *La filosofia di Marx*, quando obiettava ai materialisti che conoscere è fare perché “è da pensare la realtà stessa come costruita dalla ragione, che vi si appalesa imma-

nente; e la realtà, quindi, concepire come essenzialmente razionale<sup>114</sup>. Natura, passato, qualunque oggetto esterno al soggetto pensante, vanno quindi considerati astratti e addirittura morti finché non divengano attività attuale del soggetto pensante: “La dialettica del pensato è, si può dire, la dialettica della morte; la dialettica del pensare, invece, la dialettica della vita<sup>115</sup>; e ancora: “La dialettica [...] del pensare non conosce mondo che già sia; che sarebbe un pensato; non suppone realtà, di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa d’impossessarsi<sup>116</sup>. L’attività pratica viene in Gentile assorbita in quella teoretica: nel “conoscere è fare” l’accento è in realtà sul “conoscere”, o meglio sull’azione del pensiero in atto; si identifica più “col fare se stessi, ossia con l’autoprassi<sup>117</sup>, e meno con il fare come interscambio con il mondo esterno. Le singole scienze, come la pedagogia, la psicologia o la sociologia, qualora vengano poste come scienze che presuppongano un oggetto da studiare o indagare, acquistano per Gentile carattere di mera indagine empirica e, per di più, dalle caratteristiche dogmatiche. Infatti “per intendere l’oggetto come creazione del soggetto, la scienza dovrebbe proporsi prima di tutto il problema della posizione del reale in tutta la sua universalità; e allora non sarebbe più scienza, ma filosofia<sup>118</sup>, e verrebbe meno il suo dogmatismo naturalistico legato alla presupposizione dell’esistenza dell’oggetto e alla rilevanza della sensazione, base del rapporto con l’oggetto<sup>119</sup>.”

Labriola, d’altra parte, riteneva assurde le critiche mosse contro di lui da Gentile. Inizialmente, invece, Labriola aveva mostrato interesse per gli studi gentiliani sul marxismo, tanto da scrivere a Croce: “Fammi il favore di dirmi dove si trovi quel Dott. Giovanni Gentile. Voglio ringraziarlo dell’estratto<sup>120</sup> che m’ha mandato<sup>121</sup>. Dopo pochi giorni, riferendosi al primo saggio di Gentile sul marxismo, aveva aggiunto: “Quell’opuscolo-estratto è scritto con molta precisione e serietà - e contiene alcune osservazioni apprezzabili<sup>122</sup>.”

Labriola aveva seguito con attenzione i lavori di Gentile. Nel 1899 gli aveva mandato una copia del *Discorrendo di socialismo e di filosofia*: “Vi mando - sebbene non ne abbia che altre tre soltanto - una copia del mio *Discorrendo* in francese, perché occorre, secondo me, che voi leggete, prima di pubblicare il vostro nuovo scritto<sup>123</sup>, questo rifacimento del mio lavoro<sup>124</sup>.”

Gentile, nel “nuovo scritto” avrebbe affermato: “Diremo, adunque, per concludere, che un eclettismo di elementi contraddittori è il carattere generale di questa filosofia del Marx; della quale non han forse gran torto oggi alcuni tra’ suoi discepoli di non saper che farsi<sup>125</sup>. Labriola riceve il libro del giovane studioso e gli chiede: “Ricevo ora [...] il vostro libro *La filosofia di Marx*. L’ho appena materialmente sfogliato. Mi affretto a chiedervi se avete ricevuto [...] un mio opuscolo *A proposito della crisi del marxismo*<sup>126</sup>, che era in vero un estratto della *Rivista di Sociologia*<sup>127</sup>. Come mai Labriola risponde alla domanda postagli implicitamente da Gentile che gli ha inviato *La filosofia di Marx* chiedendogli se abbia ricevuto e letto il proprio opuscolo? La risposta può venire in parte trovata nelle stesse pagine dell’opuscolo labriolano. Labriola si chiede se, nello studiare il marxismo, non occorra interrogarsi innanzitutto

sulle "possibilità di una trasformazione della società dei paesi più civili"; ove questo avvenisse, si chiede se non sia "d'importanza secondaria il modo della transizione a quello stato futuro, desiderato o previsto; perché quel modo sfugge al nostro arbitrio, e certo non dipende dalle nostre definizioni. Per rispetto a cotesta tesi generale gli è cosa, non dirò indifferente, ma certo di valore assai subordinato, il sapere, qual parte del *pensiero* e delle *opinioni* [...] di Marx e dei suoi prossimi seguaci ed interpreti collimi o non collimi con le presenti e con le future condizioni del movimento proletario; perché non occorre di essere seguaci sfegatati del materialismo storico per intendere, come le dottrine valgono in quanto dottrine, cioè in quanto sono una luce intellettuale portata sopra un ordine di fatti, ma che in quanto sono dottrine, non son *causa di nulla*"<sup>128</sup>.

Un'osservazione del genere, diretta ad un giovane studioso dalla personalità filosofica già così marcata come Gentile, chiarisce abbastanza sul perché le strade di Labriola e del futuro filosofo dell'attualismo non potessero incontrarsi. E difatti, di lì a qualche anno, nel momento in cui Labriola, già ammalato di tumore, sente avvicinarsi la fine, scrive una lettera a Croce in cui strapazza Gentile in principio per una questione relativa ad un concorso universitario: "Il Gentile m'era parso sempre un po' infatuato di sé, un po' presuntuoso ... un po' ultrasiciliano, in somma. [...] Ora poi mi pare che sia *pazzo*. Lui rappresentante della filosofia *sana*; anche lui personaggio della commedia umana?! È un po' troppo. E ciò solo perché lui, su le tracce delle lezioni di quell'idiota del Jaja, tornando a studiare gli scritti di Spaventa, ha *immaginato* di tornare ad Hegel!". E più oltre, nella stessa lettera, ripensa "a tutte quelle impertinenze sparse qua e là nella Prolusione o nelle prefazioni, e nelle polemichette del Gentile, che m'eran passate sott'occhi quasi inosservate, perché a dir vero poco m'importava di fermarci sopra l'attenzione. Forse gli altri miei colleghi ce l'aveano fermata troppo - perché non sono *uomini* ma *professori* soltanto. Sul suo nome ci faccio ora il segno della *croce* [...]. Io rifuggo dalla *sana filosofia* come dalla peste". E conclude con una stoccata a Croce stesso: "Questa lettera è stata interrotta dal tentativo che ho fatto d'ingoiare della crema, o del cacao, e non ci sono riuscito. Come vedi c'è da rallegrarsi. Peccato che il tuo neorealismo non possa nulla contro la *sprucida* (*spröde*) materia"<sup>129</sup>.

Per tornare alla domanda iniziale, relativa a Spirito, si potrebbe osservare che di questo straordinario dibattito<sup>130</sup>, avvenuto a più voci nell'Italia di fine Ottocento, e in particolare di quello fra Gentile e Labriola, sia giunta un'eco davvero smorzata agli studiosi che iniziavano un'attività di ricerca subito dopo la prima guerra mondiale. E in effetti, di Labriola, Spirito non si occuperà mai. Ma di Gentile è stato uno degli allievi più importanti.

Ora, è noto che, in Spirito, il quadro categoriale adottato nei primi anni Venti del Novecento, è esattamente quello attualistico di Gentile.

Ma, poiché nella formazione iniziale di Spirito, avvenuta con Ferri e Pantaleoni, le scienze sociali avevano avuto una così grande importanza, era strano immaginarlo



tutto calato nei panni del filosofo attualista. Difatti, quella concezione, nella seconda metà degli anni Trenta (*La vita come ricerca* è del 1937) entrò in crisi, anche per il riemergere delle tematiche giovanili, alle quali peraltro Spirito era rimasto sempre legato: infatti i suoi primi libri sono dedicati allo studio del pragmatismo e del diritto penale.

L'adesione del giovane Ugo Spirito all'attualismo gentiliano viene descritta in *Memorie di un incosciente*<sup>31</sup>: "Gentile era il filosofo dell'autocoscienza, dell'autocoscienza assoluta. [...] Ed era tale la forza di questa convinzione da acquistare il *pathos* invincibile del profeta e dell'apostolo. L'uomo creatore del suo mondo, di tutto il mondo, la concezione della vita come *umanesimo* assoluto"<sup>32</sup>. L'interpretazione del concetto di autocoscienza in Gentile costituisce per Spirito il tramite principale dell'adesione all'attualismo. Gentile viene visto come un "rivoluzionario": "Eravamo tutti giovani, perché tutti uniti in un bisogno speculativo comune, che era quello della nuova filosofia idealistica - scrive Spirito - A tale unità si opponeva stranamente il Croce, intollerante nei riguardi degli atteggiamenti giovanili"<sup>33</sup>. E più oltre: "C'è soprattutto la coscienza dell'inizio di un'altra vita, che dà al Gentile la gioia di una missione da svolgere con i suoi scolari.[...] Dall'ottobre 1919 all'ottobre del 1922 trascorrono tre anni, ma la nuova atmosfera già contrassegna la volontà rivoluzionaria di Gentile"<sup>34</sup>. E il giovane Spirito aveva scritto, nel 1923, che la filosofia non poteva più essere semplice contemplazione del mondo, ma azione e creazione di esso: "Azione però che non è un immediato agire, ma coscienza di agire, autoconcetto dell'azione: Un fare quindi che non è soltanto fare, ma fare etico; un'azione che non è soltanto azione, ma educazione. È l'agire, cioè, non immediato, ma che si media e si universalizza, negando la propria particolarità e affermandosi come agire dello Spirito"<sup>35</sup>. Ma occorre anche chiarire che il giovane attualista portava con sé il bagaglio dei suoi studi "scientifici", anche se la scienza che interessa Spirito in questo periodo è soprattutto il diritto penale e l'economia politica<sup>36</sup>. In qual modo erano stati integrati questi studi nell'ottica attualistica? Il punto di partenza di Spirito consisteva nel tentativo di superare il dualismo natura-pensiero: "La sociologia ha riunito l'uomo alla natura [...] ma negando lo spirito nella natura. L'idealismo, invece, [...] ha visto come la natura si risolve nello spirito, ed è pervenuto ad una concezione spiritualistica della storia"; e, più avanti, osserva come in ogni azione umana entri l'intero universo "ma non vi entra come condizione o causa determinante [...] bensì come condizionato o prodotto dell'atto stesso [...] come l'universo nel suo attuarsi liberamente, nella sua autocoscienza, nella sua autocreazione"<sup>37</sup>. È possibile studiare l'oggetto in quanto non delimiti il soggetto, non gli si ponga accanto "come una realtà accanto ad un'altra realtà"<sup>38</sup>; in tal modo, non esisterebbe più alcuna possibilità, per il soggetto, di agire sull'oggetto. "In tanto il soggetto può guardare a tutto il mondo come oggetto, in quanto è lui stesso a porre il mondo e in quanto tutta l'empiricità del mondo si risolve nella assolutezza di lui, che il mondo concepisce creandolo"<sup>39</sup>. Così concepito il rapporto fra l'uomo e la natura, nulla può esistere che sia veramente naturale, nulla può "essere dominato

da leggi che non siano quelle dello spirito<sup>140</sup>. Anzi, come aveva argomentato Spirito in polemica con Carabellese, “quando si dice che il soggetto pone l’oggetto, s’intende dire che il soggetto pone se stesso concretamente”, cioè in senso dialettico, “e porre in senso dialettico significa necessità assoluta di porre per attuarsi, sì che il soggetto non sarebbe tale se non si ponesse a se stesso come oggetto, se non si dialettizzasse in due momenti che sono però momenti di un’unità concreta che è appunto il Soggetto puro<sup>141</sup>”.

Questo è il punto d’avvio di Spirito, una volta divenuto attualista. L’attività che lo coinvolge a lungo (siamo nella prima parte degli anni Venti del Novecento), sarà quella di approfondire i vari aspetti del fenomeno giuridico, in particolare quelli penalistici, visti sia sotto l’angolo visuale della ricerca storica che sotto quello di approfondimento teorico e, poi, di vero e proprio intervento di commento pratico-politico in relazione alla nascita del codice Rocco. Nella seconda metà del decennio la sua attenzione andrà spostandosi verso il campo degli studi economici (fra l’altro, alla fine del 1927 fonda la rivista “Nuovi studi di diritto, economia e politica”) e ritornerà con forza la riflessione sui rapporti fra scienza e filosofia. È da notare qui come, nella *Storia del diritto penale italiano*, grande attenzione era stata dedicata da Spirito allo studio dei positivisti: anzi, le loro istanze venivano generalmente accolte e ritenute di grande valore, ma reinquadrate nell’impianto dell’attualismo gentiliano, dove trovavano la loro ultima giustificazione. Queste istanze continuavano ad agire, sulla personalità di Spirito: il pensiero che, conoscendo, agisce; l’azione (in questo caso la ricerca nell’ambito delle scienze sociali, che costituisce l’azione specifica dell’intellettuale) che si converte in conoscenza; questo è l’attualismo di Spirito: “Scienza e filosofia divennero, in tal modo, il binomio inscindibile di un’attività e di una ricerca che ad esso furono poi sempre informate in maniera essenziale<sup>142</sup>”.

Tuttavia qualche residua difficoltà permaneva, per Spirito: evidentemente gli sembrava che l’accento cadesse troppo sul pensiero pensante, nello schema attualistico gentiliano, e buona parte della realtà esterna rimanesse ad esso estranea. L’attualismo gli sembrava, alla lunga, quasi una nuova scolastica. Infatti nelle *Memorie*, riferendosi al programma attualistico di Gentile, scrive: “E al centro del programma era precisato [...] il rapporto tra scienza e filosofia, nella formulazione ad esso data dal Gentile dall’inizio della sua speculazione. Il «Giornale critico» si contrappose fin da principio al procedere scientifico dichiarato estraneo ai fini della rivista<sup>143</sup>”. Anche se messe ai margini del proprio pensiero, queste riserve sull’attualismo hanno continuato ad agire, finché nel 1933, con *Attualismo costruttore*, sono emerse in superficie: “Vi sono due modi di intendere l’attualismo: [...] quello di chi ha concepito la teoria dello spirito come atto puro e quello di chi ha concepito l’atto puro come una teoria dello spirito; nel primo caso, la teoria è diventata spirito e cioè vita, nel secondo, l’atto è diventato formula e cioè la più patente e più ridicola contraddizione in termini<sup>144</sup>”. Se all’inizio l’attualismo, spiritualizzando il mondo e la natura, aveva realizzato una grande conquista, in seguito tale conquista sarebbe divenuta una semplice formula.

“L’identificazione cui era pervenuta [la filosofia, *ndr.*] del concetto della vita con la vita consapevole si è tramutata in un limite e si è cristallizzata a sua volta in un concetto definitorio, donde è risorta una filosofia dell’oggetto anche se all’oggetto si è dato il nome di atto”<sup>145</sup>. Gli attualisti, di conseguenza, “hanno ridotto l’azione all’astratta riflessione sul concetto di atto”<sup>146</sup>. Quindi Spirito auspicava un ritorno al “vero attualismo” che si occupasse dei problemi della vita “senza aver più il terrore dell’empiria”, che anzi non temesse di “diventare scienza particolare”, cercasse nella “particolarità della ricerca” la concretezza dell’unità, “il particolare vedendo come centro della realtà e attraverso esso riattinando con ben altra ricchezza di vita la vera filosofia”<sup>147</sup>. Queste critiche erano già state anticipate nella comunicazione presentata da Spirito al VII Congresso nazionale di filosofia del 1929<sup>148</sup>. Da parte dei filosofi, la scienza viene confinata in un ambito naturalista e oggettivista: lo scienziato parte dagli oggetti della realtà come il filosofo parte dallo spirito e considera il mondo come autocreazione. Ma si tratta di una divisione reale, fra scienza e filosofia, o essa è fittiziamente costruita? E perché bisognerebbe confinare la scienza nell’ambito in cui la incasella la filosofia o meglio l’idealismo? “La scienza, al contrario, è stata sempre indissolubilmente legata alla filosofia: deduttiva, quando la deduzione sembrava il fondamento del conoscere; induttiva, quando si negò il valore *a priori* dell’universale; metafisica, quando fu forzata anch’essa negli schemi di una dialettica arbitraria; positivista, infine, quando, pervasa dall’idolatria per il fatto, stette invano aspettando che questo parlasse”<sup>149</sup>. D’altra parte l’esigenza della scienza di fare i conti con l’oggettività del reale, non può essere contestata neppure dal filosofo idealista: “Anche quando so che la verità del mio pensiero è posta da me e non preesiste al mio pensiero, so pure, con assoluta certezza, che non mi è dato porla ad arbitrio”<sup>150</sup>. E se il filosofo ritenesse di poter dire cosa è scienza allo scienziato, cosa è arte all’artista, cosa è storia allo storico, sarebbe soltanto “ridicolo”, un dispensatore di “verità supreme” completamente fuori dal mondo<sup>151</sup>. Se non si vuole, come fa l’idealismo hegeliano, ridurre la scienza a una “filosofia preformata”; né, come fa il positivismo, “ridurre la filosofia a scienza”, bisogna costruire una scienza che sia filosofia<sup>152</sup>: “Si vuol asserire, insomma, che i problemi del rapporto dialettico di universale e particolare [...] non possono avere un vero significato se non nascono e si risolvono sulla base di una effettiva esperienza scientifica, e come consapevolezza della stessa scienza”<sup>153</sup>; una scienza, d’altronde, che possa fondersi con la filosofia per il tramite della storia e della dimensione storica a cui va improntata ogni seria ricerca scientifica<sup>154</sup>.

Nella conclusione della *Storia del diritto penale italiano* Spirito aveva scritto che il vero soggetto non era concepibile nella “sua veste di individuo particolare” o soggetto empirico; “il vero soggetto è quello per cui tutti i soggetti empirici diventano oggetti”<sup>155</sup>, ed i vari “io” empirici diventano l’ “io più profondo, l’unico io che veramente esiste”<sup>156</sup>, l’ “Io assoluto” di Gentile<sup>157</sup>. In pochi anni, fra l’inizio e la fine degli anni Venti l’orizzonte teorico di Spirito appare fortemente mutato; nella rivendicazione dell’indagine particolare come base per qualunque avanzamento della ricerca scientifica sono

già contenuti i germi del successivo allontanamento dall'attualismo: quasi un progressivo slittamento di enfasi dal ruolo dell' "io" assoluto (o trascendentale) a quello dell' "io" empirico, individuale.

Questi tentativi di forzare il muro dell'idealismo attualistico, visto come scolasticismo metafisico, portano quindi Spirito a cambiamenti di assetto del quadro teorico generale della filosofia gentiliana; all'interno della quale egli continua peraltro la sua attività di ricerca, che in gran parte si svolge nell'ambito delle scienze sociali. Tale riassetto tuttavia non regge a lungo; infatti nel 1937, con *La vita come ricerca*, l'intera impalcatura dell'attualismo va in frantumi.

Non è possibile restare chiusi in una presunta verità, perché l'antinomia riemerge di continuo, qualunque sia la soluzione prescelta. "Alla tesi si contrappone l'antitesi, alla fede il dubbio, alla conclusione l'antinomia"<sup>158</sup>. È infatti impossibile, argomenta Spirito, chiudere la discussione una volta per sempre, a meno di non possedere una fede religiosa<sup>159</sup>. Volersi realizzare come pensiero e sentire ciò come un "dogma". Al filosofo che crede nell'attualismo tocca, alla fine, la stessa sorte che era toccata al religioso: "sempre certo l'uno di aver trovato il vero Dio, sempre certo l'altro della definitività del suo sistema"<sup>160</sup>. L'attualismo aveva risolto il dualismo di io e non io, di soggetto e oggetto, di teoria e pratica dimostrando l'assoluta immanenza di tutta la realtà nel soggetto. L'io stesso diveniva oggetto della propria riflessione: "È questo secondo io - l'io trascendentale - il vero soggetto"<sup>161</sup>. Ma, via via che le conseguenze della riforma della dialettica hegeliana, operata da Gentile, agiscono sulla realtà degli studi, appare evidente che, accanto agli elementi innovatori (connessi alla "coscienza dello spirito come infinita e assolutamente libera autocreazione"<sup>162</sup>), si trovano elementi di immobilismo e di dogmatismo "come nel peggiore scolasticismo"<sup>163</sup> (connessi alla convinzione della "definitiva scoperta e determinazione della natura creatrice dello spirito"<sup>164</sup>). Tipica è stata, secondo Spirito, la polemica contro la scienza. Le leggi scientifiche sono state ridotte a "pure convenzioni pratiche estraniandole dal mondo della teoria"; la scienza non è stata compresa nel "suo valore di ricerca infinita"<sup>165</sup>. In realtà, dice Spirito, per uscire da siffatta situazione, è inutile ridurre tutto "nell'assoluta immanenza del processo storico", perché poi la storia, in tal modo, viene divinizzata e trasformata in un mito "da cui tanti altri scaturiscono, avvolti nella sacra veste della tradizione"<sup>166</sup>. Occorre convincersi che l'astratto ha senso solo in funzione del concreto; la filosofia, quindi "è nella scienza e non al di sopra della scienza, e ogni volta ch'essa presume di porsi a un livello superiore con ciò stesso immediatamente si cangia in mero verbalismo"<sup>167</sup>. Se un filosofo si cimentasse con una particolare disciplina scientifica, si renderebbe conto che la propria filosofia è astratta e "sarebbe [...] costretto a ricostruirsi la sua filosofia nell'atto stesso della costruzione della scienza e si persuaderebbe dell'abisso che corre tra la filosofia in cui crede e la scienza che gli è ignota"<sup>168</sup>.

In realtà Gentile aveva anche risposto a Spirito relativamente ai rapporti che dovrebbero intercorrere tra filosofia e scienza, intervenendo più volte, nei primi anni Trenta, su tali rapporti con gli scritti: *La natura* (1931), *Filosofia e scienza* (1931), *Il problema*

dell'esperienza (1932)<sup>169</sup>. Gentile è d'accordo sull'identità di scienza e filosofia: "Che la scienza sia filosofia è evidente che non può essere messo in dubbio da chi, come me, sostiene tutto essere filosofia; poiché tutto è pensiero, e il pensiero è autocoscienza, e questa coscienza di sé è per l'appunto l'essenza della filosofia"<sup>170</sup>. Ma, se tutto è pensiero, non lo è però immediatamente, non lo è fino a quando non ci sia l'autoconsapevolezza. "Tutto è pensiero, in quanto non si limita ad essere, e in quanto si considera non nella sua particolarità, ma in quella sua profonda radice, che è una, infinita, universale, e perciò può realizzarsi come coscienza di sé"<sup>171</sup>. Ora, tutto quanto è pensabile, determinato, particolare, non è pensiero, ma oggetto del pensiero; e la scienza, come studio del particolare, si risolve, per Gentile, in logo astratto, ed è una scienza "radicalmente distinta dalla filosofia"<sup>172</sup>, perché dà della realtà un concetto in cui manca l'universalità e "l'infinità propria dell'essere in cui il pensiero si possa specchiare realizzandosi come autocoscienza"<sup>173</sup>. Solo passando dal concetto all'autoconcetto attraverso il procedimento dialettico si recupera l'identità di filosofia e scienza: "Quando dalla storia della scienza si sottragga questo pensiero filosofico immanente e animatore, lo storico si getta dalla scienza alle scienze, e da ogni singola scienza alle singole ricerche e scoperte particolari; e la storia viva s'abbatte sulle *disiecta membra* e finisce in catalogo"<sup>174</sup>.

Spirito, all'inizio del suo itinerario filosofico, aveva aderito al modello teoria-prassi messo a punto da Gentile (da giovane critico di Labriola). Quelle stesse attività pratico-scientifiche (per Labriola così importanti), da Gentile sussunte nella dialettica attualistica (come pensiero pensato, logo astratto), premono per ritrovare un più ampio spazio all'interno del quadro teorico attualistico fatto proprio da Spirito, ma infine lo lacerano; anche se non si potrà parlare di un ritorno a Labriola di Spirito<sup>175</sup>, il quale infatti rimarrà legato, senza tuttavia trovare una soluzione, alla necessità di risolvere le antinomie risorgenti da ogni tentativo di soluzione di un problema: "La domanda metafisica è stata da me sempre posta come domanda dell'*incontrovertibilità*. Essa può esprimersi sostanzialmente nei seguenti termini: 'Esiste un'affermazione, di un qualunque genere, di cui si possa non dubitare? [...] Ora è proprio la domanda dell'*incontrovertibilità* quello che ha reso mutevole il mio pensiero e sempre bisognoso di un rinnovamento continuo"<sup>176</sup>. E pure la scienza, se non ha la pretesa dell'attualismo di dire una parola definitiva sul mondo, tuttavia lascia Spirito insoddisfatto e come dubbioso sulle possibilità di "una società esclusivamente informata alla scienza e alla tecnica"<sup>177</sup>; quindi "la verità ipotetica, [...] se non è illusoria come l'altra, è consapevolmente tale da non dare alcuna sicurezza [...] Sorge, perciò, nella coscienza stessa dello scienziato, il bisogno di un rifugio di altro genere: e sorgono i motivi dell'antiscienza che alimentano l'antinomia inevitabile"<sup>178</sup>. Spirito appare ben lontano da quella "philosophie modeste", da quel pensiero "critique et consciente de soi", di cui parla B. L. Kahn in relazione a Labriola<sup>179</sup>.

Tuttavia, in Spirito, antiche tematiche temporaneamente abbandonate, riemergono non di rado sotto nuova luce. Così la vecchia discussione con Gentile relativa all'i-

dentità di filosofia e scienza, si ripresenta ancora, dopo molto tempo, nella teoria dell'*ipotesismo*. "Il rapporto parte-tutto è [...] il rapporto metafisico, al quale non è dato sottrarsi"<sup>180</sup>. Qualunque scienziato utilizza un linguaggio che, alla lunga, tende a sfumare nel metalinguaggio; pur dichiarando di non occuparsi della verità o dell'assoluto, di fatto se ne occupa: i suoi pregiudizi, i suoi gusti, le sue stesse ipotesi derivano, anche senza che se accorga, da idee antiche, da pregiudizi "che costituiscono la sua metafisica gratuita"<sup>181</sup>. L'istanza "metafisica" appare dunque ineliminabile. Ma come può venire soddisfatta? In prima approssimazione sembra che non sia possibile "sfuggire alla propria posizione metafisica e perciò all'assolutezza della propria parola. Da questo punto di vista le posizioni si equivalgono e non v'è modo di concludere con l'affermazione di una qualsiasi superiorità"<sup>182</sup>. Sembra che non sia più possibile individuare una linea di demarcazione tra mito e scienza, tra sapere dogmatico e sapere critico. La prima osservazione è che nessuna forma di soluzione può esistere quando si confrontino dogmi con altri dogmi, siano di natura religiosa o filosofica. Mentre il carattere proprio della verità scientifica è di essere una verità limitata, circoscritta ad un particolare ambito. "Il progresso scientifico consiste appunto nel passaggio dal dominio di una serie di rapporti a quello di una serie più grande. Ma proprio per l'impossibilità di giungere alla totalità dei rapporti, lo sguardo dello scienziato si spinge solo fino ad un certo punto. [...] L'ignoto non riesce ad essere rivelato, ma lo sforzo per scoprirlo conduce lo scienziato sempre al di là del noto"<sup>183</sup>. Nel compiere questo sforzo, la scienza formula delle ipotesi, che costituiscono il *proprio* del lavoro scientifico. "La verità scientifica, dunque, proprio perché fondata sull'esperienza limitata di parte, è sempre e soltanto *verità ipotetica*"<sup>184</sup> e provvisoria. Una verità sempre relativa ad una parte solamente del mondo, mai al *tutto*. Invece la filosofia ha come oggetto precipuo il "tutto"; "proprio in rapporto a tale oggetto universale la filosofia si è distinta dalla scienza, come conoscenza della *parte*. Ma che cosa è, poi, il *tutto* contemplato dalla filosofia?"<sup>185</sup>. O si vuole conoscere effettivamente *tutta* la realtà nella sua completezza, e si ricade nella metafisica tradizionale, o ci si pone il "problema" del tutto, e allora il "tutto" diviene oggetto di ricerca della scienza, anzi delle singole scienze particolari. "Ridotta la filosofia a scienza particolare, il suo contenuto specifico sarà, sì, il problema metafisico, ma esso sarà visto nell'ambito di un sapere che non potrà distinguersi sostanzialmente da quello di ogni altra disciplina e vivrà in un discorso comune con gli altri scienziati"<sup>186</sup>.

Matteo MONACO

1. Cfr. U. SPIRITO, *Gentile e Marx*, in: "Giornale critico della filosofia italiana", 3ª serie, 26 (1947), 1-2, pp. 145-166; in seguito l'articolo fu ripubblicato varie volte: fra l'altro, è divenuto il primo capitolo di Id., *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, Firenze: Sansoni, 1954 (da cui sono tratte le citazioni).

2. Cfr. G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze: Giunti, 1995, p. 40-41: "In un momento nel quale gli echi di discussioni e contrasti politici fin nelle aule universitarie permeavano il discorso su *L'Università e la libertà della scienza* tenuto da Antonio Labriola a Roma per l'inaugurazione dell'anno accademico nel novembre 1896, gli schieramenti pro o contro Crispi, pro o contro il socialismo, dividevano anche gli studenti di Pisa. [...] [Tuttavia] l'opposizione di Gentile al movimento socialista e alla «democrazia sociale» è un dato che fin dai primi anni Novanta trova numerose conferme sul piano delle scelte pratiche, legate in modo via via più esplicito con le ricerche storiche e le riflessioni teoriche che mettono in luce i meriti della Destra storica o criticano il marxismo e l'«utopia» socialista".

3. U. SPIRITO, *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, cit., p. 11.

4. *Ibidem*, p. 12.

5. Cfr. G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*. Firenze: Sansoni, 1937<sup>3</sup> (contenente in appendice i due saggi su *La filosofia di Marx*).

6. Cfr. G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Giannantoni, vol. I, Firenze: Sansoni, 1972, (d'ora in poi: G. GENTILE, *LGC*), p. 11, lettera n. 1 del 6-7-1896 di Gentile a Croce. Gentile si riferisce a B. CROCE, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte. Ricerche e discussioni*, Roma: Loescher, 1896<sup>2</sup>, da lui recensito su "Studi storici", 6 (1897), n. 1, pp. 137-152. A. Crivellucci era in quel periodo, come è noto, professore di storia alla Scuola Normale di Pisa.

7. "Ho letto con molto piacere queste sue osservazioni sulla *Concezione materialistica della storia* come fo di tutte le cose sue": G. GENTILE, *LGC*, I, p. 12, lettera n. 2 del 21-7-1896 di Gentile a Croce.

8. La *Memoria*, letta il 3 maggio 1896, uscì in "Atti dell'Accademia Pontaniana" di Napoli, 26 (1896) con il titolo *Sulla concezione materialistica della storia*; in seguito venne ripubblicata con il titolo *Sulla forma scientifica del materialismo storico* in B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici*. Milano-Palermo: Sandron, 1900; alla sesta edizione, uscita nel 1941, Croce aggiunse, in ultimo, il saggio *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali* (che peraltro Croce aveva fatto già uscire sia su "La Critica" nel 1938, sia in appendice alla ristampa, per sua cura, di A. LABRIOLA, *La concezione materialistica della storia*, con un'aggiunta di B. Croce sulla critica del marxismo in Italia dal 1895 al 1900, Bari: Laterza, 1938). Un'ulteriore edizione dei saggi sul materialismo storico e di *Come nacque e come morì* [...] è in B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Roma-Bari: Laterza, 1973 (d'ora in poi: CROCE, *MSEM*, da cui si cita). A proposito di ristampe, si tenga presente che è del 1937, come già si è visto, la ristampa dei saggi gentiliani sul materialismo storico; e che pochi anni dopo uscirono le dispense del filosofo, già allievo di Gentile e in seguito più vicino a Croce, G. CALOGERO, *Intorno al materialismo storico*, Pisa: Vallerini, 1941 (ora ristampato con il titolo *Il metodo dell'economia e il marxismo. Introduzione alla lettura di Marx*, Bari: Laterza, 1967<sup>4</sup>).

9. Cfr. G. GENTILE, *LGC*, I, p. 16, lettera n. 5 del 13-1-1897 di Gentile a Croce.

10. Cfr. G. GENTILE, *LGC*, I, p. 18, lettera n. 6 del 17-1-1897 di Gentile a Croce.

11. Cfr. B. CROCE, *MSEM*, pp. 1-19, (con il titolo modificato in *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, come spiegato *supra*, alla nota 8).

12. A. LABRIOLA, *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, Roma: Loescher, 1895 (il titolo è preceduto dall'indicazione "Saggi intorno alla concezione materialistica della storia. I. Preambolo"); Id., *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, Roma: Loescher, 1896 (il titolo è preceduto dall'indicazione "Saggi intorno alla concezione materialistica della storia. II").

13. Cfr. G. TURI, *Giovanni Gentile*, cit., p. 54: "Per uno studente al terzo anno di università ricevere una parola di stima da Croce non poteva non essere motivo di orgoglio[...] Croce conosceva anche D'Ancona e Jaja, e proprio Jaja, che a Gentile parlava spesso di Croce, aveva fatto leggere all'allievo il suo saggio *La critica letteraria* che cercava di conciliare la critica estetica, sulle orme di De Sanctis, con quella della scuola storica cui apparteneva D'Ancona". Cfr. G. GENTILE, *LGC*, I, pp. 9-10, lettera n. 1 del

6-7-1896 di Gentile a Croce: "Avrei voluto ringraziarla molto prima [...] del dono gentile fattomi del suo volume sulla *Critica letteraria* [...] Conoscevo già le sue questioni di *Critica*, datemi gentilmente a leggere dal prof. Jaja".

14. Cfr. I. VOLPICELLI, *Introduzione a G. GENTILE, Il materialismo storico nella dissertazione inedita del 1897*, a cura di I. VOLPICELLI, Roma: Armando, 1980 (d'ora in poi: G. GENTILE, *Dissertazione*), pp. 39-40: "La «dissertazione», nella sua forma originaria, era, con tutta probabilità, già completata verso la fine di giugno o i primi di luglio [1897, n.d.r.], al massimo. [...] Gentile lavorò [...] alla stesura definitiva della tesi durante l'agosto del '97. [...] Gentile spedirà la stesura definitiva del suo lavoro, pubblicato con il titolo: *Una critica del materialismo storico*, nel III fascicolo di «Studi storici», il 24 agosto di quell'anno".

Volpicelli ha curato l'edizione del manoscritto gentiliano mettendo in evidenza i punti nei quali ci sono modificazioni rispetto all'edizione a stampa. La *Dissertazione* di Gentile, appunto modificata in varie parti, uscì poi con il titolo *Una critica del materialismo storico* sulla rivista "Studi storici", 6 (1897), fasc. 3, pp. 379-423; in seguito fu ripubblicata, con lo stesso nome, come prima parte in G. GENTILE, *La filosofia di Marx. Studi critici*, Pisa: Spoerri, 1899 (d'ora in poi *FM.1899*). Ancora uscì, con varie modifiche, in appendice a G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze: Sansoni, 1937; poi in altre edizioni, fra cui G. GENTILE, *La filosofia di Marx. Studi critici*, 5a ed. riv. e accr. a cura di V. A. Bellezza, Firenze: Sansoni, 1974. Sulle modifiche intercorse fra l'edizione del 1899 e l'edizione del 1937 de *La filosofia di Marx*, ha richiamato l'attenzione E. GARIN nella *Introduzione a G. GENTILE, Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano: Garzanti, 1991 (d'ora in poi: GENTILE, *O.F.G.*), p. 35: "Gentile mutò molto, e in forma significativa, i due primi capitoli del primo saggio, ripubblicandoli nel '37". Fra le altre modifiche, colpisce l'abbandono del termine "praxis" in pro del termine "prassi".

15. Gentile inizia la *Dissertazione* con questa citazione: "La questione pratica del benessere sociale è propria del tempo presente. [...] Niuno potrebbe revocare in dubbio che la preminenza oggi spetti ai problemi sociali; e che non si tratti oggi di combattere una battaglia parziale o del conquisto di un diritto, ma della trasformazione di tutta la compagine della vite civile", (tratta - come scrive Gentile nella nota della stessa pagina - da "A. CHIAPPELLI, *L'idea morale nel socialismo*, nel recente vol. *Il socialismo e il pensiero moderno*, Le Monnier, Firenze, p. 223 e sg."); cfr. G. GENTILE, *Dissertazione*, p. 55, e nota 2 della stessa pagina.

16. Cfr. G. GENTILE, *Dissertazione*, p. 55.

17. Cfr. la già citata lettera del 17-1-1897 a Croce.

18. Cfr. *supra* alla nota 14.

19. Cfr. A. LABRIOLA, *Epistolario 1896-1904*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Roma: Editori Riuniti, 1983, vol. III, (d'ora in poi: A. LABRIOLA, *EPI*, III), p. 820, lettera n. 1016 del 17-11-1897 di Labriola a Gentile.

20. A. LABRIOLA, *EPI*, III, lettera n. 1019 s.d. (ma probabilmente compresa fra il 22 e il 25 novembre 1897) di Labriola a Croce.

21. G. GENTILE, *LGC*, I, p. 56, lettera n.19 del 23-11-1897 di Gentile a Croce.

22. L. ALTHUSSER, *Pour Marx* (1965), trad. it. di F. Madonia: *Per Marx*, Roma: Editori Riuniti, 1969, pp. 7-8.

23. Cfr. A. LABRIOLA, *Epistolario 1890-1895*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Roma: Editori Riuniti, 1983, vol. II, (d'ora in poi: *EPI*, II), p. 591, lettera n. 677 del 30-5-1895 di Labriola a Engels. Ad ognuno dei tre saggi pubblicati, Labriola premise l'indicazione *Saggi sulla concezione materialistica*.

24. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, II, p. 592, lettera n. 678 del 30-5-1895 di Labriola a Luise Kautsky.

25. Croce incominciava ad occuparsi del materialismo storico "sulla base delle numerose sollecitazioni ed anche degli spunti fornitigli dall'allora maestro", come scrive P. FAVILLI in *Il socialismo italiano e la teoria economica di Marx (1892-1902)*, Napoli: Bibliopolis, 1980, p. 34, nota 64.

26. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, II, p. 580, lettera n. 661 del 27-4-1895 di Labriola a Croce. La lettera di Labriola è riportata inoltre da Croce (con qualche leggera differenza) nello scritto *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali*, ora in B. CROCE, *MSEM*, p. 253.

27. In effetti il saggio di Labriola uscì in francese sulla rivista "Devenir Social" nei numeri 3 e 4 del 1895.



28. Così scrive Labriola nell'*Avvertenza alla prima edizione*, datata 10 giugno 1895, di *In memoria del manifesto dei comunisti*, ora riportato in A. LABRIOLA, *Scritti filosofici e politici*, a cura di Franco Sbarberi, vol. II, Torino: Einaudi, 1976, p. 469 (d'ora in poi: LABRIOLA, *SFP*).

29. Ora in A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 531.

30. *Ibidem*.

31. Cfr. A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Roma: Loescher, 1898 (il titolo è preceduto dall'indicazione "Saggi intorno alla concezione materialistica della storia. III"; questa prima edizione aveva come sottotitolo: *Lettere a Sorel*); una seconda edizione italiana, curata da Labriola: A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 2ª ed. ritoccata ed ampliata, Roma: Loescher, 1902; ora in A. LABRIOLA, *SFP*, II, pp. 658-793.

32. Cfr. A. LABRIOLA, *SFP*, II, pp. 658-659.

33. Cfr. G. PROCACCI, *Antonio Labriola e la revisione del marxismo attraverso l'epistolario con Bernstein e Kautsky (1895-1904)*, in "Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli", 3 (1960), pp. 286-287, lettera n. 2 del 18-9-1895 di Labriola a Luise Kautsky (la lettera originale portava la data del 18 ottobre 1895; poi modificata in base a vari elementi, fra cui il riferimento al Congresso di Breslavia, da B. Andr as e G. Procacci) (d'ora in poi: G. PROCACCI, *AL*).

34. Cfr. A. LABRIOLA, *Scritti vari di filosofia e politica*, raccolti e pubblicati da B. Croce, Bari: Laterza, 1906, pp. 443-490, dove   riportato *Da un secolo all'altro: Considerazioni retrospettive e presagi*, frammento inedito di un progettato quarto Saggio.

35. Cfr. A. LABRIOLA, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia; IV: Da un secolo all'altro*, ricostruzione di L. Dal Pane, Bologna: Cappelli, 1925, pp. 165, ora in LABRIOLA, *SFP*, II, pp. 820-857.

36. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 520.

37. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 548.

38. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 549.

39. Cfr. M. CILIBERTO, *Filosofia e politica nel Novecento italiano da Labriola a «Societ *, Bari: De Donato, 1982. Ciliberto, riferendosi al concetto di societ  delineato da Labriola, scrive: "La societ  dunque   una struttura, a *continuum*, che attraverso l'intera storia tramandata; ma si differenzia, si distingue in veri e propri stadi morfologici, che vanno analizzati e specificati nei loro tratti economici, sociali, politici, istituzionali, statali, nelle loro caratteristiche peculiari" (p. 53).

40. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 552-553.

41. *Ibidem*, p. 553.

42. *Ibidem*, p. 553.

43. *Ibidem*, pp. 496-497.

44. *Ibidem*, p. 673.

45. *Ibidem*, p. 673-674.

46. Cfr. A. LABRIOLA, *SFP*, II, pp. 559-560.

47. *Ibidem*, p. 607.

48. *Ibidem*, p. 609.

49. *Ibidem*, pp. 609-610.

50. *Ibidem*, p. 611.

51. *Ibidem*, p. 702.

52. G. PROCACCI, *AL*, p. 271. Si legga quanto scriveva Labriola a Kautsky nel 1897: "Mi pare che tu hai torto a distinguere quelli che si trovano alla *Tretm ble* della pratica (come sarebbe, secondo te, il caso tuo) da quelli che si trovano nel solo campo teoretico - come sarei io. *Per noi* - mi pare - teoria e pratica sono una cosa sola. *Si tratta sempre di sapere che cosa convenga di fare*"; e pi  oltre lo informa: "Io intendo di fare una serie di scritti nei quali svolger : a) teoreticamente e polemicamente il materialismo storico; b) e intuitivamente con qualche racconto", in A. LABRIOLA, *EPI*, III, pp. 800-802, lettera n. 991 del 29-8-1897 di Labriola a Karl Kautsky.

53. Cfr. J.-P. POTIER, *Lectures italiennes de Marx. Les conflits d'interprétation chez les économistes et les philosophes 1883-1983*, Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1986, p. 137: "Le marxisme représente une «doctrine réaliste» et Labriola précise: «De la vie à la pensée, et non de la pensée à la vie; voilà le

processus réaliste». Dans cette optique, le «matérialisme» ou le «réalisme» marxiste dépasse tout à la fois l'idéalisme et le «matérialisme naturaliste» traditionnel, y compris celui de Ludwig Feuerbach, et constitue une véritable «révolution intellectuelle».

54. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 702.

55. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 703.

56. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 721.

57. Cfr. B. L. KAHN, *Le fondement ontologique et épistémologique du marxisme de Labriola*, in G. LABICA et J. TEXIER (sous la direction de), *Labriola d'un siècle à l'autre*, Paris: Meridiens Klincksieck, 1986; in particolare, a p. 87, Kahn scrive: "Ce que cherche Labriola est une philosophie modeste, une «pensée critique et consciente de soi» qui donne une *signification* aux données empiriques en identifiant des *tendances* qui ne suggèrent qu'un avenir encore incertain. Il croit qu'une telle prévision morphologique peut être réalisée par une «méthode génétique» d'analyse historique".

58. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 615.

59. Il termine genetico, usato da Labriola, deriva da epigenesi. "Il concetto di epigenesi - scrive M. Donzelli - è un concetto propriamente scientifico. Mutuato da una scienza biologica come l'embriologia, esso è usato qui per la comprensione del processo genetico dei fatti dell'esperienza dell'uomo e acquista dunque un valore filosofico"; cfr. M. DONZELLI, *Il concetto di scienza in Antonio Labriola* in L. PUNZO (a cura di), *Antonio Labriola filosofo e politico*, Milano: Guerini, 1996, (d'ora in poi: L. PUNZO, *ALFP*), p. 138.

La teoria epigenetica sosteneva che l'organismo era il risultato di una formazione (produzione) successiva delle sue parti durante lo sviluppo degli embrioni; si opponeva alla teoria preformativa, per la quale le parti di un organismo si trovavano già presenti in germe nell'uovo. Il preformismo si era affermato alla metà del XVII secolo con le ricerche dei biologi microscopisti di scuola galileiana, che avevano con le loro osservazioni messo in crisi l'antica teoria della generazione spontanea di organismi. In seguito, durante il XVIII secolo, il procedere degli studi, con l'ausilio del microscopio, inferse un duro colpo anche alla teoria della preformazione, in pro della teoria epigenetica. Lo stesso Kant propendeva per l'epigenesi: "Quello della generazione come produzione è detto sistema dell'epigenesi [...]. Se anche non si riconoscesse al fautore dell'epigenesi il grande vantaggio che ha sui partigiani della teoria precedente, relativamente alla facoltà di servirsi dell'esperienza come prova della sua teoria, la ragione sarebbe già pregiudizialmente orientata a guardare con maggior favore la sua esplicazione, perché questa considera la natura [...] come produttrice per sé, almeno per ciò che concerne la propagazione [...]; e in tal modo, servendosi quanto meno è possibile del soprannaturale, lascia alla natura tutto ciò che segue al primo incominciamento", cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, trad. it di A. Gargiulo, rived. da V. Verra, *Critica del giudizio*, Bari: Laterza, 1972, §81, pp. 298-300.

60. A. LABRIOLA, *EPI*, II, pp. 492-493, lettera n. 560 del 13-6-1894 di Labriola ad Engels.

61. B. CENTI, *Metodo genetico e strutture morfologiche nei Saggi di Antonio Labriola*, in: L. PUNZO, *ALFP*, p. 283.

62. *Ibidem*, p. 283.

63. Il ruolo svolto dal "metodo genetico" viene così ricostruito da B. L. Kahn: "Les traits distinctifs de l'épigenèse (surtout en contraste avec la pré-formation) semblent fournir à Labriola un outil qui lui permettra d'étudier le changement social tout en évitant la Scylla de l'hyper-philosophie et la Charybde de l'empirisme: 1) Labriola déclare que l'avenir n'est pas prédéterminé et la théorie épigénétique accueille cette prémisses par son orientation anti-téléologique. 2) Le but de la philosophie [...] de Labriola est d'identifier les «tendances» et ainsi d'accorder une signification à l'avenir qui est encore incertain; l'épigenèse, centrée sur le devenir de l'embryon, met l'accent sur ce thème. 3) Rejetant l'hypostase empirique des faits et l'oubli du «tout», Labriola trouve dans l'épigenèse une perspective qui voit des facteurs spécifiques et étroitement reliés entre eux (embryonnaires) sur le fond d'une totalité (l'organisme) qui émerge à travers le temps"; cfr. B. L. KAHN, *Le fondement ontologique, cit.*, p. 87.

64. M. DONZELLI, *Il concetto di scienza in Antonio Labriola* in L. PUNZO, *ALFP*, p. 138.

65. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 708.

66. *Ibidem*, p. 708. Su questo punto cfr. anche L. DAL PANE, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Torino: Einaudi, 1975, pp. 389-393.

67. Cfr. B. L. KAHN, *Le fondament ontologique, cit.*, p. 86.
68. Cfr. F. SBARBERI, *Ordinamento politico e società nel marxismo di Antonio Labriola*, Milano: Angeli, 1986, p. 84.
69. *Ibidem*, p. 66.
70. Cfr. M. CILIBERTO, *Filosofia e politica, cit.*, p. 39, nota n. 30.
71. Cfr. l'Introduzione di I. VOLPICELLI a G. GENTILE, *Il materialismo storico nella dissertazione inedita del 1897, cit.*, p. 43.
72. Cfr. G. GENTILE, *ibidem*, p. 62-63.
73. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 10.
74. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 12.
75. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 13.
76. Cfr., per la traduzione di Marx: G. GENTILE, *FM.1899*, p. 16. La citazione gentiliana è tratta da K. MARX, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859). Nella traduzione italiana di Emma Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti, 1969<sup>3</sup>, p. 5, il brano è tradotto così: "Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza".
77. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 18.
78. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 21.
79. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 21.
80. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 25.
81. Cfr. G. GENTILE, *LGC*, I, p. 20, lettera n. 6 del 17-1-1897 di Gentile a Croce: "Secondo il Labriola, la originalità e il merito di Marx, e quindi l'essenza del materialismo storico, consiste nell'aver *rivelato* il corso *necessario* della storia, che è un divenire per processo di antitesi".
82. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 26: "Sicché sotto due rispetti va considerata la dottrina medesima di chi voglia indagarne l'indole e tentarne una valutazione teorica: cioè sotto il rispetto della forma, e sotto il rispetto del contenuto".
83. Cfr. G. GENTILE, *LGC*, I, pp. 20-21, lettera n. 6 del 17-1-1897 di Gentile a Croce: "Non è anche il materialismo una interpretazione, una rivelazione, una concezione di quel che è in sé il cammino della storia? Ora, l'interpretazione, o la rivelazione, o la concezione, è prodotto della storia, o di noi che la studiamo e procuriamo di filosofarvi su? [...] Nella storia, nella società, nelle cose, non c'è né significato, né legge; e il significato e la legge è sempre determinazione dello spirito, è sua elaborazione, diciamo pure, soggettiva".
84. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 31.
85. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 44: "Dopo la *Critica della ragion pura* le ipostasi e le trascendenze platoniche sono state bandite per sempre dalla storia".
86. G. GENTILE, *FM.1899*, pp. 44-45. A chiarimento del termine 'materia' Gentile scrive nella nota 1 della stessa p. 44: "Perché cotesta materia è *un fatto* (il fatto economico) della storia come sinora s'è sviluppata, cioè secondo il succedersi degli accadimenti storici passati; e il fatto tal quale (con quel ritmo dialettico speciale) nulla ci dice che sia necessario".
87. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 46-47; nella nota 1 di p. 46 Gentile chiarisce: "Non ci si opponga che il materialismo storico parte dallo studio empirico della storia. Parte, e non vi si ferma; e giunge a una concezione *unica di tutta* la storia". Ma cfr. quanto scrive A. ARCURI nell'articolo *L'esperienza hegeliana nella filosofia di Giovanni Gentile*, uscito in "Idee", 8 (1993), n. 24: "Gentile [...] non è affatto interessato al contenuto della teoria socialista (l'intento rivoluzionario), ma soltanto alla 'forma', vale a dire alla dialettica che rappresenta lo strumento con cui il pensiero si fa, si struttura come prassi" (p. 114); e più oltre, trattando del Gentile maturo, scrive: "secondo Gentile il farsi del pensiero è indipendente dai singoli momenti, dai singoli contenuti di pensiero; esso procede autonomamente perché è *a priori* [...]. L'errore è il pensiero passato [...]. Vero è dunque il pensiero che non si sofferma in alcuna determinazione, perennemente in movimento perché perennemente insoddisfatto. Il pensiero in atto diviene dunque il soggetto unico della dialettica, e l'opposizione avviene unicamente al suo interno" (p. 119).
88. G. GENTILE, *LGC*, I, p. 60-61, lettera n. 22 del 30-12-1897 di Gentile a Croce. Il libro di Labriola, a cui Gentile si riferisce, è *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, già cit..

89. Cfr. B. CROCE: "Se il materialismo storico deve esprimere alcunché di criticamente accettabile, esso [...] non dev'essere né una nuova costruzione *a priori* di filosofia della storia, né un nuovo metodo del pensiero storico, ma semplicemente un canone d'interpretazione storica. Questo canone consiglia di rivolgere l'attenzione al cosiddetto sostrato economico delle società, per intendere meglio le loro configurazioni e vicende"; così scrive Croce nel saggio *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* (1897), ora in Id., *MSEM*, pp. 74-75.

90. G. GENTILE, *LGC*, I, pp. 66-68, lettera n. 24 del 2-2-1898 di Gentile a Croce.

91. Tuttavia Semerari parla della "limitatezza della conoscenza, da parte di Gentile, delle opere di Marx e degli altri classici del materialismo storico. Gentile mostra di conoscere le *Tesi su Feuerbach*, il *Manifesto del partito comunista*, la *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, il *Ludwig Feuerbach*, l'*Antidübring*, *Socialismo utopistico e socialismo scientifico*"; cfr. G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano. Situazioni e problemi*, Napoli: Guida, 1988, p. 13.

92. Scritte da Marx nel 1845; una traduzione italiana più recente in K. MARX - F. ENGELS, *Opere complete*, V, a cura di F. Codino, Roma: Editori Riuniti, 1972, p. 3.

93. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 61.

94. G. GENTILE, *FM.1899*, pp. 66-67.

95. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 68.

96. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 68.

97. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 73.

98. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 75.

99. A. TOSEL, *Le Marx actualiste de Gentile et son desttn*, in "Archives de philosophie", 56 (1993), 4, p. 565.

100. G. GENTILE, *FM.1899*, pp. 75-76.

101. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 93.

102. "Le concept de praxis que Gentile découvre dans les *Thèses sur Feuerbach*, il l'identifie finalement au concept de pensée"; cfr. J. TEXIER, *Croce, Gentile et le matérialisme historique* in G. LABICA et J. TEXIER (sous la direction de), *Labriola d'un siècle à l'autre, cit.*, p. 168.

103. M. R. ROMAGNUOLO, *Note sul lessico marxistico tra Labriola e Gentile*, in M. CILIBERTO (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Roma: Editori Riuniti, 1993, pp. 398-399.

104. E. AGAZZI, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino: Einaudi, 1962, p. 274.

105. E. AGAZZI, *op. cit.*, p. 321 nota 394. Scrive J. Texier: "Il reste bien sûr, que Gentile, même dans ses meilleurs développements, nous donne de Marx l'image d'un penseur spéculatif, et c'est là la limite fondamentale de sa recherche" (cfr. J. TEXIER, *Croce, Gentile et le matérialisme historique, cit.*, p. 169).

106. E. AGAZZI, *op. cit.*, p. 273.

107. F. SBARBERI, *Ordinamento politico, cit.*, p. 83.

108. *Ibidem*, p. 81.

109. Cfr. E. GARIN, *Croce e Gentile interpreti di Marx*, in M. CILIBERTO, (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea, cit.*, p. 11-13.

110. Cfr. G. GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro* (1912), poi inserito ne *La riforma della dialettica hegeliana e la rinascita dell'idealismo*, ora in Id., *OF.G.*, p. 310-311.

111. *Ibidem*, p. 313.

112. *Ibidem*, p. 321.

113. Cfr. G. GENTILE, *La teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Cap. III, §17, in Id., *OF.G.*, p. 487.

114. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 150.

115. Cfr. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana e la rinascita dell'idealismo*, Cap. V, §1, in Id., *OF.G.*, p. 324.

116. *Ibidem*, p. 325.

117. Cfr. V. MATHIEU, *Gentile pensatore universale*, in M. I. GAETA (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Venezia: Marsilio, 1995, p. 40.

118. Cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Cap. XV, §2, in Id., *OF.G.*, p. 643.

119. Cfr. *Ibidem*, p. 644.

120. Labriola si riferisce a G. GENTILE, *Una critica del materialismo storico*, cit., pubblicato nel 1897; poi in GENTILE, *FM.1899*, pp. 1-47.
121. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, III, p. 816, lettera n. 1012 del 8-11-1897 di Labriola a Croce.
122. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, III, p. 818, lettera n. 1015 del 17-11-1897 di Labriola a Croce.
123. Il "nuovo scritto" che Gentile stava per pubblicare è *La filosofia della praxis*, uscito come seconda parte in G. GENTILE, *La filosofia di Marx. Studj critici*, Pisa: Spoerri, 1899, pp. 49-157.
124. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, III, p. 912 lettera n. 1117 del 1-4-1899 di Labriola a Gentile.
125. GENTILE, *FM.1899*, p. 156.
126. L' "opuscoletto" uscì in "Rivista italiana di sociologia", 1899, fasc. 3; ora *A proposito della crisi del marxismo* si trova in A. LABRIOLA, *Saggi sul materialismo storico*, a cura di V. Gerratana e A. Guerra, Roma: Editori Riuniti, 1964, pp. 303-319.
127. A. LABRIOLA, *EPI*, III, p. 939 lettera n. 1147 del 30-8-1899 di Labriola a Gentile.
128. A. LABRIOLA, *A proposito della crisi del marxismo*, cit., pp. 306-307.
129. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, III, pp.1001-1003, lettera n. 1239 del 2-1-1904 di Labriola a Croce.
130. M. Agrimi ha osservato che "Quanto si era fatto in Italia a fine secolo e dopo, con Labriola e con Croce, con Labriola tra Croce e Gentile, con Croce e con Gentile, con Gentile contro Croce e con Croce contro Gentile, costituiva un patrimonio intellettuale e politico, tormentato e conflittuale, ma ricchissimo di esperienze (anche laceranti) e di consapevolezza"; cfr. M. AGRIMI, *Labriola tra Croce e Gentile*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 6° serie, 73 (1994), fasc. 2-3, p. 188 [numero dedicato a: *Croce e Gentile un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*].
131. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, Milano: Rusconi, 1977 (d'ora in poi: U. SPIRITO *MEM*).
132. U. SPIRITO, *MEM*, p. 18.
133. U. SPIRITO, *MEM*, p. 118.
134. U. SPIRITO, *MEM*, p. 122.
135. U. SPIRITO, *Il nuovo idealismo italiano*, Roma: De Alberti, 1923, p. 84.
136. Cfr. U. SPIRITO, *Storia della mia ricerca*, Firenze: Sansoni, 1971, p. 22.
137. Cfr. U. SPIRITO, *Storia del diritto penale italiano*, Roma: De Alberti, 1925, volume II, pp. 137-138.
138. *Ibidem*, p. 144.
139. *Ibidem*, p. 144.
140. *Ibidem*, pp. 150-151.
141. Cfr. U. SPIRITO, *Il nuovo idealismo italiano*, cit., pp. 129-130.
142. Cfr. U. SPIRITO, *Storia della mia ricerca*, cit, pp. 22-23.
143. Cfr. U. SPIRITO, *MEM*, p. 130.
144. Cfr. U. SPIRITO, *Attualismo costruttore* in "Giornale critico della filosofia italiana", 2° serie, 14 (1933), pp. 24-29, poi in Id., *Scienza e filosofia*, Firenze: Sansoni, 1933 (da cui si cita), p. 7.
145. *Ibidem*, p. 14.
146. *Ibidem*, p. 14.
147. *Ibidem*, p. 15.
148. La comunicazione aveva per titolo *Scienza e filosofia*; uscì sia negli *Atti* del congresso (1929), sia nel "Giornale critico della filosofia italiana", 1° serie, 10 (1929), fasc. 3-4, pp. 430-444; poi divenne il secondo capitolo (dal titolo *Conoscenza filosofica e conoscenza scientifica*; nell'indice però il titolo è invertito: *Conoscenza scientifica e conoscenza filosofica*) del volume *Scienza e filosofia*, cit., pp. 17-43.
149. Cfr. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, cit., pp. 30-31.
150. *Ibidem*, p. 31.
151. *Ibidem*, p. 36.
152. *Ibidem*, p. 37.
153. *Ibidem*, p. 37.
154. *Ibidem*, pp. 40-43.
155. Cfr. U. SPIRITO, *Storia del diritto penale italiano*, cit., vol. II, pp. 142-143.
156. Cfr. U. SPIRITO, *Il nuovo idealismo italiano*, cit., p. 84.

157. Cfr. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, in Id., *O.F.G.*, p. 316: "Il noi soggetto del nostro pensiero non è Io che ha di contro a sé il non-Io (altro) o altri Io (altri); e però non è l'Io empirico, quale apparisce alla osservazione psicologica: uno tra molti; ma l'Io assoluto, l'Uno come Io. Il quale nega se stesso non solo come pensiero delle cose e di altri Io [...] ma anche come pensiero di sé empiricamente concepito, come un Io tra molti Io o tra le cose: poiché un Io siffatto è un particolare tra particolari [...]. Codesto Io particolare, in cui l'io nega se stesso [...] è natura, non pensiero".

158. Cfr. U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, Firenze: Sansoni, 1937, p. 7.

159. *Ibidem*, pp. 13-18.

160. *Ibidem*, p. 21.

161. *Ibidem*, pp. 66-67.

162. *Ibidem*, p. 70.

163. *Ibidem*, p. 70.

164. *Ibidem*, p. 70.

165. *Ibidem*, p. 72.

166. *Ibidem*, p. 77.

167. *Ibidem*, p. 82.

168. *Ibidem*, p. 84.

169. G. GENTILE, *Il concetto della natura nel moderno idealismo* in "Giornale critico della filosofia italiana", 1ª serie, 12 (1931), pp. 1-14; Id., *Filosofia e scienza* in "Giornale", cit., 12 (1931), pp. 81-92; Id. *Il problema dell'esperienza* in "Giornale", cit., 13 (1932), pp. 397-414; i tre articoli diventano poi tre capitoli di G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Milano: Treves, 1933, con i titoli di *La natura* (cap. 4°), *L'esperienza* (cap. 5°), *Scienza e filosofia* (cap. 10°).

170. G. GENTILE, *Scienza e filosofia*, cit., ora in Id., *O.F.G.*, p. 820.

171. *Ibidem*, p. 821.

172. *Ibidem*, p. 824.

173. *Ibidem*, p. 824.

174. *Ibidem*, pp. 825-826.

175. Come ha notato Emilio Agazzi, Spirito, insistendo sulle somiglianze tra l'attualismo ed il marxismo, tende a sovrapporre le sue esperienze di corporativismo (da lui teorizzate negli anni Trenta), all'attualismo; cfr. E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, cit., p. 308, nota 210.

176. U. SPIRITO, *Storia della mia ricerca*, cit., pp. 16-17.

177. *Ibidem*, p. 110.

178. *Ibidem*, p. 110.

179. Cfr. B. L. KAHN, *Le fondement ontologique et épistémologique du marxisme de Labriola*, cit., p. 87.

180. U. SPIRITO, *Dal mito alla scienza*, Firenze: Sansoni, 1966, p. 11.

181. *Ibidem*, p. 12.

182. *Ibidem*, p. 24.

183. *Ibidem*, p. 27.

184. *Ibidem*, p. 27.

185. *Ibidem*, p. 29.

186. *Ibidem*, p. 31.

## Il cristianesimo nell'itinerario filosofico di Ugo Spirito

“L'inizio di una nuova epoca non può realizzarsi senza la crisi di tutti i valori dell'epoca precedente, ed è proprio nel concetto di relatività che deve riscontrarsi il carattere dominante dell'attuale crisi, che investe i vecchi valori rivelando l'impossibilità della loro assolutezza in quanto inconciliabile con la loro molteplicità eterogenea... È una crisi che investe prima di tutto la fede religiosa e ogni altra fede speculativa, giungendo ad affermarsi addirittura come antireligione e antimetafisica... La crisi religiosa è necessariamente la crisi culminante del nostro tempo e quella che più d'ogni altra caratterizza il passaggio alla nuova epoca”<sup>1</sup>. A rileggerle alla distanza di più di trent'anni dalla loro comparsa nel volume di Ugo Spirito intitolato sintomaticamente *Inizio di una nuova epoca*, queste affermazioni, con il loro tipico carattere oscillante tra il diagnostico e il prognostico, non possono non tradire la tacita aspirazione a confrontarsi con le analisi spirituali del tempo in cui la filosofia tardo-novecentesca pare voler sempre più identificare la peculiarità della propria vocazione ermeneutica. Come, infatti, si può resistere alla tentazione di mettere a confronto queste affermazioni di Spirito, vagheggianti una “nuova epoca”, con le dichiarazioni e le analisi paradigmatiche di quanti, sulla soglia del terzo millennio, prospettano l'ingresso dell'umanità in una *New Age*, nella cosiddetta era dell'Acquario? In entrambi i casi si ha a che fare con la “nuova coscienza” che “ora la civiltà ha raggiunto nel vero senso della parola il fondo dell'abisso, ma le possibilità di una trasformazione sono più grandi che nel passato proprio perché sorge la ‘nuova epoca’ e le nuove energie fluiscono... Il grande sovvertimento - e rivelazione - del nostro tempo è la realtà della vivente unità dell'essere, che ora irrompe nella nostra vita. Il male, una potenza molto reale, è solo l'aspetto negativo di questa energia. Appena comprenderemo ciò, potremo alzare lo sguardo con lieta aspettativa, mentre attendiamo i cambiamenti che già ora si diffondono sul nostro mondo”<sup>2</sup>. No, non l'angoscia da fine millennio, ma la lieta aspettativa caratterizza anche per Spirito il cittadino della nuova epoca, giacché anche per lui, librato tra la fede nella virtù unificatrice della Scienza e l'esperienza di dialettiche equazioni di realtà e razionalità, il male, il negativo ha definitivamente perduta qualsiasi consistenza ontologica. In effetti, in quanto posta sotto il segno unificatore della Scienza, la nuova epoca di Spirito vive della convinzione che “tutto il reale sia razionale e che perciò ogni fenomeno possa spiegarsi, vale a dire ricondursi alle leggi universali del tutto che lo rendono necessario”<sup>3</sup>. In questo senso, prosegue Spirito, “la prima necessità è data dalla necessità di intendere la trascendenza come il non ancora conosciuto e il non ancora fatto: la trascendenza come contenuto di un programma. Naturalmente una trascendenza così intesa elimina ogni concetto di negatività positiva. Il male è il non ancora fatto e non può essere sostanzializzato”<sup>4</sup>. Lo scienziato, in quanto cittadino ideale della nuova epoca, per il fatto di vivere della “fede nell'armonia, nell'unità, nella sistematicità, nella razionalità del tutto”, sa che persino

il cancro - la cui tumefazione, come del resto la disintegrazione dell'atomica, non cela più alcun significato simbolico - "sarà prima o poi conosciuto, compreso"<sup>5</sup>.

Certamente la razionalità della scienza, che per Spirito è il mistagogo della nuova epoca, non ambisce a trasformarsi in sapere segreto, esoterico, cioè nella nuova gnosi che, secondo gli intendimenti dei teorici del *New Age*, dovrebbe permettere di scorgere nell'iniziata era dell'Acquario la realizzazione definitiva di quell'età dello Spirito che l'abate cistercense Gioacchino da Fiore aveva profetizzato come compimento, nella linea della sinteticità e dell'unità, dell'intera storia umana. Le origini positivistiche della formazione intellettuale di Spirito, come non si sono volute smentire neppure nel passaggio attraverso l'attualismo, così ora, con la loro fiducia nell'incontrovertibilità del fattuale, si rivelano idonee ad immunizzare l'apprendista profeta della nuova epoca da rovinose cadute nell'esoterismo e nel neognosticismo. Tuttavia, per quanto così immunizzato, per aver elevato la scienza al livello del religioso e averne individuata la struttura metafisica, neppure la visione di Spirito può andare esente da tratti scopertamente mistici. Non è infatti un caso che per autenticare la propria vocazione religiosa la scienza, mistagogo della nuova epoca, si consideri al servizio di una trascendenza inverante la propria assolutezza come non sono in grado di inverarla né la religione né la filosofia, e in questo senso si voglia concepita come teologia negativa, vale a dire con i caratteri del discorso sul divino che per lunga tradizione, occidentale e orientale, sono qualificanti del linguaggio dei mistici. Scrive Spirito nel saggio *Religione ed ecumenismo* del 1973: "Se la religione consiste nel riconoscimento della trascendenza, è chiaro che tale riconoscimento acquista un valore assoluto proprio nell'atteggiamento dello scienziato. In ogni religione positiva è ammessa, direttamente o indirettamente, una immanenza esplicita del mondo dell'al di là. Si può affermare l'ignoto e il mistero, ma, perché la religione diventi norma di vita, è necessario che essa si esprima in una qualche definizione della divinità. Dio è visto attraverso attributi di carattere positivo, in funzione di cui si rivela ed enuncia i comandamenti. Il mistero non può essere che relativo e parziale. L'essenziale deve essere conosciuto per essere seguito. Ogni teologia è sempre teologia positiva. Tanto positiva che a un certo punto essa può addirittura diventare antropomorfa. Dio a somiglianza dell'uomo; Dio persona, con intelligenza e volontà di tipo umano; Dio che può essere pregato e che può diventare, perciò, soggetto del colloquio. Per quello che concerne, poi, il mondo ultraterreno, la fantasia religiosa è ancora più antropomorfa e riduce gioie e pene in termini del tutto superficiali e grossolani... La trascendenza riconosciuta dallo scienziato, invece, è trascendenza assoluta. Egli cerca e indaga continuamente, per comprendere la realtà, ma il risultato del suo lavoro è sempre parziale. A un certo punto egli si arresta e dichiara che non sa andare oltre. La vera realtà nella sua effettiva essenza gli sfugge inesorabilmente. Vero è che non abbandona la speranza e la volontà di arrivare, ma sa che il cammino è estremamente lungo e senza effettive garanzie. Che cosa sia Dio egli non sa, e non sa, soprattutto, se lo saprà mai. Degli attributi di Dio egli non è in alcun modo informato. La sua teologia è completamen-



te 'negativa'. Egli sa, ma sa anche di non sapere. E quello che non sa è propriamente la realtà di Dio. La sua fede lo impegna nella volontà di raggiungere il vero, ma lo arresta anche lungo il cammino che non può continuare fino in fondo. Ma intanto il suo orizzonte si allarga e il senso della divinità di ciò che gli manca assume dimensioni gigantesche<sup>96</sup>.

La dotta ignoranza, esperta delle negazioni di Socrate e delle ascensioni dei mistici, è dunque per Spirito la disposizione etico-religiosa che abilita gli scienziati a divenire i sacerdoti della vera religione della nuova epoca, giacché questa è "l'unica conclusione alla quale si possa pervenire se alla religione si vuol dare il significato effettivo della divinità"<sup>97</sup>. Ed è questa anche la conclusione che conforta la difficile speranza in un futuro "più o meno prossimo o più o meno remoto" dominato dall'unica, unificante "religione della scienza". In verità, per quanto così generosamente ed ecumenicamente unificante, neppure una tale religione può andare esente dalla delusione. Proprio perché vuole essere incontrovertibile, fondato sui fatti, persino il discorso prognostico di Spirito tende a tingersi di scetticismo di fronte alla constatazione che la fede delle religioni storiche "ha sempre rappresentato l'ancora di salvezza e di conforto per chi ha bisogno di essere aiutato a vivere. Si prega e si ottiene, da chi è in grado di dare e da chi dà per amore"<sup>98</sup>. "La religione della scienza, invece, è ispirata a una teologia negativa destinata a sollevare, ma anche a deprimere. Per essa, religiosi davvero possono essere soltanto i forti, che hanno la capacità di non appoggiarsi e di non essere sostenuti. Ed è questa la ragione più profonda che conduce alla esclusione della fine della religione e anzi della fine delle religioni nella società di domani. Non si può vivere senza miti, quando i miti servono a illuderci di venirci in aiuto. La via della ragione è quella della religione della scienza, ma la via della salvezza è quella della religione rivelata"<sup>99</sup>.

Non può certo stupire la rassegnata amarezza che traspare da queste parole estreme del profeta della religione della scienza. Fin dai tempi di Amos e di Geremia il genere letterario della confessione esacerbata appartiene al modo di esprimersi dei profeti delusi dalla reazione riservata alla loro parola dal popolo di dura cervice, per cui non può sfigurare neppure nel repertorio del profeta della religione della scienza passato attraverso la scuola dell'attualismo e della sua *sufficence* nei confronti della religione in quanto metafisica per il popolo. Comunque nell'amarezza, in verità appena abbozzata, di quelle parole di Spirito non si può non cogliere anche la delusione del profeta per le smentite subite dalle sue profezie nell'arco di un'intera vita. A profetizzare il trionfo onnipervasivo della scienza Ugo Spirito aveva incominciato fin dai primi anni della sua formazione, che erano "tempi di assoluto laicismo". Infatti, scrivendo tra il 1973 e il 1974, con accento autobiografico, sul cattolicesimo italiano nel secolo ventesimo, così egli ricorda quegli anni: "Eravamo tutti *positivisti*, e vivevamo nella sicurezza fideista di un tramonto definitivo del cattolicesimo. Il mito era finito e rimaneva come residuo nella superstizione delle masse"<sup>100</sup>. Ancora: "Chi non ha vissuto in quegli anni non può immaginare fino a che punto la religione fosse messa da

parte e relegata nel mondo dei miti. A nessuno sarebbe venuto in mente di pensare a un avvenire del mondo cattolico, ormai concepito come il mondo del passato, e irrevocabilmente passato. Ci si vergognava addirittura di apparire religiosi<sup>11</sup>. Il tramonto del cristianesimo, prima di comparire come sottotitolo dell'opera celebre del 1953, si era quindi venuto prospettando nella mente di Spirito come una certezza istillata dalla giovanile formazione positivista. Tanto valeva ricordare, come ammonizione alla prudenza, che già nel Settecento ci si era esercitati nel computo degli anni da assegnare alla residua sopravvivenza del cristianesimo. Entro dieci - venti anni, si profetizzava allora, il cristianesimo sarebbe definitivamente scomparso dalla faccia della terra<sup>12</sup>. Evidentemente anche le contro-profezie devono mettere in conto la possibilità di non essere ascoltate, che è la possibilità che devono mettere in conto anche coloro che vogliono ricordare ai profeti del *New Age* in quanto presunta età dello Spirito Santo che già nella *Goethezeit* erano in molti ad essere convinti di poter assistere all'avvento di una mitica terza età - senza dire delle tragiche, forzate (o scientifiche) instaurazioni novecentesche di terzi imperi...<sup>13</sup>. Ma tant'è, a indurre Spirito a insistere sulla sua profezia, fondata sulla presunta incontrovertibilità dei fatti, della fine del cristianesimo doveva provvedere, dopo il positivismo rumorosamente smentito, secondo la ripetuta analisi del nostro filosofo, dall'avvento insperato del neoidealismo e in particolare dell'attualismo gentiliano, il comunismo con la facile incontrovertibile constatazione che quello che il cristianesimo non è riuscito a fare nei duemila anni della sua storia il comunismo avrebbe realizzato nei pochi decenni della sua esistenza: "Nel giro di poco più di trenta anni" - scriveva Spirito nel volumetto *Cristianesimo e comunismo* del 1958 - "si sono realizzati miracoli che le potenze cristiane non hanno saputo immaginare neppure come possibili nella loro secolare esperienza di presunti civilizzatori"<sup>14</sup>. Questa osservazione di Spirito conserva ovviamente intatta la sua anima di verità, tanto più che viene formulata sulla base di una precisa distinzione tra la storia concreta del cristianesimo e l'idealità indistruttibile dei suoi principi, che permette l'annunzio di una ferma premessa: "se la civiltà cristiana si fosse svolta storicamente, adeguandosi all'esempio dell'umiltà di vita del suo fondatore, il comunismo non avrebbe avuto ragione di nascere e di costruire una nuova fede"<sup>15</sup>. Se le cose fossero andate così, ma così non sono andate, per cui anche dalla constatazione della realizzazione novecentesca del comunismo, che ai suoi occhi ha qualcosa di prodigioso, Spirito può trarre rinnovata conferma, come da un kantiano *signum prognosticum*, per la propria tesi o profezia del tramonto del cristianesimo.

Ma, come si è visto, è soprattutto dall'evoluzione della scienza, concepita come ideale religione, se non dei contemporanei, almeno, e *in spe contra spem*, dei venturi, che Spirito ricava l'argomento più forte per poter parlare della fine, ma anche del fallimento, del cristianesimo in quanto condizione per l'avvento della vagheggiata "nuova epoca". In effetti di tale fine egli viene sempre più parlando con accenti che ne propiziano l'incontro postumo con i teorici tardo-novecenteschi del *New Age*, per i quali "noi ci troveremmo proprio nel periodo di passaggio dall'era cristiana dei Pesci

(o del Figlio) a quella postcristiana, superconfessionale dell'Acquario (o dello Spirito Santo), che viene connotata come era della sintesi<sup>16</sup>. Si legge in *Inizio di una nuova epoca*: "La religione non è più una e le storie delle religioni cominciano a unire nelle loro trattazioni la religione cattolica alle altre religioni. Maggiore tolleranza, dunque, e per conseguenza ammissione più o meno esplicita della validità delle altre religioni e dei diversi modi di concepire e di servire Dio. I dogmatismi si attenuano, gli angoli si smussano, e il cammino dai teismi intransigenti alle forme di un deismo più o meno consapevole va diventando sempre più rapido. Allo stesso risultato finirà in qualche modo per giungere il movimento di pensiero che unisce i laici di tutto il mondo. Le chiese sperimentate direttamente nella loro molteplicità svuoteranno di contenuto religioso gli atteggiamenti anticlericali, che saranno condotti alla serenità dell'indagine e della comprensione. Religiosi e laici finiranno con l'incontrarsi su un terreno comune, in cui l'esigenza più vera di ogni religione sarà risolta nelle forme del nuovo sapere. Il processo è già chiaramente in atto ed è destinato ad assumere un ritmo sempre più intenso... Se nel fondo delle tradizioni religiose va ricercato il principio del differenziarsi della vita, anche le ideologie politiche seguiranno lo stesso destino delle religioni. A guardar bene in fondo, tutte le lotte sono lotte di religione e tutte sono caratterizzate dallo stesso assolutismo e dallo stesso dogmatismo. Si pensi, ad esempio, al conflitto tra comunismo e anticomunismo. In nome del cristianesimo si sta combattendo la più gigantesca battaglia che la storia ricordi"<sup>17</sup>.

Quando Spirito scriveva queste affermazioni era già stata avviata, nel mondo cattolico, l'età giovannea (dal nome del papa Giovanni XXIII) e convocato il concilio Vaticano II, cioè il concilio del decreto sulla libertà religiosa, dell'apertura all'ecumenismo intercristiano e interreligioso, del dialogo con il mondo contemporaneo. Ma lungi dal trarre dall'evento conciliare - che, piaccia o non piaccia, costituisce l'evento religioso più alto ed eloquente dell'intero secolo che sta per concludersi<sup>18</sup> - una rinnovata conferma alla propria visione dell'avvenire religioso dell'umanità, Spirito - come documenta *ad oculos* il volume *Cattolicesimo e comunismo* del 1974 - si è abbandonato a una critica che, per un verso, ricorda l'abito mentale - venuto vistosamente allo scoperto proprio in relazione al concilio giovanneo - di certo laicismo che, per paura di perdere il proprio secolare avversario, ha finito per scoprirsi sostenitore della tesi - antistoricistica come poche - della impossibilità per il cristianesimo di rinnovarsi e difensore di un cattolicesimo imbalsamato nelle sue certezze tridentine (*aut sit ut est, aut non sit!*), e per altro sembra voler portare acqua al mulino di quanti, dentro la chiesa cattolica, si sono sentiti traditi nella loro fede proprio dalle indicazioni uscite da quel concilio. Sintomatica, in questo senso, è la descrizione che Spirito viene facendo, nel volume appena ricordato, della cosiddetta "teologia progressista", con un consenso incauto, anche se psicologicamente comprensibile e certamente meritevole di un'apposita documentata indagine, alla battaglia, degna della migliore, o peggiore, tradizione della *rabies theologorum*, di Cornelio Fabro contro la cosiddetta "svolta antropologica" impressa alla teologia da Karl Rahner<sup>19</sup>. Secondo tale descrizione il "cri-

stianesimo che si è venuto affermando soprattutto dopo la seconda guerra mondiale" sarebbe un cristianesimo "legato alla così detta teologia *progressista*, via via sganciato dalle manifestazioni più ortodosse e più dogmatiche, e più ricca di espressioni culturali e di virtuosismi dialettici"<sup>20</sup>: "La religione diventa *mondana* e si contamina sempre di più con i compromessi della scienza, anzi delle scienze umane. Cominciano col prevalere termini come demitizzazione, secolarismo, storicizzazione, e addirittura morte di Dio. La chiesa, per conto suo, non si oppone a tale processo e l'inquisizione, trasformata in congregazione per la dottrina della fede, lascia una libertà sconfitta alle affermazioni dei nuovi teologi, contro i quali non esistono più armi di difesa. Non si sa più se la trinità sia quella di Agostino o quella di Hegel, non si riesce a precisare il rapporto tra trascendenza e immanenza, si reinterpreta il tomismo piegandolo alle esigenze del pensiero moderno e si dubita perfino della divinità di Cristo. Né queste manifestazioni sono di carattere eccezionale e secondario, perché esse raggiungono ormai i più alti livelli della chiesa, rivelandosi perfino nelle conferenze episcopali, nei centri ecumenici, nelle università e nei seminari". E la conclusione, che da tutto ciò riesce a trarre il nostro profeta è di un pessimismo che più nero non potrebbe essere: "La contrapposizione che caratterizza oggi la chiesa, nelle affermazioni dei teologi progressisti e di Cornelio Fabro, fa porre il problema del futuro del cristianesimo. Vinceranno, e anzi hanno già vinto, i teologi progressisti. E hanno vinto non perché essi si rivelano più moderni, in quanto sostituiscono la trascendenza con il trascendentale... La vera ragione del loro trionfo è data, invece, dalla loro *indifferenza* religiosa, per cui si rivolgono al cristianesimo soltanto con interessi culturali e soprattutto politici. La fede è finita e nella chiesa si riconosce soltanto il valore di un'ancora alla quale si rimane agganciati in un periodo di crisi di tutti gli altri valori"<sup>21</sup>.

Non è il caso di insistere su queste senili exteriorizzazioni del nostro filosofo, che per aver teorizzato fino al paradosso il dovere e l'ethos del non giudicare<sup>22</sup> si sarebbe almeno dovuto risparmiare giudizi tanto ingenerosi e ingiusti nei confronti addirittura della fede di Karl Rahner, del maggiore teologo cattolico del nostro secolo. Comunque a suo modo anche questo finale interessamento critico di Spirito alle vicende del cattolicesimo conciliare e postconciliare sta a confermare che effettivamente il tema cristianesimo è centrale nell'universo di pensiero del nostro filosofo, che nel ricordato volume del 1974 poteva rendersi questa sintomatica testimonianza: "*La vita come amore* (il libro del 1953) portava un sottotitolo che affermava *Il tramonto della civiltà cristiana*. Il problema del cristianesimo diventava così il centro della mia ulteriore riflessione, in cerca di una vera civiltà dell'amore. 'L'antinomia interna al cristianesimo non consente di definire la società cristiana come società dell'amore'. Questa era la conclusione del libro, destinata poi a caratterizzare tutte le ulteriori fasi del mio pensiero. Era la conclusione che determinava il distacco definitivo dal cristianesimo e in particolar modo dal cattolicesimo"<sup>23</sup>. Ma questa è anche la conclusione che, al di là di tutte le apparenze, dovrebbe alla fine rendere problematica la tesi che voglia vedere senz'altro nelle teorizzazioni del *New Age* l'erede del pensiero di Spirito incentrato sul

problema del cristianesimo e del suo tramonto. Comunque non è qui il caso di esercitarsi nella ricerca degli eredi del pensiero di Spirito, con la preoccupazione di incominciare a scriverne la storia della fortuna o, per usare una parola oggi di moda, la *Wirkungsgeschichte*. Ci sembra invece più opportuno prestare attenzione a quello che lo stesso Spirito ha scritto a proposito della recensione della sua tesi sul tramonto del cristianesimo da parte del contemporaneo mondo cattolico. "La reazione dei cattolici" - egli scrive - "fu meno aspra di quel che era lecito attendersi. La confutazione non era facile e, d'altra parte, le esigenze, che erano a fondamento della critica, non potevano essere negate... La negazione alla quale ero pervenuto non poteva non rivelare un fondamento imprescindibile, al di là di ogni fede dogmatica accettata sul piano tradizionale. Era un capovolgimento che incideva sull'essenza del problema e non poteva essere evitato in modo superficiale. Esigeva rispetto anche dagli avversari più intransigenti. E questo può far comprendere come siano mancate critiche capaci di raggiungere l'essenza dei principi affermati"<sup>24</sup>. La reazione, quindi, fu meno aspra perché si evitò di tradurla, come doveva essere tradotta, in discorso critico. Ma ciò, prosegue Spirito, "dimostrava anche lo stato di decadenza al quale era pervenuto il pensiero cattolico. Si scivolava perché non ci si sentiva profondamente colpiti. Era un atteggiamento giustificato da una notevole dose di insensibilità. E gli avvenimenti che seguirono furono la prova lampante della relativa indifferenza con la quale si guardava ai problemi religiosi"<sup>25</sup>.

Neppure ai Convegni di Gallarate, cui Spirito prese parte in maniera assidua, la reazione fu diversa. Spirito annota: "La risposta è stata sempre assente e sorridente. La mia presenza non ha alcun significato che riguardi la fede"<sup>26</sup>. Quanto poi alla tempestiva presa di posizione di Gustavo Bontadini nel saggio del 1953 *Il tramonto della civiltà cristiana nel pensiero di Ugo Spirito*, così egli si esprime: "Anche lui, purtroppo, non sempre si mantiene su di un piano veramente religioso, e finisce più volte per rasantare il sofisma e per accontentarsi di spunti di carattere estrinseco. Comunque debbo riconoscere in lui i motivi più alti che ho incontrato nei miei rapporti con i cattolici. Ma si tratta poi di vero cattolicesimo? Il Bontadini si può dire oggi uno degli alunni più genuini del Gentile, e nel suo pensiero è più presente l'attualismo che non il cattolicesimo. Anche in questo caso uno sfondo equivoco non può essere negato"<sup>27</sup>.

Questa mancata reazione da parte del mondo cattolico alla propria proclamazione del tramonto del cristianesimo sarebbe sostanzialmente imputabile, secondo Spirito, all'atmosfera di intrinseca perplessità, che caratterizzerebbe la cultura cattolica e avrebbe una sua qualificante espressione nell'ormai onnipervasivo processo di demitizzazione. "Basti pensare al problema della demitizzazione - il cui termine è stato introdotto proprio da me nella nostra letteratura filosofica - e a tutte le sue conseguenze nella trasformazione dell'attuale teologia. Si scivola a poco a poco di arbitrio in arbitrio, e un processo intellettualistico ad oltranza tende a compromettere ogni vera fede"<sup>28</sup>. Ugo Spirito che tiene a battesimo il dibattito italiano sulla demitizzazio-

ne? Nel già ricordato saggio su *Religione ed ecumenismo* egli si fa più preciso e ricorda, con ricordo la cui insistenza è già per se stessa sintomatica: la trasformazione in italiano del termine introdotto da Bultmann (*Entmythologisierung*) "avvenne in occasione della pubblicazione di un articolo di Alberto Caracciolo sul "Giornale critico della filosofia italiana" del 1957. L'autore, per tener fede al termine tedesco, aveva dato all'articolo questo titolo: *Il problema della demitologizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers*. Fu allora che il vocabolo italiano mi sorprese e determinò la mia reazione. Pregai Caracciolo di tradurre con la parola 'demitizzazione' ed egli acconsentì volentieri. Era un termine meno fedele, ma anche meno indigesto. Ed esso si affermò subito nella letteratura filosofica italiana, senza eccezioni"<sup>29</sup>.

In verità, stando alla lettera di Spirito a Caracciolo del 13 novembre 1956, la traduzione della celebre parola bultmanniana proposta da Caracciolo doveva essere "demiticizzazione" e "demitologizzazione". Si legge infatti in quella lettera: "Demiticizzazione è una brutta parola. Non so se si possa sostituirla con *demitizzazione* (da *mito* anziché da *mitico*). Ci sono altri esempi (meccanizzazione, organizzazione) che farebbero pensare di sì. Veda di risolvere la questione interpellando, se le riesce, qualche linguista. Altrimenti provvederò io stesso"<sup>30</sup>.

E la lettera si conclude con queste significative parole: "La ringrazio di questa prima collaborazione al *Giornale critico*". Nelle lettere successive di Spirito a Caracciolo suonerà come un ritornello la continua richiesta di collaborazione alla rivista: "A quando un tuo contributo?"<sup>31</sup> - Mandami tutto ciò che credi degno di nota"<sup>32</sup> - "Quello che viene da te non può essere che *buonissimo*"<sup>33</sup>. Spirito aveva conosciuto il giovane Caracciolo all'esame di libera docenza in estetica nel 1951 e così ne scriveva a Michele Federico Sciacca in data 27 aprile di quello stesso anno: "Sono molto lieto di aver conosciuto personalmente il tuo Caracciolo. È uomo di serietà, di onestà, di impegno speculativo non comuni. E credo ci sia molto da sperare da lui. Noi (della commissione) abbiamo cercato di dargli il senso delle sue possibilità ponendolo al secondo posto della graduatoria: ma tu devi richiamarlo al dovere di cimentarsi in un'opera di grande portata in cui possa dare la piena testimonianza del suo valore. Ho paura che egli sia timido e non sufficientemente convinto della sua forza: tu devi dargli questa convinzione"<sup>34</sup>.

Letta questa lettera, così in data 6 maggio 1951 Caracciolo inaugurava la sua corrispondenza epistolare con Spirito: "Il prof. Sciacca mi ha comunicato l'esito del concorso e mi ha anche voluto trasmettere la sostanza del Suo giudizio personale su di me, dicendo di dividerla e invitandomi a meditarla. Io sono molto riconoscente a tutta la Commissione del risultato, ma sono in modo del tutto particolare grato a Lei. Nella Sua volontà di ascoltare e comprendere, nella Sua bontà profonda, non protettiva ma rispettosa e animatrice, io ho trovato a Roma, nelle prove, un aiuto fortissimo e un esempio il cui valore va oltre quella circostanza. Il Suo giudizio, Professore, coglie fin troppo alcuni caratteri della mia psicologia con i quali sempre ho avuto a lottare. Per ciò che concerne le mie reali possibilità, non so nulla, ma è certo che le

Sue parole mi confermano ancor più nella coscienza della necessità e nella decisione di affrontare risolutamente, in un lavoro di impegno teoretico, i problemi che da tanto tempo mi stanno a cuore e che una ulteriore insistenza in indagini storiche servirebbe piuttosto ad addormentare che a risolvere. La ringrazio, Professore, con commozione profonda di tutto<sup>35</sup>.

Era Spirito già nel 1951 a conoscenza della particolare natura "religiosa" piuttosto che "estetica" dei problemi che da tanto tempo stavano a cuore al suo giovane interlocutore? Sapeva egli che Caracciolo, per quanto considerato scolaro di Sciacca, non aveva nulla a che vedere con lo spiritualismo cristiano del suo successore sulla cattedra genovese di Filosofia teoretica, ma anzi già da tempo si era decisamente staccato dal Credo cattolico<sup>36</sup>? Sicuramente di tutto ciò egli doveva ben essere informato al tempo della "prima collaborazione" di Caracciolo al *Giornale critico della filosofia italiana*, che è anche il tempo in cui questi (in data 23 giugno 1956) così scriveva a Luigi Pareyson, che l'aveva invitato a collaborare alla "Rivista di estetica": "Desidero chiarirLe la mia posizione, come ho fatto fin dall'inizio col Prof. Sciacca e poi sempre con tutti quelli con i quali era dovere. Io non mi sento di appartenere ad alcuno degli *ismi* che dominano ora la filosofia italiana. Per questa ragione mi sono sempre trovato in forte disagio morale quando si trattava di pubblicare su Riviste un articolo che non fosse puramente metodologico non sentendomi cattolico, né d'altra parte comunista o fascista. Così mi sono venuto sempre più isolando"<sup>37</sup>. Il "forte disagio morale" di cui parla questa lettera si è per Caracciolo dissolto completamente solo quando Spirito gli ha aperto le porte del "Giornale critico", per cui si può dire che soltanto nello spazio dischiusogli da questa rivista egli si è sentito pienamente se stesso, ha potuto respirare. In essa, infatti, ha pubblicato i suoi articoli di "filosofia delle religioni" teoricamente e ideologicamente più impegnativi. Anzi, ad esaminare in profondità il complesso di tali articoli, pubblicati tra il 1957 e il 1972, non si può non rilevare che il loro itinerario, per aver avuto inizio con il ricordato saggio sul problema della demitizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers ed essersi concluso con l'*Introduzione a una ricerca sul problema della comunità religiosa da Kant a Troeltsch (ovvero marxismo e chiese di fronte al nichilismo)*, cioè con un'intensa meditazione sulla "crisi" che investe tanto il cristianesimo quanto il comunismo, delinea una sorta di confronto tacito delle posizioni teoretiche di Caracciolo con quelle del suo mentore in merito alla *res* che più di ogni altra stava a cuore ad entrambi, cioè la *res* religiosa trattata in autentico spirito di libertà, al di fuori di ogni condizionamento confessionale: entrambi, per ragioni di chiarezza, erano soliti iniziare i loro discorsi di argomento filosofico-religioso con la premessa: "Chi scrive queste pagine o chi vi parla non è credente".

Uno dei saggi di Caracciolo, apparsi originariamente nel "Giornale critico", confluirà nel volume caraccioliano *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*<sup>38</sup>, che ne consacrerà l'autore, secondo un convinto giudizio di Pietro Piovani, come "forse il solo pensatore italiano che possa essere definito, anche in senso stretto, filosofo della religione, nella moderna accezione europea del termine".

Ma la consacrazione decretata da Piovani doveva venire anticipata da quella della Commissione per l'ordinariato di Caracciolo, presieduta da Ugo Spirito, che di quel volume così affermava: "In esso il candidato dimostra di possedere una particolare sensibilità per i problemi religiosi la cui trattazione è impostata con acuto e vigile senso critico, approfondita ed ampia informazione e lodevole rigore di metodo, tanto per poter egli essere oggi considerato in Italia e all'estero uno degli studiosi più qualificati in tale campo d'indagine"<sup>39</sup>. Anche questa volta il giudizio della Commissione viene comunicato a Caracciolo da Sciacca. E in data 24 maggio 1965 così Caracciolo si rivolge a Spirito, con il "tu" che questi gli aveva offerto e richiesto nel gennaio 1962, all'indomani della sua vittoria concorsuale ("E il tu attendo subito da te come prova dello stesso animo. Evviva!"): "da Sciacca ho saputo dell'esito e del giudizio del mio ordinariato. Mi fa grande piacere il pensiero che il primo e l'ultimo passo della mia carriera universitaria siano stati suggellati da te. Ridirti con troppo esplicite parole la mia gratitudine e il mio devoto affetto, in questo momento, mi parrebbe di cattivo gusto, e tu sei per noi, tra l'altro, un maestro di stile. Quella gratitudine e quell'affetto tu li sai. Il giudizio che ho avuto va troppo oltre la mia effettiva realtà di studioso e di uomo. Esso, come altre tue parole nei miei riguardi, m'impegna, comunque, severamente. Spero di non mancare alla tua stima, ma, se questa non potesse reggere, concedimi sempre la tua comprensione e la tua umana benevolenza".

Di fronte a queste testimonianze epistolari, che delineano un orizzonte di reciproca comprensione tra due "non credenti" tormentati come pochi dal problema religioso, non può non imporsi come un *desideratum* insfuggibile la ricostruzione del loro colloquio proteso alla ricerca della vera religione e della vera chiesa. Si tratta, com'è facile intendere, di un compito delicato, destinato a fare ricorso più all'ermeneutica che all'esegesi. Ma un simile compito non può essere assolto se non si tiene conto del modo con cui i due interlocutori si sono atteggiati nei confronti dell'attualismo gentiliano, dal quale, in modi diversi, hanno preso entrambi le mosse nel loro itinerario filosofico<sup>40</sup>. In ciò può essere di aiuto il profilo della filosofia della religione ricavabile dall'opera di Spirito, che si legge nel saggio di Caracciolo del 1963 su *Il problema dell'essenza della religione nella filosofia italiana del secondo dopoguerra*, e che incomincia con questa meditata dichiarazione: "Colui che ha vissuto dall'interno l'atto del Gentile con intensità superiore a quella di ogni altro discepolo ed è riuscito a realizzare - provvisoriamente sì, ma indelebilmente - la pregnanza di quell'atto, il suo difficilissimo equilibrio logico-etico-religioso, il suo non meno arduo equilibrio antropocosmo-teologico, la compresenza in esso di tensione operativa e di paga contemplativa, cioè di futuro e di eterno (anche gli idealisti hanno conosciuto l'*Augenblick*) è Ugo Spirito. Di quell'esperienza lo Spirito ha serbato il senso dell'Assoluto e il motivo del messianismo escatologico. Intendo per questi la ricerca ossessiva di un punto di vista filosofico, attingendo il quale sia concesso avere, *presentemente*, il sentimento dell'assoluto perché si è in qualche modo compreso il cosmo e se ne è visto dissolversi il male, nel momento stesso in cui si è conquistato il modo della distruzione



ultima e globale del male. In altre parole Ugo Spirito non ha mai saputo rassegnarsi alla perdita dell'esperienza dell'atto. La rottura con questo non avviene in lui in nome della persona come singolo, bensì di un motivo apparentemente logico<sup>41</sup>.

Per Caracciolo invece la rottura - o la *befreiende Ernüchterung* - con l' "ebbrezza bacchica" dell'atto è avvenuta proprio in nome della persona come singolo, mediante un processo di "dipanamento" del nodo gordiano rappresentato dalla brachilogica concentrazione di tutto nell'atto: "In fondo, in quell'uno (malgrado ogni appello alla dialettica) indistinto, le *une ma anche distinte* forze dell'uomo - la vitalità, la eticità, la religiosità, l'arte, il filosofare - si sentivano esaltate, ma insieme compromesse. In quell'atto, miracolo teo-antropo-cosmogonico, unità di creazione e redenzione, l'uomo poteva illudersi di trovare Dio, il mondo, sé, l'altro, la storia, l'eterno e il tempo, ma s'accorgeva alla fine che tutto anche s'elideva e obnubilava: e, al di là da ogni interpretazione illusoriamente trasfigurante, restava la *realità* chiedente *reale* interpretazione: la realtà come datità, con la irrimediabilità e la opacità del suo male strutturale; restava l'uomo con la sua temporalità; restava la storia effettiva, ironia perpetua e implacabile di ogni autoesaltazione dell'uomo, parodia di ogni inno alle magnifiche sorti e progressive. Il processo del disebbrimento liberante comportava dunque un lavoro di dipanamento, di enucleazione dei termini certamente relati, ma non reciprocamente riducibili (uomo - mondo - storia - Dio); di evidenziazione della reale posizione dell'uomo, della reale sua struttura ontologica. S'imponeva il compito di ritrovare, nella loro chiarezza, le linee fondamentali della *structura mundi*, di delineare insomma una specie di *architectura mundi*, nella quale risultasse evidente il posto e la destinazione dell'uomo, chiarito il perché della sua finitudine e insieme della sua costitutiva richiesta di infinito<sup>42</sup>.

Che cosa ciò significhi sul piano della riflessione filosofico-religiosa è di facile intuizione: dopo l'attualismo onninglobante si è verificata la stessa "frattura rivoluzionaria" che Karl Löwith aveva registrato nel tempo intercorso tra Hegel e Nietzsche e per la quale i diversi momenti dello spirito tornano ad acquistare una propria relativa autonomia, che per quanto riguarda la religione si afferma emblematicamente nella figura del singolo inverte la propria singolarità in un rapporto costitutivo con la Trascendenza. La parola d'ordine diventa allora: "autonomia della religione"<sup>43</sup> rispetto alla filosofia. Una simile parola d'ordine, che è insieme un invito ad abbandonare Hegel per fare ritorno a Schleiermacher, doveva trovare una sua icastica espressione, proprio dopo la stagione attualistica, nel volume che Caracciolo aveva presentato alla Commissione del suo ordinariato, presieduta, come si è visto, da Ugo Spirito, il cui titolo, vagamente schopenhaueriano, suonava: *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*. Non a caso in questo volume Caracciolo aveva raccolto anche il testo della propria relazione su *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, presentata alle giornate gentiliane di Genova del 1964, nella quale, per voler fare opera di filosofo della religione e non di semplice storico o biografo della religione personale di Gentile, dopo aver difeso "uomini della robustezza morale e men-

tale di un Laberthonnière, di un Blondel, di un Loisy” dalla nota accusa gentiliana di “timidezza”, incoerenza speculativa per aver voluto salvare capra e cavoli, l'immanenza e la trascendenza, egli perveniva alla seguente conclusione critica: nell'immanenza gentiliana della religione, risolta nell'atto, andrebbe perduto il senso creaturale e il senso della trascendenza - il suo Dio è troppo vicino, troppo sicuro e troppo certo per essere il Dio di una religione autentica, - e in particolare andrebbe perduta o per lo meno obnubilata “una distinzione che è radicale per la sussistenza stessa del religioso, come, del resto, di ogni umanesimo che intenda sfuggire alla propria ironia: quella tra il male redimibile e il male irredimibile”<sup>44</sup>.

Ugo Spirito intervenne per primo nel dibattito suscitato dalla relazione caraccioliana. Quell'intervento è aperto da un eloquente atto di fedeltà al maestro e alla sua memoria. Di Gentile Spirito si sente “ancora lo scolaro devoto, devotissimo”: “In questi ultimi anni sento di essermi riavvicinato sempre più al mio maestro. Via via che passa il tempo si ritorna alla prima giovinezza e vi si ritorna con un senso di nostalgia tale per cui tutte le parole finiscono con l'averne un significato nuovo e una nuova forza emotiva”. E perciò egli è in grado di attestare che il motivo più profondo della personalità di Gentile è rappresentato dal “suo animo profondamente religioso”: “Dico *profondamente religioso*, e perciò non posso condividere - nonostante il riconoscimento dei pregi indubbi della ricostruzione compiuta da Caracciolo - la sua impostazione del problema. Caracciolo ci ha detto che Gentile si lascia sfuggire, in fondo, il motivo essenziale della religione, sminuisce il fatto religioso, lo porta su di un piano in cui il fatto religioso non ha il senso di ciò che è più propriamente, più profondamente religioso... In conclusione, il problema che, secondo me, non è stato toccato da Caracciolo è proprio quello fondamentale, e cioè quale sia la religione di Gentile, in quale senso egli possa e debba sentirsi religioso, in quale senso possa riconoscersi cristiano e cattolico, quale cristianesimo e quale cattolicesimo siano da lui portati sul piano filosofico e interpretati alla luce dell'attualismo. Questo egli avrebbe dovuto fare illustrando con gli esempi dei problemi più tipicamente religiosi, a cominciare da quello dell'immortalità”<sup>45</sup>. Insomma, in questo suo intervento, Spirito riprendeva e sintetizzava la sostanza di quanto aveva scritto, esattamente dieci anni prima, nel saggio *La religione di Giovanni Gentile*, la cui argomentazione - Gentile credente cristiano e cattolico che alla luce dell'attualismo stempera le rigidità del Credo cattolico, in particolare quella connessa all' “illusione più antireligiosa, più immorale, più illogica in cui gli uomini si cullano nell'anelare all'immortalità e nel vagheggiarla a conforto della vita”<sup>46</sup> - offre, a noi pare, lo schema entro cui lo stesso Spirito è venuto disponendo il proprio discorso filosofico sulla religione e in particolare sul cristianesimo. Anzitutto, in virtù di quello schema e di una fedeltà mai smentita al concetto di filosofia appreso alla scuola gentiliana, egli si è potuto attestare nella finale risoluzione-*Aufhebung* della religione, ma anche della filosofia, nella scienza: “Religione, filosofia, scienza. Il trinomio può disporsi in un ordine progressivo e mettere capo al termine finale di scienza, soltanto a condizione che il secondo termine comprenda il

primo e il terzo i primi due. Se questa condizione non è rispettata, la soluzione del problema è illusoria e i termini scartati riaffiorano imprescindibilmente. Ma parimenti illusoria è la pretesa di chi crede che religione e filosofia possano coesistere, o possano coesistere filosofia e scienza, o, addirittura, religione, filosofia e scienza. Le tre forme di sapere possono vivere giustapposte soltanto per forza d'inerzia e per conseguenti giustificazioni estrinseche. Di fatto ogni forma esclude le altre due e la verità non può essere che una: quella di Dio o quella della ragione o quella dell'esperienza... Le religioni sono molte, e le metafisiche anche: la scienza è una o tende rapidamente a unificarsi. Il mondo di oggi è in via di rapidissima unificazione in funzione della scienza e della tecnica. Le religioni, le filosofie e le ideologie politiche continuano, invece, a dividere e a contrapporre individui e popoli<sup>47</sup>. Così si legge nel saggio *L'avvenire della scienza*, contenuto nel volume *Inizio di una nuova epoca*, che nel primo capitolo, dopo aver lamentato l' "incapacità che ha avuto il pensiero moderno di esplicitare la metafisica immanente al sapere scientifico; che è poi la stessa incapacità di determinare le inferenze metafisiche della rivoluzione copernicana, rimasta sostanzialmente estranea alle più profonde esigenze della vita spirituale"<sup>48</sup>, auspica che ora, all'inizio della nuova epoca, si possa "giungere all'effettiva identificazione di scienza e filosofia proprio perché si può rivelare la istanza profondamente metafisica della scienza al di là della metafisica dell'io e trarne i criteri per una vita morale non più legata a presupposti extrascientifici"<sup>49</sup>.

Ora è precisamente da un tale orizzonte teoretico, che in quanto pago di un vago carattere religioso della scienza non avverte nemmeno il bisogno dell'elaborazione di una filosofia della religione, che Spirito, a somiglianza di Gentile, si confronta con il cristianesimo, per trarne le seguenti conclusioni, nel saggio *La concezione individualistica del cristianesimo*, che, per essere del 1974, è in grado di permettere un bilancio dell'interpretazione del cristianesimo offerta da Spirito a partire da *La vita come amore*: "Intendere davvero il cristianesimo si può ormai soltanto attraverso il cammino delle nuove scienze. Scompare la filosofia o la religione del cristianesimo, perché si afferma la *scienza del cristianesimo*, o senz'altro la *scienza* che annulla la filosofia e le religioni. Ripercorrendo ora la storia del cristianesimo nel quadro più vasto dell'individualismo occidentale, dobbiamo convenire che il senso vero del cristianesimo non ci poteva essere dato da una religione, e che la civiltà dell'amore sarebbe stata raggiunta unicamente dalla scienza. Il cristianesimo ci ha fatto soltanto intuire l'esigenza dell'amore senza saperla soddisfare. Il destino del cristianesimo, anzi, è stato segnato proprio dall'accentuazione della legge e della civiltà del giudizio. Attraverso l'exasperazione dell'interiorità della coscienza individuale si è venuta costruendo, attraverso i secoli, una metafisica dell'io, che ha condotto a una ipostasi egoistica del soggetto. Ora bisogna procedere in senso inverso a riconoscere l'esaurimento di tutto un processo storico, che, in nome di Dio, ha diviso gli uomini facendo appello alla autonomia e alla responsabilità del singolo. La fine del cristianesimo appare ormai convalidata scientificamente, insieme a quella di tutta la tradizione individualistica. Ma

il cammino da fare appare fin d'ora estremamente lungo e difficile. Passare dalla religione del mito alla religione della scienza implica la necessità di una trasformazione mentale di tale profondità e di tale estensione, da rendere quasi impossibile la previsione del futuro<sup>50</sup>.

Il cristianesimo, come tutte le religioni storiche (ma anche tutte le metafisiche), è quindi una realtà mitica, una religione del mito, che non ha ormai più bisogno di venire illuminata dalla luce del *logos*, ma deve annullarsi nella religione della scienza in quanto costitutivamente "demitizzante". È in effetti in questo senso che Spirito intende il processo di demitizzazione, di cui incomincia a parlare in seguito alla pubblicazione del ricordato saggio caraccioliano sul dialogo Bultmann-Jaspers. Ecco quanto egli scrive nel saggio *La trasformazione della morale cristiana*, pubblicato in appendice al volume *Storia della mia ricerca* del 1971: "La meta da raggiungere... è quella di riuscire a instaurare un discorso comune, in cui tutti possano ritrovarsi per procedere oltre senza paraocchi di alcuna sorta. Ma, se il discorso comune c'è già ed è quello della scienza e della tecnica, occorre ovviamente che con questo discorso si unifichi qualunque altro discorso, a cominciare proprio dal discorso religioso. Il che sta già cominciando a verificarsi con l'avvicinarsi della Chiesa alla scienza e con l'avvicinarsi dello scienziato al senso del divino. Come si vada operando l'avvicinamento della Chiesa risulta da tutto quello che si è detto fin qui, e in particolare dal processo di demitizzazione sempre più esteso e più rapido. Perché le religioni si incontrino davvero debbono, appunto, demitizzarsi e cioè rinunciare a tutto ciò che in esse continua a sussistere di particolare e quindi di separato e di contrapposto... Quando le Chiese saranno demitizzate, si incontreranno tutte nell'opera dello scienziato, che non si chiuderà più nella ristretta e particolare rivelazione di una confessione positiva, ma saprà, attraverso il libro sacro della natura, tendere a quell'assoluto e a quel trascendente che può essere oggetto soltanto della vera teologia negativa. Allora apparirà in tutta la sua grandezza che cosa vuol dire davvero senso del divino, e cioè non presunto processo della verità rivelata, bensì ricerca costante di una verità che ci sfugge, ma che è fine e ragione della nostra vita<sup>51</sup>.

In sostanza Spirito coltiva un concetto illuministico del mito, per cui gli è vietato intendere il ragionamento svolto da Jaspers, nel colloquio con Bultmann, e in fondo fatto proprio da Caracciolo. Se infatti il mito ha a che fare con le religioni perché è il linguaggio, certamente sempre cifrato ma non oggettivante l'inoggettivabile, dell'*Eksistenz*, ad esso non ci si può accostare con mentalità razionalisticamente demitizzante, ma lo si deve piuttosto leggere *miticamente*. Ora è facile rendersi conto che niente può essere più antitetico dei risultati conseguiti, nell'interpretazione del cristianesimo, dalle ermeneutiche ispirate a concetti tanto antitetici di mito. A documentare una simile affermazione può essere sufficiente la constatazione, già in sé sintomatica, che il testo di Spirito appena citato era apparso originariamente nell'annata 1967 del "Giornale critico", in cui verrà ospitato anche il saggio di Caracciolo dal titolo *Il cristianesimo nella ricerca della religione autentica*<sup>52</sup>. I due testi erano stati presentati in

quello stesso anno al convegno di Perugia sul tema "Il cristianesimo nella società di domani". Se, infatti, per svolgere il tema del convegno Spirito si concentra su una critica demitizzante della morale cristiana, vista ovviamente come priva di avvenire in quanto intaccata dall'antinomica coesistenza di amore e legge<sup>53</sup>, Caracciolo, in quanto guidato da una concezione religioso-esistenziale del mito, preferisce leggere il cristianesimo come realizzazione storica dell'ineliminabile dimensione religiosa dello spirito umano, giungendo alla seguente conclusione: "Da un lato..., chi è in una tradizione deve sempre più prendere coscienza che la tradizione vive nell'ermeneutica, e che questa è vitale solo nella *novitas* e nel respiro dell'universalità. Dall'altro lato, chi ha già, per così dire, fin troppo nel sangue l'esigenza dell'universalità e della ideale contemporaneità deve avvertire che queste assumono consistenza solo attraverso il rivivimento di una tradizione. Non significa questo semplicemente la morte del cristianesimo? C'è il caso che tanto colui che vive nell'interno del tempio cristiano quanto colui che sosta nel pronao, preoccupandosi più dell'essere autenticamente religiosi che d'essere cristiani, si trovino alla fine anche veramente cristiani?"<sup>54</sup>. Purtroppo non è possibile documentare la discussione che indubbiamente deve essere intervenuta in quel convegno tra Spirito e Caracciolo. Stando a un'osservazione contenuta in una lettera da Trieste di Valerio Verra a Caracciolo del gennaio 1967, è da ritenere che Spirito obiettasse alla posizione di quest'ultimo di essere astratta, di non tener cioè conto a sufficienza della concreta storia delle religioni. Scrive infatti Verra all'amico genovese: "La tua posizione per questo rispetto è assai più chiara, perché, se non ti ho frainteso, tu non pensi affatto al cristianesimo, ma alla religiosità in quanto tale e questo mi pare il pregio grandissimo non solo della tua sincerità personale, ma della genuinità del tuo pensiero; ostinato come sempre, e in questo d'accordo con Spirito, mi chiedo però se proprio la purezza intenzionale della tua posizione non renda problematico il rapporto con un 'positivo' di cui nessuna religione ha mai fatto a meno e, per quanto posso vedere, può fare a meno"<sup>55</sup>.

A ben leggerla, la relazione perugina di Caracciolo può rivelarsi, tra l'altro, come una risposta a questa osservazione di Verra. Comunque sia, è evidente che qui è in questione la pre-comprensione religiosa messa in atto nell'ermeneutica applicata a un fenomeno storico come il cristianesimo, di fronte alla cui "crisi" ("tramonto", "fallimento") le domande, dettate *ex re ipsa*, non possono essere diverse da quelle formulate da Caracciolo nella risposta alla lettera di Verra: "In realtà la crisi della 'credenza' nei dogmi nella loro figura e interpretazione più tradizionale è un *dato di fatto*, verificabile: è questa crisi qualcosa di contingente, di revocabile, non solo, ma - quel che più conta - tale che *deve* essere revocata? o non reca per caso in sé una sua interna necessità (non già fatale, ma *ideale* necessità)? Crisi di 'credenze' teologiche è necessariamente crisi di 'fede'? Certo si tratta qui di vedere di che *fede* si intende parlare e che significato si dà alla parola. Parliamo pure di *fede cristiana*. Ma che deve, che può intendersi per *fede cristiana*? È a questo punto che a me pare emergere tutta l'importanza di due punti...: che cosa può oggi intendersi per cristianesimo? nel necessario

processo di innovamento e di autenticazione che si va da parte di molti tentando del depositum cristiano, possiamo noi prevedere dove si approderà? L'approdo sarà certo - non potrà non essere (la struttura dell'essere umano non consente diversamente) - religioso. Ma la religiosità a cui si approderà potrà ancora dirsi *cristiana*? Nel processo ermeneutico si sa donde si parte, ma non si può prevedere dove si approda. Variando le parole e l'imperativo di Socrate, si potrà e si dovrà comunque dire: là dove lo Spirito conduce, là andare. Sennonché l'importante è che l'uomo approdi a una *fede cristiana* o a una *fede*? Certo il problema grave, gravissimo è qui proprio quello cui tu accenni sulla fine della tua lettera: non si può prescindere da una chiesa, come istituzione positiva nel dominio del religioso. Ora quale chiesa potrà sussistere, quando si sia accettata questa logica? La domanda comunque non deve né sgomentare né disarmare, una volta che si sia convinti della irreversibilità del cammino. Spesso è accaduto che là dove pareva fosse la fine, si sono dischiuse possibilità insospettate<sup>76</sup>.

Se è lecito pensare che in questa pagina sia conservata un'eco dei colloqui di Caracciolo con Spirito sul tramonto (o l'avvenire), sulla morte (o la trasfigurazione) del cristianesimo, si ha motivo di credere che il filosofo aretino avesse trovato nel collega più giovane di ventidue anni l'interlocutore ideale, proprio perché criticamente libero, e non svagatamente o "gesuiticamente" evasivo, nella discussione di quel "problema del cristianesimo" che a partire da *La vita come amore* doveva costituire il "centro" dell'intera sua meditazione. Certamente, come è facile intendere, in quei colloqui essi impegnavano una diversa pre-comprensione del religioso e dello stesso cristianesimo. Ad esempio, in Spirito non svolge alcun ruolo il tema della Croce e del Crocifisso, che aveva tanto affascinato Hegel e doveva trovare uno spazio così qualificante nella riflessione, non solo di Caracciolo<sup>77</sup>, ma anche di un altro interlocutore e amico di Spirito, Pietro Piovan<sup>78</sup> - che piace convocare qui, in questa costellazione di "non credenti" discettanti sull'avvenire del cristianesimo. Eppure, a ben vedere, nell'identificazione dell'essenza del cristianesimo, che è il problema in cui più scopertamente il modernismo ha manifestato la propria vocazione storicistico-criticistica e, in fondo, autenticamente filosofica, Spirito e Caracciolo, per essere guidati da un'analogia sensibilità "liberale", erede della grande tradizione religiosa europea ravvisante la genuina religiosità dello spirito umano più nell'instancabile ricerca della verità che in un suo pacifico possesso, non possono non essere concordi nel riconoscere che l'apporto decisivo del cristianesimo alla civiltà del pensiero e della prassi umani deve essere individuato nella predicazione dell'amore.

Sarebbe qui interessante istituire un analitico confronto tra i modi in cui Spirito e Caracciolo hanno meditato su questa eredità qualificante del cristianesimo, avvertita da entrambi, quali che siano le critiche che il primo ha ritenuto di dover rivolgere alla cosiddetta "civiltà cristiana", come la risposta più alta ai demoni del nichilismo e della barbarie, che sarebbe improntitudine immaginare definitivamente esorcizzati nella vagheggiata "nuova epoca". Basterà comunque, per rendersi conto dell'alta qualità etico-religiosa e genuinamente filosofica di tale meditazione, soffermare l'attenzione

sulla conclusione che da quella eredità essi hanno tratto con la forza del principio, dell'imperativo capace di guidare il pensiero dedito alla ricerca del senso, in quanto significato e direzione, della vicenda umana. Si tratta della conclusione il cui nome suona: *uguaglianza degli e fra gli uomini*. Non si può certo ignorare che, mentre Spirito immagina e sogna tale uguaglianza in una linea piuttosto mistica, volta cioè a far scomparire la singolarità egoistica della coscienza individuale nell'uno-tutto dell'assoluto<sup>59</sup>, Caracciolo, per aver sempre concepito il singolo come lo spazio di responsabilità, non solo sociali, ma altresì cosmiche e metacosmiche, non può rassegnarsi che, al di là di tutte le disuguaglianze fenomeniche che costituiscono lo scandalo dell'esistenza umana, il pensiero non sia in grado di intravedere o, kantianamente, "postulare" un uguale destino di senso per ogni singolo uomo venuto in questo mondo<sup>60</sup>. Ma più che le divergenze nello svolgimento di questo tema nei nostri due autori è importante la loro comune *Stimmung* che li abilita a vedere nell'uguaglianza fra gli uomini, non soltanto un oggetto del pensiero, ma l'imperativo etico-religioso che permette allo stesso pensiero filosofico di inflettere in nuova figura la propria universalità.

Com'è da attendersi, le affermazioni più notevoli di Spirito sul tema dell'uguaglianza si leggono nel suo volumetto del 1958 dal titolo eloquente *Cristianesimo e comunismo*, nel quale, per aver intravisto in un comunismo, in verità molto ideale e utopico, l'autentico erede del cristianesimo, concepito nonostante tutto come "la più grande rivoluzione che la storia abbia mai conosciuto"<sup>61</sup> - il cui "carattere rivoluzionario può riassumersi proprio nell'esigenza del più radicale comunismo"<sup>62</sup> - l'autore può accostarsi idealmente a quella parola eterna del cristianesimo: "Corpo mistico", che per Caracciolo costituisce uno dei più potenti cenni offerti al pensiero per dominare in qualche modo la scandalosa "fenomenica" disuguaglianza dei destini degli uomini<sup>63</sup>. Ecco comunque come sul complesso e delicato tema si esprime Ugo Spirito: "Che gli uomini siano eguali e fratelli è evidentemente un'affermazione che può farsi soltanto accettando le premesse del cristianesimo. Uguali non sono certo per sembianze e forze fisiche né per doti intellettuali e morali, né si vede perché la loro differenza non dovrebbe farli destinare a diverse funzioni, categorie, classi sociali e via dicendo. Non si vede neppure perché non si dovrebbe tornare alla difesa precristiana della schiavitù. Se fratelli li riteniamo ed eguali, è soltanto perché ci è stato insegnato che son tutti figli di Dio, ricchi e poveri, intelligenti e cretini, belli e deformati, bianchi e di colore. Tutti figli di Dio e, come i fratelli, tanto più da aiutare quanto più poveri, deficienti, deboli e di razza così detta inferiore"<sup>64</sup>.

Ma in quanto anche per Spirito *Égalité*, la parola celebre del trinomio illuministico, vuole essere intesa come imperativo e principio, non può non risultare ovvio che nessuna sua realizzazione storica, per quanto generosa, può essere considerata esauritiva, in quanto sempre destinata a scontrarsi con quella disuguaglianza naturale che nel celebre discorso di Rousseau nemmeno costituiva problema<sup>65</sup>, e che invece Spirito torna ad evocare persino al limite dei più magnanimi sogni comunistici. "Il limite

metafisico del comunismo - si legge in una sua lucida pagina - ne rende impossibile naturalmente la capacità di soluzione dei problemi che investono l'essenza stessa dell'uomo. Ne deriva che lo stesso problema sociale caratterizzante la vita comunista sia risolto solo apparentemente o per lo meno negli aspetti più estrinseci. Il marxismo, infatti, non consente di affrontare la questione della diseguaglianza sociale riconducendola alla sua vera radice che è quella della diseguaglianza naturale. La mancata determinazione del concetto di soggetto impedisce di comprendere il rapporto uomo-natura e soprattutto il modo con cui l'uomo possa vincere la natura. È chiaro, infatti, che, se aspirazione dell'uomo non potesse essere quella di dominare il dato, vano sarebbe il tentativo di eliminare le classi sociali. Le classi sarebbero per natura.

Le vere classi, in realtà, sono quelle segnate dalla natura. Ed è illusorio, quindi, ogni comunismo che non si proponga di eliminare le classi naturali. Le quali sono anch'esse, ovviamente, quelle dei ricchi e dei poveri. Ricchi di bellezza, di salute, di ingegno, di fronte ai brutti, ai malati, agli stupidi. Quale posizione assume il comunismo nei confronti di questo radicale classismo cui ci costringe la natura?

Quale sia la posizione assunta dal cristianesimo ce lo dice esplicitamente il Vangelo e ce lo ripetono gli esempi di vera carità cristiana. Il regno dei cieli è aperto a tutti e non c'è diseguaglianza naturale che possa chiudercene le porte. Non c'è perché la diseguaglianza di natura è estrinseca e riguarda il mondo del corpo o il mondo terreno. E se il corpo è legato all'anima, lo è soltanto come strumento da utilizzare, comunque esso sia. La deformità e la debolezza fisica o mentale non possono toccare l'anima, il cui valore è segnato da una bellezza e da una forza di altro genere, che possono anzi essere poste in maggior evidenza dai limiti corporei. Anche senza giungere alla mortificazione della carne, è certo che il cristianesimo ricerca il vero valore nell'anima e consente perciò un'uguaglianza sostanziale al di là di ogni apparenza. Né l'amore del cristiano si arresta di fronte alla negatività del corpo, ché anzi proprio al deforme, all'invalido, al malato, egli rivolge in particolare la sua attenzione e le sue cure. Il che può avvenire in quanto il cristiano sa che il mondo del corpo è effimero, caduco, limitato nel tempo e nello spazio. Ciò che importa è l'anima, in quanto principio eterno ed eterno valore. All'effettiva eguaglianza il cristianesimo può giungere proprio perché postula un'altra vita, che gli consente di superare la morte e anzi di identificare il giorno della morte con quello della vera nascita<sup>766</sup>.

Quali che siano le critiche, cui Spirito, d'accordo in questo con Gentile, intende sottoporre la credenza nell'immortalità, resta qui sintomatico il fatto che egli parli della "postulazione di un'altra vita" proprio in relazione al problema dell'"effettiva eguaglianza", schiudendo così, per la propria interpretazione del cristianesimo e del suo messaggio, lo stesso orizzonte teoretico, sul quale l'età di Goethe, di Lessing e di Kant aveva profilato la propria inconfondibile concezione "filantropico-liberale" del pensiero, votato, con il sostegno della fantasia poetica, alle audacie di postulazioni cosmiche e metacosmiche idonee a intravedere, al di là delle apparenze più scandalosamente opache e inique, la realizzazione della *Bestimmung*, come destino e destina-



zione, di *ogni* uomo che venga in questo mondo<sup>67</sup>, in un regno degli spiriti illuminato da quello che il tardo Fichte definiva "il vangelo cristiano della libertà e dell'uguaglianza"<sup>68</sup>. L'essenza di questo vangelo della libertà e dell'uguaglianza da Caracciolo verrà fissata nella figura emblematica del Cottolengo, visto come "uno dei geni, delle fantasie creative più potenti", "paragonabile solo, nel suo genere, a Sofocle, a Shakespeare, ai più sublimi poeti o musicisti che siano esistiti sulla terra", poiché, "se questi hanno visto la condizione terrena filtrata di luce e di senso", egli "nel volto dell'idiota ha visto l'immagine di Dio..., e vedere nel volto dell'idiota la luce della trascendenza, del divino, comporta una potenza etico-religiosa, un'apertura a non si sa quale spazio, per cui la terra si apre a un altro orizzonte"<sup>69</sup>. Certamente il pensiero di Spirito non è vegliato dalla figura del Cottolengo. Ma a propiziare anche qui il suo incontro con il filosofo genovese provvede comunque un'altra figura di santità e poesia, quella di Francesco d'Assisi<sup>70</sup>, la poieticità trasfigurante del cui amore per tutte le creature può abilitare ad intendere nella sua verità più profonda il senso di un itinerario filosofico che ha concepito la vita come ricerca, come arte-poiesis e come amore.

Giovanni MORETTO

1. U. SPIRITO, *Inizio di una nuova epoca*, Firenze, 1961, p. 20.
2. G. TREVELYAN, *Eine Vision des Wassermann-Zeitalters. Gesetze und Hintergründe des 'New-Age'*, München, 1985, p. 194 (cit. in G. SCHIWY, *Lo spirito dell'Età nuova. New Age e cristianesimo*, trad. it. di C. De Filippi, Brescia, 1991, p. 8, a questo volume si rinvia per una limpida e informata introduzione alle problematiche del New Age).
3. U. SPIRITO, *Inizio di una nuova epoca*, cit., p. 64.
4. *Ibidem*, p. 138.
5. *Ibidem*.
6. ID., *Cattolicesimo e comunismo*, Roma, 1975, p. 39 s.
7. *Ibidem*, p. 42.
8. *Ibidem*.
9. *Ibidem*.
10. *Ibidem*, p. 114.
11. *Ibidem*, p. 7 s.
12. Sulla complessità, e quindi sulla difficile utilizzazione, di concetti come "scristianizzazione" e "secolarizzazione" cfr. il volume *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, a cura di H. Lehmann, Göttingen 1997, spec. pp. 32-66, l'articolo di F. W. GRAF, 'Dechristianisierung'. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos.
13. Al riguardo si veda l'opera della vecchiaia di H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, vol. I. *De Joachim à Schelling*; vol. II. *De Saint-Simon à nos jours*, Namur-Paris 1979-1981.
14. U. SPIRITO, *Cristianesimo e comunismo*, Firenze, 1958, p. 17 s.
15. *Ibidem*, p. 40.
16. G. SCHIWY, *Lo spirito dell'Età nuova*, cit., p. 10, che riporta le seguenti informazioni fornite da Elmar Gruber e Susan Fassberg (nella loro opera *New-Age-Wörterbuch. 200 Schlüsselbegriffe, von A-Z. Mit aktuellen Literaturhinweisen*, Freiburg, 1986, p. 152): "All'età dell'Acquario è collegata la possibilità verso una nuova umanità, verso una trasformazione della società, verso un gradino superiore dell'evoluzione e della coscienza dell'umanità. Un'umanità orientata verso la libertà e l'orientamento spirituale dell'era dell'Acquario dovrebbero trovare una loro espressione anche nel fatto che il sapere segreto, esoterico sarà reso accessibile a molti proprio attraverso i fenomeni del collegamento globale a tutti i livelli. Non ci sarà più una scienza segreta dell'essere e della creazione, ma questo sapere dovrà formare il fondamento per un atteggiamento dello spirito rivolto all'essere interiore. Il concetto di età dell'Acquario, come pure il termine 'New Age' furono usati per la prima volta da Alice Bailey all'inizio del nostro secolo. Autorealizzazione e un concetto religioso evolutivo di una spiritualità sperimentata e espandentesi in tutti i campi della vita non sembrano essere più scindibili l'una dall'altro nell'era dell'Acquario". Per più ampie informazioni cfr. J. SUDBRACK, *La nuova religiosità una sfida per i cristiani*, tr. it. di C. Danna, Brescia, 1988.
17. U. SPIRITO, *Inizio di una nuova epoca*, cit., p. 77 s.
18. Questa era la convinzione di Alberto Caracciolo, che al Concilio Vaticano II ha dedicato alcune pagine assai intense (cfr. ad esempio *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Napoli 1971, pp. 83 ss. e *Penstero contemporaneo e nichilismo*, Napoli, 1976, pp. 151 ss.; ma si tenga presente anche il giudizio severo di PIETRO PIOVANI, che si legge nel suo saggio *Da un temporalismo all'altro*, in AA. VV., *Un secolo da Porta Pia*, Napoli, 1970, pp. 332 ss.). Sul significato del concilio giovanneo per una storia del cristianesimo letta alla luce dei suoi paradigmi ecclesiologici e teologici si tenga presente l'importante volume di H. KUNG, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München, 1994 (trad. it. di G. Moretto, *Cristianesimo*, Rizzoli, Milano, 1997).
19. Cfr. U. SPIRITO, *La teologia progressista*, in *Cattolicesimo e comunismo*, cit., pp. 167-171.
20. *Ibidem*, p. 168.
21. *Ibidem*, pp. 168 e 170.

22. "Il non giudicare della vita come amore... è il non giudicare di chi non può giudicare perché non sa. Non si tratta di legge, di precetto, di dovere, ma di impossibilità. A differenza del cristianesimo, il non giudicare non è fondato su di una metafisica, ma sulla mancanza di una metafisica o, che è lo stesso, sulla mancanza di una metafisica non consapevolmente contraddittoria". Ancora: "Si tratta, dunque, di avvicinarci al prossimo per comprendere, per instaurare un colloquio senza giudizi e cioè senza pregiudizi, per giungere a far scomparire l'alterità. Questo vuol significare una vita come arte colorita dal gusto della comprensione" (U. SPIRITO, *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Firenze, 1953, pp. 36 e 34 s.).

23. U. SPIRITO, *Cattolicesimo e comunismo*, cit., p. 11.

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*, p. 12.

26. *Ibidem*, p. 14. Ancora nella stessa pagina: "Ai convegni prendevo parte nella mia qualità di laico, fino a diventare l'unico laico invitato. Ma, si badi bene, la mia laicità, curiosamente non infastidiva nessuno. L'equilibrio dei gesuiti era ormai così diffuso, che la mia posizione di oppositore era accolta con soddisfazione". Segue poi il ricordo della comunicazione su *Il cattolicesimo d'oggi*, tenuta da Spirito nel Convegno di Gallarate del 1964, della quale viene riferita la seguente dichiarazione: "Ho sempre ritenuto, fin dalla sua pubblicazione, che la *Pacem in terris* (di Giovanni XXIII) avesse un carattere decisamente anticristiano e su di un piano affatto estraneo a quello che ha caratterizzato l'opera del papa al quale è stata attribuita".

27. Spirito ha preso direttamente posizione anche nei confronti delle critiche rivolte da Armando Carlini (*Cristianesimo e problematicismo nel pensiero di Ugo Spirito*, estratto dalla rivista "Responsabilità del sapere", Roma, 1953) a *La vita come amore*. Carlini asserisce addirittura *in limine* che Spirito "non se ne intende di Cristianesimo e di Cattolicesimo: è fuori del loro spirito. Non è questione che con lui si possa discutere: come non si può discutere di musica con un sordo dalla nascita. Solo chi vive dentro al Cristianesimo può comprendere; chi vive fuori, non può parlarne con ragion di causa" (p. 326). Curiosamente con questa sorta di obiezioni da parte cattolica si doveva confrontare otto anni più tardi anche Alberto Caracciolo, nella discussione che fece seguito alla sua relazione *Demitizzazione e pensiero contemporaneo* tenuta al I Colloquio romano sulla demitizzazione (cfr. "Archivio di filosofia", vol. *Il problema della demitizzazione*, a cura di E. Castelli, Padova, 1961, spec. pp. 327 ss.), e nella quale il filosofo genovese si vedrà costretto a dichiarare: la "grazia" dei teologi confessionali (nel caso: di Bultmann) "io non la conosco; e perché Bultmann ne scrive, se il prossimo non è, come lui, illuminato dalla Grazia? C'è un concetto che direi 'grosolano' della Grazia, per cui alcune cose le possono intendere solo gli eletti; se accettiamo tale concetto, potrei obiettarle: Lei è toccato dalla Grazia, io non lo sono; io l'opera di Bultmann la vedo così, mi pare che sia da interpretare così. Ora chiedo: anche per interpretare Bultmann ci vuole la Grazia?" (p. 327).

Dell'intervento di Carlini vale la pena ricordare almeno la conclusione che così suona: "Siamo innanzi ad una teologia. Ugo Spirito non si meraviglierà s'io gli dico che anche lui come tutti noi, figli del dogma cristiano, è un teologo. Siamo teologi tutti, come il Carabellese e il Gentile han riconosciuto apertamente. Tutti giriamo dentro, con la nostra filosofia, al problema di questa benedetta teologia cristiana, anzi cattolica. Anche Ugo Spirito è un teologo: è un teologo mistico, perché egli, come i mistici, muove dal concetto che Dio si conosce tanto più, quanto meno si conosce; e che si conosce amandolo. Panteismo mistico, che vorrebbe arrivare alla unificazione con Dio, a sciogliersi in Dio: '*cupio dissolvi...* Questo (misticismo) di Ugo Spirito ha una certa vicinanza, non dico coincidenza, col Buddismo o col panteismo bruniano rinascimentale" (*Cristianesimo e problematicismo nel pensiero di Ugo Spirito*, cit., p. 343 s.). La replica di Ugo Spirito, a questa interpretazione carliniana, si legge in appendice allo scritto di Carlini (pp. 345-350, 351 s.) e si apre con una sintomatica discussione della "pregiudiziale, che il Carlini pone, la quale taglia un po' i ponti. E la pregiudiziale è questa: Spirito parla di Cristianesimo, ma di Cristianesimo non si intende, è assolutamente fuori. Ed essendo fuori del Cristianesimo, di questo argomento non c'è da discutere con lui. Potremo discutere di altre cose, di motivi accessori, della sua filosofia, del suo 'non so', del problematicismo, - ma non di Cristianesimo -, perché per intendere il Cristianesimo bisogna esserci dentro, e Spirito non c'è, dentro. Quindi, quando egli parla di Cristianesimo, dice in effetti un'altra cosa, dice filosofia e non fede, non religione; quando egli parla di fede, dice fiducia; quando parla di speranza, dice

probabilità, possibilità; quando parla di amore, anche quando parla di amore, è tutta un'altra cosa: lo sapete voi cattolici, che l'amore cristiano è un'altra cosa. Impostato così il problema, non c'è luogo a discussione ed io non avrei altro da aggiungere. Se non che, proprio da aggiungere c'è questo: la illegittimità, secondo me, di dichiarare rotti i ponti, di sostenere che Spirito non è nel Cristianesimo. Non arrivo a capire come si possa 'essere nel Cristianesimo' e parlare così. Cioè non capisco come si possa essere cristiani e dire: tu non lo sei, fuorì via! con te non si discute!" (p. 345 s.).

28. U. SPIRITO, *Cattolicesimo e comunismo*, cit., p. 16.

29. *Ibidem*, p. 30.

30. La lettera, inedita, come tutte le altre lettere di Spirito a Caracciolo, è conservata nell'Archivio Caracciolo di Genova, che abbiamo potuto utilizzare per la cortese disponibilità della Signora Mari Perotti Caracciolo e delle figlie Giovanna e Francesca. Il saggio caraccioliano *Il problema della demitizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers* è apparso in due puntate nel "Giornale critico della filosofia italiana" 36 (1957) pp. 300-321, 488-514 ed è quindi stato raccolto nel volume dell'autore *Studi jasperiani*, Milano, 1958, pp. 9-80.

31. Lettera del 16 maggio 1967.

32. Lettera del 30 marzo 1978 (cfr. anche le lettere del 18 ottobre 1966 e del 20 settembre 1967).

33. Lettera del 30 marzo 1978.

34. Dalla trascrizione, fatta da Caracciolo, della lettera di Spirito a Sciacca, e conservata nell'Archivio Caracciolo.

35. Questa, come le altre lettere di Caracciolo a Spirito, che verranno qui citate, è conservata nell'Archivio della Fondazione Ugo Spirito di Roma (segnatura CUS 3587), che ringraziamo per la generosità con cui ce ne ha concesso l'utilizzazione.

36. Sulla posizione religiosa "liberale" di Alberto Caracciolo ci sia consentito rinviare al nostro volume *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Brescia, 1992, spec. pp. 157-228 ("La religione tra liberalità ed ecumenismo") e al saggio *Amicizia e biografia. Contributo alla storia della biografia di Teresio Olivelli scritta da Alberto Caracciolo*, in "Humanitas", quaderno monografico *Le stazioni della libertà. Teresio Olivelli e la Resistenza*, 50 (1995), pp. 85-153, spec. 148 ss.

37. La lettera è pubblicata in G. MORETTO, *Amicizia e biografia*, cit., p. 151.

38. Questo volume è stato pubblicato da Caracciolo nel 1965. In esso è stato raccolto il saggio *Evento e linguaggio in Martin Heidegger*, già apparso nel "Giornale critico della filosofia italiana" 40 (1961), pp. 222-246. Nella rivista di Spirito Caracciolo ha pubblicato anche la propria prolusione genovese *La filosofia del sacro*, oggi, 42 (1963), pp. 137-156.

39. Dalla copia del giudizio della Commissione di ordinariato - composta da Ugo Spirito, presidente, M. F. Sciacca e P. Filiassi Carcano (17 maggio 1965) - conservata nell'Archivio Caracciolo. Il giudizio di Pietro Piovani, cui si accenna nel testo, può essere letto nella seconda di copertina del libro caraccioliano *Religione ed eticità*, cit. Sul libro caraccioliano del 1965 Piovani ha scritto un importante saggio per la rivista di Spirito, saggio che è poi stato raccolto nel libro piovanoiano *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, 1972, pp. 103-124 ("*Storicità e preoccupazione cosmologica*").

40. Per quanto riguarda il rapporto di Caracciolo con l'attualismo gentiliano cfr. G. MORETTO, *Filosofia umana*, cit., pp. 115 ss.

41. A. CARACCILO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milano, 1965, p. 252 s.

42. ID., *La dimensione estetica nel pensiero di M. F. Sciacca*, in AA.VV., *Michele Federico Sciacca*, Roma, 1976, p. 144 s.

43. Questa, come si sa, è la parola d'ordine della cosiddetta "teologia liberale", che aveva trovato una sua formulazione classica nel saggio di E. TROELTSCH, *Die Selbstständigkeit der Religion*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 1895, pp. 361-436 e 1896, pp. 71-110, 167-218, ora tradotto in italiano a cura di F. GHIA, *L'autonomia della religione*, Napoli, 1996.

44. A. CARACCILO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, cit., p. 235.

45. L'intervento di Spirito sulla relazione di Caracciolo è pubblicato, assieme a quest'ultima, nel volume *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XII: Due giornate di studio sul pensiero di Giovanni Gentile (Genova, 29-30 marzo 1964), a cura di M. F. Sciacca, Firenze, 1967, pp. 44-46, *cit.*, p. 44 s.
46. *Cit. gentiliana* in U. SPIRITO, *La religione di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Firenze, 1954, p. 333.
47. ID., *Inizio di una nuova epoca*, *cit.*, pp. 127-129.
48. *Ibidem*, p. 63.
49. *Ibidem*.
50. ID., *Cattolicesimo e comunismo*, *cit.*, p. 58 s.
51. ID., *Storia della mia ricerca*, Firenze, 1971, pp. 234 ss.
52. Questo saggio caraccioliano apparve in "Giornale critico della filosofia italiana" 47 (1968), pp. 239-249 ed è poi stato raccolto nel volume *Religione ed eticità*, *cit.*, pp. 81-96.
53. In questo modo vengono ripresi i temi affrontati da Spirito fin dalle prime pagine di *La vita come amore*, *cit.*, spec. pp. 36 ss.: "Ora è proprio questo dualismo perentorio e ineliminabile che non consente di aderire alla concezione cristiana e che fa porre l'esigenza di un altro modo di intendere l'amore" (p. 40).
54. A. CARACCILO, *Religione ed eticità*, *cit.*, p. 94.
55. Lettera di V. Verra ad A. Caracciolo del 12 gennaio 1967, conservata nell'Archivio Caracciolo.
56. Questa lettera di Caracciolo a Verra è stata pubblicata in G. MORETTO, *Filosofia umana*, *cit.*, p. 210 s.
57. Sulla cristologia filosofica di Caracciolo cfr. G. MORETTO, *Filosofia umana*, *cit.*, pp. 207-228.
58. Al riguardo cfr. il saggio di G. MORETTO, *Pietro Piovani e l'etica della croce*, in ID., *Sulla traccia del religioso*, Napoli, 1987, pp. 247-307 e ID., *Cristologia e filosofia dell'esistenza*, in "Ricerche teologiche" 8 (1997), pp. 223-252. Si vedano anche le penetranti pagine che si leggono in X. TILLIETTE, *La Settimana Santa dei filosofi*, tr. it. di G. Sansonetti, Brescia, 1992, pp. 42-45.
59. "Il maggior numero vince, non il maggior valore. Perché il valore è appunto nell'individuo irrelato, nella sua sovranità. E gli individui sono tutti sovrani, tutti: ricchi e poveri, intelligenti e cretini, uomini e donne, giovani e vecchi; tutti sovrani perché tutti *eguali*. Ma perché e in che senso siamo tutti eguali? donde il dogma dell'eguaglianza? Evidentemente l'appello all'esperienza qui non vale. La realtà naturale e quella sociale ci dicono che siamo tutti diversi e come fisionomia e come valore. Siamo belli e brutti, sani e malati, forti e deboli, geni e folli, e via dicendo. Se diritto è eguaglianza, la natura non è stata giusta e non conosce affatto il diritto. Perché violentare dunque la natura e porre l'eguale dove è il diseguale? Per poter compiere il passaggio, è necessario abbandonare il concetto immediato di individuo e distinguere in qualche modo l'anima dal corpo. Occorre avere, in altri termini, una visione religiosa dell'uomo. Al di là del contrattualismo, si deve ritrovare un giusnaturalismo che abbia un significato divino. Anche nel *civis romano*, il *sum* non può assumere questo significato" (*La vita come amore*, *cit.*, p. 117 s.).
60. Sul significato che il postulato dell'uguaglianza assume nella delineazione caraccioliana del trascendentale religioso cfr. A. CARACCILO, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Genova, 1990, p. 41 s. Cfr. anche ID., *Politica e autobiografia*, a cura di G. MORETTO, Brescia, 1993, pp. 49-52.
61. U. SPIRITO, *Cristianesimo e comunismo*, *cit.*, p. 41.
62. *Ibidem*.
63. A questo riguardo va ricordato il saggio di A. CARACCILO, *Figure della sofferenza fenomenicamente inutile*, in ID., *Nichilismo ed etica*, Genova, 1983, pp. 31-52.
64. U. SPIRITO, *Cristianesimo e comunismo*, *cit.*, p. 14 s.
65. Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Opere*, a cura di P. ROSSI, Firenze, 1972, p. 42: "Nella specie umana concepisco due specie di disuguaglianza: l'una, che chiamo naturale o fisica, perché è stabilita dalla natura, e consiste nella differenza di età, di salute, di forze del corpo e di qualità spirituali o dell'anima; l'altra, che può dirsi morale o politica, perché dipende da una specie di convenzione, ed è stabilita o almeno permessa dal consenso degli uomini. Questa consiste nei vari privilegi di cui alcuni godono a danno degli altri, come d'esser più ricchi, più onorati, più potenti di loro, o anche di farsene obbedire. Non si può domandare quale sia la fonte della disuguaglianza naturale, perché la risposta si troverebbe enunciata nella semplice definizione

della parola". Su questa tematica ci sia consentito rinviare al nostro saggio *Esperienza storica e forme simboliche dell'uguaglianza tra gli uomini*, in *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, a cura di A. FABRIS, G. FIORAVANTI, E. MORICONI, Pisa, 1997, pp. 435-461.

66. U. SPIRITO, *Cristianesimo e comunismo*, cit., p. 58 s.

67. A questo proposito si devono tenere presenti le pagine che Spirito dedica ad Agostino e in particolare alla dottrina della predestinazione in *La vita come amore*, cit., pp. 73 ss.

68. J. G. FICHTE, *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, in ID., *Werke*, a cura di I. H. FICHTE, Berlin, 1971, (ed. anast.), vol. IV, p. 523.

69. Cfr. G. MORETTO, *Il dolore unisce i filosofi e i poeti*, in "Jesus", febbraio, 1994, p. 86, che riporta le parole pronunciate da Caracciolo ad Assisi, nel dicembre 1988, a conclusione di un convegno su Karl Jaspers. Ma la figura del Cottolengo dominava già nel saggio caraccioliano *Figure della sofferenza inutile*, cit., p. 231.

70. La figura del Santo di Assisi acquista una posizione paradigmatica già all'interno del discorso di *La vita come amore* (p. 124 s.): per Francesco "la carità non poteva giustapporsi alla proprietà, ma doveva rappresentarne la negazione. Non si tratta più di scambiare, ma di dare, e la legge del cristianesimo diventa la povertà. I presupposti della vita economica sono rovesciati, perché in effetti finisce il mondo dell'economia. Finisce in quanto finisce la particolarità dell'io non soltanto di fronte agli altri, ma anche di fronte agli animali e alle cose. Il fuoco diventa fratello e l'acqua sorella. Il che vuol dire negare lo stesso concetto di corporeità e ricondurre il dualismo del mondo terreno e del mondo celeste all'unità di quest'ultimo. La natura si spiritualizza perché si sparticolarizza, e il bene morale diventa l'unico bene concepibile. La chiesa non può opporsi esplicitamente a questa logica, ma anche Francesco, come già Agostino, è spinto al margine della ortodossia. Ma che la logica di Francesco rispondesse più profondamente all'ideale della società cristiana, ce lo dice già in modo evidente l'esempio della famiglia, in cui i fratelli si sentono più immediatamente tali e possono con maggiore facilità realizzare l'unione spirituale dell'io col prossimo". Altre intense pagine francescane di Spirito si possono leggere in *Cristianesimo e comunismo*, cit., pp. 11, 26, 40 s., 130. Caracciolo ha a sua volta celebrato l' "intuizione ottimistica della realtà... di un S. Francesco - intuizione che abbraccia nel suo giro il cosmo e Dio e tutto vede radicato nella Bontà" (*La persona e il tempo*, Arona, 1955, p. 41). Cfr. anche *Religione ed eticità*, cit., p. 88: "La verità delle Beatitudini è certo in sé, ma si fa reale nell'ermeneutica vissuta, fedele e nella fedeltà diversa, degli infiniti interpreti di quella schiera in cui si collocano, con eccezionale rilievo, i san Francesco e i Papa Giovanni".

## **La psicologia descrittiva come teoria dell'atto. Il problema della invisibilità di Brentano**

In un convegno dedicato a Ugo Spirito, la decisione di presentare una comunicazione dedicata a Brentano può risultare sorprendente. In effetti, le ragioni di tale scelta non sono scontate, per almeno due diversi motivi.

Il primo motivo è specificamente legato all'opera di Brentano. In una parola, la filosofia di Brentano – conosciuta come psicologia descrittiva o filosofia dell'evidenza – si può intendere come la riproposizione su basi aristoteliche e scientificamente verificabili di una metafisica fondata a partire da una teoria dell'atto. Il minimo che si possa dire è che la componente scientifica della proposta di Brentano entra in esplicita rotta di collisione con la inverificabilità della proposta gentiliana. Da questo punto di vista si possono ad esempio capire molto bene le ragioni della feroce polemica condotta da Gentile contro De Sarlo, lo studioso italiano che più di ogni altro aveva fatte proprie le tesi di Brentano. Gentile aveva intuito – correttamente, vien da pensare – che la sua prospettiva non avrebbe potuto egemonizzare un contesto culturale in cui ci fosse stato spazio per le tesi di De Sarlo, cioè di Brentano. Da ciò la pervicace e altrimenti sorprendente determinazione contro De Sarlo e la sua scuola.

Il secondo motivo a favore della decisione di presentare una comunicazione su Brentano è legato alla sua figura e alla connessa difficoltà di una effettiva ricostruzione dei rapporti che Brentano ebbe in Italia<sup>1</sup>.

Brentano trascorse venti anni in Italia, dal 1895 al 1915, e ne prese anche la cittadinanza. Dopo brevi soggiorni a Roma e a Palermo, si stabilì definitivamente a Firenze, in cui rimase sino al maggio 1915 quando, con l'entrata in guerra dell'Italia, si trasferì a Zurigo, per morirvi due anni dopo. Nonostante i venti anni trascorsi nel nostro paese, non si può certo dire che la sua presenza (allora come oggi) sia particolarmente visibile; al contrario, sembrerebbe proprio di dover affermare che si è trattato di un soggiorno 'invisibile'. In effetti, il problema della non visibilità di Brentano non riguarda solo gli anni del suo soggiorno italiano, ma è un problema di portata più ampia che sembra accompagnare l'intera sua vita, nonostante l'enorme influenza che la sua personalità e le sue tesi hanno esercitato in Europa. Se questo è effettivamente lo stato di cose, si tratta allora di sapere se la proposta di un ritorno a Brentano abbia il senso — indiscutibile e indiscutibilmente circoscritto — di un recupero archeologico, o se invece non ci si trovi davanti a un problema ben più generale, che merita almeno il tentativo di una risposta. Se, come abbiamo appena affermato, il problema della visibilità di Brentano non è circoscritto né circoscrivibile al suo periodo trascorso in Italia, allora, per poterlo affrontare, dobbiamo partire da alcune osservazioni di natura generale. Per iniziare, è del tutto ovvio che la complessiva non visibilità di Brentano ha pesanti conseguenze anche sulla valutazione della sua proposta filosofica. È ben noto, ad esempio, che la ricostruzione del suo pensiero è a tutt'oggi

lacunosa e incompleta. Fra le ragioni che hanno contribuito a determinare questa situazione, possiamo ricordare almeno i seguenti fattori:

(1) Le opere pubblicate da Brentano stesso sono poca cosa rispetto ad un *Nachlaß* estremamente vasto e in gran parte tutt'ora inedito.

(2) Una parte non irrilevante dei volumi postumi apparsi a nome di Brentano è stata composta, strutturata e persino scritta da alcuni suoi allievi, con metodi che – ad essere benevoli – si possono definire come filologicamente impropri. Il dato fondamentale, in ogni caso, è comunque che gli inediti sopravvanzano le opere pubblicate in vita sia per mole sia, in alcuni casi, per importanza teorica.

(3) Merita inoltre ricordare la grande importanza avuta dai quaderni di appunti dalle lezioni, scritti dagli allievi, che per lungo tempo sono stati la fonte principale di informazione a disposizione di ulteriori allievi e amici. Una lacuna ormai incolmabile è costituita dalla perdita, avvenuta durante la Seconda Guerra Mondiale, di molti di questi quaderni. Quest'ultima è una perdita particolarmente grave anche perché Brentano dava molto rilievo all'insegnamento orale, ritenuto più importante della stessa produzione scritta. Puglisi, nella sua introduzione alla traduzione italiana del secondo volume della *Psychologie*, vi accenna con grande chiarezza:

“La vivacità della parola parlata, nella varia espressione della vigoria degli argomenti, esercitava subito quell'impulso che mancava ai suoi scritti: onde è stato detto, con ragione, che la principale caratteristica dell'insegnamento di Franz Brentano è nella parola. Egli preferisce forse, come faceva Socrate, di insegnare parlando, giacché con tal mezzo s'insegna non solo la filosofia, ma anche a filosofare, spronando all'indagine”<sup>2</sup>.

(4) Un altro punto importante del *puzzle* Brentano risiede nel fatto che gran parte del suo pensiero è affidato all'epistolario: si pensi ad esempio alle 1400 lettere intercorse con Marty (epistolario da cui è stata tratta una parte significativa delle opere postume), o al fatto che molto spesso – anche con corrispondenti italiani – le lettere indirizzate a uno studioso venivano poi passate ad altri, che a loro volta intervenivano nello scambio di idee<sup>3</sup>.

(5) Un diverso e ulteriore aspetto di difficoltà è connesso alla cecità che afflisse Brentano negli ultimi anni di vita. Non potendo più leggere, si trovò costretto ad affidare le sue riflessioni a dettati. Per questo, quando vi fosse stata esigenza di procedere a correzioni, modificazioni o integrazioni di precedenti scritti o dettati, la difficoltà di correggere un testo già scritto rendeva più agevole ricorrere a un nuovo dettato. Ci si trova così davanti a molteplici versioni di una stessa argomentazione, a volte con cambiamenti minimi, altre con differenze ben più sostanziali. Così, in definitiva, abbiamo una curiosa situazione: per quanto abbiamo detto sarebbe del tutto improprio circoscrivere il pensiero di Brentano soltanto o principalmente al testo che ha dato origine al suo lascito culturale e per cui il suo nome è universalmente noto. La *Psychologie vom empirischen Standpunkt* del 1874, per quanto contenga alcuni dei punti fondamentali del suo pensiero – il concetto di riferimento intenzionale, la distin-



zione tra fenomeni fisici e psichici, l'evidenza della percezione interna, la divisione in tre classi dei fenomeni psichici – non ne esaurisce però la ricchezza.

Le caratteristiche sinora indicate – in particolare l'attenzione dedicata all'insegnamento orale, l'esiguità dei testi pubblicati a fronte della mole dei manoscritti e la dimensione epistolare delle sue riflessioni – hanno anche un importante rilievo teorico perché si radicano nel modo brentano di fare filosofia. Sappiamo che carattere peculiare di tale filosofia è il tratto analitico, empirico, l'attitudine a privilegiare le soluzioni rigorose e parziali rispetto alla costruzione di sistemi per autodefinizione coerenti e autosufficienti. Date queste caratteristiche, non sorprende rilevare che uno stesso problema viene affrontato più e più volte. C'è infatti un tipo di modificazione che deriva dal modo di impostare la questione. Si tratta di un modo di fare filosofia che ha nelle scienze naturali il suo modello. "Franz Brentano — scrive ancora Puglisi — non ha scritto un sistema di filosofia. Egli si è occupato di alcuni problemi fondamentali, proprio come gli scienziati che contribuiscono a una scienza dai lenti progressi, con contributo relativamente piccolo, per mezzo di ricerche su singole leggi"<sup>4</sup>.

Queste considerazioni sono anche all'origine delle diverse soluzioni ai problemi con cui Brentano si confronta. Il suo pensiero presenta infatti una continuità di metodo e una permanenza di problemi, ma non una univocità di soluzioni. È questo aspetto che permette di parlare negli allievi di una scuola di Brentano, di rintracciare un'aria di famiglia in filosofi e studiosi di discipline diverse. La scuola cioè è definita principalmente dai problemi e dall'approccio con cui vengono affrontati, più che dalle loro singole soluzioni. In questo senso gli allievi eterodossi come Edmund Husserl, Alexius Meinong, Kazimierz Twardowski, Carl Stumpf, Anton Marty e Christian von Ehrenfels<sup>5</sup>, sono più fedeli al pensiero del maestro degli allievi ortodossi come Oskar Kraus, Alfred Kastil e Franziska Mayer-Hillebrand.

(6) Una ulteriore componente del 'problema Brentano' è data dal suo costante riferimento ad Aristotele. A questo proposito è interessante notare una marcata frattura fra attitudine teoretica e attitudine storico-filologica. È noto che nella seconda metà dell'Ottocento si verifica un esplicito ritorno filologico ad Aristotele. Della 'rinascita aristotelica' fanno parte, ad esempio, le edizioni e i commenti di Schwengler e Bonitz, nonché la storia della dottrina delle categorie di Trendelenburg. Per inciso proprio a Trendelenburg, suo maestro, è dedicata la prima opera aristotelica di Brentano, del 1862. Ma Brentano è forse l'unico o comunque uno dei pochi in questo periodo ad offrire una lettura di Aristotele allo stesso tempo fondata sui testi e giocata in termini di riflessione teorica attuale, contemporanea, e non solo erudita o filologica. Oltre a questo, l'aria 'scolastica' di certe sue riflessioni, per non dire dei temi esplicitamente scolastici (basti pensare al problema del riferimento intenzionale) usati a fondamento della sua prospettiva, spiegano perché, come dice Tatarkiewicz, "dai suoi contemporanei Brentano fu considerato un anacronismo, un residuo (remnant) medievale"<sup>6</sup>. Lo stesso Tatarkiewicz ricorda anche che "il suo modo di pensare fu una novità per i suoi contemporanei, anche quando egli ritornò a vecchi punti di vista"<sup>7</sup>,

e che "Brentano fece qualcosa di eccezionale per il XIX secolo: evitò le limitazioni minimaliste senza cadere nella metafisica speculativa"<sup>8</sup>.

(7) Un ulteriore fattore è dato poi dal fatto che alcuni dei principali allievi di Brentano hanno, per così dire, avuto successo, costituendo loro proprie scuole. Basti pensare alla fenomenologia di Husserl, alla scuola di Leopoli-Varsavia di Twardowski e alla scuola di Graz di Meinong. Il successo personale e i riconoscimenti ottenuti da questi esponenti della scuola (in senso ampio) di Brentano hanno contribuito ad offuscare la consapevolezza di una loro iniziale appartenenza tematica comune. Questo aspetto viene ulteriormente rafforzato dalla classificazione di Brentano come precursore della fenomenologia — valutazione che lui stesso avrebbe vivacemente rifiutato — relegando in tal modo il suo pensiero in una dimensione riduttiva e complementare<sup>9</sup>. Merita inoltre notare che le singole personalità che abbiamo ricordato e molte altre che si potrebbero elencare, nonché le molte 'scuole' che comunque hanno debiti di dipendenza intellettuale da Brentano e dai suoi principali allievi (ad esempio la scuola logica di Leopoli-Varsavia, il neopositivismo logico, il circolo linguistico di Praga, la fenomenologia — anche nel versante di Monaco — la psicologia della *Gestalt*, la scuola economica viennese), presentano momenti di elaborazione in alcuni casi tutt'ora vivi e attivi. Quello che invece sembra essersi vanificato è l'effetto d'insieme, la presenza di rilevanti aspetti comuni.

Con la fine dell'unità geografica e politica dell'Impero danubiano e con le vicende che ne accompagnano il crollo è infatti andato perduto il senso dell'unità di questa tradizione filosofica e scientifica. Una delle conseguenze più significativa è stata la divaricazione che ha accompagnato lo sviluppo di filosofia analitica e fenomenologia. Dopo il 1918, i centri di quella tradizione — principalmente Vienna, Praga e Leopoli — finiscono con l'appartenere a stati diversi, molti loro esponenti sono costretti ad emigrare e così quel ricco tessuto di scambi, contatti e rapporti che fu una delle ragioni della ricchezza culturale di quella epoca, viene definitivamente interrotto. Rimase tuttavia, in ogni singola componente, qualcosa dello stile filosofico del loro comune maestro, dei tratti che oggi ci permettono di parlare di 'filosofia mitteleuropea' o, con una felice espressione di Melandri, di filosofia 'mittel-est-europea'<sup>10</sup>.

Veniamo ora a noi. In questo contesto è forse più facile capire almeno alcune delle ragioni della non visibilità anche italiana di Brentano. Diciamo 'almeno alcune' perché, prima di formulare un giudizio articolato, si dovranno condurre ulteriori indagini. In ogni caso è possibile sin d'ora avanzare qualche riflessione e alcune ipotesi di lavoro. Fra le ragioni per così dire direttamente connesse a Brentano, merita accennare, oltre a tutto quello che è collegato a quanto abbiamo precedentemente detto, al fatto che ufficialmente in Italia Brentano non insegna (e conosciamo l'importanza che ha avuto il suo insegnamento orale nella formazione di molti importanti studiosi). Questo dato, in particolare, ha come conseguenza il fatto che Brentano non ha l'occasione di formare nuovi ricercatori e che entra in contatto con studiosi già formati, come nel caso di De Sarlo. Alcuni dei suoi interlocutori, inoltre, non occuperanno mai

una cattedra, come Vailati; e molti dei gruppi con cui Brentano è in contatto scompaiono presto dalla scena culturale, come il gruppo del Leonardo<sup>11</sup>.

Nel corso del suo soggiorno fiorentino, Brentano aveva iniziato una revisione della *Psicologia*, in vista di una prevista traduzione italiana. In effetti, quella che oggi è conosciuta come *Psychologie II*, sarebbe dovuta originariamente apparire in italiano. Per una avversa serie di circostanze ne è invece uscita, a cura di Mario Puglisi, una versione parziale solo due anni dopo la pubblicazione tedesca. Merita comunque notare che nelle appendici a *Psychologie II* si trovano alcuni paragrafi in cui Brentano cerca di precisare e chiarire il senso della sua riforma della logica e non è forse da escludere l'eventualità che queste pagine siano anche un risultato delle discussioni avute con Vailati. Ma oltre che coi pragmatisti, Brentano aveva in generale contatti col gruppo di filosofi che si incontravano presso la Biblioteca Filosofica<sup>12</sup>. I dettagli della influenza di Brentano su De Sarlo ed eventualmente su alcuni dei suoi allievi sono un problema ancora aperto. A tutt'oggi mancano prove documentate di questa influenza – mancano cioè epistolari, diari, citazioni precise che ne possano delineare il perimetro<sup>13</sup>. In mancanza di dirette prove testimoniali, non ci rimane che ricorrere a riscontri di altra natura. In questo senso, rilevanti diventano gli scritti di De Sarlo, sia pure nei limiti della sua cronica indisponibilità alla citazione, e il tipo di analisi e di esperimenti svolti dai suoi allievi all'interno del laboratorio di Firenze. In altri termini, l'interrogativo che ci muove è: perchè gli allievi di De Sarlo hanno cercato di verificare sperimentalmente proprio le caratteristiche della presentazione psichica, il principale punto di partenza della riflessione di Brentano<sup>14</sup>? Che fra De Sarlo e Brentano ci siano stati duraturi e positivi rapporti non sembra che ci siano dubbi. A differenza della lettura dei pragmatisti, interessati alle possibilità 'logiche' implicite nella psicologia descrittiva, la lettura di Brentano fornita da De Sarlo è squisitamente psicologica<sup>15</sup>. Testimone del buon rapporto è la decisione di De Sarlo di dedicare a Brentano una delle sue ultime opere, quella *Introduzione alla filosofia* che alcuni considerano il suo lavoro più maturo<sup>16</sup>. Ma le stesse opere precedenti, come *I dati dell'esperienza psichica* del 1903 o gli studi e ricerche di *Psicologia e filosofia* del 1913 sono opere essenzialmente 'brentiane'. A partire dall'inizio del secolo, gli scritti di De Sarlo sono molto vicini alle tesi che Brentano andava sviluppando proprio durante il periodo fiorentino e che all'epoca circolavano solo in forma di dettati o nelle conversazioni con gli amici.

Ancora più importante è però il senso dei lavori sperimentali sviluppati nel laboratorio dell'Istituto di Studi Superiori, il primo in Italia attivo presso un istituto universitario. In quel laboratorio Aliotta, Bonaventura e Calabresi, fecero numerose indagini sui problemi della coscienza interna del tempo, secondo un orientamento che aveva avuto in Brentano, Husserl, Marty, Meinong e Benussi le stimolazioni originarie<sup>17</sup>.

In effetti, psicologia descrittiva e psicologia sperimentale, nonostante le ovvie diversità, sono strettamente connesse sin dalle loro origini. Basti rilevare che la

*Psychologie vom empirischen Standpunkt* di Brentano è anche un saggio analitico sulle questioni dibattute dalla psicologia del suo tempo. Si deve anche ricordare che Brentano a Vienna cercò in tutti i modi di istituire un laboratorio sperimentale di psicologia, che riteneva necessario allo sviluppo della stessa ricerca filosofica. Se non bastasse, pressoché tutti i maggiori allievi di Brentano (con la significativa eccezione di Husserl), hanno effettivamente costruito propri laboratori di psicologia. Lo hanno fatto Meinong a Graz, Twardowski a Leopoli, Stumpf a Berlino. In generale, quindi, non è il caso di sottovalutare la consapevolezza di questi pensatori del ruolo che la ricerca e i risultati sperimentali svolgono per lo sviluppo della psicologia descrittiva, anche nelle sue componenti più squisitamente filosofiche. Per tutti loro, il laboratorio era sia il campo di riprova della correttezza dell'intuizione filosofica sia la fonte di nuove interrogazioni. Con questo non si vuole dire che questi pensatori fossero portatori della tesi di una dissoluzione della filosofia nella psicologia sperimentale. La filosofia mantiene un proprio specifico e non è riducibile a psicologia, anche se per alcuni dei suoi problemi ha la necessità di confrontarsi e di ricorrere ai risultati della psicologia.

In termini che a questo punto sono molto significativi, lo stesso vale anche per De Sarlo. Dobbiamo liberarci – insisteva De Sarlo – dal pregiudizio positivista che la psicologia non abbia a che fare con la filosofia. Se la filosofia non può ignorare i dati dell'esperienza interna, la psicologia non saprebbe elaborarli senza riferirsi ai suoi principi. In tal senso, la psicologia descrittiva può considerarsi il sostegno della filosofia che altrimenti avvizzirebbe e sarebbe “un ramo staccato dall'albero”, giusta l'osservazione di Brentano. Questa posizione costituisce una delle principali ragioni dell'oblio in cui è tutt'ora confinato il nome di De Sarlo, ben oltre dopo la fine del periodo fascista. La nascita nel secondo dopoguerra di una moderna psicologia sperimentale, infatti, non poteva tollerare un maestro che indicava come imprescindibile il contatto con la filosofia, anche perché la filosofia che emergeva dalle macerie dell'epoca presentava alternative quanto meno poco stimolanti. Se da sud si faceva ancora notare lo svilimento crociano della riflessione scientifica a quasi-concetto, da ovest discendeva l'addolorato recupero esistenzialista della fatica di vivere, mentre da nord calava la barbarie della riduzione storicistica; per pudore lasciamo stare quello che traspariva da est. In questa situazione uno scienziato appena dignitoso non poteva che rifiutare ogni contatto con la riflessione filosofica. La psicologia descrittiva di Brentano aveva però tutt'altra anima. Nel suo caso infatti le analisi di laboratorio non solo non venivano escluse, ma al contrario erano vivamente ricercate. La sua filosofia e la sua psicologia non erano pure analisi teoriche o classificatorie dei dati dell'osservazione interna.

Per concludere questa parte, desideriamo fornire qualche ulteriore informazione a suffragio dell'interesse per il pensiero di Brentano manifestato da De Sarlo e dal suo gruppo. A questo proposito è sufficiente scorrere le pagine de “La cultura filosofica”, il giornale fondato e diretto da De Sarlo dal 1907 al 1917. Come è ovvio, date le carat-

teristiche del direttore della rivista, si trovano molti articoli dedicati alle diverse funzioni psichiche, fra le quali un posto particolare è assegnato alle indagini relative alla teoria del giudizio. Ma, oltre a questi troviamo diversi articoli dedicati alla logica di Brentano. In questo senso merita ricordare i lavori di Calò, *Concezione tetica e concezione sintetica del giudizio*<sup>18</sup>, successivamente ripreso in parte da Bonaventura ne *Il giudizio particolare. Sua natura e sua funzione nel ragionamento*<sup>19</sup>; nonché la serie di cinque articoli di Guido Rossi intitolata *Una nuova teoria del giudizio e del razionalismo*<sup>20</sup>, in cui vengono attentamente esaminati anche i contributi di Marty e di Hillebrand. In uno degli ultimi fascicoli del giornale appare inoltre, fatto rarissimo per la rivista, l'annuncio della morte di Brentano con l'indicazione che in uno dei successivi fascicoli verrà pubblicato un lavoro su Brentano. La chiusura della rivista ne impedirà la pubblicazione.

Desidero infine richiamare l'attenzione su un diverso aspetto del *puzzle* Brentano. Un dato emerso chiaramente dalle indagini sinora svolte è quello di una presenza, più significativa di quanto si potesse supporre, di Meinong e degli altri studiosi di Graz. Del complesso della scuola di Brentano, intesa in senso lato, il gruppo che sembra aver avuto la più ampia influenza in Italia è precisamente quello di Graz. A puro titolo esemplificativo, ricordiamo che sulle pagine della rivista di De Sarlo sono stati recensiti sia *Über Annahmen* (1911, 529-534) sia *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie* (1913, 529-532) di Meinong; che il volume di Benussi sul tempo è stato attentamente recensito da Bonaventura (1913, 518-528), che la teoria degli oggetti è stata analizzata da Losacco in *La teoria degli obbietti e il razionalismo* e successivamente da Capone Braga in una serie di tre articoli intitolati *La teoria degli oggetti e l'ontologia*<sup>21</sup>. Ma le teorie di Meinong vengono citate anche in altri lavori, ad esempio in *Sui gradi dell'affermazione* (1907, 320-322) di De Sarlo o in *Sulla funzione conoscitiva del giudizio* (1910, 32-39) di Bedeschi. Qualche anno prima, nel 1907, Orestano aveva pubblicato *I valori umani*, una ampia rassegna delle teorie contemporanee sul valore in cui dedicava quattro capitoli alle teorie di Meinong e Ehrenfels. La presenza di idee provenienti da Graz fu ulteriormente rafforzata dal trasferimento a Padova di Benussi<sup>22</sup> ed è probabilmente culminata in quello che a tutt'oggi è un grande libro, paragonabile all'*Aufbau* di Carnap o alla *Struttura dell'apparenza* di Goodman. Ci riferiamo alla prima opera di Musatti, *La costruzione del concetto di realtà empirica*<sup>23</sup>. Allo stato attuale delle cose sembra quindi di poter ipotizzare che, oltre all'influsso dovuto alla presenza di Brentano, vi sia stata anche una importante influenza meinongiana.

Anche in questo caso, quindi, una più completa ricostruzione delle influenze esercitate da Brentano e dai suoi allievi potrebbe offrire interessanti sorprese.

Roberto POLI

1. Per alcuni 'scavi' preliminari, cfr. i lavori raccolti in L. ALBERTAZZI e R. POLI (a cura), *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa contro positivismismo e attualismo*, Milano, Guerini 1993; L. ALBERTAZZI, S. GORI-SAVELLINI e G. CIMINO (a cura), *Francesco de Sarlo e il laboratorio di psicologia di Firenze*, Firenze, Olschki 1996; L. ALBERTAZZI, M. LIBARDI e R. POLI (a cura), *The school of Franz Brentano*, Dordrecht, Kluwer 1996; L. ALBERTAZZI (a cura), *Metnong and his school*, nr. monografico di "Axiomathes", 1996. Cfr. inoltre R. POLI, *Brentano in Italy*, in "Brentano Studien", 1996/1997.

2. M. PUGLISI, *Prefazione a F. BRENTANO, La classificazione delle attività psichiche*, Lanciano, Carabba 1913, pp. 7-19, cit. a p. 8.

3. Cf. W. BAUMGARTNER, *I corrispondenti italiani degli archivi Brentano*, in L. ALBERTAZZI e R. POLI (a cura), *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa contro positivismismo e attualismo*, cit., pp. 237-247.

4. M. PUGLISI, *op. cit.*, pp. 16-17.

5. Su questi vedi L. ALBERTAZZI, M. LIBARDI e R. POLI (a cura), *The school of Franz Brentano*, cit.

6. W. TATARKIEWICZ, *Nineteenth century philosophy*, Belmont (California), Wadsworth Publishing Co. Inc., 1973, p. 220.

7. *Ibidem*, p. 211.

8. *Ibidem*, p. 220.

9. *Ibidem*. Wolfgang Stegmüller è fra i pochi a non effettuare questo errore. Nel suo lavoro sulle correnti della filosofia contemporanea Stegmüller considera correttamente Brentano come un pensatore autonomo e ne caratterizza la filosofia come filosofia dell'evidenza. Cfr. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, Kroner 1975, 5 ed., pp. 1-48.

10. Per una analisi della vita intellettuale e delle relative connessioni fra le città in cui vissero e lavorarono i brentaniani cf. R. POLI (a cura), *In Itinere. European cities and the birth of modern scientific philosophy*, Amsterdam, Rodopi 1996. Una selezione comprendente, oltre alla prolusione iniziale, i casi di Praga, Varsavia, Firenze e Cambridge è stata pubblicata in "Axiomathes", 1994, pp. 183-278.

11. A. SANTUCCI, *Il pragmatismo in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1963, p. 58; cfr. anche L. ALBERTAZZI, *Scienza e avanguardia nella Firenze del primo Novecento*, in "Axiomathes", 1994, 2-3, pp. 243-279.

12. L. ALBERTAZZI, *Franz Brentano e Francesco De Sarlo: la psicologia descrittiva in Italia*, in K. FEILCHENFELT e R. ZAGARI (a cura), *Die Familie Brentanos. Eine Europäische Familie*, Tübingen, Niemeyer 1991, pp. 92-115; L. ALBERTAZZI, *Descriptive Psychology in Italy*, in "Brentano Studien", 1992/3, pp. 155-193; R. POLI, *Brentano in Italy*, cit.

13. L. ALBERTAZZI, *Il presente psichico tra analisi concettuale e laboratorio: Franz Brentano e Renata Calabrest*, in "Rivista di psicologia", 1991, pp. 35-62; ristampato con modifiche in L. ALBERTAZZI e R. POLI (a cura), *Brentano in Italia*, cit., pp. 131-172.

14. Allo stato attuale non c'è molto materiale a disposizione su tali connessioni. Cfr. L. ALBERTAZZI, *Franz Brentano e Francesco De Sarlo*, cit.; L. ALBERTAZZI, *Il presente psichico*, cit.; L. ALBERTAZZI, *Descriptive psychology in Italy*, cit.; R. LUCCIO, C. PRIMI, *De Sarlo e Brentano*, in L. ALBERTAZZI e R. POLI (a cura), *Brentano in Italia*, cit., pp. 103-119; R. POLI, *Brentano in Italy*, cit., N. STUCCHI, *La psicologia teorica di tradizione brentaniana in alcuni lavori sperimentali di Vittorio Benussi*, in L. ALBERTAZZI e R. POLI (a cura), *Brentano in Italia*, cit., pp. 193-205.

15. De Sarlo inizia come medico. Nel 1893 decide di abbandonare la medicina e di dedicarsi completamente alla filosofia. In questo contesto, il suo interesse per la psicologia sperimentale è soprattutto di natura filosofica. Da un punto di vista filosofico, De Sarlo - che a Firenze ebbe dal 1900 la cattedra di filosofia teoretica - fu influenzato dallo studio di Rosmini e dalla frequentazione di alcuni grandi maestri dello spiritualismo e del neo-criticismo, come Filippo Masci, Francesco Bonatelli, nonché di Luigi Ferri. Per ampie informazioni cf. R. LUCCIO, C. PRIMI, *De Sarlo e Brentano*, cit. e la bibliografia ivi menzionata.

16. F. DE SARLO, *Introduzione alla filosofia*, Roma, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1928. Il volume contiene come introduzione la ristampa di F. DE SARLO, *Lineamenti di una fenomenologia dello spirito*, Tip. Accademia dei Lincei, 1924. Cfr. E. GARIN, *Lo spiritualismo di Francesco De Sarlo*, Tosi, Tip. Tuderte, 1937, p. 14.

17. L. ALBERTAZZI, "Il presente psichico", cit., L. ALBERTAZZI, "Descriptive psychology in Italy", cit., L. ALBERTAZZI, *The act of presentation and its temporal structure*, in R. CASATI e G. WHITE (a cura), *Philosophy and the cognitive sciences*, Kirchberg am Wechsel, The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 1993, pp. 5-9, L. ALBERTAZZI, *Time in Brentanist tradition*, cit.

18. 1908, pp. 337-68.

19. 1914, pp. 514-41:

20. 1916, pp. 269-322; pp. 494-514; 1917, pp. 65-81; pp. 130-162; pp. 262-89. Ristampati con lievi modifiche in G. ROSSI, *Giudizio e raziocinio. Studi sulla logica dei brentaniani*, Milano, Sodalitas 1926.

21. E. BONAVENTURA, *Il giudizio particolare. Sua natura e sua funzione nel ragionamento*, cit.; M. LOSACCO, *La teoria degli oggetti e il razionalismo*, in "La cultura filosofica", 1910, pp. 184-204; G. CAPONE BARGA, *La teoria degli oggetti e l'ontologia*, in "La cultura filosofica", 1914, pp. 197-231; pp. 290-318; 1915, pp. 72-85.

22. Su Benussi cf. P. BOZZI, *Vittorio Benussi e la psicologia italiana* (intervista a cura di Liliana Albertazzi e Roberto Poli), in L. ALBERTAZZI e R. POLI (a cura), *Brentano in Italia*, cit., pp. 175-191; N. STUCCHI, cit.; M. ANTONELLI, *Coscienza e temporalità. Vittorio Benussi e la comprensione del tempo*, in L. ALBERTAZZI e R. POLI (a cura), *Brentano in Italia*, cit., pp. 207-233; M. ANTONELLI, *Die experimentelle Analyse der Bewusstseins bei V. Benussi*, Amsterdam, Rodopi, 1994; L. ALBERTAZZI, *Comet tails, fleeting objects and temporal inversion. Science and intuition of the flow of consciousness*, in L. ALBERTAZZI (a cura), *Metnong and his School*, cit.

23. C. MUSATTI, *La costruzione del concetto di realtà empirica*, Città di Castello, Il Solco; rist. in C. MUSATTI, *Condizioni dell'esperienza e fondazione della psicologia*, Firenze, Editrice Universitaria, pp. 13-175. Cfr. R. POLI, *Leggi come procedure di razionalizzazione. Le proposte del giovane Musatti*, Trieste, SISSA, Laboratorio interdisciplinare per le scienze naturali e umanistiche, ILAS/LL, 7, 1995.

## Corporativismo e comunismo nel pensiero di Ugo Spirito

Corporativismo e comunismo sono due termini che nel percorso, pur così frastagliato e complicato, del pensiero di Ugo Spirito, finiscono per esprimere, soprattutto se analizzati nella loro dimensione teoretica, la sostanziale continuità della sua concezione sociale ed esistenziale della vita degli uomini.

Si tratta del resto di una continuità e di una contiguità più volte sottolineate dallo stesso Spirito in diversi suoi scritti. Può valere come esempio ciò che egli afferma nella relazione presentata al Congresso internazionale di filosofia di Roma del 1946, intitolata *Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico*: "Non bisogna dimenticare che proprio dall'attualismo, il quale aveva preso le mosse da Marx, ebbe vita, tra il 1932 e il 1935, la prima formulazione di una dottrina comunista che sia stata formulata in Italia. Questa dottrina si ispirava ancora alla dialettica marxistica e cercava - sul fondamento dell'identificazione di individuo e Stato - di realizzare un tipo di società organizzato secondo i principi di una rigorosa economia programmata"<sup>1</sup>. Ancora trent'anni dopo tornerà a ribadire la contiguità dialettica dei due termini: "Nel congresso di Ferrara del 1932, il mio quesito fu esplicito: fascismo o comunismo? La risposta, evidentemente, fu per il primo termine, ma il primo termine era pure carico del secondo. E allora fui perseguitato, infatti, come comunista. Il mio fascismo era il mio comunismo. Poi, quando il fascismo finì, mi ritrovai solo con il *mio comunismo*. Non avevo fatto un passo diverso, ma continuavo lungo la stessa strada. E nel 1970 ripubblicai, *senza mutare neppure una virgola*, i miei libri sul corporativismo. Ma pubblicai anche un grosso volume su *Il comunismo* (1965), inteso come precisazione e commento del passato.

Perché, in effetti, non avevo nulla da modificare, ma soltanto da guardare e da proseguire in funzione delle nuove condizioni storiche"<sup>2</sup>.

Si pone a questo punto la domanda se la continuità rivendicata da Spirito risponde solo all'esigenza di adeguare la sua riflessione alle mutate situazioni sociali e politiche, o se invece si fonda su una possibile identità di contenuti e, soprattutto, su una sostanziale, unitaria esigenza di ricerca, che caratterizza la sua riflessione sui temi della politica e, più in generale, tutto il suo pensiero.

In questo senso l'analisi del significato dei due termini, corporativismo e comunismo, pur muovendosi su un terreno specifico, può assumere un valore di grande rilievo ermeneutico nei confronti dell'intero pensiero di Spirito, dal momento che essa si pone come la verifica concreta del modo in cui egli intende la ricerca, qualsiasi ricerca, tutta la ricerca.

Vittorio Mathieu, nel suo saggio *Unità d'ispirazione del pensiero di Ugo Spirito*, ha con grande efficacia messo in evidenza l'esigenza unitaria che anima tutta la ricerca di Spirito, pur nell'apparente contraddittorietà e polivalenza: "Attualismo, immanenza,



corporativismo, scienza, ricerca, arte, amore, comunismo, onnicentrismo, ipotetismo: dieci caratterizzazioni, un solo problema .... "Eppure, se ci fu un filosofo a cui si applichi il detto bergsoniano, che il vero filosofo, in tutta la sua vita, non dice che una cosa sola (e anche questa, più che dirla, *cerca* di dirla) questi fu Ugo Spirito"<sup>3</sup>.

È una sottolineatura, questa, non superflua, anche perché ribadisce una osservazione relativa alla sensibilità più propria della ricerca di Ugo Spirito, che è essenzialmente teoretica, anche quando si muove su piani completamente diversi o addirittura opposti.

Ma per tentare di rispondere alla domanda che prima si è posta, si dovrà in prima istanza cercare di capire che cosa Spirito intendeva con il termine *corporativismo*.

Per la ricostruzione di questa definizione si possono individuare tre fasi, puntualmente testimoniate dalla ricerca portata avanti da Spirito su "Nuovi Studi di diritto, economia e politica", la rivista da lui fondata, insieme con Arnaldo Volpicelli, nel 1927 e che con lui diresse, fino alla cessazione della pubblicazione nel 1935. A ribadire un'adesione mai venuta meno a quel programma di ricerca egli, a molti anni di distanza, ripubblicherà nel 1970 in un unico volume, *Il corporativismo*, i tre volumi che raccoglievano e scandivano nelle tre fasi i contributi apparsi su "Nuovi Studi"<sup>4</sup>.

Spirito costruisce la sua idea di corporativismo, sullo specifico terreno dell'economia politica, a partire, innanzitutto, dalla critica dell'economia liberale, di cui *critica*, appunto, il fondamento individualistico e il conseguente atomismo sociale. L'egoismo e la conflittualità che contraddistinguono quella concezione di società civile che, fondata sull'individuo, si struttura come sommatoria di individui irrelati, sono d'altra parte impliciti, secondo Spirito, negli stessi fondamenti teorici dell'economia liberale: l'astrazione dell'*homo oeconomicus* e il concetto di ofelimità. Né Spirito tralascia di misurarsi con i maggiori teorici dell'economia liberale, come esemplarmente avviene in uno dei primi saggi apparsi su "Nuovi Studi" in cui egli critica il pensiero di Vilfredo Pareto.<sup>5</sup>

La critica all'individualismo della tradizione illuministica e giusnaturalistica, che riprende un tema caro all'attualismo gentiliano, è un motivo di grande rilevanza teorica, che rimarrà a fondamento di ogni ulteriore riflessione di Spirito su questi argomenti e che si ritroverà, infatti, anche nell'elaborazione del suo concetto di comunismo. E così, già ora, dopo la critica dell'economia liberale, il primo elemento fondativo dell'economia corporativa viene non a caso individuato nell'identità di individuo e Stato. Ne *I fondamenti dell'economia corporativa* Spirito afferma: "O si fa scienza e si riconosce l'identità sostanziale dei due termini, o si ipostatizza l'individuo considerandolo positivo nelle sue particolarità e si rinuncia alla scienza. Ogni via di mezzo è fatalmente destinata all'equivoco e all'errore"<sup>6</sup>.

In questo senso la nuova ricerca economica non può che affermare l'esigenza di un rinnovamento totale, rivoluzionario, avendo finalmente individuato un principio unitario che mancava alla vecchia scienza, *l'identità di individuo e Stato*. È quella identità che fonda e dà senso a uno dei principi costitutivi della nuova concezione

politica e sociale proposta, *il principio di collaborazione*, che viene contrapposto a quello della frammentazione sociale e della lotta tra gli individui. Sulla base di quei principi Spirito può ora elaborare la sua nuova concezione dell'economia, che sintetizza in sei punti: "Riassumendo, possiamo ormai determinare i capisaldi della nuova economia, facendoli tutti derivare dalla statalità di ogni fenomeno economico:

1) Subordinazione di ogni fenomeno economico al fine statale (essenziale *politicità* o *storicità* dell'economia).

2) Interdipendenza dei fenomeni economici, considerata in funzione del fine statale (*sistematicità* e *organicità* della vita economica).

3) Carattere pubblicistico della proprietà privata e della vita economica individuale.

4) *Obiettività* dei fenomeni economici data dall'*obiettività* del fine statale, e quindi loro intellegibilità scientifica, in contrapposizione alla soggettività dell'individualismo (ofelimità).

5) Critica dei concetti di libera concorrenza e monopolio e affermazione di un'effettiva e più profonda *libertà economica* (negazione del liberismo anarchico e del vecchio statalismo burocratico).

6) Carattere internazionale della Nazione e *unità* essenziale del mondo economico.<sup>7</sup> La proposta rivoluzionaria (e tale apparve) fu avanzata con molta coerenza da Spirito al Convegno di Studi Sindacali e Corporativi di Ferrara nel 1932. Sulla base di quei principi e alla luce dell'articolo VII della Carta del Lavoro, Spirito, nella sua celebre relazione, *Individuo e Stato nella concezione corporativa*, dichiara superata la tradizionale contrapposizione di pubblico e privato: la nuova prospettiva assesta "il colpo mortale alla concezione liberale della proprietà. In questa affermazione, che è il fondamento della nuova scienza dell'economia, è pure tutto il significato politico, morale, religioso della rivoluzione fascista".<sup>8</sup>

La proposta della "corporazione proprietaria", avanzata da Spirito, perseguiva non solo l'ideale della applicazione *integrale* della concezione corporativa, ma era anche il tentativo di dare una risposta concreta, al di là dell'ipostatica affermazione dell'identità di individuo e Stato, al problema del rapporto tra pubblico e privato nei rapporti di produzione, che fosse in grado di fondare non astrattamente il principio della collaborazione tra le classi. Nella proposta sono altresì evidenti gli echi del dibattito internazionale suscitato dalla crisi economica del '29 e i riferimenti ai diversi tentativi per superarla, guardando soprattutto alle esperienze del fordismo (in quegli stessi anni Gramsci, nel carcere, scriveva *Americanismo e fordismo*) e dell'economia di piano sovietica.

Come è noto Spirito fu ufficialmente sconfessato, anche da Gentile, ma non si tirò indietro, anzi cercò di dare più saldi fondamenti teorici al suo corporativismo. I due saggi *Il corporativismo come liberalismo assoluto e socialismo assoluto* ed *Economia ed etica nel pensiero di Hegel*<sup>9</sup> sono un esempio emblematico di questo ulteriore sforzo di approfondimento teorico, nel tentativo di individuare quello che egli definisce il "corporativismo integrale e positivo".

La corporazione diventa così lo strumento che permette la effettiva integrazione di individuo e Stato, configurando una struttura gerarchica dell'organizzazione sociale fondata sul principio della competenza. È ciò che Spirito definisce "comunismo gerarchico", in cui un ruolo fondamentale viene attribuito al concetto funzionale di competenza, che ritornerà nelle sue successive riflessioni.<sup>10</sup>

Né l'impegno della ricerca si arresta, giacché egli irrobustisce ancora l'apparato teorico del corporativismo con l'innesto del concetto di economia programmata - di cui Spirito si vanta di essere stato il promotore, in Italia, anche dell'introduzione del termine nell'uso linguistico - suggerita dai suoi studi sull'economia di piano sovietica e americana, che egli utilizza opportunamente come un'ulteriore conferma della validità teorica e della concretezza storica delle sue tesi. Come pure continua a porre l'accento sulla necessità della dimensione internazionale del corporativismo.

Ma, in effetti, siamo alla conclusione di questa esperienza, annunciata dal saggio *Il corporativismo come negazione dell'economia*, che rappresenta lo sviluppo più coerente e definitivo della sua concezione corporativa. Il corporativismo, ricondotto alla sua matrice spirituale e profondamente etica, non può che essere un movimento negatore di ogni concezione economica che si fondi sulla lotta e sulla disuguaglianza, e in questo senso esso è visto come il momento conclusivo del moderno processo di organizzazione della società e dello Stato, che supera ogni visione meramente economica dello sviluppo storico. "In tale sforzo tecnico e morale verso un'unità sempre più profonda, l'economia deve rinunciare alla sua tradizionale natura e diventare programmata, sacrificare cioè la volontà economica di ciascuno alla volontà morale di tutti, sacrificare la falsa tecnica della sua teoria e della sua prassi concorrenziale e ricercare la nuova tecnica della collaborazione. Questa la ragion d'essere del corporativismo"<sup>11</sup>.

Se questo è il corporativismo di Spirito, non deve meravigliare, allora, che egli esplicitamente vi si richiami, come si è già visto, nel momento in cui si riaccosta ai temi della politica e inizia la sua riflessione sul comunismo con *La filosofia del comunismo* del 1948: «Il problema del comunismo cominciò ad essere per me oggetto di particolari ricerche fin dalla fondazione della rivista "Nuovi Studi di diritto, economia e politica" (1927-1935). I risultati principali di quei primi anni furono segnati anzitutto dalla pubblicazione del volume, con collaborazione internazionale, su *L'economia programmata* edito dalla Scuola di scienze corporative della Università di Pisa (Firenze, Sansoni, 1932), in cui per la prima volta fu introdotto in Italia, anche nel nome, il tema della nuova concezione economica affermatasi soprattutto nella Unione sovietica e di lì, a poco a poco, diffusasi in varie maniere in tutto il mondo. La reazione suscitata dal libro fu molto aspra, specialmente nelle sfere accademiche, tutte informate ai principi classici del liberalismo, che erano già stati argomento di un mio specifico esame in *La critica dell'economia liberale* (Milano, Treves, 1930). Ma una reazione di ben più ampia portata fu poi determinata, nell'ambito scientifico e politico, dalla relazione sulla corporazione proprietaria presentata al Convegno di Ferrara del 1932, la cui eco in Italia e all'estero non accenna a finire.

Dopo di allora il comunismo fu sempre oggetto di nuove riflessioni e si può dire che non vi sia alcun libro mio che direttamente o indirettamente non ne sia influenzato. Ma il problema fu messo nuovamente a fuoco subito dopo la guerra, a partire dal 1946, quando presentai al Congresso internazionale di filosofia di Roma, la relazione *Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico*<sup>12</sup>.

È interessante quanto lo stesso Spirito dice ancora nel richiamare quella esperienza, individuandone lucidamente le caratteristiche fondamentali: "Un tentativo è stato già fatto sul piano dell'idealismo assoluto, cercando di far coincidere la molteplicità dei soggetti empirici con l'unità del soggetto statale. È questo il tentativo che si compì in Italia con la teoria dell'identificazione di individuo e Stato, quando si pensò di superare il carattere quantitativo della massa articolandola in un'unica gerarchia in cui tutti gli individui fossero disposti sistematicamente in ragione della loro competenza e funzione specifica. Il principio del nuovo comunismo gerarchico fu visto nella risoluzione della politica nella tecnica, e la coscienza dell'unità del sistema si volle riconoscere nel *piano* o *programma* nazionale e internazionale risultante dal contributo tecnico e perciò organico della volontà di ognuno, in una concorde opera senza distinzione di pubblico e di privato"<sup>13</sup>.

Questa riflessione sul comunismo scandisce tutta la successiva elaborazione di Spirito e si intreccia con i temi più generali della sua ricerca, coerentemente al suo assunto di coesenzialità di filosofia e vita. D'altra parte è abbastanza significativo che gli ultimi suoi libri, da lui stesso curati, sempre nella forma di raccolte di saggi e interventi, sono *La fine del comunismo* del 1978, e la III edizione de *Il comunismo*, poco prima della morte<sup>14</sup>. Da *La filosofia del comunismo* del 1948 (ma il primo saggio è, come si è visto, del 1946) a *La fine del comunismo*, che è, come si è detto, del 1978, Spirito stabilisce un continuo e spesso conflittuale confronto con l'idea comunista e il giudizio che esprime è frutto di una conoscenza sempre diretta di tutte le sue manifestazioni storiche (comunismo russo, cinese, italiano, etc.).

Sarà allora opportuno, in sintonia con quella che si è definita come sensibilità prevalente della ricerca di Spirito, cercare di individuare i caratteri teoretici costitutivi della sua concezione del comunismo.

Ritornano i temi che Spirito aveva affrontato nella definizione del corporativismo, a partire dalla polemica antiindividualista, e si accentua il ruolo di unificazione attribuito alla scienza: "Individuo e società si incontrano in modo sempre più intrinseco nel comunismo di oggi e di domani instaurato dalla scienza contemporanea"<sup>15</sup>. Così pure ritornano i temi del comunismo gerarchico attraverso la riproposizione del valore funzionale del piano (economia programmatica), che esprime sempre più il "carattere comunista che deve informarlo. L'istituto del piano, infatti, ha due aspetti essenziali dei quali occorre tener conto perché esso funzioni adeguatamente: l'aspetto della formulazione e quello dell'attuazione. Lo svolgimento progressivo dell'istituto dall'origine ad oggi è valso a far comprendere che, in tanto il piano può essere davvero funzionale, in quanto chi lo formula si identifica con chi lo attua"<sup>16</sup>. Per questo, afferma

ancora Spirito, "Il piano deve risultare, dunque, dalla collaborazione di tutti, perché esso è l'espressione di una sovranità che è attribuito di ogni uomo in quanto partecipe al lavoro comune"<sup>17</sup>.

All'interno di questa visione collaborativa, che supera la istintiva conflittualità tra individui, la struttura gerarchica della società si pone come logico superamento delle disuguaglianze naturali, per poi acquisire una sua giustificazione funzionale nel concetto di competenza. Così pure viene ancora ribadita la dimensione internazionale che deve avere e che ha il comunismo, che ne sottolinea il carattere rivoluzionario: "... il comunismo è stato ed è il lievito della storia mondiale di questo secolo"<sup>18</sup>.

Ed anche il comunismo nega, con la proprietà privata il fondamento stesso della realtà economica, nella prospettiva di un mondo unito dalla fratellanza: "Una volta negata la proprietà, tutti i beni si pongono su di uno stesso piano, senza distinzione di struttura e di sovrastruttura; e tutti vivono nella spiritualità della collaborazione in funzione di cui si producono"<sup>19</sup>.

Stando ai contenuti, ha ragione Mathieu quando afferma: «Ma che altro è questo, se non un regime corporativistico? ... Non è difficile riconoscermi il "regime gerarchico" del 1934 e l' "economia programmatica" del 1933. Non c'è, dunque, conversione»<sup>20</sup>. Ma, come sempre nel pensiero di Spirito, che pure sembra svolgersi intorno ad un unico problema, le cose non sono così semplici, anche se la riflessione sul comunismo apparentemente ripercorre la stessa parabola che ha caratterizzato quella sul corporativismo, dalla critica dell'esistente alla fondazione dei nuovi principi, al superamento e alla fine dell'esperienza complessiva. La prospettiva teoretica in cui si iscrive la riflessione sul comunismo è in effetti mutata rispetto a quella in cui Spirito costruiva i principi del corporativismo, come egli stesso avverte, già nel 1939, nella Avvertenza alla nuova edizione de *La critica dell'economia liberale*: «Con *I fondamenti dell'economia corporativa, Capitalismo e corporativismo* e altri saggi minori, esso raccoglie quanto ho scritto su questi argomenti nel decennio dal 1926 al 1935 e cioè presso a poco nel periodo di vita dei "Nuovi Studi di diritto, economia e politica" (1927-1935). Il tentativo in essi compiuto di una rielaborazione dei problemi sociali dal punto di vista idealistico è fondato sulla tesi dell'identità di scienza e filosofia, esposta nel volume *Scienza e Filosofia* (Firenze, Sansoni, 1933), e ha la sua espressione più radicale nel saggio *Il corporativismo come negazione dell'economia*, con il quale si può dire che il tentativo si esaurisca, per poi mettere capo a una diversa posizione speculativa e pratica»<sup>21</sup>.

La diversa posizione speculativa e pratica, di cui parla Spirito, era emersa ne *La vita come ricerca* del 1937. Sarà opportuno allora richiamare brevemente le principali tappe della ricerca teoretica di Spirito che si accompagnano nel loro sviluppo alle ricerche sul terreno pratico dell'economia e della politica e le rendono comprensibili.

Questo itinerario teoretico ha come punto di partenza l'attualismo di Giovanni Gentile e la sua fondamentale esigenza di unità. Il pensiero di Gentile, difatti, aveva già svolto una critica radicale verso ogni forma di intellettualismo. Da questa critica

prende l'avvio la riflessione di Spirito, che la sviluppa fino alle estreme conseguenze, coinvolgendo alla fine lo stesso attualismo, nel tentativo di rimuovere i residui di intellettualismo ancora presenti nel pensiero del Maestro. È una revisione che egli comincia ad attuare proprio a partire dall'esperienza di "Nuovi Studi", nel cui *Programma* è già possibile cogliere quella esigenza di concretezza che troverà poi la sua prima ed esplicita formulazione, sul piano teoretico, nell'affermazione della identità di scienza e filosofia, enunciata nella comunicazione letta al VII Congresso di filosofia tenutosi a Roma nel 1929, dal titolo *Scienza e Filosofia*<sup>22</sup>. La critica all'intellettualismo che caratterizza in modo forte e provocatorio quella tesi, che a buon diritto può essere assunta come punto di riferimento di tutte le successive speculazioni di Spirito, è alla base di quel nuovo modo di intendere l'attualismo, di cui Spirito si fa propugnatore, che egli definisce *attualismo costruttore*: "Ma v'è stato, poi, un altro modo di intendere l'attualismo; v'è stato cioè chi ha creduto sul serio all'identità di filosofia e vita, e ha cercato semplicemente di agire per rendersi conto dell'atto. Così dall'astratta teoria - divenuta astratta perché ridotta a pura teoria - si è passati all'esperienza concreta e si è ritrovata la vera filosofia nella politica, nella pedagogia, nel diritto, nell'economia, nell'arte, ovunque la vita chiamasse con l'urgenza di uscire dai vecchi schemi e da metodi inferti". Questo attualismo, afferma Spirito, "non ha temuto quindi di diventare scienza particolare, e anzi nella particolarità della ricerca ha cercato la concretezza dell'unità, il particolare vedendo come centro della realtà e attraverso esso riattinando con ben altra ricchezza di vita la vera filosofia"<sup>23</sup>.

La ricerca portata avanti su "Nuovi Studi" sul terreno specifico dell'economia e della politica può essere interpretata, allora, come il tentativo di verificare sul campo, concretamente appunto, la tesi dell'identità di scienza e filosofia che sostanzia e dà vita all'esigenza espressa dall'attualismo costruttore, interpretazione, questa, avvalorata dallo stesso Spirito che, nell'*Avvertenza di Scienza e filosofia*, così si esprime: «La tesi illustrata in questo libro fu per la prima volta enunciata in una comunicazione al VII Congresso Nazionale di Filosofia (Roma, maggio 1929). Erano allora trascorsi quasi due anni dall'inizio della pubblicazione dei "Nuovi Studi di diritto, economia e politica", che dell'identità di scienza e filosofia vogliono essere una concreta espressione»<sup>24</sup>.

Se con l'*attualismo costruttore* Spirito è ancora nell'attualismo, la vera svolta nel suo pensiero si configura nel libro *La vita come ricerca*: Spirito attribuisce ora all'antinomia un valore fondativo, individuato nella impossibilità teorica di accogliere come rigorosamente valide l'una o l'altra delle posizioni in essa presenti. Egli libera così da ogni conclusività dogmatica l'attualismo, depurandolo dall'ultimo residuo intellettualistico, e dando quindi una risposta all'esigenza, già precedentemente affermata, di non cristallizzare la realtà in una teoria definitiva e totalizzante. Il problematicismo risulta così essere una filosofia che non si pone come statico approdo ad un punto di vista, ma come presa di coscienza del suo limite: "Essa è volta a chiarire le ragioni della propria insoddisfazione: quelle ragioni che gli impediscono di aderire al pensiero altrui e gli vietano insieme di dare veste sistematica e conclusiva al proprio"<sup>25</sup>. Ma la ricerca

di Spirito procede oltre, nella direzione dell'individuazione di quel principio unitario, metafisico, in grado di dare senso ad ogni ricerca particolare. Ed è ancora sul terreno della scienza che sembra possibile trovare una soluzione al problema sempre risorgente del rapporto del tutto con la parte, che non si risolva, però, in una metafisica astratta o in un particolarismo privo di senso.

È il problema dell'unificazione del sapere, che Spirito affronta sul terreno degli specialismi della ricerca scientifica, riferimento questo che gli permette di individuare un modello euristico a struttura aperta, in cui, però, non solo non è scomparsa, ma viene esplicitamente riproposta l'esigenza metafisica, mai venuta meno nel suo pensiero: "La scienza del tutto è costitutiva della scienza della parte, la quale non avrebbe significato e valore senza di essa. Pensare la parte si può soltanto pensando al tutto, anche se il tutto, poi, non si può vedere nel suo sistema e nella sua definizione. Questo vuol dire il passaggio dalla metafisica tradizionale alla metafisica della scienza, di quella scienza che non può concepirsi, dunque, senza metafisica, anche se alla metafisica non è dato di continuare a vivere a sé, in una sede diversa da quella della scienza. La divisione del lavoro implica l'unità da dividere e quella da ricostruire attraverso il lavoro, sì che il lavoro può effettuarsi soltanto con la coscienza dell'unità stessa, vissuta e conosciuta nella parte, come principio e risultato della conoscenza e della costruzione della parte. La metafisica diventa immanente alla scienza, come il tutto alla parte, e soltanto rendendosi conto di tale immanenza è possibile impostare in termini nuovi il problema dell'unità del sapere"<sup>26</sup>. L'approdo al cosiddetto *ipotesismo* è, così, ancora una volta, solo una presa di coscienza dell'impossibilità di ogni conclusione definitiva: "Che il saper scientifico sia sapere ipotetico vuol dire che da esso è bandito ogni atteggiamento dogmatico e cioè ogni presunzione di conclusioni definitive"<sup>27</sup>.

Ma se ciò è vero, se, come Spirito afferma, "il principio essenziale dell'ipotesismo è il principio di non esclusione e che "anche la scienza implica una metafisica che è conoscenza ipotetica del tutto", la domanda che ci si può porre a questo punto, è se sia ancora possibile concepire, come fa Spirito, una metafisica, intesa come principio unificante, fondata sulla categoria della *possibilità*, avendo ormai rinunciato, dopo averla demolita, ad ogni metafisica fondata sulla categoria della *necessità*. È concepibile, insomma, una metafisica della possibilità, dell'ipotesi sempre cangiante? La risposta positiva alla domanda va nella direzione della possibile individuazione di una originale forma di ologismo, presente in tutta la ricerca di Spirito"<sup>28</sup>.

Ma ancora una volta la risposta non può essere univoca e ne è testimonianza una delle sue ultime riflessioni sul comunismo, che può valere come conclusione. Egli, infatti, nel *Il mio comunismo* del 1977, riaffermando la centralità del comunismo nella sua esperienza di pensiero ("al comunismo non potevo rinunciare, dopo aver impostato tutta la mia vita nella ricerca di un ideale di vita illuminato dal superamento dell'individualismo"<sup>29</sup>), individua in esso la metafisica di cui si era servito per costruire il suo sistema scientifico: "il mio comunismo, cioè, era stato la mia metafisica. E se que-

sta metafisica era la metafisica dell'attualismo, è chiaro che il mio comunismo è stato il comunismo dell'attualismo"<sup>30</sup>. Ed è emblematicamente significativo che Spirito, a sostegno di questa sua affermazione, quasi a ribadire la continuità e unitarietà della sua ricerca, ricordi la tesi della corporazione proprietaria sostenuta nel Convegno di Ferrara 45 anni prima.

E, d'altra parte, a conferma della coerenza del suo approccio teoretico al problema, la fine del comunismo non è vista tanto nella rinuncia alla via rivoluzionaria ("una rivoluzione che si difende, è, evidentemente, una rivoluzione morta")<sup>31</sup>, ma nel fatto che proprio "l'ulteriore cammino del problematicismo non presenta alcuna possibilità di sbocco" dal momento che "l'ipotesi non può essere che, appunto, negativa"<sup>32</sup>. La conclusione definitiva che Spirito esplicitamente enuncia è che "il mio comunismo, non potendo essere più metafisico, si dissolve nel nulla"<sup>33</sup>.

È l'ultima provocazione di Ugo Spirito; va presa come sempre, come tutte le sue provocazioni, spesso apparentemente contraddittorie, a cui ci ha abituato: non certo una rinuncia alla ricerca della verità che a questo punto sembrerebbe, appunto, definitiva, ma un nuovo inizio, ancora una volta, a partire dal punto più basso, di un altro possibile itinerario tutto da costruire, perché, per Spirito, la verità non si raggiunge mai definitivamente.

Luigi PUNZO



1. U. SPIRITO, *Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico*, in *Il comunismo*, Sansoni, Firenze 1965, p. 17.
2. U. SPIRITO, *Il mio comunismo*, in *Memorie di un incosciente*, Rusconi, Milano 1977, p. 63.
3. V. MATHIEU, *Unità d'ispirazione del pensiero di Ugo Spirito*, in "Annali della Fondazione Ugo Spirito", Roma 1989, pp. 13-14.
4. U. SPIRITO, *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze 1970. Nella *Prefazione* è esplicitamente affermato: "I saggi raccolti nei volumi qui ristampati sono intrinsecamente legati alla rivista "Nuovi Studi di diritto, economia e politica" che fu pubblicata negli anni dal 1927 al 1935 sotto la direzione mia e di Arnaldo Volpicelli." Viene anche ricostruito l'itinerario che portò alla decisione: "di pubblicare i tre volumi in un unico volume che li riproducesse tutti senza modificarne neppure una virgola."
- I tre volumi in questione sono: *La critica dell'economia liberale*, Treves, Milano 1930; *I fondamenti dell'economia corporativa*, Treves, Milano-Roma 1932; *Capitalismo e corporativismo*, Sansoni, Firenze 1933.
5. U. SPIRITO, *Vilfredo Pareto*, in "Nuovi Studi", I (1927), 1-2, pp. 24-35; pp. 105-121; poi in *Il corporativismo*, op. cit., pp. 129-156.
6. U. SPIRITO, *L'identificazione di individuo e Stato*, in "Nuovi Studi", III (1930), 6, pp. 366-380; poi raccolto in *I fondamenti dell'economia corporativa*, op. cit. (per la citazione cfr. p. 54).
7. U. SPIRITO, *I fondamenti dell'economia corporativa*, in "Nuovi Studi", III (1930), 2, pp. 103-118; poi con il titolo *La nuova economia* come primo saggio del volume *I fondamenti dell'economia corporativa*, op. cit. (per la citazione cfr. pp. 28-29).
8. U. SPIRITO, *Individuo e Stato nella concezione corporativa*, *Atti del secondo convegno di studi sindacali e corporativi*, Ferrara, 5-8 maggio 1932, vol. I *Relazioni*, Tipografia del Senato, Roma 1932, pp. 179-192; poi raccolto in *Capitalismo e corporativismo*, op. cit. (per la citazione cfr. p. 3).
9. U. SPIRITO, *Il corporativismo come liberalismo assoluto e socialismo assoluto*, in "Nuovi Studi", V (1932), 6, pp. 285-298; IDEM, *Economia ed etica nel pensiero di Hegel*, in "Nuovi Studi", VI (1933), 1-2, pp. 33-41.
10. Cfr. a questo proposito soprattutto la tesi centrale del volume di U. SPIRITO, *Critica della democrazia*, Sansoni, Firenze 1963.
11. U. SPIRITO, *Il corporativismo come negazione dell'economia*, in "Nuovi Studi", VII (1934), 3, pp. 121-131; poi raccolto in *Dall'economia liberale al corporativismo*, Principato, Messina-Milano 1939 (per la citazione cfr. p. 147).
12. U. SPIRITO, *Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico*, in *Il comunismo*, Sansoni, Firenze 1965, *Avvertenza*, pp. 7-8.
13. U. SPIRITO, *Il comunismo*, op. cit., pp. 55-56.
14. U. Spirito, *La fine del comunismo*, Volpe Editore, Roma 1978; IDEM, *Il comunismo*, Sansoni, Firenze 1979, III edizione.
15. U. SPIRITO, *L'avvenire del comunismo*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1, 1967, p. 102.
16. Ivi, p. 108.
17. Ivi, p. 109.
18. U. SPIRITO, *Cristianesimo e comunismo*, Sansoni, Firenze 1958, p. 24.
19. Ivi, p. 52.
20. V. MATHIEU, *Unità d'ispirazione del pensiero di Ugo Spirito*, op. cit., p. 35.
21. U. SPIRITO, *Dall'economia liberale al corporativismo*, op. cit., *Avvertenza*.
22. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, in "Giornale critico della filosofia italiana", X (1929), 3-5, pp. 430-444.
23. U. SPIRITO, *Attualismo costruttore*, in "Giornale critico della filosofia italiana", XIV (1933), 1, pp. 24-29; poi raccolto in *Scienza e filosofia*, Sansoni, Firenze 1933 (per la citazione cfr. p. 12).
24. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, op. cit., *Avvertenza*.
25. U. SPIRITO, *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948, p. 53.
26. U. SPIRITO, *Il problema dell'unificazione del sapere*, in "Giornale critico della filosofia italiana", XLIV (1965), 1, p. 19.

27. Ivi, p. 33
28. Cfr. a questo proposito l'interessante saggio di B. GENOVESI, *Il modello ottstico di Ugo Spirito*, in "Annali della Fondazione Ugo Spirito", III (1991), pp. 391-405.
29. U. SPIRITO, *Memorie di un incoscienze*, op. cit., p. 69
30. Ivi, pp. 71-72.
31. Ivi, p. 68.
32. Ivi, p. 75
33. Ivi, p. 76.

## **Attualità delle prospettive nell'inedito "Guerra rivoluzionaria"**

La tesi che proporrei in questa sede è che in Spirito è andata maturando, fin dalla fine degli anni Trenta, una convinzione di fondo, insieme ad un complesso dottrinario che ha dato luogo a quegli sviluppi successivi che tutti conosciamo.

La convinzione di fondo, alla quale faccio riferimento, è quella che più mi trova sensibile, anche per le mie più recenti avventure di insegnamento, essendo passato negli ultimi quattro anni da politica economica a sociologia economica. Per Spirito l'evoluzione tecnico - scientifica avrebbe accelerato l'unificazione culturale del mondo. Si tratta dunque di una osservazione di grande interesse per la sociologia economica. Spirito era andato affermando inoltre che attraverso un comune linguaggio ed identiche forme di comunicazione si sarebbe costituita una generale cultura mondiale, con la diffusione di quelle specifiche culture particolari che sarebbero state più in grado di altre di imporre un unico stile di vita, sulla base di interessi e di concetti appunto divenuti comuni.

Naturalmente, come tutte le posizioni, Spirito, anche questa, dopo esser stata affermata o meglio proposta come intravista, aveva finito per analizzarla con una forte criticità.

A mio avviso, nella formazione di questa convinzione, Spirito attraversa due fasi. In una prima fase, l'unificazione viene concepita come sostanziale confluenza e preminenza o preminenza delle culture più ricche di valori. In una seconda fase, l'unificazione mondiale viene rilevata come livellamento di tutti i concetti e di tutti gli interessi; in altre parole, come una standardizzazione e addirittura come una banalizzazione delle aspirazioni e dei comportamenti umani.

Chi ha dimestichezza con il pensiero di Spirito sa che l'enucleazione di schematismi è sempre difficile, anche perché spesso, non è il caso qui di analizzare i dettagli, queste due fasi nel sottofondo dell'itinerario di Spirito si possono trovare insieme sovrapposte o confuse. Ma in realtà io credo che si possono enucleare senza particolari forzature.

Certamente la prima fase fa riferimento ad una proposta e ad un obiettivo, inteso come un ideale regolativo. Nella seconda fase vi è più un atteggiamento descrittivo di adeguamento alla rilevazione di certi fatti. Quindi, mentre nella prima fase prevale un desiderio di esprimere giudizi di valore, nella seconda fase prevale la necessità oppure la semplice constatazione di un fatto che poteva essere una conquista, ma che invece diventa una dismissione. Noi sappiamo che Spirito ha individuato, ad un certo punto del suo itinerario di pensiero, una proposta di un nuovo umanesimo scientifico e nel medesimo tempo l'esaurimento dell'umanesimo tradizionale. La frase che si rileva, per esempio nel suo libro del 1961, *Inizio di una nuova epoca*, è che sta avvenendo, in quegli anni dice, il passaggio ad una nuova sorta di umanesimo e cioè ad

un umanesimo copernicano capace di sollevare l'antropocentrismo all'onnicentrismo. La domanda che si pone Spirito riguarda la continua oscillazione circa il contenuto di questo onnicentrismo. Può essere onnicentrismo di valori legati ad una metafisica? Oppure è solo onnicentrismo di comportamenti legati alla sola fenomenicità fisica? La problematica di Spirito nelle prospettive non è affatto idilliaca, anche se dopo il suo non sappiamo oppure è un mistero, egli avanza l'ipotesi che è possibile la riaffermazione dei valori perenni. Prima però di individuare alcuni degli elementi essenziali delle due fasi alle quali ho fatto riferimento, ritengo di dover rilevare un dato inconfutabile, circa la capacità di Spirito di cogliere l'indirizzo e il contenuto del processo di unificazione culturale in corso. Affermare oggi questo indirizzo e scandagliarne i contenuti non è una sorpresa per nessuno. Siamo tutti, in questa fine dell'ultimo secolo del secondo millennio, immersi nei sistemi di informazione globale, i quali stanno completando, per ciascun essere umano, diffuse capacità interattive dirette ed in contemporaneità. La pervasività telematica e audiovisiva mondiale è in una fase di tangibile realizzazione. Purtroppo dobbiamo dire che si tratta spesso di una tangibilità virtuale e non fisica, ma dobbiamo anche constatare che questa tangibilità virtuale viene tendenzialmente vissuta come reale. A questo riguardo non possiamo non osservare che la modificazione psicosociologica è in avanzata fase di analisi. Come ormai siamo tutti convinti che vi sono aspetti che determinano modificazioni importantissime nel campo economico, modificazioni nei modi di produrre, nelle priorità delle scelte economiche per i prodotti immateriali, nel radicale cambiamento dei rapporti di produzione fra i fattori. Spirito naturalmente a tutto questo non era pervenuto e né poteva pervenire. Tuttavia, quello che conta è il fatto che egli aveva lucidamente individuato i termini essenziali dell'evoluzione. Non si trattava, infatti, delle eterna, nobile aspirazione all'unificazione mondiale, che ha sempre caratterizzato le varie civiltà storiche o moltissime di esse. E a mio avviso è anche molto di più della universalità kantiana, fondata sulla comune capacità della mente umana di sintetizzare i dati dell'esperienza parziale. Spirito invece avverte in maniera puntuale e concreta i termini del percorso unificatorio, che sono appunto quelli del comune linguaggio scientifico e tecnologico e le identiche forme di comunicazione, strumenti certamente estrinseci, che se diventano realtà unica, cioè una realtà che esclude le realtà intrinseche, determinano l'oscuramento della sostanza umana. Spirito avverte l'ineludibilità del percorso, ma ne coglie anche i limiti e l'angoscia per la possibile perdita della metafisica, sia essa immanente che trascendente. Una delle documentazioni relative a questo itinerario intellettuale viene alla luce all'interno di un saggio inedito, scritto tra la fine del 1940 e il primo semestre del 1941, ossia nel bel mezzo del più radicale conflitto mondiale che ha visto le genti del mondo. Si tratta del libro *Guerra rivoluzionaria*, rimasto nei cassetti di Spirito e di altri protagonisti dell'epoca, per l'im maturità dei tempi e le particolari condizioni in cui era andato evolvendo il conflitto, come mi disse Spirito in un colloquio avvenuto nei primi mesi del 1973, quando per la prima volta mi parlò di quello scritto che era stato celato nell'oblio dalle successive vicende sto-

riche. Sulla natura del saggio e sulle ragioni della sua non pubblicazione all'epoca della stesura, rimando a quanto ho scritto nell'introduzione alla pubblicazione avvenuta nel 1989, ossia cinquant'anni dopo a cura della Fondazione Spirito. In questa sede credo di qualche interesse isolare alcuni frammenti contenuti in quel saggio, rivelatori della convinzione di fondo circa l'unificazione culturale del mondo. Credo sia appena il caso di sottolineare che si tratta di una concezione, che veniva espressa in un saggio scritto nel bel mezzo di un conflitto che all'unificazione del mondo, in quella maniera, come vedremo, certamente non pensava. Il libro avrebbe dovuto avere, nell'intento di Spirito e probabilmente, anzi soprattutto, di chi glielo aveva suggerito, un compito propagandistico rivolto all'alta cultura italiana, e forse non solo italiana, compito dunque di mobilitazione di una parte dei belligeranti contro l'altra parte. Ma le motivazioni sono nella sostanza di natura universalistica e non conflittuale. Quindi si tratta di una specie di paradosso, rivelatore di ben altre maturazioni in corso. Certo, spero di non forzare l'argomentazione e riconfermo che si tratta di frammenti da estrapolare e da inserire nella ben più compiuta elaborazione di Spirito di vent'anni dopo, come per esempio quella del già citato volume *Inizio di una nuova epoca* di vent'anni dopo. Veniamo, dunque, ai frammenti del 40-41. Anzitutto il titolo *Guerra rivoluzionaria*, che per Spirito esso aveva il seguente significato: lotta per un cambiamento radicale che fosse un sistema superiore di relazioni umane. Fin qui potremmo dire che poteva trattarsi di una impostazione comune ai due contendenti: Chi avrebbe infatti proclamato di combattere per instaurare un sistema inferiore di relazioni umane? Se non che Spirito voleva sottolineare, e lo espone dettagliatamente, che gli alleati avevano uno scopo di conservazione e non di cambiamento. Sotto la proclamata difesa della libertà e della democrazia, si celava per Spirito l'obiettivo del mantenimento dello *status quo*, e cioè la libertà dei *beati possidentes*, e non la libertà per tutti di accesso ai beni mondiali. Si difendeva secondo Spirito solo la democrazia formale, che garantiva solo i diritti di coloro, popoli e individui, che già dominavano e non si promuoveva la democrazia sostanziale, ossia quel diritto che oggi con Dahrendorf diremmo di cittadinanza, che garantisce con la proprietà, il suo uso diffuso e la possibilità per tutti al suo accesso, l'esercizio vero dei diritti riconosciuti costituzionalmente. Dei due possibili significati del termine rivoluzione, ovvero da un lato inteso come estremismo per il sopravvento di una parte e dall'altra come principio innovatore generale, Spirito accoglie quest'ultimo, questo secondo. La differenza rispetto all'impostazione propagandistica della Germania nazista appare evidente. Il compito dell'Italia, secondo il filosofo, non era quello di perseguire un dominio esclusivo, bensì di essere portatrice di una visione comprensiva e universalistica, cioè rivolta a tutti. Beninteso non si trattava di una posizione ingenuamente utopistica. La guerra è guerra, e Spirito lo sapeva, come sapeva che chi la fa non può che mirare altro che alla vittoria sul contendente. Ma per Spirito si trattava di sostenere le ragioni più alte, in quanto alte e quindi più forti, per motivare gli amici e demotivare i nemici. Altro frammento illuminatore può essere colto nel primo capitolo dal titolo *I due aspet-*

*ti del conflitto*, dove Spirito avverte che il vero nemico non va ricercato in questo o in quel popolo, bensì nelle forze che si oppongono alla collaborazione. Quindi, enuncia un concetto, che più volte riprenderà, e cioè che è necessario coinvolgere il nemico nel nostro stesso ideale. Questo ideale è quello della generale unificazione nella comprensione. Spirito aggiunge: "i popoli attendono non tanto gli spostamenti dei confini o l'alternarsi delle fortune, bensì un cambiamento radicale di superiore giustizia". E tale giustizia Spirito la individua nella fine dei privilegi. Va sottolineato, a questo punto, che nel capitolo dedicato alla libertà viene espresso per la prima volta, e quel che è interessante prima che venisse proclamato dagli Alleati, con la dichiarazione della Carta atlantica del 14 agosto 1941, il concetto di libertà dal bisogno. Come ognuno ricorda, nell'ambito dei punti della dichiarazione della Carta atlantica, vi è proprio il perseguimento, tra i fini della guerra degli Alleati, della libertà dal bisogno. Per Spirito questa libertà dal bisogno, come fondamento della libertà di ciascuno e di tutti, supera il concetto di libertà borghese, riservato cioè ad una sola classe. Questo, dunque, per Spirito il contenuto della rivoluzione, la sola - dice - che può legittimare il conflitto, la quale rivoluzione se è veramente in diritto di avere questo nome non può non segnare un'ulteriore tappa nello sviluppo storico della società moderna e non rappresentare perciò una più elevata concezione della libertà. Altri frammenti si collegano nel capitolo *Forza e diritto*, dove il diritto positivo, come cristallizzazione dello *status quo*, si contrappone al diritto naturale come valore eterno e universale al quale ci si deve appellare per il cambiamento di valenza superiore. A mio avviso, con questi elementi che poi ritroveremo sparsi in altre opere, noi possiamo caratterizzare la prima fase di questa evoluzione del pensiero di Spirito, per quanto riguarda questo aspetto. Il passaggio dalla prima fase, che potremmo dire di affermazione della necessità di unificazione dell'umanità, sulla base di valori superiori, alla seconda fase della unificazione, che egli constata venire fondata sulla base dei comportamenti, sulle mere esigenze della quotidianità, che accumuna gli uomini, è chiaramente espresso nel già ripetutamente citato *Inizio di una nuova epoca*. L'approccio è quello tipico del filosofo, che porta alle estreme conseguenze la crisi del pensiero moderno. Scrive Spirito: "filosofia e scienza, nello sforzo di laicizzarsi e di identificarsi sempre più, contribuiscono a far entrare in crisi quella metafisica dell'io, che è la metafisica dell'epoca moderna - e continua - Se un'epoca storica è prima di tutto caratterizzata da una metafisica, anche da questo punto si ha la prova della fine di un'epoca". "Quella scienza e quella tecnica - prosegue più avanti Spirito - con cui l'Occidente va conquistando l'Oriente, quale metafisica portano con sé e quale sarà la metafisica della nuova epoca? La risposta è la seguente : se la metafisica implicita nella scienza moderna è la metafisica dell'io e se tale metafisica è in crisi è proprio in un individualismo in dissoluzione che ricercato il contenuto ideale della espansione del mondo della tecnica. L'interesse delle nuove generazioni - rileva Spirito - si sposta dalla scienza alla tecnica, perché si sposta dall'ipostasi dell'uomo visto nella sua universalità alla preoccupazione dell'individuo concepito nella immediatezza di bisogni e di gusti contingen-

ti." E ancora più avanti Spirito dice : "oggi ciò che veramente importa non è più la scienza, ma la tecnica, dove l'anonimato è ancora più radicale e l'attenzione è rivolta al prodotto e al bene di consumo. Attraverso la tecnica la scienza raggiunge la massa degli individui e li soddisfa in quanto tali, con l'aumento del benessere e del comfort". Fin dagli inizi degli anni Sessanta, dunque, cioè oltre trentacinque anni fa, Spirito osservava che anche la filosofia del comunismo è costretta a seguire la borghesia su questo terreno e a instaurare una propaganda sempre più ispirata a questo ideale. "Una metafisica così impoverita può dare l'impressione dell'assenza della metafisica - dice Spirito - e può alimentare il pregiudizio di una tecnica di carattere neutro, estranea al mondo dei valori religiosi e morali". Ad un quarto di secolo, oggi, dall'espressione di questi timori non possiamo non constatarne la loro fondatezza. La assenza di un riferimento metafisico per la scienza ha portato alla scissione tra scienza e tecnica. Sempre meno, infatti, oggi si ha la consapevolezza dell'origine scientifica della singola conquista tecnologica. Facendo riferimento al decollo economico dei paesi dell'Est asiatico, che allora, 1961, aveva inizio - quelli che successivamente saranno chiamati paesi di nuovo sviluppo - Spirito faceva notare come la scissione fra metafisica, religiosa e morale, e scienza e poi tra scienza e tecnica stessero inducendo alle applicazioni senza avere la coscienza del suo contenuto speculativo. Inutile fare riferimento a questo riguardo a tutte le preoccupazioni che ci affliggono quando vediamo usare la tecnologia della biologia genetica, senza avere alle spalle le consapevolezze speculative più scientifiche, e quindi più legate ad una metafisica. Di qui la considerazione più generale : "il processo di unificazione diventa facile e senza opposizioni di sorta, ma questa fatto comporta la nascita di una umanità - scrive Spirito - tutta raccolta nella volontà di soddisfare un io ridotto alla pura empiricità e perciò distruttore di ogni valore tradizionale e di ogni esigenza di universalità". Di qui pure la previsione espressa vent'anni prima dell'attuale fase postcomunista. Leggo le parole di Spirito : "la marcia dell'Occidente verso l'Oriente non può essere che apportatrice di imborghesimento e di corruzione". Conclusione : ritengo che si debba prendere atto che l'unificazione culturale mondiale non possa avvenire soltanto perché oggi i mezzi di comunicazione consentono trasferimenti di nozioni in tempo reale o perché il linguaggio dei segni e delle immagini è comune. Per parlare di vera e reale unità bisogna che vi sia una comune concezione spirituale e morale, che faccia da alimento alla consapevolezza scientifica, invece che al solo uso della tecnologia derivata. Niente è neutro e il cammino è ancora lungo. La retorica superficiale del villaggio globale e telematico è ormai evidente e Spirito lo aveva capito.

Gaetano RASI

## Ugo Spirito e il pragmatismo in Italia

Quando appare, nel 1921 presso Vallecchi di Firenze, la prima opera di Ugo Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, la fugace meteora del pragmatismo in versione italiana è ormai un ricordo sbiadito. Quello che viene considerato il rappresentante massimo, o almeno il più seriamente preparato, di quella meteora, Giovanni Vailati è morto nel 1909, all'età di quarantasei anni. Qualche anno dopo, nel 1914, lo segue, ancora più prematuramente, il collaboratore a lui più affine, Mario Calderoni, all'età di trent'anni circa. I due scavezzacollo che nel 1903, all'età di poco più di vent'anni, avevano dato vita alla brillante e fortunata rivista "Leonardo", sulla quale dal 1904 al 1906 avevano pubblicizzato il pragmatismo, sono vivi e vegeti: uno, Giovanni Papini aveva considerato conclusi gli anni avventurosi nel 1912, pubblicando quella sorta di autobiografia dal titolo *Un uomo finito*; l'altro, Giuseppe Prezzolini, abbandonando anch'egli le posizioni scettico-irrazionaliste della rivista comune e fondando nel 1908 una nuova e ancora più fortunata e influente rivista, "La Voce", si era convertito al crocianesimo, tanto criticato due o tre anni prima. Sono questi quattro intellettuali che, due coppie teoreticamente distinte, ma personalmente molto legate, avevano dato vita, sulle pagine del "Leonardo" tra il 1904 e il 1906, alla versione italiana del pragmatismo, schierandosi abbastanza apertamente, i primi due con la linea Peirce, i secondi due con la linea James e Schiller.

Una versione che non apportava, sostanzialmente, nulla di nuovo sul piano strettamente teorico rispetto alle fonti originali, ma che aveva contribuito per circa due anni a movimentare con nuove correnti le acque del dibattito filosofico extraaccademico. Il già maturo Vailati, quarantenne, e gli altri tre poco più che ventenni avevano considerato il pragmatismo, al di là delle divergenze nelle rispettive interpretazioni e utilizzazioni, come uno strumento efficace, nuovo per diversi aspetti, e con riferimenti internazionali molto importanti (James e Bergson, per citare solo un esempio, consideravano complementari e largamente affini le loro posizioni teoriche), nella battaglia culturale contro la tradizione positivista da una parte e l'emergere del crocianesimo dall'altra.

Proprio nei tre anni in cui "Leonardo" agitava le acque con la nuova corrente filosofica, infatti, era entrata in crisi l'iniziale convergenza tra la rivista fiorentina e quella napoletana di Croce, "La Critica" nata nello stesso anno del "Leonardo", nella battaglia filosofico-culturale contro la tradizione positivista largamente presente nelle università italiane e nella cultura in genere. Dopo la pubblicazione della *Logica* di Croce, nel 1905, gli scrittori del "Leonardo" avevano infatti individuato nel nuovo astro nascente della filosofia italiana l'avversario principale; rispetto alle vaghe e disordinate alternative al positivismo e alle altre correnti accademiche proposte dalla loro rivista appariva molto più robustamente attrezzato e quindi più suscettibile di successo e di influenza il pensiero di Benedetto Croce.



Non è un caso che Gentile, recensendo nel 1904 su "La Critica" di Croce il volume di W. James sulle varie forme dell'esperienza religiosa, criticasse severamente la concezione empiristica, emotivistica, irrazionalistica, della religione, contrapponendo in alternativa una concezione teoreticistica, hegeliana (la religione non come stato d'animo ma come teoria-prefilosofica della realtà).

Di tale pericolo era stato molto consapevole, in confronto ai suoi giovani amici, il maturo Vailati. I positivisti, i neocriticisti ed altri ancora, si potevano mettere alla berlina, irridere e sbeffeggiare, visto che le loro produzioni teoriche erano inconsistenti, ripetitive, e le riviste accademiche da loro pubblicate non erano altro che delle 'spatchiere cerebrali' (così Vailati in una lettera a Papini del 1903). Con Croce, non si potevano usare queste armi. Vailati evitò pubblicamente di prendere posizione critica sulla *Logica* di Croce, ma cercò con tutti i modi di far capire a Papini e a Prezzolini che non si poteva fare la concorrenza a Croce proponendo una versione magica, mistica, irrazionalistica e volontaristica del pragmatismo. L'esempio che si doveva dare era un altro: quello di mostrare di essere capaci di affrontare in maniera non sbarranzina problemi filosofici seri.

Su questo punto chiave era sorta la differenza tra le due coppie di amici. Vailati e Calderoni, dal 1904 al 1906, nel quadro della presentazione delle tematiche pragmatiste e del dibattito pubblico su di esse all'interno della rivista, avevano sottolineato le profonde divergenze rispetto alle posizioni di Papini e Prezzolini. Vailati in maniera indiretta, affrontando in maniera 'esemplare' appunto problemi di logica, di filosofia del linguaggio, di filosofia della scienza (si ricordino, in particolare, gli articoli pubblicati sulla rivista tra il 1905 e il 1906, *I tropi della logica*, *La caccia alle antitesi*, *Cos'è il pragmatismo*, *Pragmatismo e logica matematica*, *Per un'analisi pragmatistica della nomenclatura filosofica*); Calderoni in maniera diretta, presentando in maniera pacata ma chiara una versione del pragmatismo profondamente differente da quella pubblicizzata da Papini e da Prezzolini (soprattutto negli articoli del 1904 e 1905 *Le varietà del pragmatismo* e *Variazioni sul pragmatismo*).

Alle accentuazioni volontaristiche e irrazionalistiche di questi ultimi, che utilizzavano con alcune forzature le posizioni formulate proprio allora da James e da Schiller, Vailati e Calderoni contrapponevano una interpretazione del pragmatismo che si rifaceva direttamente, spesso con lunghe citazioni anche in originale, per evitare equivoci, alle posizioni di Peirce: sia a quelle originarie, degli anni Sessanta del secolo precedente, sia a quelle che proprio allora Peirce andava ripetendo e precisando, dopo decenni di quasi assoluto silenzio. Erano, queste, posizioni che consideravano il pragmatismo non come un sistema filosofico con una sua metafisica ma come un insieme di regole, un metodo, da utilizzare per fare avanzare la ricerca filosofica in analogia e in continuità rispetto alla ricerca scientifica. Posizioni, quindi, che per molti aspetti erano affini alle esigenze portate avanti dal positivismo nei suoi esponenti più creativi (Calderoni nel lungo importante articolo chiarificativo apparso sul "Leonardo" nel febbraio del 1905 col titolo *Variazioni sul pragmatismo* non aveva avuto alcuno scru-

polo nell'affermare la continuità tra il pragmatismo nel senso originario perciano e il positivismo tanto odiato dai leonardiani; e lo stesso Vailati, in un significativo articolo-rassegna pubblicato all'estero nel febbraio 1907, sulla "Revue du Mois", *De certains aspects du mouvement philosophique contemporain en Italie*, riprendeva questo motivo).

Vailati e Calderoni, dopo la chiusura del "Leonardo" nel 1907 e dopo che già da un anno aveva iniziato le sue pubblicazioni per iniziativa di Prezzolini "La Voce" (alla quale Vailati rifiutò cortesemente ma con motivazioni molto argomentate la sua collaborazione), avrebbero pubblicato nel corso del 1909, sulla "Rivista di psicologia applicata", due lunghi saggi scritti insieme, *Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo* e *Il pragmatismo e i vari modi di non dir niente*. Dovevano essere i primi due capitoli di un libro scritto in comune, *Il pragmatismo e le sue principali applicazioni*, ma la morte di Vailati in quello stesso anno metteva fine all'impresa. I due saggi di Vailati e Calderoni del 1909 costituiscono il testamento filosofico di due pensatori ormai isolati e, possiamo dire, sconfitti. Vailati aveva visto giusto, qualche anno prima: se non si fermava l'idealismo crociano in una maniera seria e produttiva, e organizzata tramite una rivista, questo avrebbe dilagato senza ostacoli e avrebbe rapidamente conquistato l'egemonia filosofica e culturale in Italia. Vailati preannunciava anche, in quelle sue previsioni, che l'egemonia idealistica sarebbe stata a sua volta insidiata e infine battuta, nel futuro, da una ventata di pragmatismo, così come lui l'intendeva. Questa parte delle sue previsioni, però, non si è avverata. Papini e Prezzolini, dal canto loro, avevano preso strade differenti, ognuno per conto suo: il primo verso un irrazionalismo che l'avrebbe poi portato nelle tranquille braccia del cattolicesimo in una delle sue forme più conservatrici; il secondo verso l'idealismo crociano, e poi verso forme di scetticismo vivace e brillante. Vailati e Calderoni ribadivano, in particolare nel primo dei due saggi del 1909, la versione autentica e originaria del pragmatismo, quella risalente a Peirce. Lungi dal riscontrarvi quelle forme di utilitarismo, volontarismo, arbitrarismo e soggettivismo, sulle quali avevano insistito Papini e Prezzolini, essi accentuavano l'adesione del pragmatismo alle più serie istanze empiristiche (da Berkeley a Hume) e scientifiche. Il pragmatismo non si era presentato come una metafisica contro altre metafisiche, ma come un insieme di regole metodiche e di ricerca atto a rendere l'indagine filosofica simile a quella scientifica. Altro che primato della volontà in senso soggettivo! La regola metodica proposta e messa in pratica da Peirce, insistevano Vailati e Calderoni, "non è altro in sostanza che un invito a tradurre le nostre affermazioni in una forma nella quale ad esse possano venire più direttamente e agevolmente applicati quei criteri appunto di verità e falsità che sono più 'oggettivi', meno dipendenti cioè, da ogni impressione o preferenza individuale; in una forma cioè atta a segnalare, nel modo più chiaro, quali sarebbero gli esperimenti, o le constatazioni, alle quali noi, od altri potremmo e dovremmo ricorrere per decidere se, e fino a che punto, esse siano vere" (G.Vailati, *Scritti filosofici*, a cura di G. Lanaro, ed. F. Rossi, Napoli, 1972, p. 332).

Non c'è niente di soggettivo e volontaristico, nella regola metodica di tipo scientifico proposta da Peirce. Il riferimento a Protagora, fatto in quegli anni da Schiller e ripreso entusiasticamente da Papini e Prezzolini era del tutto sbagliato e fuorviante. Vailati, acuto conoscitore di Platone, mostrava anzi, esemplificando e argomentando con lunghe citazioni, come nel *Teeteto* la figura più vicina al pragmatismo non fosse affatto Protagora, ma Socrate. I concetti di verità e falsità nel pragmatismo, lungi dall'essere riferiti alla volontà o all'utilità dell'individuo, appaiono chiaramente assimilati a quelli della ricerca scientifica, nella quale verità e falsità sono collegate ad una verifica o falsificazione di tipo sperimentale, connessa al presente e soprattutto al futuro. Solo il riferimento al futuro dà un senso reale e non astratto alle nostre affermazioni. Questo riferimento riguarda quindi non solo la verità e la falsità dei nostri atti di pensiero espressi linguisticamente, ma anche il loro senso o non senso: "Per ogni nostro atto di pensiero che non contenga od implichi alcun riferimento al futuro, cioè alcuna previsione o aspettazione, il parere di ciascuno di noi non è soggetto ad alcuna contestazione" (*ivi*, p. 334).

In generale, quindi, "la questione della verità o falsità può nascere soltanto quando la sensazione o esperienza di cui si tratta ci suggerisca o ci faccia prevedere altre sensazioni, non presenti queste, ma future, non attuali, ma possibili; soltanto cioè quando, e in quanto, alle esperienze o sensazioni immediate si aggiungano o si mescolino delle *aspettazioni* o *previsioni* di qualsiasi specie" (*Ibidem*). Dove è evidente il legame di Peirce non solo con l'empirismo di Berkeley e Hume, ma con la versione più recente di esso, quella di J. S. Mill e della sua teoria delle sensazioni (ricordiamo che lo stesso Vailati ammirava moltissimo il pensiero di Mill). Ricorso all'esperienza non puramente soggettiva ma intersoggettiva, sperimentale, pubblica, da una parte, riferimento al futuro dall'altra: questi i due capisaldi della regola metodica del pragmatismo, attraverso la quale si possono risolvere sia questioni reali e non astratte di 'nomenclatura' e di definizioni linguistiche, cioè di filosofia del linguaggio, diremmo oggi (cioè di senso o non senso), sia questioni di 'credenza' o di contenuto delle nostre proposizioni (cioè di verità o falsità). L'interconnessione di questi due aspetti della proposta pragmatistica è affermata in maniera molto forte e chiara da Vailati e Calderoni: "Il ricorso all'esperienza è riguardato dai pragmatisti come un mezzo, non soltanto di verificare o provare una teoria, ma anche di determinare o mettere in evidenza quella parte di essa che può essere oggetto di proficua discussione. La questione di determinare *che cosa vogliamo dire* quando enunciamo una data proposizione, non solo è una questione affatto distinta da quella di decidere *se essa sia vera o falsa*, essa è una questione che, in un modo o in altro, occorre che sia decisa prima che la trattazione dell'altra possa essere anche soltanto iniziata" (*Ibidem*).

Gli articoli di Vailati e Calderoni sul pragmatismo affrontavano anche altre questioni, ed entravano nel merito di problemi specifici (valore delle credenze intese come ipotesi, problema della esistenza delle altre coscienze, per citarne alcuni). Qui però ci interessava soltanto mettere in luce la estrema chiarezza con la quale i due

presentavano i caratteri essenziali della proposta metodica pragmatista, nella versione di Peirce, poichè come vedremo subito tali caratteri verranno invece messi ai margini, se non ignorati da Ugo Spirito nel suo libro del 1921.

Si è detto all'inizio che quando Spirito pubblica il libro la vicenda pragmatistica italiana è solo uno sbiadito ricordo. Dopo la morte di Vailati che fra l'altro non ha mai scritto un libro organico, ma soltanto articoli e recensioni generalmente molto brevi e disseminate in numerose riviste, e dopo l'abbandono da parte di Papini e Prezzolini anche della loro versione del pragmatismo, restava, ma per soli cinque anni Calderoni, giovane e sornio della autorevolezza degli altri tre, e con interessi soprattutto etico-giuridici. Il pragmatismo, intorno al 1910, è quindi una posizione filosofica uscita di scena. Non valgono a rimetterla in voga alcune iniziative negli anni immediatamente successivi come la pubblicazione di tutti gli *Scritti* di Vailati, a cura di affettuosi amici, in un unico grosso volume nel 1911; la pubblicazione nello stesso anno di un numero monografico de "L'Anima", la rivista di Giovanni Amendola, a lui dedicata con molte testimonianze di amicizia e di stima; la presentazione curata da Calderoni e pubblicata postuma, nel 1916, di cinque significativi articoli vailatiani col titolo *Gli strumenti della conoscenza*; la pubblicazione infine a cura di Papini, in un volumetto dal titolo *Il pragmatismo*, nel 1918, dei due saggi di Vailati e Calderoni del 1909.

Queste iniziative editoriali testimoniano l'affetto e la stima per Vailati, ma non suscitano dibattito, interesse, polemica. Da ricordare qui, semmai, è la recensione di Giovanni Gentile, apparsa nel 1917 su "La Critica", del volumetto vailatiano del 1916 curato da Calderoni: una recensione che costituisce una sorta di pietra tombale, alla stregua di tante altre piede tombali che Gentile nei quindici anni precedenti aveva posto, sempre ne "La Critica", su tanti altri pensatori dell'Italia ottocentesca e primo-novecentesca. Al di là delle dichiarazioni di stima personale, Gentile formulava su Vailati filosofo il seguente giudizio, che non ha bisogno di commento: "Un pensatore colto bensì e curioso, animato dal più vivo interesse per i problemi filosofici e simpaticamente pronto a rispondere ad ogni voce sgorgante da un vero interesse spirituale, ma incapace di sentire la vera e propria difficoltà del pensiero comune e scientifico, da cui sorge il problema filosofico, e incapace perciò d'intendere profondamente i termini di questo problema" (*ivi*, p. 14).

Non credo che si debba dare a questa recensione di Gentile una importanza maggiore di quella che ha. Non è stato certamente Gentile a liquidare la vicenda del pragmatismo italiano, esauritosi per conto proprio, come ho detto poc'anzi, circa dieci anni prima. Del resto, anche i tentativi ripetuti in questo secondo dopoguerra, da Garin a Rossi-Landi da Dal Pra ad altri di riportare l'attenzione sul pensiero di Vailati hanno sì dato dei frutti significativi sul piano della rimessa in circolazione degli scritti e dell'epistolario vailatiani, hanno sì arricchito notevolmente la ricostruzione del dibattito filosofico italiano nei primi quindici anni del secolo, ma non hanno portato a fare di Vailati (come in maniera un po' azzardata aveva tentato Rossi-Landi nel 1957) l'anti-Croce o l'anti-Gentile della cultura filosofica del nostro paese. Oggi si può guarda-

re in maniera più pacata a quella vicenda pragmatistica, e si possono tenere in giusto conto i forti limiti, nel quadro del dibattito filosofico di quegli anni, della proposta teorico-metodologica vailatiana. La quale, tra l'altro, appare sempre più modesta, sul piano teorico, a mano a mano che si vanno studiando i molteplici aspetti, di una ricchezza davvero straordinaria del pensiero e della produzione del suo tanto apprezzato Peirce.

Non ci si deve quindi scandalizzare, oggi, come ci si sarebbe scandalizzati qualche decina di anni fa, della maniera alquanto sbrigativa con la quale Spirito motiva le ragioni dell'assenza di Vailati nel suo libro sul pragmatismo, nella pagina in cui spiega perché si è limitato a discutere il pragmatismo nelle versioni non italiane: "L'anticipazione della volontà rispetto al pensiero ha molte volte condotto i pragmatisti a delle affermazioni puramente retoriche [...] Un esempio caratteristico dell'aspetto retorico assunto dal pragmatismo si può facilmente riconoscere nelle fantasie del nostro Papini. [...] In questo lavoro non mi sono fermato sui pragmatisti italiani. I due più seri," il Vailati e il Calderoni (non parlo del Prezzolini da molto tempo convertito), non hanno sostanzialmente portato nessun contributo che possa dirsi davvero originale. Avrei voluto invece discorrere un poco del pragmatismo scientifico (pseudo-concetto) di Benedetto Croce, ma l'argomento ha bisogno di un'ampia trattazione, che qui sarebbe stata fuori luogo" (*Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Vallecchi, Firenze, 1921, p. 116).

Spirito in realtà affronta la filosofia pragmatistica in maniera tale che non si sarebbe trovato a proprio agio nell'analisi e discussione degli articoli di Vailati. Il suo, infatti, è l'approccio di un metafisico nei confronti di un'altra metafisica. La sua operazione si rivolge alla produzione pragmatistica, privilegiando i testi di James e Schiller, pur non ignorando quelli di Peirce e del più giovane Dewey, per ricavarne un sistema filosofico. Una volta individuato tale sistema, e indicato i suoi presupposti l'operazione seguente è quella di dimostrarne l'intrinseca debolezza e inconsistenza sul piano logico-teorico. L'operazione finale è quella di affermare la necessità di una alternativa filosofica al pragmatismo, alternativa genericamente indicata in una filosofia dell'assoluto, che è poi implicitamente quella gentiliana anche se Gentile non viene mai nominato come non viene nominata la filosofia dell'atto puro. Neppure per la sua recensione del 1904 in cui criticava il pensiero di James. Lo statunitense W. James e l'inglese F. C. S. Schiller costituiscono, si diceva, il punto di riferimento fondamentale per le analisi e le discussioni di Spirito. Peirce, in quegli anni, era ormai pressoché dimenticato, e soltanto nel 1923 sarebbe stato ripresentato nel suo paese in una raccolta ormai classica di suoi scritti, *Chance, Love, and Logic*, curata da M. Cohen e contenente anche un importante saggio di Dewey su Peirce. Spirito, comunque, mostra di conoscere gli articoli del 1878 su come render chiare le nostre idee, nella traduzione francese apparsa subito dopo la loro pubblicazione americana. Conosce e apprezza anche Dewey, come vedremo, e lo considera come consapevole di alcune antinomie presenti nel pensiero di James e Schiller. Di questi ultimi e del pragmatismo in gene-

rale, Spirito mette in luce gli antecedenti storici e i riferimenti polemici più generali, per poi soffermarsi su problemi chiave del loro pensiero: la scienza, la realtà (soggetto e oggetto), la verità e la verificaione, gli ideali e l'ideale, la volontà di credere. Il volume contiene, dopo la trattazione del pragmatismo, alcuni capitoli su affinità e differenze tra quella corrente filosofica e le filosofie di Mach, Boutroux, Poincaré, Duhem, Bergson, Le Roy. In questo contributo ci soffermeremo soltanto sull'analisi critica del pragmatismo, che costituisce l'oggetto più specifico e il grosso dell'opera.

Spirito muove dalla tesi secondo la quale James e Schiller si contrappongono rispettivamente all'intellettualismo dell'empirismo e all'intellettualismo dell'idealismo. Le proposte alternative a tali intellettualismi, cioè il volontarismo di James e il soggettivismo estremo, protagoreo, di Schiller, costituiscono secondo Spirito la caduta da un eccesso all'altro. Essi relativizzano infatti la scienza, togliendo ad essa la funzione di ricerca e scoperta della verità, e considerandola mero strumento della volontà e degli interessi soggettivi. La stessa filosofia è relativizzata e accomunata alla scienza, subordinate entrambe agli interessi del singolo soggetto. Spirito, in queste pagine (28-46), forza alquanto la concezione pragmatistica della scienza e della filosofia. In Peirce e nello stesso James, che sempre si dichiarò fedele all'amico su questi punti, esse infatti vengono considerate come strumenti sì, ma di trasformazione di una situazione intersoggettiva, pubblica, nella quale sia insorto il dubbio, in una situazione in cui nuove acquisizioni del sapere, scientifico o filosofico, hanno risolto il dubbio. Peirce e James facevano riferimento ad abiti di credenza e di comportamento, modificati dalla scienza e dalla filosofia quando non più adeguati alla soluzione dei problemi per i quali erano stati adottati, e sostituiti con nuovi abiti, cioè insieme di credenze e regole di comportamento. Sia i ben noti articoli di Peirce del 1878 sia la famosa conferenza di James del 1898 sulle concezioni filosofiche e i risultati pratici, oltre ad altri scritti successivi, erano stati molto precisi su questi problemi. Spirito ritiene invece che il pragmatismo affermi la 'soggettività' della scienza e della filosofia e muove a questa tesi una obiezione sostanzialmente logico-formalistica: "Ammessa, infatti, la subiettività della scienza, ed ammessa la medesima e maggiore subiettività nella filosofia, il pragmatista non si accorge che sta giudicando e scienza e filosofia, e che la sua vera filosofia non è quella che critica ma quella con cui critica. La scienza è uno strumento, la filosofia è uno strumento anch'essa, ma il giudizio, per così dire, della loro strumentalità che cosa è?" (p. 46). E insiste, nella stessa pagina: "Il pragmatismo, portato alle sue logiche conseguenze, cioè alle conseguenze a cui si giunge postulando il puro soggettivismo, dovrebbe cessare di essere: poiché anche per semplicemente parlare occorre usare il linguaggio dell'universale. Il pragmatismo, quindi, in quanto è, è la negazione di se stesso". In altre pagine, questa critica di tipo logico-formalistico verrà ripresa con una accezione nettamente metafisica, cioè nell'accusa al pragmatismo di non poter evitare l'universale, e quindi l'assoluto (di cui Spirito non fornirà alcuni connotati) da esso respinto nella condanna antintellettualistica di cui aveva parlato nella parte sugli antecedenti storici. Le analisi e le critiche di Spirito

si fanno più approfondite e severe nei capitoli centrali sui problemi della realtà (soggetto e oggetto), della verità e dei fini o ideali. I pragmatisti sostengono, contro l'empirismo e l'idealismo, un volontarismo soggettivistico estremo, ma parlano di realtà, di concetti, di accordo tra concetti e realtà. Ma se il concetto è prodotto dal singolo, e tuttavia si parla di accordo tra il concetto e la realtà, quale dovrebbe essere, secondo il pragmatismo, il rapporto tra soggetto e oggetto? Qui Spirito mette in luce forti inconsistenze teoriche nella concezione complessiva del pragmatismo, così come l'ha presentata, cioè nella sua accentuazione soggettivistica. La soluzione più coerente, infatti, dovrebbe essere quella che nega la realtà dell'oggetto esterno al soggetto e riduce tutto al soggetto. Ma proprio in questa problematica, cioè nella distinzione tra soggetto e oggetto, si trova, per Spirito, il tallone d'Achille del pragmatismo (p. 57). Sia James sia Schiller, infatti, insistono sulla creatività del soggetto, sul fatto che l'oggetto esiste soltanto in quanto pensato (cioè interno al concetto) dal soggetto, ma non possono fare a meno di parlare di accordo tra pensiero del soggetto e oggetto inteso in una sua esistenza anteriore al suo essere pensato dal soggetto. Entrambi, osserva criticamente Spirito dopo aver documentato quella che considera una forte inconsistenza teorica, "riconoscono la trascendenza dell'oggetto o almeno una realtà iniziale anteriore all'attività umana. Entrambi si trovano dinanzi alle stesse difficoltà che non possono veramente risolvere. [...] Essi sono guidati da due esigenze egualmente irriducibili: da un lato essi guardano al mondo come a ciò che non può concepirsi se non appunto attraverso i concetti, che non può essere solo oggetto ma deve essere l'oggetto di un soggetto; dall'altro, essi non possono non pensare che l'oggetto debba essere anche prima del soggetto, e cercano invano di rendersi conto di questo mero oggetto" (p. 63).

I pragmatisti tentano una via d'uscita dal solipsismo che non li faccia ricadere nel realismo o nell'agnosticismo metafisico, ma non ci riescono. Essi affermano che "l'oggetto non può essere concepito che come puro limite del soggetto: limite che ha la caratteristica di essere solo postulato ma non conoscibile, anzi per sua natura, per definizione stessa, *inconoscibile*. Così rientra in campo quell'inconoscibile, quella cosa in sé, quel noumeno che i pragmatisti avevano tanto disprezzato" (p. 64).

L'unico pragmatista ad aver tentato una via nuova per uscire da quella distinzione metafisica tra soggetto e oggetto è stato Dewey, al quale Spirito riconosce il merito di aver trasformato quella distinzione, nei suoi studi sulla teoria logica del 1903, da metafisica a logica: una distinzione di tipo strumentale che avviene all'interno del movimento della esperienza. Però Dewey paga un prezzo, osserva Spirito: "Egli giunge al puro soggettivismo. Ogni oggetto [il testo riporta 'soggetto', ma si tratta di 'un evidente errore tipografico'] è tale in rapporto all'individuo che lo pensa, alla sua psicologia e alle sue particolari idiosincrasie, al suo interesse, al momento in cui esso è pensato. Conoscere non si può se non *qui ed ora*, solo *here and now*" (p. 71). Ma lo stesso Dewey, conclude Spirito, nel 'parlare' di questi rapporti interni all'esperienza si contraddice, giacché universalizza, si pone fuori da ciò di cui sta parlando, e secondo la

sua stessa teoria non potrebbe giustificare logicamente questo parlare sul piano universale. Nessuno se la scampa, quindi, dalla presa dell'assoluto, che insidia ogni possibile mossa tesa ad ignorarlo.

Analoghe e forse più gravi difficoltà e inconsistenze teoriche Spirito riscontra nella concezione pragmatistica della verità. Una concezione che non può presentarsi come quelle tradizionali, di tipo corrispondentistico, cioè di rapporto tra il concetto di un soggetto e l'oggetto esterno corrispondente, ma che afferma il carattere pratico del concetto di verità. La verità non è qualcosa di indipendente dal soggetto, ma qualcosa di creato dal soggetto, un suo strumento riferito a qualche fine o interesse o convenienza. Per il pragmatismo "un concetto dicesi vero non quando *corrisponde* alla realtà, ma quando *riesce* nella realtà, quando le sue conseguenze sono buone. Vero e falso sono quindi sinonimi di buono e corvivo, sono valori logici, hanno un carattere pratico e solo nella pratica hanno un significato" (p. 74). Spirito individua nella concezione pragmatista una gerarchia di significati nel rapporto tra verità e sua riuscita pratica: la verità come pretesa o convenienza (credo in Dio perché mi conviene, nell'ipotesi di una vita dopo la morte) la verità come verifica ("questa è una poltrona", affermo, ma per controllare la veridicità dell'affermazione vado a sedermi e scopro se è davvero una poltrona); la verità come certezza definitiva, ma di origine convenzionale (date le convenzioni sui numeri e l'aritmetica con le sue regole,  $2+2$  sarà sempre uguale a 4).

Secondo Spirito le diverse accezioni della verità, e in modo particolare l'ultima, rinviano a una condizione generale inespressa e data come implicita, cioè la razionalità umana. Senza di essa, infatti, non è possibile alcun accordo, alcuna convenzione. Il pragmatista deve andare oltre la convenzione, alla fonte di essa: deve ammettere qualcosa che non può dimostrare e che deve presupporre: la razionalità, che per Spirito è un «qualcosa di non convenzionale: cioè, l'*assoluto*» (p. 91).

Il ricorso all'assoluto, per Spirito, costituisce una sorta di maledizione del pragmatismo, che proprio contro qualsiasi idea di assoluto intendeva affermare la sua originalità. Spirito infatti mostra come in qualsiasi campo di applicazione dei principi pragmatisti (volontarismo e soggettivismo) questi mostrino la corda, risultino inconsistenti o insufficienti e lascino spazio, volenti o nolenti, al ricorso all'assoluto. Anche nel campo dei fini, degli ideali, si mostra l'incoerenza e l'inconsistenza della concezione pragmatista secondo Spirito. Il soggetto pensa e vuole muovendo da se stesso e non ispirandosi a realtà o fini oggettivi. Ma pure concesso che pensi e voglia partendo da se stesso, quale è la natura dei fini particolari dei suoi pensieri dei suoi desideri, delle sue azioni? Non potendo dare una risposta a tale domanda perché sarebbe una risposta di carattere universale, e cioè antisoggettivistica, la concezione pragmatista è costretta a rinunciare all'intero mondo morale (p. 93), a qualsiasi idea di valore e di fine che vada oltre la sfera soggettivistica. Dovrebbe rinunciare anche all'utilitarismo, che comprende in sé qualcosa di razionale e quindi di universale. Ma il pragmatista, anche in questo campo, mostra la sua incoerenza. Come per la verità, anche per i fini



parla di una loro gerarchia e gradualità. Accettando in maniera acritica una visione evolucionistica e progressiva della vita, quest'ultima viene considerata dal pragmatismo come un processo di continua realizzazione, verso verità sempre più alte, e quindi anche verso valori sempre più elevati (sappiamo che per il pragmatista vero è uguale a buono), fino al raggiungimento di un ideale definitivo e compiuto; caratterizzato da stabilità, immutabilità ed eternità (p. 99). Un ideale incoerentemente dichiarato insieme possibile, realizzabile, ma non conoscibile o concettualizzabile. Anche in questo caso, l'assoluto si impone, ma non si fa conoscere o concettualizzare.

Spirito si riserva la parte finale sul pragmatismo alla trattazione di quella che è la base di tutta la concezione: il ruolo fondamentale che in essa ricopre la volontà. Finora si era parlato del soggetto e dei suoi concetti, sul piano conoscitivo e sul piano - impropriamente - etico. Quei concetti erano stati presentati come strumenti dell'agire del soggetto. Ma da che cosa è mosso il soggetto nel suo produrre o creare i concetti? Lo sappiamo già da quanto in molte occasioni Spirito ha detto, pur non soffermandosi in maniera specifica: il soggetto è mosso, secondo il pragmatismo, dalla volontà, che in tal modo afferma la sua superiorità rispetto all'intelletto, strumentale ad essa. Ma la volontà che precede il pensiero, l'intelletto, può essere altro che una volontà cieca? Ma se è cieca, domanda allora Spirito, la si può chiamare davvero volontà? È forse volontà una volontà cieca, che cioè non sa quello che vuole? (sapere significherebbe pensiero e intelletto, e allora dove andrebbe a finire il primato della volontà?).

A tutte queste obiezioni e domande il pragmatista non può rispondere. Egli ha opposto a un astratto intellettualismo un altrettanto astratto antiintellettualismo. La via d'uscita, secondo Spirito, non si può trovare all'interno del pragmatismo, ma soltanto avviandosi verso la strada dell'assoluto: "Si faccia invece che il pensiero sia volontà e che la volontà sia pensiero, e le astrazioni saranno risolte nella concretezza della vita. Ma perché questo possa ottenersi è necessario che il pensiero finisca di essere particolare per divenire universale; finisca di essere convenzionale per diventare assoluto" (p. 107). Dentro il pragmatismo, insiste Spirito nella stessa pagina, questo non può ottenersi, giacché "per il pragmatismo il pensiero è proprio particolare e convenzionale ed in conseguenza, prima di essere, deve essere voluto. Così si giunge alla formulazione del sofisma per cui la volontà di pensare anticipa lo stesso pensare: sofisma identico sostanzialmente a quello per cui la volontà di credere anticipa la fede. Con quest'ultima frase Spirito lancia una frecciata alle tesi di fondo del libro di James appunto sulla volontà di credere, nel quale libro individua le solite incoerenze e inconsistenze presenti in tutti i campi di applicazione dei principi pragmatisti.

Traendo le conclusioni delle sue analisi e critiche Spirito non può che confermare l'insufficienza del pragmatismo a combattere l'astratto intellettualismo, rispetto al quale esso si è posto in posizione antinamica, speculare, nella astrattezza che contraddistingue l'apparente concretezza del volontarismo e del soggettivismo. La via d'uscita dall'intellettualismo, come pure dall'antiintellettualismo, accomunati da Spirito

nella loro astrattezza è il ritorno all'assoluto; anche se questo appare un argomento vecchio, reso debole dalle ripetute sconfitte della filosofia nella sua ricerca dell'assoluto: "Se è vero che il pensiero non è riuscito mai ad un risultato definitivo ed ha cercato invano di riposare nell'universale assoluto, di stringere in pugno tutta la verità, d'altra parte è non meno vero che lo spirito umano non può rinunciare alla fede in un assoluto, in una concezione del mondo che abbia il carattere "di verità universale ed eterna. Noi non possiamo pensare senza riconoscere in ultima analisi un valore assoluto al nostro pensiero" (pp. 122-123).

Parole un po' consolanti ma poco chiare. Spirito ha parlato ripetutamente, nei momenti cruciali delle critiche più severe rivolte ai diversi aspetti del pragmatismo, di assoluto, ma non ha mai dato di questo termine e di questo concetto una qualche sia pure provvisoria definizione. Si tratta, è vero, di un'opera giovanile, del rimaneggiamento della sua tesi di laurea. Ma rimane in chi la legge una forte insoddisfazione proprio rispetto al tipo di alternativa che l'autore intendeva proporre al tanto criticato pragmatismo, il rinvio all'assoluto, infatti, senza alcuna precisazione, poteva riferirsi a una qualsiasi metafisica, a una qualsiasi teologia, a un qualsiasi idealismo, purché miranti a una unione totalizzante e a una verità, secondo le parole di Spirito, universale ed eterna. Il che, ci sembra, è troppo o troppo poco.

Franco RESTAINO

## Ugo Spirito e il tramonto del cristianesimo

L'incontro di Spirito con la religione non rappresenta un aspetto secondario nella sua vita e nella sua produzione filosofica. Esso, infatti, è caratterizzato da una storia lunga e ricca di significati. I primi ricordi espliciti, che egli stesso rievoca risalgono agli anni dell'infanzia trascorsa nella casa del nonno paterno, a Ferrandina in Lucania. Tuttavia, dopo la perdita della fede, avvenuta nel Liceo G. B. Vico di Chieti ad opera di professori convinti dell'inutilità della religione, è soprattutto Gentile che lo riconduce ai problemi religiosi, attraverso due questioni allora all'ordine del giorno: il modernismo e l'insegnamento della religione. Da allora in poi, pur non condividendo l'atteggiamento del filosofo di Castelvetrano, giudicato troppo conciliante nei confronti del cattolicesimo, uomini e cose lo richiamano continuamente ai problemi religiosi, "a cominciare dai rappresentanti del modernismo [dice Spirito] che imparai presto a conoscere. Romolo Murri ed Ernesto Buonaiuti richiamarono presto la mia attenzione"<sup>1</sup>. Tutto ciò conduce Spirito a prendere posizioni sempre più critiche nei confronti del cattolicesimo tradizionale e ufficiale. Ad esempio, la conversione al cattolicesimo di idealisti come Guzzo, Sciacca, Carlini, gli appare "arbitraria e illogica"<sup>2</sup>. Poi, nel volume *L'idealismo italiano e i suoi critici* (1930), prende posizione nei confronti di alcuni critici, cattolici tradizionalisti, dell'attualismo, affermando che è vano ogni "tentativo di conciliazione della scolastica, diretta dogmaticamente alla trascendenza, con la filosofia moderna diretta tutta all'immanenza"<sup>3</sup>. Ciò per lui, tuttavia, non significa negare valore al problema teologico in quanto tale, bensì solo rigettare una sua concreta trattazione da parte di una tradizione incapace di comprendere "le più profonde esigenze del pensiero moderno"<sup>4</sup>. E dunque, lungi dal negare il problema teologico, l'attualismo secondo Spirito "nega soltanto il mitologismo dei presunti filosofi come l'agnosticismo dei presunti scienziati"<sup>5</sup>.

Con la genesi del problematicismo e il distacco dal Gentile l'esigenza ipercritica investe tutto. Ed anche nei confronti del cristianesimo storico il dubbio assume toni e significato ben più radicali. Comunque, egli non cessa di riflettere sul problema teologico. Anzi, proprio per via del crescente ipercriticismo, esso diventa il centro della sua ulteriore riflessione. Infatti, la crisi della metafisica dell'io riapre e drammaticamente in Spirito il problema religioso, perché l'analisi della *malattia di me*, nei suoi esiti più rigorosi, conduce in lui alla fine dell'autocoscienza e della certezza del valore assoluto dell'io *faber fortunae suae*. La conclusione, allora, viene riportata alla sua problematicità. E, poiché occorre concepire l'antinomia come soluzione per poter credere e per poter risolvere un qualsiasi problema sul piano della verità - che "si può giustificare soltanto in chi crede di conoscere l'essere del mondo al di là del suo perpetuo divenire, in chi crede, in altri termini, di aver raggiunto Dio"<sup>6</sup>-, una volta privata la conclusione del suo alone di certezza tutto crolla. E così lo sforzo speculativo compiuto dall'attualismo nell'intento di eliminare ogni residuo realistico o dualistico

di fronte all'attività dell'io, potenziando in esso l'esigenza dell'Assoluto, viene ad essere messo in questione e la sua crisi inaugura una frattura che segna la fine della stessa fede. La dialettica idealistica, cioè, si rivela un mito e la soluzione diventa illusoria, perché soltanto formale, ed appare come un dualismo di assoluto ed empirico. E questo, secondo Spirito, è appunto il limite massimo dell'idealismo, "che tuttavia, nella sua esigenza fondamentale, tende proprio all'abolizione del dualismo, e alla dimostrazione dell'assoluta immanenza dell'infinito nel finito"<sup>77</sup>. Il tentativo di unificazione dei due mondi, quindi, fallisce, e finisce proprio nel dualismo che si voleva evitare, ossia nel problema nella sua contraddizione non superata. E antinomia non risolta significa il passaggio dalla certezza ottimistica della dialettica alla coscienza della antinomicità degli opposti; significa, in altri termini, l'impossibilità di raggiungere la metafisica, cioè una certezza incontrovertibile. Il panlogismo, quindi, si frantuma, dando vita ad una logica del dubbio, cioè dell'infinito di fronte al finito, dell'io di fronte all'Assoluto, in una contrapposizione continuamente rinnovantesi, senza mai esaurirsi in una soluzione conclusiva.

Tuttavia, questa ricerca incessante mostra per Spirito che proprio l'esperienza del finito postula "l'esigenza dell'infinito che lo trascende, e la malattia del filosofo nasce perché non può non nascere, perché l'esperienza empirica, nella molteplicità dei suoi problemi, ci conduce a poco a poco, ineluttabilmente, al problema dei problemi e cioè al problema di se stessa"<sup>78</sup>. L'idealista si era tutto impegnato nell'esaltazione del potere conoscitivo del soggetto. Ora, proprio questa rivendicazione viene a costituire il suo limite, da cui risorge il mistero che si era preteso risolvere nella sintesi dialettica degli opposti. Tale mistero, però, è l'Assoluto - il mondo dell'al di là, Dio, ecc. - di cui egli ha bisogno, ossia in altri termini l'autocoscienza, ed è "ciò che dovrebbe farlo uscire dalla situazione psicologica in cui si trova, a fargli concludere il ragionamento senza la contraddizione, e a fargli raggiungere il sistema delle proprie affermazioni. Questo il bisogno metafisico che lo muove e che lo impegna in una ricerca che non ha tregua; questa la speranza che par si traduca in disperazione, senza peraltro mai tradurvisi effettivamente"<sup>79</sup>. Egli non può, infatti, neanche escludere di poter concludere definitivamente in un ipotetico futuro la propria ricerca, perché essa è già in partenza aperta a tutte le soluzioni possibili e, quindi, non si pone limiti *a priori*. Allora, proprio all'interno della concreta esperienza empirica dell'io, nell'impossibilità di accontentarsi dei suoi risultati, emerge di nuovo il problema dell'al di là, che non è possibile eludere, perché esso si presenta alla nostra coscienza da qualunque ottica ci si ponga.

Ma quali sono le caratteristiche di questo *al di là*? Qual è l'esperienza che l'io ne fa o può farne? Per Spirito, la prima e decisiva esperienza è appunto il riconoscimento che esso è ciò che ci manca e però anche ciò che dà senso a tutta la nostra vita e ci impegna in una ricerca incessante. Anzi, proprio l'ignoto, di cui si sperimenta la mancanza, arricchisce la vita e fa sì che essa non si nientifichi. Chiudersi, quindi, nella rinuncia di fronte alla conoscenza dell'Assoluto, accontentandosi della pura e sempli-

ce esperienza empirica, significa ritrarsi nella banalità e, in definitiva, rinunciare alla vita. Lo stesso discorso vale anche per chi si illude di potersi facilmente adagiare nella coscienza del possesso di una fede o di acquetarsi in una religione, nell'una o nell'altra forma di dogmatismo scientifico e filosofico. L'ignoto dà vita ad una perenne inquietudine, infatti, e ad un mistero che è valore spirituale soltanto se ravvivato dalla problematicità. Proprio per questo, anche se vi è una seconda esperienza possibile dell'al di là, che chiarisce in senso positivo quella negativa - "perché chi cerca... ha già trovato, e tendere all'al di là è possibile soltanto da parte di chi sa a che cosa aspira"<sup>10</sup>, essa è una positività che in nessun modo autorizza a rinunciare al "rigore critico della ricerca. L'al di là resta tale e non si fenomenizza affatto, anche se la sua nozione nasce dal fenomeno e ad esso si accompagna. Nasce, infatti, come coscienza del limite e tale rimane, senza illuderci ingiustificatamente di aver già sorpassato il relativo nell'effettivo possesso dell'assoluto. L'assoluto è ancora un desiderio e ciò che si è trovato e determinato è soltanto tale desiderio"<sup>11</sup>. La sua positività, infatti, consiste soltanto nel bisogno che se ne avverte e ci consente di non rinchiuderci in uno scetticismo disperato o nell'abbandono altrettanto illusorio e dogmatico in una fede qualsiasi. La ricerca non si conclude, ed anzi riprende, dando vita ad un dualismo di mondo terreno e mondo celeste e alla incapacità di superarlo in un modo o nell'altro.

### 1. Dio e io nel Cristianesimo

La sintesi allora diventa problema o meglio antinomia in cui i due termini sono in perfetta equivalenza tra di loro. Per l'idealismo l'opposizione precipitava in un risultato calmo e, quindi, nel superamento del non so problematicista. Ora, con la crisi dell'attualismo, l'antinomia assurge a punto di partenza. E un ipotetico critico (positivista e cattolico, sia pure per motivi diversi) a questo punto, secondo Spirito, potrebbe venire incontro ed obiettare che il problematicista da una parte rigetta il principio di non contraddizione, e però soffre di non poter risolvere l'antinomia. Quindi non rinuncia al principio di non contraddizione ed, anzi, crede in esso. Per Spirito, chi così pensa è mosso dalla convinzione che il risultato a cui giunge il problematicista sia, è vero, la radicalità ultima del pensiero moderno, ma in quanto esso ha smarrito il significato della logica classica. Allora il problematicista, portando alle estreme conseguenze la dialettica idealistica, non farebbe altro che far crollare un'illusione, e non toccherebbe la metafisica antica - alla quale si può e si deve, anzi, ritornare - e lo stesso Cristianesimo che se ne è appropriato. Ma, per Spirito, proprio il Cristianesimo racchiude in sé la dimensione più profonda dell'istanza antintellettualistica, cioè l'esigenza dell'infinito di fronte al finito o in altri termini la negazione del principio d'identità e della logica classica. Difatti, la concezione cristiana non rientra negli schemi logici tradizionali, perché la fede è un *credo quia absurdum*, che "nasce dal riconoscimento dell'assurdità ...della logica classica o intellettualistica, sì che il vero assurdo

non è il nuovo, ma il vecchio, e chi si contraddice non è il credente, ma il laico<sup>12</sup>. E il pensiero moderno si è reso ampiamente conto di questa esigenza del pensiero cristiano, l'ha accolta ed ha cercato di raggiungere attraverso di essa una superiore razionalità, in cui la realtà è vista come infinita processualità dialettica, perché il finito vive nella propria negazione. In particolare, la logica classica non aveva tenuto conto di un terzo elemento, oltre ai due termini  $A=A$ , ossia del giudicante o di colui che definisce oltre il definito, invece con la logica dialettica proprio per questo i termini non sono più due, ma tre. "A diventa coscienza di A e la coscienza di A diventa autocoscienza. La contraddizione in cui si impigliava la logica classica appare superata e il principio di identità vive col principio di non contraddizione, in quanto identità e contraddizione vivono del nuovo significato immanentistico. L'assurdo si è rivelato come la vera razionalità e il cristianesimo ha raggiunto la propria e più profonda consapevolezza logica<sup>13</sup>. Tuttavia, il risultato così raggiunto dall'idealismo, e in particolare dall'attualismo gentiliano, è stato ben presto rimesso in questione. L'infinito ha perso i tratti della sua infinitezza ed è apparso finito, perciò si è ricaduti di nuovo nella contraddizione che si credeva di aver superato di fronte alla logica classica. Per non cadere in contraddizione, infatti, " $A=A$  dovrebbe tradursi in: la realtà è autocoscienza. Soltanto a questo patto la logica dialettica pensa di superare la contraddizione. Ma, dopo aver creduto di raggiungere la meta, ci si è accorti di non saper far entrare sul serio nel circolo dialettico il giudicante, e si è riportato il definiente al definito"<sup>14</sup>. E così la contraddizione è riemersa ingigantita, perché il ritorno al principio di non contraddizione non rappresenta altro che il riconoscimento del non so problematicista e dell'impossibilità di uscirne fuori con una qualche soluzione non effimera. Infatti, esso, da una parte "è criterio di verità e in quanto tale mi costringe a ragionare rispettandolo, ma non è criterio di verità perché non riesce a garantirmi il raggiungimento di alcuna verità, non riuscendo a garantire se stesso"<sup>15</sup>.

Quindi, il ritorno alla logica classica, nell'intento di sfuggire alla crisi aperta dal problematicismo, è una vana illusione. E il cammino del problematicismo si arricchisce ulteriormente secondo la linea di una scempi sempre più critica; non comunque, nel senso di una vuota e sterile ripetizione, ma per rendersi conto e precisare i tratti della metafisica implicita nell'incapacità di risolvere l'antinomia. Il passato, infatti, è rappresentato dalla metafisica classica che muore, ma anche il presente è alimentato da essa e non sa farne a meno. Esso è mosso da un'ansia faustiana protesa verso l'avvenire, nel tentativo di superare la contraddizione e di raggiungere l'Assoluto, che però non si lascia raggiungere. Non sintesi, allora, ma inquietudine incessante, dilaceramento tra due termini in irriducibile opposizione tra di loro, nella speranza di una metafisica del futuro. Un tale presente vive di una vita provvisoria, che trascorre di negazione in negazione, nell'attesa di inverarsi o annullarsi. In forza di queste considerazioni, il motivo dominante della vita come ricerca viene ad essere la provvisorietà presa nella sua immediatezza. Arte o coscienza che non ha la capacità di sollevarsi ad autocoscienza e di assolutizzare l'immediato che è visto come un limite da superare.

Tuttavia, nonostante il motivo dell'immediatezza, anche l'arte ha una propria logica, di cui bisogna rendersi conto per poter continuare il discorso e non arenarsi nel nullismo. Essa è caratterizzata dall'intellettualistico *gusto del comprendere*, "accettato per la coscienza di non poter fare senza comprendere, e con la speranza di un domani in cui poter fare davvero, e cioè comprendere e fare nell'atto della loro identificazione. Un intellettualismo estremo perché tocca il suo vero opposto. Non fare e perciò *non giudicare*"<sup>16</sup>. A sua volta non giudicare significa sospensione del giudizio, per poter comprendere il prossimo e avvicinarsi ad esso, attenuando o addirittura eliminando il dualismo di giudice e giudicato; vuol dire, quindi, *amore*. E a questo punto, per Spirito, il confronto con il Cristianesimo diventa ineludibile, perché proprio esso ha ben compreso l'esigenza fondamentale insita nel concetto di amore ed ha ammonito a non giudicare.

Tuttavia, le conseguenze che ne sono state tratte nel corso della storia hanno dato vita ad una metafisica del giudizio, per certi aspetti inconciliabile con la sua concezione dell'amore. Per rendersene conto, occorre risalire a monte, cioè alle stesse origini della religione cristiana. Le ragioni sono dovute al fatto che essa si è sviluppata e ha accolto alcuni principi fondamentali della civiltà greco-romana ormai al suo declino, compromettendo così la purezza delle sue radici. L'incontro con la civiltà classica, quindi, ha posto le premesse del dualismo intellettualistico che permane ed è implicito in tutto l'evolversi della civiltà cristiana. Invece, il principio rivoluzionario ed antintellettualistico riceve ad opera di Paolo la sua prima importante formulazione, che poi verrà ripresa e ulteriormente sviluppata, con insuperata perizia dialettica, da Agostino. In particolare, Paolo sottolinea con forza termini come grazia, carità e fede, contrapponendo ad essi, come termine di paragone negativo, la legge. Condanna così l'intellettualismo e vuol con ciò "significare la radicale uscita dell'uomo da se stesso come ragione d'essere della rivoluzione cristiana. L'uomo deve dimenticarsi e vivere soltanto per il bene"<sup>17</sup>. Tuttavia, anche Paolo non riesce a liberarsi di un certo intellettualismo, che riaffiora continuamente in lui. Questo avviene soprattutto perché accanto al concetto di carità o di amore, continua ad esistere quello di giustizia, che crea un dualismo tra giudice e giudicato. In Agostino, dove i termini del problema vengono ulteriormente approfonditi e articolati in complesse dimostrazioni logiche, i problemi rimangono gli stessi. L'istanza antintellettualistica di Paolo e del primo Cristianesimo, infatti, è in lui il punto di partenza di ogni ulteriore discorso sulla fede e sull'uomo, ma il Cristianesimo diventa filosofia e accanto alla fede vi è la ragione, cioè in altri termini, Dio e io rimangono tra di loro distinti ed irriducibili. Dal punto vista filosofico egli si nutre del pensiero ellenistico - romano. Tanto che supera la scempi ipercritica con l'aiuto della fede, ma, poi, non contento ritorna ad essa per vincerla con le armi della ragione, o meglio con una "esperienza soggettiva che fa di se stessa l'argomento probante. Lo psicologismo della cultura ellenistica permane e si accentua"<sup>18</sup>. Nel *De ordine*, ad esempio, il punto di partenza effettivo per Agostino è la ragione, cioè l'atto dell'introspezione, che da se stesso procede per attingere la verità.

Per questo la prima verità che l'uomo, non ancora pervaso dalla certezza della fede, incontra nella sua ricerca di Dio è quella del suo esistere, del *sum* da cui scaturisce tutto l'ulteriore e decisivo cammino. Si comprende allora perché nella storia del pensiero filosofico e religioso si darà ad Agostino un duplice significato, e a partire da lui si svilupperanno due tendenze, tra di loro diverse e addirittura inconciliabili. In particolare, il principio della interiorità verrà inteso da una parte come un'immanenza di Dio che annulla l'io particolare; "per un altro verso, invece, l'interiorità sarà vista come consapevolezza dell'io e come principio di una autonomia di carattere assoluto e divino...nel primo caso l'immanenza di Dio è il presupposto di un'assoluta trascendenza, nel secondo, invece, la trascendenza di Dio si risolve in un'assoluta immanenza"<sup>19</sup>. Per questo ad Agostino ritornerà ogni riformatore religioso per riaffermare la centralità del *soli Deo gloria* e propugnare un radicale ritorno alla purezza delle origini del Cristianesimo; ma, poi, a lui si richiamerà anche il moderno immanentismo filosofico, da Campanella a Gentile, per affermare la metafisica del soggetto autocosciente. Questo, per Spirito, è il limite del vescovo di Ippona, ma d'altra parte anche la sua grandezza, perché egli è conscio dei problemi e compie il più grande sforzo speculativo per venirne a capo, cercando di conciliare libertà umana e trascendenza divina, sia pure orientandosi sempre di più verso una crescente accentuazione del valore della grazia come dono gratuito di Dio. Ma anche così l'io risorge e la sua negazione appare soltanto una pretesa intellettualistica. Infatti, in Agostino io e Dio resteranno sempre due termini antitetici, tra di loro in continua tensione dialettica, perché egli non riuscirà mai a liberarsi veramente dell'*amor sui* per l'*amor Dei*. E questo dramma risorgerà in tutta la storia del Cristianesimo, perciò comprendere Paolo e Agostino, che sono stati i primi ad averne avuto esplicita coscienza, significa comprendere le due metafisiche in loro presenti ed operanti e l'antinomia che ne consegue, e nello stesso tempo gli esiti a cui esse daranno vita nel corso della storia del pensiero filosofico e religioso.

## 2. Cristianesimo e filosofia moderna

A partire dal pensiero rinascimentale in poi ci si rifà ad Agostino per porre in primo piano l'io, con la sua autonomia, libertà, e centralità. Con la Riforma, è vero, si ritorna al problema dell'io e della grazia, annullando il primo dei due termini, ma gli esiti a cui essa giungerà saranno di segno opposto, e rimetteranno in primo piano a lungo andare l'attività libera e creatrice del soggetto. Da allora in poi la riaffermazione del valore assoluto dell'io, e del suo potere costruttore, verrà universalmente accolta, sviluppata e potenziata in tutti i campi. Non più, quindi, la metafisica, ma la scienza verrà ad essere il criterio dominante del pensiero occidentale, in una cadenza inarrestabile prima del *sum*, e dopo del *cogito*, verso l'eliminazione radicale di ogni residuo di trascendenza. Questa svolta antropologica implica, sul piano politico, economico e giu-



ridico, alcune conseguenze di carattere essenziale, perché se “tutti siamo capaci di dire *sum*, tutti...vogliamo e dobbiamo renderci conto della verità, della quale soltanto noi possiamo essere garanti di fronte a noi stessi”<sup>20</sup>. È questo il problema della uguaglianza, in cui domina la logica della democrazia, e l’egocentrismo non solo non viene superato, ma si traduce nell’hobbesiano *homo homini lupus*, sia pure mitigato dal diritto. Ma, ancora una volta, “porre l’accento sul diritto significa porre l’accento sull’io. Dove Dio è in primo piano, ci sono i comandamenti, e cioè il dovere, perché il fine da raggiungere, che è quello del mondo dell’al di là, si compie appunto facendo il proprio dovere. Soltanto passando dalla trascendenza all’immanenza si può passare dal dovere al diritto”<sup>21</sup>. La rivoluzione copernicana così prosegue nella sua cadenza antropologica e al mondo del diritto si affianca quello dell’economia o del corporeo. La proprietà, assurge, proprio per questo, ad elemento costitutivo dell’io individuale e a partire dalla Rivoluzione francese essa viene addirittura sancita come un principio *sacro e inviolabile*. Dall’individualismo giuridico si passa così all’individualismo economico, raggiungendo la punta estrema dell’egocentrismo, che lo stesso Cristianesimo accoglie, sia pure cercando di mitigarlo e di conciliare economia ed etica.

Questo passaggio rappresenta, per Spirito, un capovolgimento di prospettive, perché dall’ideale di uguaglianza - fondato sull’amore per il prossimo - della democrazia si giunge necessariamente all’affermazione dell’individualismo più esasperato, con le leggi dell’economia, in cui l’utile, inconciliabile col principio dell’uguaglianza, sostituisce l’etica e diventa il criterio che informa di sé tutto il mondo moderno. Ma così l’ipostasi dell’economia rivela le interne aporie dell’io, assolutizzato nella sua particolarità, e determina la necessità di procedere diversamente, tenendo presente l’ideale cristiano, per guadagnare una diversa e migliore concezione dell’io, per superare l’astratto individualismo intellettualistico. Su questa via si è mosso il pensiero moderno, e soprattutto Kant, che ha elaborato la tesi di un io trascendentale. Se non che, per Spirito, anch’egli indulge ad una soluzione di compromesso e rimane impigliato in una sorta di dualismo etico. Il suo io, infatti, ha due aspetti che danno vita alla distinzione tra ragion pura e ragion pura pratica. Da una parte egli mantiene l’io inteso come anima individuale, di matrice cristiana; ma, poi, esso trova la sua ragion d’essere esclusivamente nell’unità dell’attività trascendentale. La filosofia dopo di lui ha cercato appunto di togliere questa scissione, potenziando ed assolutizzando l’io trascendentale, in senso sempre più immanentistico. L’attualismo, in particolare, è giunto agli esiti più coerenti e radicali, portando a compimento non solo il pensiero moderno, ma anche una filosofia che nelle sue scaturigini trae origine dalla civiltà greco-romana e dal Cristianesimo. Questo “spiega come l’idealismo e in particolare l’attualismo sentano di rappresentare la stessa esigenza cristiana e anzi il più vero, perché più consapevole, cristianesimo. Quando Gentile si dichiara cristiano e cattolico ha la piena coscienza storica di quel che afferma, e invano contro di lui si vuole far valere l’antitesi di trascendenza e immanenza. L’antitesi si risolve nella sintesi e tutto il messaggio cristiano acquista un significato trasparente. Il mito si trasfigura e diventa

assoluta razionalità<sup>22</sup>. Nell'attualismo, in particolare, trovano una loro soluzione misteri come quello dell'incarnazione, della trinità, ma soprattutto il tema della libertà e della nullità dell'io singolo e particolare, perché per Gentile non ha senso parlare di un io empirico che viva separandosi e al di fuori dell'io trascendentale. E proprio Agostino aveva cercato di risolvere l'antinomia di Dio e io, accentuando il valore assoluto della grazia come dono divino e giungendo al punto di "rasentare l'assurdo della doppia predestinazione, tale assurdo è stato poi chiarito e razionalmente dimostrato nella sua verità dall'attualismo, che all'io singolo non può riconoscere altra realtà se non quella dell'atto dello spirito, di cui esso è contingente espressione"<sup>23</sup>. Se non che, e proprio all'interno dell'attualismo, la concezione dell'unità dell'atto spirituale si è venuta a trovare, a sua volta, impigliata in un dualismo ancor più grave di quello evitato in precedenza. In altri termini, l'io trascendentale è diventato da una parte "assoluto soggetto inoggettivabile e per un altro verso assoluto soggetto oggettivato. Una contraddizione in termini evidente, un'antinomia più grave di quella evitata. Perché, di fronte all'io trascendentale oggettivato, deve necessariamente risorgere un altro soggetto, quello appunto oggettivante l'io trascendentale, che non può per ciò stesso non essere particolare e non assumere l'io trascendentale come proprio ideale e cioè come Dio"<sup>24</sup>. Perciò l'autonomia e la centralità dell'io, che si era creduta superata e risolta nell'io trascendentale, è riemersa e con maggior forza di prima, riaprendo drammaticamente la tensione antinomica tra io e Dio, in un epilogo che segna il tramonto della civiltà cristiana e del pensiero moderno in quanto sua prosecuzione. Ma non solo. Difatti, il pensiero moderno ha inteso presentarsi come l'erede più genuino, anzi il superamento più razionale e coerente, e della metafisica classica e della stessa religione cristiana. Allora anche la logica classica viene a seguire lo stesso destino. Essa viene ad essere coinvolta nella stessa sconfitta; e non ha, quindi, senso per Spirito criticare la soluzione idealistica e però, nello stesso tempo, cercare di ritornare alla metafisica antica.

### *3. Individualismo e comunismo*

La ricerca di una più esaustiva concezione dell'io, contro le moderne tendenze individualistiche, ha percorso, comunque, anche altre vie, che hanno avuto enormi ripercussioni nell'ambito della vita sociale. Una di queste è costituita dal comunismo, che, per Spirito, assieme al Cristianesimo è uno dei due grandi poli attorno a cui ruota tutta la vita civile del secolo XX. Da una sua analisi emerge, con sufficiente chiarezza, che in esso, sia a livello teorico che nelle realizzazioni pratiche, all'individualismo si è cercato di sostituire un ideale unitario di società, trasformando gli individui da atomi giustapposti estrinsecamente a membri di un tutto organicamente costituito. Tuttavia, anche nell'area di questa totalità il quadro della riflessione non muta sostanzialmente e, infatti, il problema fondamentale resta ancora una volta "lo stesso e tutto

sarà vano fino a quando non si saprà univocamente rispondere alla domanda se si possa e si debba sacrificare il soggetto empirico a quello trascendentale, gli individui singoli all'ideale storico, la molteplicità all'unità"<sup>25</sup>. Marx, è vero, ha cercato di fornire una risposta non illusoria a questo interrogativo, per poter passare dalla fase utopistica a quella scientifica del socialismo e alla lotta politica; ma, poi, secondo Spirito, non ha fatto altro che realizzare un compromesso con il vecchio individualismo. In particolare, ha criticato la concezione dello Stato di Hegel, per il quale l'autocoscienza della storia si incarna politicamente nel monarca, ed ha trasferito la sovranità dalla figura del monarca a quella della totalità degli individui. L'autocoscienza della storia per lui diviene così immanente agli individui membri dell'unità sociale, che sono gli unici ed effettivi artefici della storia. Per ciò stesso, però, deve recuperare il principio egualitario della democrazia senza risolvere il problema dell'uno e dei molti, che tornano a coesistere ecletticamente, in una sintesi continuamente gravata da oscillazioni e compromessi. In altri termini, è costretto a riconoscere che il livello di autocoscienza dei singoli individui non è uguale per tutti. E, per far sì che tutti raggiungano lo stesso grado, la realizzazione concreta dell'ideale della società comunista deve essere differita nel futuro. Ma così deve riammettere una qualche forma di gerarchia, cioè in definitiva il criterio hegeliano e non egualitario della monarchia, e finanche di dittatura. D'altro canto, poi, in lui col principio egualitario riemergono le istanze dell'individualismo più egocentrico, contro cui intendeva opporsi proprio l'ideologia comunista. Questa situazione, per Spirito, ha condotto il marxismo nelle sue realizzazioni teoriche e storiche ad oscillare sempre tra autocrazia e demagogia, senza mai riuscire a trovare il modo di risolvere l'antinomia. Tanto che nella prassi esso ha dato vita a forme estreme di dittatura o ha ipostatizzato gli ideali borghesi del diritto e dell'economia, cioè dell'individualismo più estremo.

Per comprendere come e perché questo sia potuto accadere, secondo Spirito, è necessario rifarsi alla trasformazione moderna del concetto di Stato e del suo rapporto col cittadino. In particolare, il marxismo, sulla scia di Hegel, è passato dalla logica individualistica a quella totalitaria, in cui lo Stato viene visto come un organismo sociale e la centralità dell'io riceve un colpo mortale e con esso anche la distinzione tra diritto pubblico e diritto privato. Il fenomeno che meglio di ogni altro serve a mostrare i tratti essenziali di questa trasformazione è quello della soppressione della proprietà privata. Lo Stato diventa proprietario e produttore e rappresenta l'unica volontà; esso è tutto. E "l'individuo può sentirsi anch'egli tutto, solo a patto di identificarsi con lo Stato. Altrimenti è niente, un residuo, una scoria da spazzar via per non ingombrare il cammino"<sup>26</sup>. In forza di queste considerazioni, non ha più senso parlare di diritto e di economia, proprio perché "la trasformazione dello Stato individualistico in Stato totalitario implica la negazione del diritto e dell'economia. Si è visto come il diritto assolva la funzione di garantire la sovranità dell'individuo e come l'economia sia la scienza della proprietà, dell'utile, del mercato. Ora la sovranità e la proprietà dell'individuo sono cessate e con esse le due forme sociali che ne sono l'espressione"<sup>27</sup>.

Nello spazio teoretico dell'idealismo, e in particolare dell'attualismo e del comunismo, ciò significa che il *dovere* sostituisce il *diritto*, perché l'unica volontà viene ad essere quella espressa dall'organismo statale e gli individui si risolvono nei funzionari, che assolvono l'uno o l'altro dei compiti coordinati dall'attività dello Stato. Queste nuove norme, per Spirito, possono dare l'impressione di essere ancora una volta delle leggi, cioè una tipica espressione dello Stato di diritto, che così continuerebbe a sussistere senza alcun mutamento di fondo. Invece, egli dice, si tratta qui di una trasformazione radicale, perché "l'eterogeneità delle due leggi è così radicale da farle vivere su due piano affatto diversi e con finalità addirittura opposte"<sup>28</sup>. In altri termini, il *diritto* è la manifestazione di uno Stato forte - o carabinieri - ed ha perciò la funzione di circoscrivere negativamente l'ambito di ciò che è lecito (il *diritto*, appunto) da ciò che non lo è. Al contrario, il *dovere*, idealisticamente inteso, interviene in senso positivo per indicare il compito che ad ognuno spetta, e che è *da assolvere*, all'interno dell'unico organismo politico e sociale. Vi sono, è vero, anche nello Stato di diritto delle norme e delle leggi che costringono all'azione, ma in esso ha la prevalenza il diritto e tutto il resto diventa secondario ed assolve una funzione subordinata. Mentre nell'ambito di una concezione dello Stato etico o organicista, come quella avanzata sul terreno attualistico, vi è una inversione di prospettive; tant'è che in essa le leggi sono sostituite dal *programma*. Il che sta a significare che se "prima la legge era la garanzia per l'espletamento dei programmi che i singoli si proponevano di realizzare per il raggiungimento dei loro fini particolari; ora la legge è lo stesso programma che tutti debbono riconoscere e tradurre in atto per il fine superiore della comunità"<sup>29</sup>. Lo stesso discorso vale anche per quanto riguarda l'economia. Nell'organismo statale, infatti, non ha più senso il sussistere della proprietà privata, espressione massima di una concezione individualistica, e non v'è perciò più economia, in quanto viene a mancare il presupposto fondamentale, che è quello appunto della proprietà privata. Può continuare, è vero, ad esistere e di fatto esiste e sempre ci sarà ancora un diritto ed una economia, ma questo perché l'ideale dello Stato etico non è una conquista definitiva, ma è un ideale da realizzare. Esso è un processo di perfezionamento continuo, in cui riaffiora sempre un residuo insuperato e da superare, come ciò che è negativo o, in altri termini, il male da eliminare, che di fatto non si riesce mai a debellare una volta per tutte. Continuerà, allora, a sussistere un diritto e una economia, cioè il dualismo tra lecito ed illecito, tra beni economici e beni non economici, e, in definitiva, tra il diritto ed il dovere, ma come una malattia che intacca l'integrità e l'unità dell'organismo.

Il comunismo, secondo Spirito, ha cercato di giungere appunto alla negazione e del diritto e dell'economia, mettendo in questione la centralità dell'io e con esso anche l'istituto della proprietà privata, perché in quanto "figlio dell'idealismo cristiano" ha ereditato e fatto propria l'esigenza antintellettualistica dell'amore. Ma, poi, non è riuscito a liberarsi della concezione particolaristica dell'individualismo moderno. Così, per un verso, il comunismo rappresenta la negazione dell'ipostasi dell'io monarchico;

per un altro verso, invece, esso non ha superato proprio il mondo dell'economia e del diritto, tipica espressione dell'individualismo moderno più estremo. Non a caso, il proletariato ha accolto "i frutti più pericolosi dell'egocentrismo più moderno"<sup>30</sup>, al punto che la rivoluzione borghese dell'89 - che sanciva l'invulnerabilità della proprietà privata - e il comunismo sono stati intesi come due tappe, e non due realtà antitetiche, dello stesso e medesimo processo storico. Si è realizzato allora un pericoloso connubio, foriero di ambiguità e contraddizioni, per cui nella prassi il proletariato non solo non ha fatto proprio un ideale più grande rispetto a quello dell'abborrita borghesia, cioè dell'individualismo, ma addirittura "è entrato nel mondo del diritto e dell'economia ed è diventato un borghese, un piccolo borghese, il peggiore dei borghesi in potenza. Il suo ideale è diventato quello di essere un grande borghese in atto...Anche il proletariato ha detto *ego sum* ed è diventato vittima dell'intellettualismo moderno"<sup>31</sup>.

#### 4. *L'io e le scienze umane*

Questo intellettualismo è essenzialmente connotato dalla centralità dell'io e dalla antinomia, ad esso strettamente correlata, di io e tutto, finito e infinito, io e Dio, ecc. Il frutto del peccato originale, che accompagna tutta la storia del pensiero filosofico e religioso è, dunque, la scissione dell'unità, ossia la separazione e la particolarizzazione dell'io che si contrappone a Dio. Così "nasce in lui l'orgoglio di essere autonomo, indipendente : nasce l'orgoglio di essere giudice", cioè di sapere<sup>32</sup>. E la presunzione di sapere, perché si tratta di presunzione e non di vero sapere, costituisce appunto la storia dell'umanità come civiltà del giudizio. Il cui dramma è dato dal riconoscimento del carattere illusorio delle certezze di volta in volta raggiunte e dall'incapacità di sollevarsi ad un fondamento certo ed incontrovertibile, per dare un valore assoluto ai propri criteri, e, quindi, dal continuo ripresentarsi dell'intellettualismo. Per superare questa situazione, il tentativo più esaustivo compiuto, secondo Spirito, è stato quello di prendere coscienza delle difficoltà e di ripiegare sul non giudicare, sul non so. Ma lo sforzo si è rivelato nuovamente illusorio, perché per non giudicare non si dovrebbe parlare o agire e nemmeno tacere, in quanto "ogni gesto, ogni atto, continuerebbe ad avere un significato e a implicare una scelta e cioè un giudizio"<sup>33</sup>. Il giudizio di valore diventa, allora, ineludibile. Non c'è possibilità alcuna di sfuggire alla civiltà del giudizio, perché non vi sono giudizi che non siano di valore. Se non che proprio da questa situazione di antinomicità sembra emergere un barlume di speranza che riapre la questione. Per vagliare l'effettiva consistenza di questa possibilità, occorre analizzare la metafisica implicita al discorso problematicista, e tener presente che essa riconosce la necessità del giudizio epperò, nello stesso tempo, avverte anche il bisogno di superare l'intellettualismo a cui esso conduce. In altri termini, i suoi giudizi proprio per questo dovrebbero "in qualche modo distinguersi dai giudizi che vivono in funzione delle altre metafisiche"<sup>34</sup>. Nella storia del pensiero, tra l'altro, ci sono stati autori e correnti che

hanno ammesso di non possedere la verità e riconosciuto l'esigenza di un altro tipo di giudizio, non di valore appunto, ma in certo qual modo *di fatto*. Al fatto, ad esempio, si sono richiamati Leonardo da Vinci, poi il positivismo e, in genere, quanti hanno inteso affermare, in evidente opposizione al monismo gnoseologico idealistico, la convinzione oggettivistica secondo cui esiste "una peculiare qualità di giudizi, mediante i quali l'uomo si limita a *constatare*, senza pretendere di *valutare*"<sup>35</sup>. Alle stesse fonti del pensiero moderno vi è, perciò, l'esigenza di distinguere il sapere scientifico da quello filosofico, cioè una contrapposizione di due forme di sapere, con l'introduzione dei giudizi di fatto. Il problema, comunque, ha acquistato una sua particolare importanza soprattutto nell'ambito delle scienze sociali, per via dello "assunto dei positivisti...di studiare l'uomo e la realtà sociale con gli stessi metodi con i quali si studia la natura, e cioè con la sola preoccupazione di capire ciò che la realtà è, e le ragioni per cui è"<sup>36</sup>. Per esse, infatti, lo scienziato deve essere uno spettatore disinteressato, che elimini letteralmente ogni interesse nei confronti delle *res* e le esibisca in quanto tali in una loro attitudine naturalistica, *sine ira et studio*. Una tale posizione, secondo Spirito, ha trovato applicazione concreta nell'ambito delle scienze storiche, dove il compito dello storico è appunto quello di guadagnare il livello della positività, accertando il più possibile i *fatti* in una loro comprensione anodina e rigettando ogni intervento del potere distorto del soggetto. Le vicende umane e naturali per lui, infatti, hanno una loro propria oggettività e necessità; esse sono, in altri termini, confinate in una solitudine realistica, indipendentemente dal soggetto che ricerca e indaga. Occorre, perciò, comprenderle e non giudicarle. Per Spirito, questo è avvenuto in modo eminente con l'antropologia criminale e la sociologia criminale. Entrambe queste scienze hanno fatto proprio, in sede teorica, un atteggiamento di comprensione del presunto reo, per studiarlo come una cosa posta accanto ad altre cose, sciolta da ogni giudizio di valore e, quindi, al di là di ogni dualismo tra giudice e giudicato. L'antropologo o il sociologo si appella ai fatti, accostandosi al delinquente - oggetto con una mentalità da scienziato, ne indaga gli aspetti fisici e fisiologici, la patologia e il contesto sociale, per poter giungere a comprendere la genesi del suo comportamento. Ma così allargato il discorso porta necessariamente a collocare il presunto reo in tutto un intreccio di relazioni e forze sempre più ampio e complesso, al punto che il soggetto ricercante in lui "non può non incontrare anche se stesso e vedere in qualche modo la propria persona legata a quella del reo, in una intrinseca organicità, che non gli consente più di dichiararsi estraneo all'azione delittuosa, e di atteggiarsi orgogliosamente a giudice di ciò di cui si deve riconoscere più o meno direttamente o indirettamente corresponsabile"<sup>37</sup>. Il delinquente, allora, perde i tratti essenziali della propria solitudine realistica e viene a partecipare della stessa vita del giudice. In forza di queste considerazioni, nei suoi confronti non può più esserci disprezzo o odio, ma solo comprensione o, meglio, per usare un lessico giurisprudenziale, soltanto misure di sicurezza volte alla sua emenda, al fine di consentirgli il reingresso nella società. Egli, infatti, non è altro da essa, ma è un suo membro, parte inscindibile di un'unica totalità.

Per Spirito, questa mentalità positivistica si è largamente diffusa e tende ad imporsi sempre di più, non solo sul piano scientifico o nelle legislazioni penali più avanzate, ma anche e soprattutto sul piano della coscienza comune. E la convinzione che il reo sia non un essere abietto, ma un disgraziato, tende ogni giorno di più a realizzare una crescente solidarietà, che spegne l'inimicizia tra soggetto e oggetto, giudici e giudicato e porta all'annullamento della dualità dei due termini. I confini così si allargano e anche nelle altre scienze, come ad esempio la psicologia sperimentale e la psicanalisi, crolla l'illusione di un io monarchico e particolaristico, monadisticamente inteso e giustapposto ad altri io. In altri termini, "come per l'antropologia e la sociologia criminale cessano di aver significato la condanna morale e la persecuzione del reo, così per la psicanalisi la comprensione sostituisce la valutazione. L'uomo non si giudica, ma si comprende e si spiega : parlare della sua responsabilità non ha senso, quando si è ricondotta la persona all'unità del reale"<sup>38</sup>. Nell'ambito delle scienze, quindi, la conseguenza più vistosa è un atteggiamento che mira soltanto alla comprensione degli oggetti, umani o naturali, senza avanzare la pretesa di dare su di essi un giudizio di valore. Tuttavia, anche così, lo scienziato non riesce ad annullare la propria capacità di giudizio, perché avrà sempre bisogno di determinati criteri che orientino la sua ricerca. L'oggetto dello storico o del sociologo, cioè, è tale (delinquente, disgraziato, ecc.) perché egli, nonostante tutto, opera delle distinzioni e non si limita, e non può limitarsi, ad una pura e semplice storiografia descrittiva. Il criterio dell'imparzialità che dovrebbe muoverlo nella sua indagine si rivela per ciò stesso illusorio, in quanto risorge in lui l'io, ed è esso che pone l'oggetto - delinquente e lo contempla, dall'alto del proprio sapere, individuandone la patologia e le ragioni del suo comportamento, facendo ricorso a tutta una serie di valutazioni. In sede storiografica, non c'è e non può esserci più spazio, allora, per un oggetto confinato nella latitudine immediatamente empiristica, indipendente ed indifferente al soggetto. La posizione dell'oggetto è, difatti, tale in quanto essa è posta dal soggetto valutante, che perciò viene ad essere soprannuotante ad esso. "Il sociologo dimostra che il delinquente è quello che è in quanto condizionato dall'infinita serie delle cause che in lui s'incontrano per determinarlo nella sua realtà, ma deve necessariamente dare alla teoria del determinismo un significato che trascende quello di una delle tante determinazioni della realtà. La teoria del determinismo può alimentare il suo orgoglio proprio perché egli la pone al di sopra di tutto, e con essa al di sopra pone anche se stesso"<sup>39</sup>. Non esce, quindi, dalla contraddizione intellettualistica, ossia dal dualismo tra giudice e giudicato, che ancora una volta acquista diritto di cittadinanza, per l'impossibilità di far a meno dei giudizi di valore proprio all'interno della stessa logica della ricerca scientifica. Per risolvere l'antinomia il soggetto dovrebbe giungere a compiere un gesto di *sim-patia*, così da togliere la contrapposizione tra soggetto e oggetto. Questa esigenza, secondo Spirito, è stata avvertita in particolare nell'ambito della scienza e dell'arte, dove è stato operato lo sforzo più grande per ricondurre la dualità ad unità. In esse ci si è accostati alle *res* per intenderle e al delinquente per comprenderlo. Ma

il non giudicare, che è alla base del loro tentativo, si è rivelato una pia illusione, perché anche con una indagine di tipo descrittivo si accede ad un punto di vista che comporta la necessità di esprimersi in giudizi in certo qual modo di valore.

Tuttavia, un qualche risultato lo si è avuto, perché per effetto del nuovo atteggiamento è mutato il modo di considerare le vicende umane e sociali. In particolare, al giudizio di valore, di carattere negativo, si è sostituito e si tende a sostituire sempre di più un giudizio positivo. E ciò nella convinzione "che qualsiasi fenomeno abbia la stessa realtà positiva del tutto di cui è elemento...Il brutto, il male e l'errore è nella mancanza di comprensione, e cioè nel cessare dello sforzo di comprendere, nell'estranearsi dalla realtà che si giudica"<sup>40</sup>. Il sociologo o lo storico, che compie un gesto di *sim-patia* nei confronti del delinquente, non lo allontana da sé, lasciandolo nella sua irrelatezza e nella sua dimensione individuale, come se fosse un fenomeno singolare staccato da tutto il resto della realtà. Egli lo inserisce in tutto il contesto degli elementi sociali, dei fattori biologici e psicologici che hanno contribuito a formarne il comportamento; e così si accorge che il delinquente è parte integrante della società in cui vive. Il giudizio di condanna, allora, si rivela come "il risultato della frattura che si è determinata tra giudicato e giudicante : è l'espressione dell'incomprensione reciproca e vive soltanto nel giudizio negativo"<sup>41</sup>.

Un siffatto discorso trova sul suo cammino come ostacolo l'obiezione imposta a partire da un approccio gnoseologico - idealistico alle cose. Da quest'ultimo punto di vista, infatti, viene a crollare la distinzione tra giudizi di valore e giudizi di fatto, in quanto lo storico o il sociologo, ma anche lo scienziato e l'artista, si accosta alle *res* con la kantiana capacità di giudizio. Per l'attualismo, in particolare, il soggetto ricercante compie, e non può non compierlo, un gesto di mediazione nei confronti delle cose e perciò la sintesi storiografica è una *actio mentis*. Quindi, "è il soggetto....la vera realtà, e cioè il principio della molteplicità ch'esso pone in funzione di un ideale, e che può quindi giudicare soltanto con giudizi di valore. Non si tratta più di conoscere un fatto, ma di autoconoscersi come principio del fatto"<sup>42</sup>.

Secondo Spirito, questa concezione attualistica regge soltanto se non vien meno il suo presupposto fondamentale, cioè la tesi dell'unità del soggetto trascendentale, nella cui vita si risolve ogni soggetto empirico. Se il presupposto cade, come difatti è avvenuto, non resta altro che enucleare coerentemente la metafisica implicita al giudizio di fatto, nell'intento di realizzare una vita come amore e superare l'intellettualismo, cioè la rigida contrapposizione tra giudice e giudicato, soggetto e oggetto. Per togliere la scissione tra i due termini l'attualismo aveva escluso una attitudine realistica nei confronti dell'oggetto, riaffermando la centralità del soggetto storiografico valutante. Una volta messa in luce la sua intrinseca contraddizione, riemerge la posizione in precedenza creduta debellata. Prevale, in altre parole, non più l'io monarchico *faber fortunae suae*, ma l'oggetto, ossia la riaffermazione dell'altro corno del dilemma, che ci permette di ricondurre il soggetto all'oggetto. E così ci si apre ad una sempre maggiore e più esaustiva comprensione dell'altro, in uno sforzo che si può chiamare



anche "amore in quanto si cerca di superare il limite del finito assolutizzando l'oggetto"<sup>43</sup>. L'oggetto, per via della negazione della centralità dell'io, viene infatti ad essere tutto, cioè Dio. Questo *terminus ad quem* non è, quindi, una volta per tutte raggiunto; e l'antinomia non viene definitivamente debellata, perché vi è una continua restituzione dell'amore all'inimicizia dei due termini. L'io non si spegne definitivamente, perché se si spegnesse l'unità sarebbe raggiunta e avrebbe così fine la tensionalità aporetica e con essa la vita come ricerca e lo stesso io scomparirebbe. È vero che "la vita come amore è...una metafisica, una teoria dell'assoluto, ma è teoria in quanto ipotesi, non in quanto conclusione. Perché possa diventare conclusione essa deve *verificarsi* e cioè realizzarsi come effettiva capacità di comprendere il male come bene"<sup>44</sup>. Ma come può accadere questo, se il *leitmotiv* della ricerca, che ancora una volta riemerge con nettezza, è che non ci si è sbarazzati dell'intellettualismo, perché anche il discorso sull'amore è una forma, anzi l'estrema, di intellettualismo? E la via percorsa lo è stata non con la rinuncia all'intelletto, ma proprio attraverso di esso?

##### 5. L'io e la società dell'amore

Prima di procedere oltre, nel trarre l'una o l'altra delle conseguenze, secondo Spirito è necessario un approfondimento di indagine. In altri termini, occorre tener presente che il limite raggiunto è il risultato di una spietata analisi critica della centralità dell'io giudicante, nel tentativo di riguadagnare una sorta di stato di natura adamitico, in cui dovrebbe essere assente proprio il giudizio, ossia, per usare un lessico gergale idealistico, la scissione tra finito e infinito, io e Dio, soggetto e oggetto. E allora per un verso il punto d'approdo è l'espressione portata al limite della posizione intellettualistica, mentre d'altro canto ne è anche la più decisa messa in questione. Per poter uscire da questa contraddizione, secondo Spirito, non v'è altra strada che quella di realizzare effettivamente la vita come amore, cioè rinunciare al giudizio di valore, accogliendo il solo giudizio di fatto, e aprendosi così totalmente all'Assoluto, con la risoluzione dell'antinomia e, quindi, del male e dell'errore, nella concreta unità del reale.

Questa via è stata già sostanzialmente percorsa dall'attualismo, che ha attribuito la negatività (cioè il dolore, l'errore e il male morale) al pensiero astratto, considerandola come un momento necessario - e continuamente superato - dell'unico processo dialettico, che deve manifestarsi come positivo una volta risolto nella attuosa ed eternamente *in fieri* concretezza dell'unità spirituale, cioè nel bene. "Nel sistema del reale", per Gentile, infatti v'è l'errore o il male, ma solo "in quanto lo sviluppo di questo processo pone l'errore come suo momento ideale, come una posizione, cioè, già superata, e quindi svalutata....L'errore, cioè, è errore in quanto è superato: in quanto in altri termini, sta di rimpetto al concetto nostro, come suo non-essere. Esso è pertanto, come il dolore non una realtà che si opponga a quella che è lo spirito (*con-*

*ceptus sui*), ma è la stessa realtà di qua dalla sua realizzazione : in un suo momento ideale<sup>46</sup>. E perciò egli può concludere il proprio discorso, affermando : "non dunque errore e verità, ma errore nella verità, come suo contenuto che si risolve nella forma; né male e bene; ma male onde il bene si nutre, nel suo assoluto formalismo"<sup>46</sup>. Per Spirito, tuttavia, questo idealismo dialettico ha un significato soltanto se si ammette il presupposto che il male o l'errore vengano e debbano venire risolti pienamente nel bene. Vi è, quindi, in esso una certezza assoluta, adialettica e soprannuotante all'attualità della realtà, che fa ricadere il discorso ancora una volta in una forma di mitologia o di metafisica di vecchio tipo. Per poter mantenere intatto tutto il rigore speculativo e additare una via veramente critica, allora la teoria della dialettica deve andare incontro al medesimo destino di tutto il processo, e cioè essa stessa deve immergersi nell'inquietudine del divenire o, il che è lo stesso, problematicizzarsi. Questo è appunto il caso della vita come amore, in cui i due termini permangono in antitesi tra di loro e l'unità diventa solo una meta a cui aspirare. In altri termini, l'inimicizia di male e bene, soggetto e oggetto, finito e infinito potrà essere tolta soltanto se e quando "il *no* avrà lo stesso valore del *si*, e la composizione dell'antinomia si realizzerà davvero perché il termine negativo sarà scomparso e cioè la dialettica come problema sarà esaurita... Con l'eliminazione del *no*, il *si* acquisterà la concretezza dell'effettiva soluzione e l'atteggiamento intellettualistico sarà definitivamente superato. L'antintellettualismo, in altri termini, potrà non essere illusorio solo in quanto coinciderà con la fine della dialettica"<sup>47</sup>. E fine della dialettica, poi, non significa altro se non l'eliminazione del conflitto tra soggetto e oggetto, ossia la restituzione dell'antinomia alla sintesi, intesa però non più in senso soggettivistico, ma come una risoluzione nell'oggetto che espunge da sé ogni giudizio di valore.

E in questo la vita come amore viene ad incontrare l'esigenza più radicale del Cristianesimo, cioè quella della carità di per se stessa irrestingibile nelle maglie della sapienza del mondo. Se non che in esso, cioè nel Cristianesimo viene riaffermato anche il soggetto giudicante - che è l'espressione più propria dell'intellettualismo -, al punto che Dio stesso diventa soggetto. Così non giudicare e giudizio di valore vengono a coesistere contraddittoriamente, dando luogo, sin dagli inizi della civiltà cristiana e proprio nei suoi principi fondamentali, ad una sostanziale ambiguità che poi permarrà in tutto il corso della sua storia. La logica del peccato originale, secondo Spirito, serve a mostrarlo egregiamente. In particolare, il peccato rappresenta la scissione e la possibilità di distinguere tra finito e infinito, soggetto e oggetto, bene e male. E in funzione di questa consapevolezza si è costituita ed ha trionfato una civiltà del giudizio essenzialmente manichea. "Il che è stato possibile e riaffermando la legge, vale a dire considerando il peccato originale come peccato, e riaffermando la sapienza nel senso di giudizio o di conoscenza intellettualistica. Il cristiano non ha avuto più bisogno di contrapporsi alla sapienza classica, ma l'ha continuata : è diventato filosofo e ha unito Platone e poi Aristotele a Cristo. Ha costruito così la scienza del bene e del male"<sup>48</sup>. Questa civiltà proprio per sua logica interna è diventata, poi, "essenzialmente giuridi-

ca ed economica... consolidando gli ideali che caratterizzeranno poi il pensiero e la vita moderni. Per un verso, si ipostatizzerà il concetto di persona, inteso nel senso di molteplicità degli individui, ed entificando il singolo come anima si porranno le premesse dell'orgoglio umanistico e rinascimentale : per un altro verso, si indulgerà all'interesse immediato di una persona così concepita e si cercherà di ordinare la società sul presupposto individualistico del diritto o del contrattualismo, e su quello non meno individualistico dell'utile e della concorrenza. La legge diventerà allo stesso titolo il principio della vita religiosa e di quella politica, e con la stessa logica si passerà dal paradiso e dall'inferno agli onori terreni e alle pene del carcere<sup>49</sup>.

E così per poter proseguire nella realizzazione di una *società dell'amore*, occorre risalire alle origini del pensiero occidentale e compiere una opera che il cristianesimo non ha portato a conclusione. In altri termini, è necessario superare la civiltà cristiana, gravata da contraddizioni e ambiguità, e riaffermare fino alle sue estreme conseguenze la sua stessa più profonda esigenza che è quella dell'amore, contro l'imperversare della presunzione del soggetto giudicante. Infatti, secondo Spirito, "l'antinomia interna al cristianesimo non consente di definire la società cristiana come società dell'amore. Pur esprimendo una profonda esigenza antintellettuale, il cristianesimo non riesce a superare l'intellettualismo e non può, quindi, non far risorgere dal suo seno il mondo della legge. L'istanza giuridica ed economica continua a svolgersi secondo la propria logica, e la concezione individualistica che ne deriva giunge alle estreme conseguenze nelle manifestazioni della società moderna e contemporanea. Perché di una società dell'amore possa effettivamente parlarsi, occorre abbandonare il principio individualistico che è immanente in ogni riconoscimento del valore del soggetto"<sup>50</sup>. Su questa via ci si è già mossi insistendo sulla necessità di mettere in questione una tradizione bimillenaria di pensiero, per poter individuare un nuovo orientamento. Si tratta, è vero, ancora di spunti e di tentativi *in nuce* non sciolti dalla situazione di radicale crisi in cui versa tutta la società contemporanea, ma essi lasciano intravedere un'apertura che sempre di più si traduce in una critica decisiva del giudizio di valore e nella sua sostituzione con il giudizio di fatto. In particolare, soprattutto l'idealismo moderno ha avuto il merito di valorizzare per espresso l'esigenza cristiana dell'amore, tentando di togliere la molteplicità dei soggetti nell'unico soggetto trascendentale. E il marxismo, che da esso proviene, ha insistito sulla necessità di costruire una società antindividualistica e, per ciò stesso, antintellettuale e antidualistica. Con il suo concetto di prassi, o identità di conoscere e fare, in cui il soggetto *crescit et concrescit* con l'oggetto in una sintesi, o meglio società comunista, la cui realizzazione viene proiettata nel futuro, Marx, per Spirito, non solo coglie veramente i tratti essenziali della posizione intellettuale, ma, "sulle orme di quel più vero cristianesimo che sentiva di essere l'hegelismo", compie un ulteriore passo in avanti e nei confronti del Cristianesimo e rispetto allo stesso Hegel. Tuttavia, per un altro verso anche il suo tentativo resta in definitiva imprigionato nelle maglie di una contraddizione che risorge perché egli, in certo modo pur non potendo anticipare i

tratti della società comunista del futuro, è costretto però ad attribuire al suo avvento il carattere di necessità ineluttabile. Messe così le cose, la teoria della realtà dialettica riguadagna una sua assoluta autonomia e isolamento rispetto alla realtà, "che si può contemplare nel futuro perché già virtualmente realizzata. La rivoluzione si compirà e proprio nel senso preveduto dal marxismo"<sup>51</sup>, che così non elude e non può eludere l'intellettualismo, proprio perché ancora una volta ripropone il soggetto giudicante, ed anzi muove da esso nella sua pretesa di giudicare per dividere manicheisticamente l'umanità in due classi tra di loro in costante inimicizia, ossia proletariato e borghesia. Perciò, per intenderne il significato effettivo e la portata storica occorre collocarlo a pieno titolo nell'alveo del cristianesimo. Esso, infatti, vive "come l'ultima delle metafisiche cristiane, sì che il suo affermarsi appare alla chiesa...come un'interna eresia"<sup>52</sup>. E impegnato nel medesimo spazio teoretico resta prigioniero delle stesse difficoltà del Cristianesimo e si preclude la possibilità di dar vita ad una società dell'amore. Di qui la necessità di andare oltre, al di là delle leggi e dei principi individualistici del diritto e dell'economia, che sono alla base e del Cristianesimo e del comunismo, contro l'affermazione della centralità dell'io giudicante, perché Spirito vede "nell'istanza soggettiva l'unico significato che può attribuirsi al male. Il soggetto come male"<sup>53</sup>. La società dell'amore, allora non può configurarsi se non come riconoscimento di un limite, cioè di una malattia di me.

Infatti, "la società dell'amore è la società che ha la consapevolezza di mancare dell'assoluto : la società dei non giudici, dei non soggetti : la società dell'oggetto. Oggetto Dio, oggetti gli altri, oggetto io"<sup>54</sup>. Quindi, il *nolite judicare*, lascito dello stesso intellettualismo portato al suo limite estremo, consente di accostarsi agli altri e alle *res* nella consapevolezza che manca la capacità di giudizio che produce conoscenza e costruisce sintesi in certo modo definitive. E proprio da questa mancanza si fa avanti e può instaurarsi la società dell'amore. Si tratta, è vero, ancora una volta di una posizione intellettualistica, perché non viene tolta la scissione tra soggetto e oggetto, finito e infinito, bene e male, e, quindi, permane la dualità dei due termini in costante tensione tra di loro. Ma è un intellettualismo che non si raccoglie e non riesce più a raccogliersi nei circuiti delle formulazioni dogmatiche o nei loculi concettuali dell'una o dell'altra metafisica di vecchio tipo. Attraverso il rigetto ipercritico delle varie posizioni che puntano sulla risoluzione una volta per sempre data dell'oggetto nel soggetto, infatti, esso si nutre della coscienza di non esser riuscito ad approdare all'assoluto. Perciò non colma la distanza tra il conoscere e il fare; anzi, la ristabilisce e la riapre sempre daccapo, anche se, nello stesso tempo, non tace mai la volontà di colmarla. Tanto da poter dire, con Spirito, che "la società dell'amore può...instaurarsi soltanto se e in quanto gli uomini si persuadono di non sapere. Nessuna legge e nessuna scala di valori possono caratterizzarla"<sup>55</sup>.

Ma un siffatto punto di vista in concreto come può determinarsi? Qual è il tipo di società che esso può instaurare? Per Spirito, esso proprio perché aspira ad instaurare una società dell'amore, che mira all'eliminazione di ogni conflitto e, quindi, all'u-

nità, non può fermarsi al dualismo che divide e contrappone, ma deve necessariamente tendere al superamento di ogni contraddizione e ingiustizia che separa, di ogni classismo manicheo e divisione in reo e giudice. Una tale via è stata storicamente tentata dal marxismo, ma esso con il suo classismo dualista, non raggiunge l'unità sperata e, anzi, genera ulteriori conflitti e inimicizia tra servo e padrone, proletariato e borghesia, ricchi e poveri. L'ideale a cui esso tende si rivela così illusorio, perché costruito con spirito soggettivistico, che assume cioè a proprio fondamento l'ipostasi del soggetto, "che implicando un originario dualismo, non può che condurre a una nuova coscienza del limite o a una nuova infelicità"<sup>56</sup>. Mentre, la società dell'amore si dispiega fino in fondo soltanto a partire dalla negazione decisa del soggetto giudicante e, quindi, dalla consapevolezza che la realtà del soggetto è la vera ed effettiva schiavitù. Per uscirne fuori "occorre proprio convincersi ch'essa è costitutiva della mia coscienza soggettiva e occorre, dunque, sforzarsi di comprendere, di trasferirsi nell'oggetto, di amare"<sup>57</sup>. In altri termini, bisogna vivere integralmente la vita come amore, cioè avvicinarsi agli altri conciliandosi con tutti e col tutto. Certo, la via da percorrere per disincagliarsi dalle secche di una bimillennaria civiltà del giudizio, caratterizzata dal mito della persona e della libertà, è lunga e tortuosa, ma essa già "si illumina di insolita luce"<sup>58</sup>.

L'esigenza di una vita come amore, che dovrebbe configurarsi in una civiltà ulteriore e superiore al Cristianesimo e al comunismo, costituisce per Spirito, quindi, "una certa riaffermazione di fede" nel cammino del problematicismo<sup>59</sup>. Tale riaffermazione, comunque, è ancora un lievito, un fermento più che un risultato in veste sistematica. In particolare, *La vita come amore* non s'acquieta nell'angustia di un sistema ormai immemore della problematicità, perché la coscienza antinomica continua a perdurare. Infatti, nell'opera v'è sempre il riconoscimento esplicito di una situazione di contraddizione, in cui cade e non può non cadere "ogni problematicismo per il fatto stesso di esprimersi. Si è visto come per dare un significato alle due parole *non so* occorre un sistema che le nega"<sup>60</sup>. E, poi, non vien mai meno il carattere di provvisorietà della ricerca, anche perché essa è un'ipotesi, non una conclusione, e perciò non si spegne in una sintesi definitiva. "L'amore, infatti, è sforzo di comprensione e non comprensione in atto, e perciò...scomparebbe se l'incomprensione cessasse. Esso non soltanto non fa scomparire il problema, ma è condizionato dal sussistere del problema non risolto"<sup>61</sup>. Si tratta, ne *La vita come amore*, per ciò che Spirito stesso ce ne dice, di "istanze di tendenze" che non sacrificano il punto di abbrivio problematicistico espresso ne *La vita come ricerca*, ma lo svolgono e lo approfondiscono sempre di più, nella speranza di poter arrestare il cammino e così uscir fuori dall'antinomia. Per questo il discorso non degenera nel nullismo ed il testo è pervaso dalla "speranza della luce". Tanto che in esso si intravedono i segni di "nuove generazioni", che contribuiscono a dar vita ad un "nuovo abito spirituale" e ad una "nuova società"<sup>62</sup>. È bensì vero che *La vita come amore* ha come sottotitolo *Il tramonto della civiltà cristiana*, ma esso "nasce in virtù di una speranza che va al di là del cristianesimo. Siamo

ancora nel primo decennio del dopoguerra e ci si guarda intorno, per vedere se qualche luce non appaia all'orizzonte. Il motivo dell'amore non è risorto senza una ragione profonda che caratterizza il bisogno di reagire a tante distruzioni e a tanta barbarie. Al solito, gli eventi storici illuminano la realtà nel suo divenire, e rivelano bisogni che determinano un'atmosfera comune. E allora nasce un problema nuovo e di significato internazionale diverso. Se la civiltà cristiana tramonta, ciò non avviene perché tramonta l'amore, ma soltanto perché tramonta la concezione cristiana dell'amore. Il vero amore deve essere un altro e deve avere radici ben più adeguate alla realtà di oggi. Se rinunziamo al cristianesimo è soltanto per la volontà di instaurare un'altra civiltà, capace di darci il fondamento di un sentimento ad un livello infinitamente più alto<sup>63</sup>. Il volume, quindi, si chiude con una speranza, perché il motivo fondamentale in esso presente ed operante è quello dell'amore, cioè una fiducia, giuocata sulle ragioni di una apertura spirituale senza preconcetti, che annienta, o meglio dovrebbe annientare, il pessimismo, offrendo per ciò stesso spazio alla costruzione di un nuovo avvenire. Si giunge così alla individuazione di una "nuova impostazione del problema"<sup>64</sup>, elaborata e sviluppata attraverso tutta una serie di riflessioni e pubblicazioni che si fondano sul *non so*, ossia ancora una volta legate all'antinomia non risolta.

Tutto ciò, comunque, non implica un rigetto (*tout court*) del cristianesimo storico, ma solo un suo superamento, un andare oltre di esso, portandolo a maggiore e più rigorosa coerenza. Difatti, anche nella sua ulteriore riflessione filosofica Spirito si confronterà ripetutamente anche e soprattutto con i principi morali del cristianesimo, perché tutto il pensiero occidentale moderno è stato profondamente permeato dalla morale evangelica dell'amore. Anzi, per Spirito, il comandamento dell'amore rappresenta l'esito più rigoroso e la formulazione più esaustiva del principio di una morale che l'umanità intera può prendere come "punto di riferimento costante del suo agire"<sup>65</sup>, come la "consapevolezza massima"<sup>66</sup>, la "determinazione più adeguata"<sup>67</sup>, la "forma definitiva", del valore morale. In quanto tale, la morale cristiana può dirsi "eterna e non può non essere morale dell'avvenire"<sup>68</sup>. Tuttavia, così come essa si è sedimentata, nelle sue molteplici configurazioni storiche e teoretiche, essa non può aspirare ad essere la morale del futuro, perché interno ad essa vi è una contraddizione che la vanifica. Non può diventarlo, in particolare, per i concetti, ch'essa accoglie e fa propri, di libertà e di responsabilità individuale ancorati al presupposto dell'autonomia della persona, in cui l'individuo viene inteso unicamente nella sua monadicità<sup>69</sup>. Ed è su questo terreno, poi, cioè sul dualismo di io e mondo, che come corollari nascono e si sviluppano altri dualismi non riconducibili ad unità, e tra di essi viene sancito soprattutto il dualismo di buoni e cattivi, beati e dannati, che è ingiusto ed inconciliabile con il principio dell'amore. Tale distinzione implica, a sua volta e a monte, la possibilità di separare astrattamente anima individuale e corpo, la cui necessità dà la garanzia che ci sia una responsabilità individuale. In questo caso, ciò che qui conta per poter precisare ulteriormente il rapporto tra cristianesimo e morale dell'avvenire, è "la possibilità di concepire ancora un'anima distinta dal corpo e con un

destino diverso da quello del corpo. Ogni altra argomentazione, che sfugga al quesito così posto, è destinata ad eludere il problema<sup>70</sup>. Per Spirito, e sul piano del senso comune e nell'ambito di scienze quali la psicologia e la psicanalisi, la distinzione non regge e si rivela contraddittoria o viene riconosciuta come infondata. In particolare, le categorie apprestate dalle scienze, naturali e umane, che servono a promuovere la conoscenza dell'uomo, mostrano senza ambagi l'unità della persona e del tutto e non permettono "più di vedere nell'individuo un principio originario indipendente"<sup>71</sup>. Messe così le cose, il dualismo di buoni e cattivi, espressione tipica dell'etica cristiana, non può più essere riproposto. Occorre, invece, risolvere entrambi i termini del discorso in unità e far propria l'idea di *corresponsabilità*, che è la sola a consentire di condurre a compiuta coerenza il principio cristiano dell'amore, e così "di dare un nuovo significato all'evangelico non giudicare"<sup>72</sup>. Nella traduzione della vecchia morale nella nuova vi è, quindi, un rapporto di continuità e di discontinuità. Da una parte, infatti, è lo stesso e medesimo principio dell'amore che informa la metafisica della scienza; dall'altra, però, il *nolite judicare* cristiano viene privato dei suoi tratti individualistici e dualistici, perché tutti concorrono o devono concorrere insieme, come espressione della stessa realtà, a dare vita alla nuova morale sociale della scienza.

In quanto alla morale cristiana, bisogna ammettere che essa, per Spirito, nei suoi tratti individualistici non potrà essere espressione della nuova morale. Comunque, essa ha in sé "il motivo eterno dell'amore"<sup>73</sup> e non è neanche "del tutto estranea alle nuove esigenze"<sup>74</sup>, perché consente di accedere, sia pure in forma mitologica, al nuovo punto di vista della morale scientifica. Infatti, con i suoi due "miti fondamentali", cioè peccato originale e grazia<sup>75</sup>, il Cristianesimo conserva una sua natura collettivistica e antindividualistica, in cui esce esaltata la convinzione dell'unità del reale e l'individuo viene visto come membro integrante della società e dell'umanità di cui fa parte. Certo, secondo Spirito, "la morale cristiana...nei motivi dell'amore, del non giudicare, del peccato originale e della grazia, trova un fondamento di indiscutibile valore e di larga anticipazione. Tuttavia ciò non basta a renderla valida per l'avvenire, in quanto essa è accompagnata da limiti ormai resi evidenti dai progressi della scienza e dalla nuova morale che con la scienza si instaura"<sup>76</sup>. E tali limiti sono costituiti soprattutto dal "carattere profondamente, irriducibilmente tolemaico" del cristianesimo.<sup>77</sup>

Antonio RUSSO

## NOTE

1. Cfr. U. SPIRITO, *Cattolicesimo e comunismo*, Roma, Armando editore, 1975, pp. 9-10.
2. *Ivi*, p.10.
3. U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Roma, Bulzoni, 2a ed., 1974, p. 65.
4. *Ivi*, p. 81.
5. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, Firenze, Sansoni, 1950, p. 168.
6. U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, Firenze, Sansoni, 1937, p. 206.
7. U. SPIRITO, *Il problematicismo*, Firenze, Sansoni, 1948, p. 81.
8. *Ivi*, p. 136.
9. *Ivi*, pp. 163-164.
10. *Ivi*, p. 184.
11. *Ivi*, p. 186.
12. U. SPIRITO, *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Firenze, Sansoni, 1953, p. 8.
13. *Ivi*, p. 9.
14. *Ivi*, p. 10.
15. *Ivi*, p. 11.
16. *Ivi*, pp. 25-26.
17. *Ivi*, p. 52.
18. *Ivi*, p. 62.
19. *Ivi*, p. 65.
20. *Ivi*, p. 113.
21. *Ivi*, pp. 116-117.
22. *Ivi*, pp. 132-133.
23. *Ibidem*.
24. *Ivi*, p. 136.
25. *Ivi*, pp. 143-144.
26. *Ivi*, p. 154.
27. *Ivi*, p. 155.
28. *Ivi*, p. 156.
29. *Ivi*, p. 157.
30. *Ivi*, p. 146.
31. *Ivi*, pp. 148-149.
32. *Ivi*, p. 187.
33. *Ivi*, p. 191.
34. *Ivi*, p. 192.
35. *Ivi*, p. 193.
36. *Ivi*, pp. 196-197.
37. *Ivi*, p. 203.
38. *Ivi*, p. 211.
39. *Ivi*, p. 213.
40. *Ivi*, p. 227.
41. *Ivi*, p. 230.
42. *Ivi*, p. 230.
43. *Ivi*, p. 233.
44. *Ivi*, p. 239.
45. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Bari, Laterza, 1920, p. 209.
46. *Ivi*, p. 211.
47. U. SPIRITO, *La vita come amore*, Firenze, Sansoni, 1953, pp. 254-255.
48. *Ivi*, pp. 269-270.
49. *Ivi*, pp. 279-280.



50. *Ivi*, p. 289.
51. *Ibidem*.
52. *Ivi*, p. 294.
53. *Ivi*, p. 296.
54. *Ibidem*.
55. *Ivi*, p. 298.
56. *Ivi*, p. 305.
57. *Ivi*, pp. 306-307.
58. *Ivi*, p. 311.
59. U. SPIRITO, *Dall'attualismo al problematicismo*, Firenze, Sansoni, 1976, p. 31.
60. U. SPIRITO, *Itinerario del problematicismo* (1953), in *Significato del nostro tempo*, Firenze, Sansoni, 1955, p. 247.
61. *Ibidem*.
62. U. SPIRITO, *La vita come amore*, p. 29.
63. U. SPIRITO, *Dall'attualismo al problematicismo*, p. 33.
64. *Ivi*, p.32.
65. U. SPIRITO, *La morale dell'avventure*, in *Dal mito alla scienza*, Firenze, Sansoni, 1970, p. 160.
66. *Ivi*, p. 162.
67. *Ivi*, p. 161.
68. *Ibidem*.
69. *Ivi*, p. 164.
70. *Ivi*, p. 167.
71. *Ivi*, p. 173.
72. *Ivi*, p. 175.
73. *Ivi*, p. 208.
74. *Ibidem*.
75. *Ibidem*.
76. *Ivi*, p. 210.
77. *Ibidem*.

## La conciliazione nel pensiero di Ugo Spirito

L'atteggiamento di Spirito nei confronti dei Patti lateranensi, quale è dato evidenziare attraverso una "rivisitazione" puntuale dei suoi scritti in materia, è sempre stato di severa critica sia per la soluzione giuridica adottata per risolvere i contrasti esistenti tra lo Stato e la Chiesa, risalenti addirittura alla Questione romana, e sia per la sua attuazione in un periodo di indubbio disorientamento culturale.

All'indomani della stipulazione degli Accordi del Laterano, Spirito, in un saggio pubblicato dalla rivista "Nuovi studi di diritto economia e politica", quella stessa rivista che ha ospitato sul tema articoli e commenti di eminenti studiosi quali il Gentile, il Volpicelli, ecc., svolse alcune riflessioni sulla "genesì ideale" del Concordato, partendo da una analisi rigorosa delle ragioni e delle tappe del processo spirituale cui era andato incontro il popolo italiano dagli inizi del secolo fino ai Patti lateranensi, e di ciò che era gelosamente custodito nella coscienza dei cattolici in ordine ai grandi temi della famiglia e dell'educazione, per verificare se il Concordato rispondesse effettivamente alle esigenze della coscienza nazionale e soprattutto per "eliminare il pericolo di assurde falsificazioni ideali".

*Genesi ideale.* Egli sosteneva che la mentalità dominante della classe dirigente e della classe colta ai primi del secolo era caratterizzata dal positivismo, dal libero pensiero, dall'anticlericalismo, dalla scuola neutra e da tutte quelle altre ideologie che scaturivano dalla fede dommatica in una scienza elevata a divinità.

In tale situazione il cattolicesimo viveva a disagio; la vita religiosa era al margine dell'esperienza culturale e per lo più relegata in un mondo extraborghese fermatosi alla realtà dei miti: "laicismo culturale e religiosità proletaria".

Scienza e religione si contrapponevano e si escludevano reciprocamente. Il positivismo era diventato una fede generale, anche al di fuori di ogni consapevolezza scientifica. La fede religiosa si andava spegnendo in uno stato di incoscienza dilagante.

Aggiungeva Spirito: "Eravamo tutti positivisti, clero compreso".

Senonchè, la religione, confinata al margine, a poco a poco cominciò a dare segni di ripresa del tutto inattesa; e nel giro di pochi anni il mondo della cultura laica apparve meno uniforme. Il cattolicesimo tornava ad essere uno dei protagonisti della nuova cultura.

Come spiegare questo lento processo di trasformazione che nell'arco dei primi venticinque anni di questo secolo ha visto alternarsi risvegli confessionistici delle coscienze a residui giurisdizionalistici di fine Ottocento?

Spirito non aveva allora, nel 1929, così come non ne ha avuti successivamente quando negli anni '70 è tornato ad approfondire il tema del Concordato, dubbi circa le cause che potevano aver originato una trasformazione così profonda e rivoluzionaria. La grande rivoluzione rivelatasi nello spazio di pochi anni – egli affermava – "apparve determinata da una nuova metafisica succeduta a quella positivistica. Al

positivismo cominciava a contrapporsi il nuovo idealismo, il quale, per la sua superiorità speculativa, e per la sua ricchezza di energie e di entusiasmi, aveva la forza di prendere il sopravvento e di alimentare la gioia di molti rappresentanti delle nuove generazioni”.

Sul terreno speculativo, dunque, il cattolicesimo deve all'idealismo la sconfitta del pensiero avversario e un valido aiuto nel superamento dei pericoli che lo minacciavano dall'interno. Ha inizio così l'opera demolitrice di quanto era l'espressione fondamentale delle vecchie ideologie. Le battaglie combattute contro l'anticlericalismo, contro la massoneria e contro la scuola neutra segnano le tappe più importanti di questo sviluppo politico del nuovo pensiero, che ha trovato poi la sua consacrazione nelle riforme del regime fascista.

Anche sul piano strettamente giuridico - rileva Spirito - si avvertono gli influssi del processo di trasformazione determinato dall'affermarsi della nuova metafisica idealistica. E, infatti, già negli anni immediatamente precedenti l'avvento del fascismo, ha inizio l'azione di sgretolamento del grande edificio del liberalismo-italiano e si pongono le basi per la ricostruzione dello Stato secondo nuovi ideali, non ultimo quello dello Stato non separato dalla religione. Sosterrà il Del Giudice nel 1929, in uno studio dedicato alle *Nuove basi del diritto ecclesiastico italiano*, come tutti avessero vissuto le diverse tappe di quest'opera ricostruttrice consistente nella rinnovata differenziazione della religione cattolica dagli altri culti "ammessi", nella rivendicazione di luoghi ed edifici sacri, nella riconciliazione del Campidoglio e dell'arena dei martiri, delle scuole, delle caserme, dei tribunali, degli uffici pubblici dove tornava accanto e sopra a ogni segno di umana potestà il segno della carità divina, nella riaffermata necessità che nella scuola il *timor Domini* torni ad essere *l'initium sapientiae*.

Con l'avvento del fascismo si tende poi ad esaltare - forse soltanto per fini politici - i valori etici e religiosi che il liberalismo aveva relegato in una posizione secondaria. Si assiste ad una lenta ma progressiva confessionalizzazione, anche se soltanto apparente, dello Stato in senso cattolico, ad un forzato superamento delle diverse forme di agnosticismo proprie dello Stato liberale con la creazione di tutta una serie di norme dirette a garantire alla Chiesa cattolica una posizione di privilegio rispetto alle altre confessioni religiose, dando un particolare rilievo formale nella vita dello Stato al fattore religioso cattolico.

L'avvento del fascismo è contrassegnato, dunque, da un graduale orientamento della politica ecclesiastica dello Stato italiano verso forme di protezione e di garanzia del culto cattolico, dirette a restituire alla religione cattolica quella posizione di preminenza che sembrava competerele in quanto religione dominante. L'atteggiamento dello Stato nei confronti del fenomeno religioso è contrassegnato da una netta differenziazione tra la religione cattolica e le altre confessioni, atteggiamento dettato dall'interesse specifico di qualificarsi come stato cattolico e di aderire formalmente alla confessione cattolica. È un atteggiamento di adesione che tuttavia non vuol significare sottoposizione alle dottrine e alle esigenze della Chiesa, ma soltanto utilizzazione

a fini politici del fenomeno religioso cattolico. Già dal 1918 si erano avvertiti i primi sintomi del mutamento profondo che avrebbe investito la politica ecclesiastica italiana: con due decreti luogotenenziali del marzo e del maggio del 1918 lo Stato riprendeva a sussidiare il culto cattolico, distaccandosi completamente dall'intendimento cavourriano, travasato nella legge sarda del 1855, per cui lo Stato non doveva offrire alcun sussidio ai culti. Successivamente nel 1922 una circolare del sottosegretario alla pubblica istruzione indirizzata ai sindaci faceva riferimento alla religione cattolica come religione dominante dello Stato, quasi a voler significare che la nuova politica ecclesiastica, e in particolare la politica ecclesiastica che si riferiva al problema della religione nelle scuole, dovesse essere orientata al riconoscimento e alla riaffermazione del principio della religione cattolica quale religione dello Stato consacrato nell'art. 1 dello Statuto albertino, ancora vigente. Ho detto: ancora vigente, in quanto è a tutti noto che la dottrina pubblicistica e la giurisprudenza della fine del secolo scorso ritenevano che l'art. 1 dello Statuto albertino fosse caduto in desuetudine. In effetti riferimenti espliciti al principio albertino sono estranei alla legislazione fascista preconcordataria; tuttavia sembra evidente come ai tentativi di confessionalizzazione dello Stato in senso cattolico abbia giovato, senz'altro, il processo, sia pure esclusivamente formale, di reviviscenza di quella norma dello Statuto che mai era stata abrogata e che fino ad allora era stata quiescente.

Nello stesso anno 1922, con una circolare del 16 dicembre, il Ministro dell'Interno ordina che venga rimosso il Crocifisso nelle scuole elementari dalle quali era stato in precedenza rimosso. Con un regio decreto del 1923 viene fatto obbligo di vigilare sui giornali e sulle pubblicazioni periodiche ai fine di evitare che con il mezzo della stampa possano essere vilipesi le principali istituzioni dello Stato, quali la monarchia, il Sommo Pontefice, ecc., ed è fatto esplicito riferimento alla necessità che la vigilanza sulla stampa impedisca e prevenga qualsiasi forma di vilipendio alla religione cattolica.

Merita, tuttavia, una particolare attenzione l'art. 3 del R. D. 1 ottobre 1923, n. 2185, il quale ponendo a fondamento e coronamento dell'istruzione elementare l'insegnamento della dottrina cristiana secondo le forme ricevute dalla tradizione cattolica, modifica la precedente legislazione in materia di istruzione pubblica (mi riferisco alla legge Casati del 1859 e alla legge Coppino del 1877) e porta ad un *apparente* superamento del concetto di scuola laica, quale lo Stato liberale aveva strenuamente difeso. Sull'art. 3 della legge Gentile mi soffermerò più oltre, proprio in ossequio all'attenzione che Spirito in più occasioni ha dedicato al problema dell'istruzione religiosa nelle scuole prima e dopo il Concordato del 1929 con specifico riferimento al valore filosofico e politico della posizione gentiliana sulla scuola laica.

In sostanza, le linee essenziali della politica ecclesiastica italiana preconcordataria si possono così riassumere: la cosiddetta "questione romana", apertasi formalmente con l'occupazione dello Stato pontificio nel 1870, rimaneva pur sempre un elemento di rottura tra lo Stato italiano e la Chiesa, la quale non rinunciava facilmente alle pretese di dominio temporale o quanto meno a tutta una serie di rivendicazioni che le

consentissero di svolgere liberamente la propria missione spirituale. Né lo stato liberale aveva raggiunto risultati rilevanti in tal senso con la legge delle Guarentigie e con la legislazione successiva che per nulla offriva garanzie sufficienti alla Chiesa, alla sua organizzazione e allo stesso pontefice. L'atteggiamento di agnosticismo e di indifferentismo verso il fenomeno religioso da parte dello Stato liberale subì, tuttavia, con l'avvento del fascismo una profonda trasformazione nel senso di elevare la religione cattolica a valore universale del nuovo stato e della nuova politica ecclesiastica. Mussolini, in un discorso pronunciato alla Camera il 21 luglio del 1921, ebbe a dire a proposito della universalità del cattolicesimo che proprio da Roma si irradia: "afferma qui che la tradizione latina e imperiale di Roma è oggi rappresentata dal cattolicesimo". Il giorno seguente il ministro Rocco pronunciò alla Camera un discorso di presocchè identico tenore, affermando che la religione "è troppo fondamentale elemento di vita di un popolo, e la Chiesa è per l'Italia istituzione troppo essenziale e troppo legata alla sua tradizione e alla sua missione, perchè lo Stato italiano possa ignorare e la religione e la Chiesa".

Come accennato in precedenza, l'opera di confessionalizzazione formale dello Stato in senso cattolico, iniziata quasi in concomitanza della rivoluzione fascista, ha determinato un profondo e radicale mutamento nella legislazione ecclesiastica a partire dal 1922 in poi. Accanto alla rivalutazione della religione cattolica come religione dominante dello Stato e ad interventi legislativi finalizzati a sancire moderate condizioni di privilegio nei confronti della Chiesa cattolica, lo Stato fascista adottò una politica ecclesiastica diretta a valorizzare comunque il fenomeno religioso cattolico nelle sue più diverse forme.

Uno degli aspetti più rilevanti della nuova legislazione ecclesiastica è costituito dall'aver introdotto con la legge Gentile del 1923 l'insegnamento religioso nelle scuole elementari, insegnamento che con l'art. 36 del Concordato del 1929 verrà esteso poi anche alla scuola media. V'è da osservare tuttavia come profonda sia la divergenza tra i principi informativi della norma del 1923 e della norma pattizia e come pertanto sia difficile individuare il filo conduttore che ha determinato la progressiva confessionalizzazione dell'istruzione.

All'origine della disposizione gentiliana vige tuttavia una serie di considerazioni di carattere filosofico e pedagogico. Considerazioni sulle quali si è indirizzata l'analisi attenta e rigorosa di Spirito nel citato saggio del 1929 sul Concordato, allorchè ha indicato nel Congresso nazionale dei professori delle scuole medie tenutosi a Napoli nel 1907 uno dei momenti più qualificanti del processo di trasformazione prodotto dalla nuova metafisica dell'idealismo, con un regista d'eccezione: il suo maestro Giovanni Gentile.

Secondo Spirito, la legge Gentile del 1923 va propriamente calata nelle prospettive e nelle soluzioni raggiunte dal Congresso del 1907, per evitare in primo luogo una falsa interpretazione della concezione gentiliana sulla scuola, e in secondo luogo che l'introduzione dell'insegnamento religioso nelle scuole elementari possa dare adito ad

interpretazioni equivoche sul ruolo svolto dal fascismo nella protezione dell'interesse religioso cattolico. Il Congresso del 1907 offrì quindi lo spunto ad alcune essenziali riflessioni sia per l'importanza del tema trattato "la scuola laica", sia per l'incidenza che ha avuto sulla successiva politica ecclesiastica dello Stato, in quanto si pone come momento rilevante della temporanea affermazione di una politica sull'istruzione tendenzialmente laica prima del passaggio alla politica concordataria sull'istruzione sicuramente confessionale. Tale passaggio va imputato, secondo Spirito, alle erronee interpretazioni date alle disposizioni gentiliane in sede di trattativa per la stesura del Concordato, che hanno svuotato del loro reale significato le conclusioni raggiunte dal Congresso del 1907.

Il punto di vista da cui si pone il Gentile, nella sua relazione tenuta al Congresso sulla scuola laica, può in effetti suggerire critiche; e molte ve ne furono, ma è ineccepibile nella sua formulazione teorica. Gentile cerca di evidenziare tutti gli errori commessi dal liberalismo italiano nell'ipotizzare un determinato tipo di scuola laica. Scuola laica - osserva il Gentile - non deve essere semplice negazione o critica della scuola confessionale, ma superamento verso un *quid* che costituisca la vera essenza della laicità: "la libertà assoluta della ragione e il libero sviluppo di questa in ogni insegnante". In ogni scuola è insito il concetto di laicità, in quanto ogni scuola dovrebbe formare una libera intelligenza, ma è necessario creare una scuola più laica, "con un concetto più alto dello spirito", che, pur volta alla ricerca della verità, si allontani dagli schemi di una religiosità confessionale, anche se pur permeata di religiosità. È necessario quindi che la scuola non pervenga alla formazione di uno spirito confessionale, indirizzato cioè a una determinata religione positiva, perché finirebbe con l'educare all'intransigenza, alla intolleranza e verrebbe meno il fine ultimo che ogni scuola deve perseguire: affratellare, unificare gli spiriti "liberandoli dalle differenze individuali (pregiudizi, vedute egoistiche o unilaterali) e sollevandoli all'aer puro della scienza e del bene universale". Soltanto la scuola laica potrà evitare, quindi, la formazione di uno spirito particolare, "d'ogni dogmatismo intollerante, d'ogni menomazione o attentato alla libertà dell'insegnamento, che è poi la libertà dello spirito umano". La scuola, in sostanza, per essere veramente laica, deve essere al di fuori di ogni dogma perché la scuola è "il tempio della ragione che non ammette altre leggi se non quelle della sua natura".

Nella relazione gentiliana vi è contenuta dunque tutta l'impostazione che deve sostenere la scuola per essere al di fuori di qualsiasi compromesso, per essere in altri termini la fonte primigenia dell'educazione delle coscienze al raggiungimento della verità, dell'assoluto, della scienza. Nel contesto di queste considerazioni del Gentile sulla laicità della scuola si pone tutta la problematica sull'insegnamento della religione nella scuola elementare e il valore che lo stato, in quanto laico, deve assegnare a tale insegnamento. Per comprendere però il significato che può assumere nella visione laica della scuola l'istruzione religiosa - suggerisce Spirito - è indispensabile rifarsi alla concezione gentiliana della religione.

La religione, come mito, deve costituire il primo fondamento dell'istruzione elementare, in quanto il fanciullo è incapace di sollevarsi alla ragion critica. Successivamente, e soltanto con la scuola media, potrà sostituirsi all'insegnamento della dottrina cristiana, cattolica, lo studio della filosofia: il germe di verità che si nasconde nel mito deve essere esplicitato e trasformato dall'indagine speculativa. Pertanto la religione "con le sue soluzioni facili e arbitrarie" diventa oggetto di riflessione critica nelle scuole secondarie e superiori, ove al mito subentra la ragione. Il Gentile conclude la sua relazione riaffermando che la più alta laicità cui deve tendere la scuola è appannaggio della istruzione media e superiore; "ma la scuola elementare dalla nostra laicità non guadagna altro che la perdita di quell'*initium sapientiae*, che è pure qualche cosa per chi ci rifletta bene, ancorché razionalista". Lo stesso Croce - rileva Spirito - ammetteva come fosse giusta l'impostazione gentiliana sulla necessità che nell'istruzione primaria fosse impartito l'insegnamento della religione cristiana-cattolica, in armonia con l'educazione religiosa ricevuta in famiglia". In senso contrario si esprimeva durante il Congresso di Napoli il Salvemini, il quale riteneva che l'insegnamento della religione nella scuola fosse l'ultima sopravvivenza di un monopolio confessionale e pertanto da abolire, per conseguire la completa laicità della scuola, forse ignorando che la posizione gentiliana sull'istruzione religiosa era diretta all'identico risultato di usare la scuola come mezzo primigenio per la libera formazione della mente, aperta a tutte le forme e a tutti gli aspetti del pensiero.

Sulla base di queste riflessioni sul Congresso del 1907, sembra evidente come la *ratio* dell'art. 3 della legge Gentile fosse limitata al mero riconoscimento della funzione preparatrice che deve assumere l'insegnamento della religione nella scuola elementare, quale primo stadio per una evoluzione della coscienza del fanciullo ad una maggiore riflessione, ad un maggior senso critico. Ed è proprio per questo motivo di fondo che la legge Gentile, per il suo significato profondo e per le finalità che si proponeva, può essere inquadrata tra quei provvedimenti dello stato fascista pre-concordatario che si possono collocare nell'ambito e nei limiti del laicismo delle Garantigie, e non certo nel successivo processo di confessionalizzazione dello Stato. Tuttavia il pensiero di Gentile continuerà ad influenzare la successiva legislazione scolastica e lo stesso art. 36 del Concordato sembrerà a molti - non certo a Spirito - una copia lievemente modificata dell'art. 3 della legge del 1923.

Dunque, il periodo che va dal 1923 al 1929, cioè fino ai Patti del Laterano, è caratterizzato inevitabilmente da un crescente interesse del fascismo per il fattore religioso - essenzialmente per quello cattolico; tuttavia è una fase di attesa, in vista di nuove forme di collaborazione che possano soddisfare appieno l'esigenza del fascismo di correggere gli squilibri normativi e politici lasciati irrisolti dalla legge delle Garantigie e non ancora superati.

Tuttavia il cammino che doveva condurre alla stipulazione degli Accordi lateranensi ha incontrato non poche difficoltà e lo stesso problema dell'istruzione religiosa ha contribuito ad incrementare i notevoli contrasti già esistenti tra lo Stato e la Chiesa,

in quanto si trattava di rovesciare la concezione gentiliana sulla scuola laica e di procedere ad una confessionalizzazione dell'istruzione.

Tralasciando di prendere in considerazione tutte le varie fasi della lunga e travagliata trattativa concordataria condotta con grande intelligenza politica dal Barone e dal Pacelli, sotto la diretta vigilanza di Papa Ratti e di Mussolini, i cui rapporti peraltro erano improntati da reciproca stima e fiducia, Spirito, quasi che gli anni che vanno dal 1925 al 1929, contrassegnati dai tentativi portati avanti dal Mattei Gentili, dallo stesso Rocco e dal Santucci di riforma della legislazione ecclesiastica e dalle stesse trattative concordatarie, non fossero mai esistiti, definisce gli Accordi lateranensi un "improvviso colpo di scena". Colpo di scena rispetto alle istanze del neoidealismo, rispetto al mutamento della cultura italiana, rispetto al nuovo posto assunto dalla tradizione cattolica, ma soprattutto colpo di scena rispetto al laicismo culturale non più anticlericale che si era venuto affermando, grazie anche all'illuminato contributo dato dal Gentile e dallo stesso Croce.

Tutto ciò che nell'arco del primo quarto di secolo aveva contribuito a mutare la fisionomia della cultura italiana, e cioè il passaggio dal positivismo all'idealismo, fu travolto da un accordo improvviso. "L'11 febbraio del 1929 furono pubblicati due documenti rivoluzionari, e cioè il Trattato e il Concordato. E con essi la Chiesa acquistò nuovo potere".

Perché e come fu possibile un tale evento? A tali quesiti Spirito dà una risposta chiara e precisa. Per quel che riguarda la Chiesa, le ragioni sono di facile intuizione: si chiudeva la Questione romana e si ingigantiva l'azione del Vaticano. Non altrettanto evidenti apparivano invece le ragioni dello Stato.

Per lo Stato, infatti, si poneva il rischio di una limitazione essenziale della sua assolutezza. Forse un motivo fondamentale deve riconoscersi nel gesto politico di Mussolini che volle cercare con il suo atto un'altra ragione di affermazione nazionale e internazionale. Si trattava di una questione di alta risonanza politica e per la struttura psicologica di Mussolini qualsiasi atteggiamento clamoroso assumeva una rilevanza fondamentale, anche se le circostanze e le condizioni dell'accordo erano destinate a passare in secondo piano.

Aggiunge Spirito: non deve quindi meravigliare il fatto che i patti lateranensi fossero, per la loro natura più profonda, patti *antifascisti*. Essi rinnegavano, infatti, la linea politica seguita fino allora e la stessa concezione dello Stato rivendicata per tanti anni come un ideale da perseguire con coscienza rivoluzionaria. Il salto che ora si effettuava era manifestamente contro tutte le teorie e tutta la prassi fascista e determinava una soluzione di continuità senza alcuna giustificazione.

La prima reazione che venne manifestandosi fu naturalmente quella del pensiero neoidealistico che aveva operato nel primo quarto del secolo. Tanto Croce quanto Gentile non potevano approvare ciò che era avvenuto, e con loro tutti gli altri idealisti che avevano vissuto dall'interno le vicende del processo storico. Tipico esempio –



ricorda Spirito – la rivista “Nuovi studi di diritto, economia e politica” che prese posizione contro i Patti già nei primi fascicoli del 1929.

E per precisare le ragioni di questa ferma presa di posizione di Spirito, di Gentile, di Croce, di Arnaldo Volpicelli è sufficiente richiamare l'attenzione sul concetto di stato teorizzato dal pensiero idealistico e in particolare dall'attualismo del Gentile. Lo stato rappresentava l'ideale della laicità e cioè dell'assolutezza del pensiero critico. Per il Gentile rappresentava addirittura la forma dell'eticità. E tale concezione era stata esplicitamente condivisa e sottoscritta da Mussolini fin dai primi anni della costituzione del regime. Non era assolutamente concepibile per il fascismo una qualsiasi affermazione di due poteri. All'indomani del Concordato, il 13 maggio del 1929, nel discorso alla Camera, Mussolini affermò, senza temere le reazioni di Pio XI: “lo stato fascista rivendica in pieno il suo carattere di eticità e cattolico, ma è fascista, anzi soprattutto esclusivamente, essenzialmente fascista. Il cattolicesimo lo integra, e noi lo dichiariamo apertamente, ma nessuno pensi sotto la specie filosofica o metafisica di cambiarci le carte in tavola”.

La natura antifascista dei Patti lateranensi – secondo Spirito - trova conferma in un documento essenziale della dottrina del fascismo. Nel 1932, e cioè tre anni dopo la stipulazione dei Patti, l'Enciclopedia italiana procedeva alla formulazione della dottrina del fascismo attraverso una voce redatta in parte da Gentile e firmata da Mussolini, nella quale veniva ribadita la concezione dello stato etico e venivano completamente ignorati i Patti lateranensi. I Patti lateranensi sono rimasti al margine della trasformazione dello Stato che ha continuato il suo cammino senza risentirne l'influsso. Fascismo e Patti lateranensi sono rimasti quasi reciprocamente estranei nella loro sostanza.

Rileva, poi, Spirito che il fatto che i Patti lateranensi fossero sostanzialmente antifascisti ha una importanza profonda per la storia del fascismo, ma anche per la storia del cattolicesimo. Il cattolicesimo, infatti, non ha subito che molto superficialmente il nuovo rapporto politico, senza che i due poteri avessero il tempo e la forza di trasformarsi reciprocamente. La storia d'Italia non era mutata e non accennava a una profonda mutazione, malgrado i Patti. Il 1929 aveva determinato una rivoluzione soltanto apparente nel regime dei rapporti tra Stato e Chiesa. Conclude Spirito: “nonostante l'esplicita origine e l'esplicito atto creativo il fascismo è rimasto estraneo alla sua creazione. Non l'ha sentita, non l'ha vissuta”. Probabilmente l'ha rinnegata, se è vero, come è vero che nel discorso pronunciato alla Camera il 13 maggio del 1929, Mussolini corresse il tiro dell'intervento dell'on. Solmi, il quale aveva “osato” affermare che con i Patti lateranensi si era venuta a determinare una Chiesa libera e sovrana ed uno stato libero e sovrano. Osservò Mussolini: “questa formula potrebbe far credere che ci sia la coesistenza di due sovranità. Un conto è la Città del Vaticano, un conto è il Regno d'Italia, che è lo Stato italiano. Bisogna persuadersi che tra lo Stato italiano e la Città del Vaticano c'è una distanza che si può valutare a migliaia di chilometri, anche se per avventura bastano cinque minuti per percorrerne i confini. Nello Stato la Chiesa non è sovrana e non è nemmeno libera, perché nelle sue istituzioni e

nei suoi uomini è sottoposta alle leggi generali dello Stato ed è anche sottoposta alle clausole speciali del Concordato”.

Arnaldo Volpicelli in un suo saggio su *Stato e Chiesa di fronte alla Conciliazione*, apparso nella rivista “Nuovi studi” del 1929, nel “rivisitare” il discorso di Mussolini alla Camera, fu ancora più esplicito nel sostenere che la Chiesa non vive “accanto” ma “dentro” allo Stato e, in esso, non già come un potere od un ente sovrano, ma come una istituzione sociale sottoposta alle leggi generali dello Stato. E aggiunse: “Vero è che a tale istituzione competono alcune preminenze lealmente e volontariamente riconosciute e, quindi, assegnate dallo Stato medesimo; ma una tal posizione, dovuta a mere ragioni di tradizione e di fatto, implica e riconferma l'autonomia, superiorità, universalità dello Stato. In altri termini di fronte e limitatamente alle religioni e ai culti praticati nel suo territorio lo Stato italiano nella sua libera e più alta e complessa personalità dichiara e fissa la religione e il culto cui egli assegna una portata e veste ufficiale per quel che attiene all'esplicazione della sua vita di relazione. Di qui le preminenze assegnate alla religione cattolica, per il semplice (e giusto) fatto che essa è la religione tradizionale della grandissima maggioranza del popolo italiano. Nulla di meno, ma nulla di più... Se la religione cattolica non è accolta per le sue interne e sostanziali ragioni trascendenti e divine, ma per ragioni di fatto, di tradizione, di prassi e, in definitiva, di storia... a che cosa si riduce la cosiddetta confessionarietà dello stato italiano, a sì gran voce asserita dai soliti competentissimi confusionari?”.

La risposta dell'organo ufficiale della Santa Sede non si fece attendere: sull'“Osservatore Romano” del 23-24 giugno del 1930 viene fortemente criticata la rivista “Nuovi Studi”, la quale per la penna di uno dei suoi direttori aveva messo in discussione la natura confessionale dello stato italiano, sostenendo che l'ordinamento italiano contempla non già la religione cattolica nella sua interna sostanza dommatica; ma il solo e semplice culto di detta religione. Il corsivista dell'“Osservatore Romano” aggiunge polemicamente: “Ora, se è legittimo che gli idealisti, in sede di filosofia teorica, pensino quello che credono su questo problema, è semplicemente umoristico il tentativo di contraffare una legislazione che intende la religiosità nel senso voluto dalla tradizione cattolica”.

L'ulteriore conferma di quanto asserito da Spirito in ordine alla estraneità dei Patti dal fascismo e circa la loro natura essenzialmente antifascista si trova poi in un commento del Gentile apparso sulla rivista “Nuovi studi” del 1930. Richiamandosi al suo discorso tenuto al Senato il 12 aprile del 1929, nel quale aveva sostenuto perentoriamente che Stato e Chiesa sono due regimi autoritari e che il loro accordo non può derivare che da autolimitazioni; chi non è disposto a limitarsi, chi vuole tutto per sé, e nulla concede all'altrui diritto e si chiude nell'intolleranza rigida, prepara giorni difficili al Concordato, Gentile afferma: “l'amicizia che si saldò nel Palazzo del Laterano l'11 febbraio del 1929 non si può dire in verità che sia stata molto lunga. Dunque i Patti non furono chiari....La chiarezza richiedeva che la Chiesa sapesse di essere di fronte a uno stato che non è quel che essa vorrebbe proprio che fosse”. Il riferimen-

to è ovviamente allo stato etico. E ancora: "Lo stato fascista ha dichiarato nel modo più perentorio che dalla linea di condotta impostagli dalla convinzione della propria eticità, non defletterà mai. E bisogna che la Chiesa – sul terreno politico, che è quello dove si fanno i concordati e dove si disfanno – ammetta che lo Stato per sua parte rimanga in tale convinzione e ne deduca tutte le logiche conseguenze. Principalissima tra tutte il diritto illimitato alla educazione giovanile, che esso intende mantenere *in toto* anche quando riconosca la legittimità di forme private di educazione".

D'altra parte è noto che il Concordato non portò una pace assoluta: basti ricordare le azioni violente di taluni fascisti contro sedi dell'Azione cattolica, sul presupposto che in esse si svolgesse attività politica o sindacale, a nulla rilevando il riconoscimento ufficiale dell'Azione cattolica e la sua disciplina contemplati nell'art. 43 del Concordato. Le stesse osservazioni valgono, come già accennato, per l'educazione giovanile. Da parte della Chiesa si manifestava l'intransigenza verso i modernisti, in particolare verso Ernesto Buonaiuti, nei cui confronti si invocava l'applicazione dell'art. 5 del Concordato, per isolarlo dalla vita pubblica.

Con la fine del fascismo, si aprì il problema della costituzione del nuovo stato e si dovette affrontare esplicitamente l'atteggiamento da assumere nei confronti del fattore religioso. Spirito, in un saggio del 1976 dal titolo *Storia dei Patti lateranensi*, pubblicato nel "Giornale critico della filosofia italiana" del 1977, pone il problema se l'Assemblea costituente dovesse conservare o invece rifiutare perentoriamente i Patti lateranensi e cerca di fornire la chiave di lettura del dibattito svoltosi sul loro destino politico e giuridico. Egli afferma che, se è pur vero che il laicismo prefascista ebbe un peso notevole nelle discussioni, in quanto la compilazione della nuova carta costituzionale imponeva che si facesse macchina indietro in senso progressista e rivoluzionario, è anche vero che i rappresentanti più decisi del conservatorismo cattolico e gli anti-rivoluzionari che temevano l'affermazione del comunismo sovietico premevano perché i Patti lateranensi fossero conservati. La realtà politica che si andava realizzando fu però del tutto contraria ad ogni possibile previsione. Osserva Spirito: "Il partito comunista non voleva fare la rivoluzione". La parola d'ordine divenne quella della conservazione. Fu lo stesso Togliatti a difendere l'inserimento dei Patti nella Costituzione. E Spirito individua nell'accordo tra cattolici e comunisti e nel voto all'Assemblea costituente dell'art. 7 della Costituzione "la parentesi nera della vera vita ufficiale dei documenti del 1929". I Patti diventavano così costitutivi della legge fondamentale dello Stato. Con essi si riconosceva ufficialmente che lo stato italiano è uno stato confessionale e che il suo spirito informatore è dato dalla religione cattolica. Tutto ciò a cagione del riconoscimento costituzionale dell'art. 1 del Trattato lateranense, che, richiamandosi all'art. 1 dello Statuto albertino (cioè ad una costituzione che non esisteva più!), qualificava la religione cattolica come religione dello stato. Di più, poi – e qui si vede il rigore scientifico di Spirito che tanta attenzione aveva posto già nel 1929 al problema dell'istruzione religiosa, e soprattutto al passaggio dall'istruzione laica gentiliana alla istruzione confessionale del Concordato -, il riconoscimento al livello costituzionale dell'art. 36

del Concordato, che determina la funzione della religione cattolica nell'ordinamento scolastico, era destinato irrimediabilmente a consegnare alla Chiesa cattolica il destino culturale degli studenti. Con l'art. 36 del Concordato si eliminava radicalmente il carattere laico dello stato, in quanto gli alunni non cattolici erano costretti a ricevere un certo tipo di insegnamento che mutuava dalla dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica il suo fondamento culturale.

Il partito comunista accettò, dunque, l'inserimento dei Patti nella Costituzione nella loro integrità originaria, con le firme del cardinal Gasparri e di Benito Mussolini. E quindi paradossalmente - osserva Spirito - le firme nella Costituzione italiana diventavano quattro. La "parentesi nera" acquistava subito la sua fisionomia più assurda e inqualificabile.

Già nel 1972 Spirito, in una lettera aperta all'allora Presidente della Corte costituzionale, prof. Chiarelli, suo compagno di studi, aveva "denunciato l'equivoco della Costituzione ed aveva invitato l'illustre garante del giudizio sulle leggi a porsi il problema della legittimità costituzionale della costituzione formale, evidentemente in rapporto a quella materiale, e a riflettere su quanto Jemolo aveva sostenuto nel 1966 in un suo intervento all'Accademia dei Lincei sui difetti, sulle modifiche e sulle integrazioni da apportare alla Costituzione, su un testo e - sono le parole di Jemolo - "che in molti punti rende difficile sapere ciò che è e non è conforme alla Costituzione".

Nella lettera aperta a Chiarelli, Spirito, richiamandosi a quanto efficacemente sostenuto da Jemolo, e cioè che nella costituzione italiana si avverte l'ispirazione del pensiero cristiano sociale, il quale traspare chiaramente sia nell'art. 2 con l'accenno alle formazioni sociali, eco delle società naturali sempre presenti nel pensiero cattolico e sia nell'art. 29 che riconosce la famiglia come società naturale fondata sul matrimonio, afferma provocatoriamente: "se alla locuzione cristiano-sociale si sostituisce l'antinomia di laicismo e cattolicesimo, la Costituzione non è più capace di rispondere". L'equivoco della Costituzione risulta infatti evidente sol che ci si soffermi a riflettere sulla contraddizione esistente fra l'affermazione perentoria della laicità dello Stato contenuta nell'art. 3 della Costituzione e il riconoscimento costituzionale del blocco storico dei Patti lateranensi di chiara matrice confessionale. Una volta acquisito il valore costituzionale, i Patti sono in grado di determinare una limitazione, anch'essa costituzionale, della sovranità dello Stato nel proprio ordine. Il riferimento è chiaro all'art. 36 del Concordato, attraverso il quale lo stato ha rinunciato all'educazione e alla formazione culturale dei giovani in favore della dottrina della Chiesa cattolica; ma pure all'art. 34 del Concordato, relativo al matrimonio concordatario, e quindi alla rinuncia alla giurisdizione statale in favore di quella ecclesiastica per le cause matrimoniali.

Il contrasto tra l'art. 3 e l'art. 7 svuota di significato tutta la Costituzione ed elimina la possibilità di dare alla Costituzione una interpretazione univoca per la sua difesa. Lo stato italiano è laico o confessionale? Questo è il quesito che Spirito pone a Chiarelli. Un interrogativo senza risposta da parte del destinatario della lettera, in quanto non è mai seguita alcuna risposta. Comunque un tale interrogativo pone in evi-

denza l'antinomia che è al centro dell'ordinamento e che lo compromette irrimediabilmente. Un dualismo che toglie alla Costituzione ogni possibilità di una interpretazione sistematica e che conferma l'analisi rigorosa di Jemolo in ordine ai difetti della Costituzione. Una Costituzione che ben può dirsi di conciliazione, in quanto maturata in un clima di compromesso: non è quella di uno stato conservatore, né di uno stato socialista, dal momento che non si ispira né ai canoni del liberismo economico, né a quelli del socialismo. Ma le dimensioni dell'equivoco - osserva Spirito - riguardano soprattutto l'origine e il significato più profondo della Costituzione che è nata appunto dall'incontro di partiti, dal compromesso: non può quindi la Corte costituzionale, che certamente non può modificare la Costituzione, ma giudicarla, comprenderla per applicarla in ragione delle concrete istanze sociali che sottendono alla costituzione materiale, osservare sul piano giuridico qualcosa che fondamento giuridico non ha. Al di sopra del giudizio di costituzionalità di tutte le norme che vengono sottoposte al sindacato della Corte, vi deve essere il giudizio di costituzionalità della stessa Costituzione. Un'affermazione coraggiosa e pienamente condivisibile se rapportata all'epoca in cui Spirito scriveva a Chiarelli la lettera aperta.

Quando poi nel 1976, a quattro anni dalla lettera aperta a Chiarelli, Spirito tornò ad approfondire il rapporto tra la Costituzione e il Concordato, la situazione era abbastanza compromessa tanto da fargli ritenere, in chiave eminentemente politica, che i Patti lateranensi fossero stati ormai cancellati dalla storia, proprio nel momento, invece, di maggior vigore della trattativa per la revisione del Concordato sanzionata ufficialmente da un acceso dibattito parlamentare sulle varie bozze di revisione. Sostiene Spirito che gli eventi si sono completamente capovolti: i Patti lateranensi non esistono più, anche se si discute di revisione o di abrogazione.

Per spiegare un tale miracolo Spirito torna con la memoria a quel famoso compromesso storico voluto da Togliatti nel 1947. Allora i protagonisti erano il partito comunista e la Chiesa cattolica; oggi (nel 1975: *Storia dei Patti lateranensi, cit.*) "l'uno e l'altra hanno esplicitamente dichiarato di non essere più comunista e di non essere più cattolica. L'ha dichiarato Berlinguer a Mosca, inneggiando all'eurocomunismo e alla democrazia; l'ha dichiarato la Chiesa, in Vaticano, rivendicando il carattere laico dello Stato. In Vaticano infatti non si è presentato lo Stato italiano, ma proprio la Chiesa cattolica con Andreotti, Gonella e Jemolo. Il vero laicismo è stato assente". La radice del miracolo - rileva Spirito - va dunque cercata nel compromesso storico che si è venuto maturando nel trentennio 1946-1976 e nei protagonisti. "La Chiesa cattolica e la chiesa comunista si sono fatti avanti e hanno assicurato di non essere più chiese. Questo capovolgimento è l'espressione della fine effettiva delle fedi. Le due chiese non credono più e si preoccupano unicamente di mantenere il potere nell'accordo reciproco. È il calcolo dei vincitori svuotati del loro originario contenuto. I Patti lateranensi si sono esauriti, insieme ai protagonisti della loro risurrezione, senza alcuna possibilità di ulteriore svolgimento, né di carattere positivo, né di carattere negativo. È un secolo che per ora si va spegnendo senza speranze".

Ciò non toglie che a questa visione pessimistica, anche se realistica, di Spirito sul destino politico ormai segnato dai Patti lateranensi, non si potesse sovrapporre sul piano più propriamente giuridico una ricerca equilibrata di soluzioni adeguate per cancellare l'onta della doppia Conciliazione del 1929 e del 1947 e per dare un contributo innovatore al processo di revisione dei Patti lateranensi allora in pieno svolgimento.

In una lunga e articolata conversazione che ebbi con lui nel 1976, egli cercò di dimostrare come i Patti fossero inevitabilmente compromessi anche sul piano giuridico e come il discorso sulle relazioni fra stato e chiesa dovesse essere ripreso al punto in cui era stato lasciato nel 1923. E aggiunse che il processo di revisione dei Patti, iniziato "purtroppo" nel 1967 con una mozione presentata alla Camera da Ferri e La Malfa e ormai inarrestabile, dovesse quanto meno giovare dell'esperienza preconcordanziaria ai fini della cristallizzazione di quei valori laici che avevano contrassegnato il periodo 1922-1929; e al tempo stesso mi invitava a salvaguardare nei miei studi ecclesiasticistici i valori della separazione e dell'aconfessionismo avvertiti sempre di più dalla coscienza sociale.

Pietro SPIRITO

## Il concetto di storia in Ugo Spirito

Al suo volgersi dal diritto alla filosofia Spirito aderisce all'idealismo, assorbendo assai più che ripudiando, nelle esigenze che realmente ne sottendono il pensiero in formazione, le esperienze e gli stimoli del positivismo ricevuti durante il corso universitario dalle scienze che è uso chiamare umane e soprattutto dalla criminologia. La presenza di simili temi torna sempre nelle varie ridefinizioni della sua personalità teorica e il linguaggio polemico dalle tonalità affini a quello di Croce e di Gentile cederà gradualmente il passo a modi più pacati o addirittura, per certi aspetti, rivendicativi semplicemente di appartenenza. Il maggior frutto della componente 'scientifica' in questa direzione è la *Storia del diritto penale*<sup>1</sup> da Beccaria in poi, più volte ristampata e aggiornata anche dopo il codice Rocco. Nei brevi capitoli monografici che fanno venire in mente i medaglioni della crociana *Letteratura della nuova Italia* o anche de *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, il rapporto tra scuola classica e scuola positiva mette capo a un giudizio severo che, pur decisamente incline a una concezione sociale e non personale della colpa, la storicizza sottraendola alle contese fra i due schieramenti, ormai logore per la loro ripetitività e incapaci di mediarsi. È naturale che la radice hegeliana del nostro idealismo, che l'ondata positivista dal settimo decennio in poi non era riuscita a cancellare e che fra i due secoli si era ripresentata con accresciuto vigore, fosse assimilata dal giovane Spirito con fervida passione di discepolo gentiliano. E la storia veniva pensata da storicista assai prima dell'adozione di quel termine con valore positivo. Tale appare in *Il pensiero pedagogico di Gaetano Filangieri*<sup>2</sup> (1924) dove si discute di "storicismo e antistoricismo nel problema dell'educazione", e storicista è l'impostazione della or ora ricordata *Storia del diritto penale*.

Il problema tuttavia fu direttamente affrontato solo alcuni anni dopo, nel saggio *Storicismo*. Apparso nel 1932 nel "Giornale critico della filosofia italiana", esso venne a costituire un capitolo di *Scienza e filosofia*<sup>3</sup>, pubblicata l'anno seguente, però se ne può considerare, di fatto, un annuncio l'omonimo saggio che vide la luce nel 1929 nella medesima rivista: in questo si anticipava la tesi centrale dello storicismo. Ci troviamo nell'ambito dell'"attualismo costruttore", la prima versione dell'attualismo impressa dalla personalità di Spirito, cioè contraddistinta dal professare un pensiero che intendeva costituire l'inveramento rigoroso dell'attualismo, caratterizzato da qualcosa che lo diversificasse dalla versione gentiliana. Le obiezioni con le quali Gentile rispose a *Scienza e filosofia* non avrebbero impedito a lui stesso di pervenire all'identificazione dei due termini, scostandosi dalle motivazioni d'identità prima affermate, ossia di scienza e arte nel quadro della soggettività (tesi) e di scienza e religione in quello dell'oggettività (antitesi). Ma al plesso di scienza e filosofia Gentile giungeva attraverso un percorso logico in parte diverso da quello che sarebbe stato proprio di Spirito. E poiché è evidente che in questa prospettiva e non soltanto in essa i

referenti per eccellenza di *Scienza e filosofia* sono Gentile e quasi a suo contraltare Croce, occorre accennare in brevissima forma cosa fosse per loro la storia nell'orizzonte teoretico dello storicismo a quell'altezza cronologica - i primi anni Trenta - che per entrambi corrisponde alla piena maturità dello svolgimento.

Nei testi crociani 'storicismo' ha conservato a lungo la patina di inadempienza del buon criterio del fare storiografico: un'inflessione vulgata che a quel tempo veniva considerata 'derogatoria' come avvertiva il suffisso 'ismo'. Designava l'inconsistenza delle opere improntate di mera filologia ed erudizione, la storiografia, insomma, "senza problema storico" e non di rado ci s'imbatteva in esso come connotazione della quale la nuova estetica si serviva per svalORIZZARE la scuola storica della critica letteraria. Solo molto più tardi era cessata la sprezzatura per quella parola e Croce sarebbe venuto a qualificare il proprio pensiero come storicismo spiritualistico o storicismo assoluto<sup>4</sup>. Ma che in realtà il concetto di storia e di storiografia e le relative identificazioni con la filosofia fossero da lui considerati come storicistici assai prima di essere così esplicitamente definitivi è chiaro perlomeno da *Teoria e storia della storiografia* (1913-1917)<sup>5</sup> dove l'identificazione di realtà e storia, di cui quella di filosofia e storiografia è un corollario, costituiscono capisaldi dell'organico complesso della 'sistemazione'. Un'articolazione di grande perspicuità ed energia sintetica offre in questo senso una delle pagine con cui *Teoria e storia* - e quindi la *Filosofia dello spirito* - si chiude: "(...) la Realtà è affermata come Spirito, ma non già tale che stia sopra il mondo o corra attraverso il mondo, sibbene che coincide col mondo; e la natura è mostrata come momento e prodotto dello spirito stesso, e perciò il dualismo (quello almeno che ha travagliato il pensiero da Talete a Spencer) è sorpassato, ed è sorpassata con esso la trascendenza materialistica o teologica che sia. Lo Spirito, che è il mondo, è lo spirito che si svolge, e perciò uno e diverso insieme, eterna soluzione ed eterno problema, e la sua autocoscienza è la filosofia che è la sua storia, o la sua storia che è la sua filosofia, sostanzialmente identiche; e identica è la coscienza con l'autocoscienza, cioè distinta e una insieme, come la vita e il pensiero. Questa filosofia, che è in noi ed è la nostra, ci abilita a riconoscerla, ossia a riconoscere sé stessa, fuori di noi, nel pensiero degli altri uomini, che è anche nostro, e più o meno chiara e perfetta nella storiografia contemporanea"<sup>6</sup> (*Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1941/4, p. 286).

Ed esibiva un autorevole esempio di come questa concezione fosse concretamente presente, anche se non formalmente motivata, nella coscienza degli storici che possedevano il senso del problema citando il brano meineckiano di *Weltbürgerthum und Nationalstaat* dove il grande storico, non per caso autore anche di *Die Entstehung des Historismus*, affermava che "l'indagine storiografica (...) si deve innalzare a più libero moto e contatto con le grandi forze della vita politica e della cultura e, senza ricevere danni nella sua essenza e (nel suo) fine, deve tuffarsi nella filosofia e nella politica, e così solo potrà svolgere la sua intima essenza ed essere insieme universale e nazionale"<sup>8</sup>.



A questo aspetto, senza dubbio fondamentale, della prospettiva crociana Spirito non aveva mosso obiezioni nel pur non del tutto favorevole capitolo su Croce de *L'idealismo italiano e i suoi critici* (1925), dove anzi reputava affiorasse un'attenuazione delle distinte categorie in confronto alla loro figura iniziale non ancora depurata da residui herbartiani. Del resto, nonostante la prossimità cronologica sia della *Teoria della storia* (ma il concetto di 'concomitanza' era già elaborato nella *Filosofia della pratica*), sia della triade gentiliana del *Sommario di pedagogia*, della *Teoria generale dello spirito come atto puro* e della *Riforma della dialettica hegeliana* con la discussione crociana dov'era pubblicamente emersa la divergenza Croce/Gentile, è certo che elementi di riavvicinamento e di reciproca efficacia tra le due posizioni - lo si è detto tante volte - si riscontrano nella *Teoria della storia* in un senso non estraneo a quello additato da Spirito.

Tuttavia riavvicinamento ed efficacia non propriamente come un'attenuazione dei distinti, di cui Croce non ammise neppure che potesse essere richiesta dalla concezione del vitale, ma come il convenire della totalità della coscienza in quella sua forma che di volta in volta si caratterizza specifico (o, per l'appunto, 'distinto') momento categoriale dialettico sussumendo l' 'altro' a sua materia e, in questo solo senso, rendendolo per sé 'indistinto', e per dir meglio, annullandolo in quanto tale nel costituirsi della propria distinta sintesi formale. Il dissenso da Croce, che Spirito a sua volta sottolineava, verteva piuttosto sul rapporto tra concetto e autoconcetto, sulla ragion d'essere di quest'ultimo.

Nella gentiliana *Teoria generale dello spirito* lo storicismo s'integrava a pieno nella concezione dello svolgimento come unità di unità e molteplicità, "unità che si moltiplica e molteplicità che si unifica" e la trattazione della storia lo confermava, ponendo sì l'antinomia della storia, ma saldandola indissolubilmente alla soluzione dialettica. In tal modo l'antinomia lungi dall'essere indizio di crisi e di paralisi teoretica, era anzi, come l'antitesi hegeliana, lievito della processualità (e progressività) del reale. Si esprimeva nella "tesi: lo spirito è storia, perché è svolgimento dialettico" a fronte dell'"antitesi: lo spirito non è storia, perché è atto eterno"<sup>9</sup>. La formulazione antinomica indurrebbe a ritenere che "lo spirito storicizzato" si converta "in un'entità naturale", mentre "mantenuto nel suo valore spirituale, si sottrae alla storia e si pone nella sua idealità eterna"<sup>10</sup>. È contro questa dualità platonizzante che si aderge l'attualismo assumendo di superarla, ossia di vincere la minaccia dell'intellettualismo e del naturalismo col riportare "la realtà spirituale, il valore e la storia dal pensiero astratto al concreto"<sup>11</sup>.

Se si bada alla sincronia nell'uso dei termini, anche nel lessico di Gentile storicismo rappresenta tuttora una indicazione di disvalore: "la storia dello storicista" - egli infatti scrive - "è la storia ipostatizzata e privata della sua dialettica". Ma, col soggiungere che "la dialettica consiste per l'appunto nell'attualità della molteplicità come unità" ed è "soltanto come unità" che "si trascende trascendendo l'attualità"<sup>12</sup>, l'antinomia si risolve implicando l'unità della storia eterna e della storia in tempo cui conduce il concetto "di processo dell'unità, la quale si moltiplica restando una". Così "l'eter-

no è lo stesso tempo considerato nell'attualità dello spirito", trascendibile solo in quanto eternamente ricorrente nell'attività per cui riporta tutto a se stesso, e cioè trascendibile come autotrascendenza. "L'eterno", allora, "è lo stesso tempo considerato nell'attualità dello spirito". Dire così comporta affermare la filosofia come storia della filosofia, il pensiero stesso in atto, la presenzialità della storia come dialettica di presente e passato nella posizione del futuro in seno all'attività creativa del soggetto trascendentale; e quindi la storia come totalità del reale, produzione dello spirito. Sono proposizioni dalle quali scaturisce quella semanticità positiva di 'storicismo' che in ambito idealistico diventa abituale dal quarto decennio del secolo rovesciando la vecchia accezione. Il *Sistema di logica*<sup>5</sup> - in special modo nella *Logica del concreto* - aveva confermato tali lineamenti ragionandoli con maggiore ampiezza e approfondimento, e li aveva completati con la riadduzione della poesia e della religione, rispettivamente soggetto e oggetto nel momento dell'astratto, come storia nell'atto unificatore del pensiero prassi concreto, distaccandosi recisamente, in questo, dalla concezione crociana.

Nella sua comunicazione alla 27ª Riunione della società per il progresso delle scienze (Roma, ottobre 1932), Spirito esordisce affermando nel suo netto stile che lo storicismo "rappresenta la via maestra seguita dall'idealismo per entrare nella realtà e in essa dimostrare la sua consistenza antintellettualistica"<sup>6</sup> ma, sulla scorta del maestro, provvede *in limine* a distinguere idealismo da idealismo, storicismo da storicismo, facendo consistere tale distinzione nell'antinomia tra spirito come coinvolgimento e spirito come eterno che si è visto risolta nella concretezza attuale ove la dualità si annulla perché viene ricompresa unitariamente nel dinamismo dialettico: l'atto è il contrario della stasi. Anche per Spirito la scisi si produce tra la ricaduta nel naturalismo e l'effettiva realizzazione di una storiografia idealistica. La *forma mentis* che impedisce di superare lo storicismo naturalistico è "la preoccupazione assillante di esaurire tutta la molteplicità degli elementi di giudizio. La fobia dell'astratto ha condotto a poco a poco alla ricerca di un concetto inattingibile; la cui nozione si pretende far scaturire dalla somma delle infinite parti in cui lo si divide (...). Si moltiplicano incessantemente i punti di vista e quindi gli aspetti che ne risultano, e di particolare si passa in particolare senza mai trovare un *ubi consistam*. Il giudizio e la valutazione (...) diventano (...) impossibili e si frammentano (...) in tanti giudizi giustapposti di carattere antinomico: l'antinomia anzi assurge a principio di ogni ragionamento, che in essa si dissolve, senza mai concludere. Ogni pro ha il suo contro, ogni tesi ha il suo opposto, ogni conclusione è contemporanea di tante conclusioni e il pensiero afferma la sua superiorità critica, restando in una posizione di equilibrio che è la saggezza del relativismo e dello scetticismo" (*S. F.*, p. 178-179).

Ci si accorge subito che l'antinomia, l'incompatibilità degli opposti preannunciate il connotato essenziale del problematicismo è qui descritta come propria della storiografia che s'intende svalORIZZARE e che ci si rammarica di dover constatare come si appresti a pervadere ogni modo di scrivere storia. Bersaglio polemico retrostante

all'apparente impassibilità della constatazione è il giustificazionismo adiaforo, corrispettivo alla volontaria o involontaria astensione metodologica dal giudizio che da lì a non molto diverrà proprio essa, il cardine del suo pensiero. La sospensione del giudizio e il constattivo e insieme imperativo *nolite iudicare* della trilogia della vita culminante ne *La vita come amore*<sup>5</sup> graviteranno ancora su un forte assunto etico-educativo nella forma della libertà, il nongiudizio qualificherà la filosofia successiva in una serie di capovolgimenti prospettici che tuttavia si conservano unanimi nel contestare la validità di ogni ripresentazione del distinguere e dell'individuare che non si dissolva nel suo opposto o non si vanifichi in un'asserzione di egualità.

Nel primo scritto rivolto deliberatamente allo storicismo - e nell'intero arco argomentativo di quel momento - Spirito scioglieva dunque un inno, non meno vibrante di quello di Gentile, allo storicismo attualistico, rappresentato agli antipodi di quello naturalistico - o, secondo il suo lessico, liberale - che ha "soltanto il nome", non "la sostanza e la fede" dell'idealismo. E nella qualifica di 'storicismo liberale' si avverte, a contrasto, l'allusione alla versione crociana del medesimo termine, mentre non si vede come la storiografia di Croce e dei crociani possa essere assimilata a quella fenomenologia antinomica con cui Spirito caratterizzava lo storicismo naturalistico biasimandolo per la sua frammentarietà, inconsistenza, relativistica e scettica incapacità di giudizio. L'idealismo e storicismo attualistico che qui si concorre alacramente ad affermare non conoscono "limite alcuno alla trasformazione della realtà perché l'atto creatore dello spirito è concepito senza residui naturalistici (...). Processo assolutamente libero, verso un avvenire di cui si è assolutamente padroni nell'atto stesso del presente che ne è il principio. (Così può essere) in quanto si è padroni oltre che del futuro anche del passato e nell'atto dello storico si pone il fatto storico con la stessa libertà con cui si pone l'ideale da realizzare" (*S. F.*, p. 181).

Dunque, nella certezza di questo spirito unitario e promotivo, antinaturalistico e, che in fondo è lo stesso, antintellettualistico, no alla tolleranza, no al livellamento, no al moderatismo, no alla gradualità. Assumere quest'ultima a criterio del fare, altro non sarebbe che un temporalizzamento materialistico, un innalzamento a norma di una oscillazione racchiusa tra la rigida conservatoristica e la prudenza riformista,

"Potrò, s'intende, ritenere che (...)' ideale debba raggiungersi *per gradi*, instaurarsi in un periodo di tempo più o meno lungo, a seconda degli ostacoli che occorre superare, ma la gradualità riguarderà il metodo della realizzazione del programma, non il criterio della sua formulazione: la *gradualità* in altri termini non esclude la determinazione della meta" (*S. F.*, p. 189).

È palese l'aggancio politico a questo modo di fruire dell'annullata alterità fra teoresi e prassi, cardine dell'attualità dell'atto. Spirito - se vogliamo utilizzare per un momento il linguaggio gramsciano - supporta un pensiero organico a un disegno politico al quale resterà sino alla fine sostanzialmente fedele. Non traggono in inganno, in proposito, i suoi eloquenti profili argomentativi, anche i più distanti nel tempo l'uno dall'altro, convergenti tutti, dalla corporazione proprietaria che asserisce di sintetizza-

re il liberalismo *assoluto* con l'assoluto socialismo alle letture fenomenologiche dell'inquietata e inquietante 'nuova epoca', nel mito rivoluzionario che egli presume incarnarsi nella figura di una omologa e unanime collettività comunista, questione, d'altra parte, su cui non indugia in un primo tempo, ma che poi risuonerà come uno dei suoi temi dominanti<sup>16</sup>. In qualunque modo il comunismo si espanda, si contragga, si declini, l'infrenabile attitudine spiritiana a guardare coraggiosamente il determinarsi degli eventi e a captarne la direzione non ne nasconderà ora ciò che si svela come adulterazione e fallimento. Ne consegue che l'insistenza della sua vocazione rivoluzionaria sulla programmaticità non esorcizza l'utopia, anzi rivendica la necessità di mirare lontano perché riceve concretezza dalla limpidezza del pensiero e forza dall'autenticità della fede:

"Io non posso dare un vero significato al mio programma dell'immediato domani, se non lo concepisco come un passo verso una direzione, e la direzione non ha senso se non ha una meta, e la meta non è tale se non ho la fede di raggiungerla (...). Io non posso pensare senza dare valore *assoluto* al mio pensiero, e non posso agire senza dare valore *assoluto* alla mia azione (...). Non posso rinunciare a concepire il lontano avvenire lasciandolo nell'indistinto, ma debbo nettamente determinarlo nella mia mente e farne sostanza della mia azione". (S. F., pp. 186-187).

Già lo stesso Gentile ebbe a rilevare che lo storicismo dell'attualismo costruttore col suo mettersi a prova immergendosi nella scienza si modellava per un aspetto in nessun caso secondario in forme di consistente affinità con la risoluzione crociana della filosofia in metodologia della storiografia. Il passaggio dalla teoria, "divenuta astratta perché pura teoria"<sup>17</sup> alla "esperienza concreta" avviene col ritrovare "la vera filosofia nella politica, nella pedagogia, nel diritto, nell'economia, nell'arte" (S. F., p. 39) realizzando l'identità di filosofia, "dovunque la vita chiamasse con l'urgenza di uscire" (S. F., ivi) da un intellettualismo infecondo come per Croce si verificava con la sua operosa compromissione nella critica letteraria, nell'economia, nella storia etico-politica. Il vero attualismo di cui Spirito si fa alfiere "è entrato nella vita senza avere più terrore dell'empiria" e nella "trasvalutazione dell'empirico" attuata "rispettandone la particolarità" e discernendo "nella particolarità della ricerca (...) la concretezza dell'unità", il "centro della realtà", proprio in questi individui lo ha assolutizzato. Gli "infiniti particolari" si sono "riallacciati e (...) organizzati in una unità sistematica (...) principio e fine della ricerca stessa, filosofia e scienza in un'assoluta identificazione" (S. F., p. 43). L'identità di filosofia e storia della filosofia non è da intendere circoscritta alla "storia dei sistemi filosofici" nel "loro significato tecnico e intellettualistico", perché i due termini identificati comprendono la "storia della vita nella sua unità effettiva" (S. F., ivi) e hanno raggiunto questo significato che è il solo coerente alla natura del pensiero che lo propone. Tale è lo storicismo di Spirito nella fase in cui egli interpreta l'attualismo dall'interno e che è contraddistinta da una perentoria affermazione dell'attuale esperienza del pensiero e dell'azione uniti nel concreto itinerario del loro moto dialettico.

A ciò cui l'attualismo costruttore tendeva sospinto dalla pulsione attivistica di Spirito attraverso i modi con i quali egli risolveva la filosofia nella scienza, anzi nelle singole molteplici scienze, Gentile replicava non certo per biasimare la partecipazione o compromissione del filosofo con la ricerca scientifica. La sua risposta, viceversa, prendeva l'avvio dal richiamo alla propria innovativa concezione che unificava non solo filosofia e scienza, ma senz'altro filosofia e vita, la filosofia col tutto. Egli - è ovvio - era troppo accorto per non avvedersi che se tutto è filosofia niente è filosofia o per accontentarsi di una simile evidenza negando, coerentemente ad essa, il darsi in ogni caso della filosofia. Quel che intanto occorre era mettere in risalto l'intrascendibile radicalità della propria formulazione e saggiarne la resistenza alle obiezioni interrogandosi ancora sul problema dell'uno e dei molti. Tutto è filosofia - egli notava per chiarire l'autentico significato di realtà unitotale - "in quanto tutto partecipa al processo ideale e autoformativo del pensiero"<sup>18</sup>; l'identità è essa medesima formazione dialettica, e questo vuol dire che non è pensabile se non in relazione a ciò che la contraddice e ne fa la matrice del divenire e porta a coincidere posizione e sintesi. Che tutto sia pensiero non implica perciò che lo è immediatamente come un dato, ma in quanto "ha coscienza di sé", ossia in quanto non venga considerato nella sua particolarità, o - altrimenti detto - in quanto l'essere proprio della particolarità venga illuminato mediandolo - anzi mediandosi - nella sua "profonda radice, che è una, infinità, universale e perciò può realizzarsi come coscienza di sé"<sup>19</sup>. In questa sottrazione dialettica dei singoli alla pura e irrelata aseità è esplicito il ricorso all'organica diatesi del ritmo che scandisce il nesso di astratto e concreto nel *Sistema di logica*. Il particolare come particolare è l'oggetto del pensiero, il logo astratto, e con ciò la condizione della sua pensabilità si ribadisce come quella di non possedere l' "individualità effettiva e concreta in cui consiste l'autocoscienza, cioè la filosofia". In questo senso è vero che non tutto è filosofia; all'opposto, è nell'autocoscienza o autoconcetto come pensiero in atto che si risolve l'oggettivazione astratta delle infinite 'cose' e solo allora dovrà dirsi che tutto è filosofia, quella filosofia che non è mai soluzione definitiva, ma sempre aperto processo, il divenire che - è evidente - è tale perché non è essere, ma il non-essere che ha da essere. Il percorso logico che si conclude con la negazione della estraneità della scienza alla filosofia è il medesimo che argomenta la filosofia del tutto. Da un lato per la logica dell'astratto "rispunta una scienza che non è filosofia", dall'altro è vero che "per esser veduta nella sua contrapposizione alla filosofia, (la scienza) si deve concepire in una fissità meramente ideale, come è propria del logo astratto. Nella sua vita storica questa fissità la scienza non l'ha: essa muta e si trasforma incessantemente sotto la spinta di una interna critica, che è la stessa dialettica interna al logo astratto"<sup>20</sup>.

Dire 'interna critica', dire 'dialettica interna al logo astratto' è una sinonimia per riaffermare la filosoficità. Nel dinamismo 'storico' onde la scienza si converte in filosofia, anzi è senz'altro filosofia, Spirito e Gentile combaciano perlomeno nella misura che Gentile riconosceva possibile con pieno senso della storicità, vale a dire che "se si può

ammettere una certa affinità e comunanza d'ispirazione tra due o più pensatori, è assurdo pensare che essi abbiano in comune una dottrina identica<sup>121</sup>.

In ogni caso era questo ciò che un pensiero dello svolgimento imponeva. La diversificazione si manifesta, a tale proposito, nella ermeneusi spiritiana della funzione che l'attualismo originario - intendendosi naturalmente quello di Gentile - affida all'astratto nella forma, che si è appena qui esposta brevissimamente, del suo riferimento a ogni cosa: l'oggettivazione investe tutto e tutto torna presso di sé nella soggettività dell'atto. Invece per l'autore di *Scienza e filosofia*, scientificità e filosoficità sarebbero *eo ipso* coincidenti, ossia la scienza si costituirebbe dal suo ideale inizio in filosofia e la filosofia obbedirebbe alla condizione reciproca. A fronte di questa identità che gli appare dialettica Gentile ribadisce ineludibile il processo per cui "il pensiero è infinita autodistinzione: a guardarlo dall'esterno, un'infinità di distinti: individualità determinate, in cui si moltiplica l'unico pensiero; a guardarlo dal di dentro, un distinto unico individuato dal suo immanente atto di autodistinzione"<sup>122</sup>.

È insomma ciò che l'autore della filosofia dell'atto ripete con fermezza e che è il tema dominante di queste obiezioni a Spirito - e in dimensioni tanto più vaste trova le sue ragioni di fondo nel *Sistema di logica* - è che l'unità non è "mai nulla d'immediato" (quell'unità di cui si levava scandalo quando comportava che tutto fosse filosofia), ma si conquista "attraverso differenze, e tanto più riesce vigorosa ed intensa, quanto più le differenze si accentuano e si fanno valere"<sup>123</sup>.

La differenza che l'attualismo costruttore di Spirito avviandosi verso il problematismo puntualizza nei confronti dell'attualismo *tout court* e la relativa precisazione gentiliana non ebbero riflessi nel rapporto valutativo del discepolo verso il maestro, rimasto sempre di altissima stima come i suoi sentimenti furono di affettuosa deferenza. Sul piano storico la forza per tanti aspetti determinante di questo riferimento sotteso a tutte le opere spiritiane venne testimoniata ogni qual volta - e le occasioni furono molte - che egli ebbe motivo di riproporne anche esplicitamente la personalità filosofica e morale. Si può dire senza timore di allontanarsi dal vero che le sue pagine sul Gentile sono fra le più limpide e le più intensamente tematizzate che gli siano state dedicate da una vicenda interpretativa divenuta presto foltissima e non povera di considerevoli spunti speculativi. Non per questo l'iniziato processo diversificatorio e poi di divergenza ebbe ad arrestarsi, anzi da quelle obiezioni trasse nuovi stimoli e nel problema della storia e dello storicismo trovò un essenziale nucleo di espansione. Del resto è ben naturale che fosse così in quell'universo di discorso contraddistinto da due prospettive dominate entrambe dalla rappresentazione del monismo come l'istanza fondamentale del pensare.

Già nel capitolo *Storicismo* de *La vita come ricerca* (1937) che riprende in un testo più ampio alcune pagine di *Scienza e filosofia* sul medesimo argomento - quelle di cui qui si sono analizzate alcune articolazioni - s'insinua una più grave insoddisfazione a riguardo della fisionomia dialettica dell'atto. L'antinomia prende il posto della promotiva ed eterna risolutività della sintesi: questa, ossia la dialettica ternaria, viene

a cadere. Di conseguenza il principio della continua ricerca mediante una logica binaria costitutivamente aperta subentra allo storicismo della fase attualistica spiritiana che autodefinendosi costruttiva intendeva sottolineare ancora il carattere di affermazione e progresso del divenire attraverso un'inviolabile legge di dispiegamento. Ora si torna a insistere che "una filosofia della realtà come divenire ha (...) bisogno di sottrarsi essa al divenire, con ciò uscendo dalla realtà o negando che la realtà sia divenire" (*V. R.*, p. 64). L'osservazione vuole cogliere un'aporia: l'intellettualismo dualistico non è stato superato sicché a quella concezione teoreticistica Spirito dà il nome di dialettica positivistica. La realizzazione più eminente e vicina nel tempo che in tal modo s'intende anzitutto colpire è quella crociana. Quando il filosofo afferma il "divenire della sua stessa filosofia, non può non avvolgersi all'infinito nel circolo antinomico senza possibilità di salvezza. Per un verso egli deve affermare la superabilità della sua dottrina che postula l'identità di filosofia e storia della filosofia e non può chiudere la storia; per un altro verso, invece, deve riconoscere alla scoperta di quella identità un valore eterno, senza il quale tutto precipiterebbe nel vuoto. Per un verso la sua teoria rivela la forma assoluta e immodificabile del divenire vanificandosi e con sé vanificando ogni concetto di forma, contenuto, storia, filosofia" (*V. R.*, pp. 64-65).

Di contro si prospetta un'accezione volutaristica che è essenzialmente quella dell'attualismo storicistico per cui l'interiorità del reale all'io comporta che "tutto quello che esiste nella mia coscienza (è) nell'atto per cui io la faccio essere" (*V. R.*, p. 65). Spirito descrive e interpreta con grande chiarezza questa concezione, cioè il "grandioso sforzo" di Gentile per conferire saldezza al volutarismo etico, proiezione di quell'autocoscienza che 'fa essere' il tutto. Di una così delineata alterità fra le due dialettiche dello storicismo si vale per porre l'attualismo su un piano più alto della filosofia crociana, ritenuta non altrettanto capace di snidare i residui intellettualistici. Non lo appaga neanche la prospezione attualistica nella sua forma del suo radicale immanentismo.

Il punto di frattura è l'obiezione secondo la quale questa seconda versione dello storicismo legata alla filosofia dell'atto così come disegnata da Gentile, non riuscendo ad annullare lo iato tra teoria dell'atto e atto in atto o autoprassi, non annulla la differenza tra filosofia e storia. Fare a meno della dialettica triadica e dei suoi vari schemi rapportuali di categorie o forme che pure Gentile lascia con qualche incertezza sussistere malgrado l'argomentata infinitizzazione del categorizzare; e oltre che di ciò fare a meno comunque della teoria stessa imputata di sboccare nella trascendenza e nel dualismo, sarebbe secondo Spirito la strada maestra per inverare l'identità di scienza e filosofia. L'impegno dei giovani attualisti concretatosi nei "Nuovi studi di diritto, economia e politica" e nell' "Archivio di studi corporativi"<sup>24</sup> avrebbe dato un robusto inizio al processo liberatorio dalla metafisica dualistica in nome della concreta ricerca che non confligge con la presa d'atto dell'antinomia, certamente anch'essa indicativa di una dualità, ma fa che consegue al rifiuto della sintesi assolutizzata come necessaria. Spirito allude alla produttività dell'impegno da lui guidato, profilando un'efficace

autostoria 'priva di nomi' di quell'insieme di opere e di eventi che ebbe notevole incidenza sul terreno politico-culturale del tempo anche se non raggiunse la funzione paradigmatica di cui egli credette di doverlo e poterlo investire.

Ma il semplice campo del sondaggio 'scientifico' dell'esperienza non lo accontenta: persiste come motivo assillante della sua riflessione l'esigenza di superare la particolarità delle singole scienze in un principio o in una norma unitaria.

"(...) Se non trascendo l'esperienza scientifica, non riesco mai ad essere soddisfatto delle mie conclusioni, di cui riconosco via via l'unilateralità, o la sua particolarità, e non sono autorizzato (...) ad affermare l'universalità del processo. D'altra parte l'impossibilità di trascendere l'esperienza scientifica" (V. R., p. 87) consegue all'identificazione di scienza e filosofia su un piano che non può non essere - e tuttavia non si rassegna - a essere quello dell'empirismo: "non mi può far escludere che (...) esaurisca tutta la realtà e che perciò realizzi davvero l'universale. La realtà mi si presenta ancora una volta antinomica e m'impone l'ulteriore ricerca. Se, invece, voglio evitare l'antinomia decidendomi per la tesi o per l'antitesi, rinuncio all'universalità cadendo nel mito della dialettica. La dialettica, cioè, mi si ripresenta non come la vera sintesi di particolare e universale, bensì come la determinazione oggettiva ed immobile dell'essere nel mondo. La fede in essa implica necessariamente la trascendenza dell'esperienza, o, che è lo stesso, l'assunzione dell'esperienza a mito di se stessa" (V. R., ivi).

L'antinomia raggiunge così nella *Vita come ricerca* una prima formulazione compiuta di ciò che consegue alla sua assunzione. È per essa che Spirito, se non deflette dal considerare l'attualismo la forma più matura e criticamente rigorosa dell'idealismo e, per esso, di tutta la filosofia, non esita però a distaccarsene definitivamente nel pensare irraggiungibile (utopico-mitica) la concreta verità dell'agire conoscitivo, sostituendola con il potere agogico della ricerca, la quale d'altra parte per ciò che si propone e per i metodi che segue non è in grado di proporre se non parziali, puntuali, disgiunte e - come oggi si direbbe - 'falsificabili' certezze. L'immanente istanza della totalità-unità viene inesorabilmente delusa, ma non per questo eliminata: essa è l'orizzonte della ricerca. Forse la riduzione all'antinomia deriva da un'inadeguata penetrazione della natura etico-volontaristica che egli aveva contribuito a indicare quale vero fondamento dell'attualismo. Certo la fede diventa motivo determinante nel problematicismo così da far luogo all'ipotesi risolutiva che anche dall'interno di esso preme per annullare la sospensione del giudizio, ma l'affermazione della fede è una conferma, anche quando inespressa, della carente restaurazione della validità teoretica della dialettica. La dimensione della fede opera pertanto entro lo spazio della riduzione al possibile che, in quanto tale, non è ulteriormente concettualizzabile: il *logos* ne risulta depotenziato.

Le aporie che Spirito ha creduto di cogliere nella sostanza teorico-dialettica dell'attualismo si volgono a denunciare inadempiente, mitica anch'essa, la concezione di uno svolgimento storico unitario, che in sostanza corrisponde a una nozione di filosofia della storia quale individuazione di un suo unico senso, di un conoscibile fine



nella cui direzione concorrano gli eventi, per quanto discordi e conflittuali possano sembrare nella loro flagranza a chi li ispeziona e analizza e cioè, idealisticamente li crea mosso dal suo interno problema la cui trascendentale oggettività ora vacilla o si oblitera. Il problematicismo così assolve di fatto la funzione di una coscienza critica parallela al proliferare di tendenze e metodi scientifici estremamente diversi, mentre la soggettività trascendentale scompare anch'essa con l'obliterarsi della oggettivazione, ma per contro l'ipercritica, pur destituita della ragione che la faccia essere, si esercita su ogni metodologia denunciando inconsistente qualsiasi prospettiva che cerchi di generalizzare la propria area di pertinenza.

A questa frammentazione in cui il senso dell'unità si è disperso si riconducono manifestazioni vistose della realtà contemporanea, ma accade anche l'inverso, cioè che identificazioni desuete si ricostituiscano. Quanto più l'arte si afferma come *cognitio inferior* tanto più risorge e si riasserisce l'identità romantica di arte e storia che si era diffusa nell'Ottocento fino a lambire il primo Croce sebbene per esserne presto respinta; e riemerge il positivismo che aveva combattuto quell'affinità o identità ravvisandovi il sormontare dell'irrazionalismo. La filologia ridiventa strumento e criterio tanto del nuovo realismo storiografico quanto delle teorie sincronico-fenomenologiche che epochizzano la storicità; l'indagine sempre più minuziosa e angustamente specialistica dissolve il largo periodizzamento (Medioevo, Rinascimento, Romanticismo e simili) che inquadrava il cammino della civiltà quasi ad avvalorarne l'unicità. A dir vero questi modi e metodi di una ricerca contenuta entro spazi anch'essi provvisori e incerti, questi sforzi più che di 'decostruire' la storia sbriciolandola in un'illimitata corsa alla suddivisione hanno covissuto nel tempo con la storiografia idealistica. Il fatto che la crescita a dismisura del molteplice sia stata contemporanea alla fioritura di quest'ultima storiografia e le sia sopravvissuta ancor più esasperandosi negli ultimi decenni non sminuisce la tempestività della diagnosi di Spirito. E se non può negarsi che il particolare appaga il desiderio della scoperta e raffigura l'oggetto da un punto di vista quanto più possibile ravvicinato, nella sua infinita molteplicità "si disperde la stessa esigenza scientifica togliendo la possibilità di ogni definizione. Ché, infatti, per tenere davvero fede al criterio storico che ne deriva, non soltanto si svuota di significato ogni termine caratterizzante un periodo o un indirizzo storico, ma si frantuma anche ogni altra individuazione che si voglia definire (...). Ambiguo e arbitrario diventa anche qualsiasi individuo particolare che si voglia storicamente comprendere. Ogni individuo ed ogni evento storico (...) non resiste nella sua unità all'analisi dello storico che vuol definirlo e si spezza a sua volta in altri individui o in altri eventi, tutti suscettibili all'infinito di ulteriori divisioni (...). Viene a perdere significato lo stesso concetto di storia"<sup>25</sup>.

Il 'problematicismo' rende così a pieno evidente che la sottile ipercritica dell'attualismo ha trasformato la posizione di Spirito in una filosofia negativa che si esplica in una deissi senza indulgenza della negatività o recessione contemporanea, mediante una serie di riflessioni vigorosamente connesse sulla mancanza di una via di reden-

zione comunque risolutiva. Non aver trovato il canale della salvezza non dev'essere però inteso come una dissuasione dal tentativo: il mito della ricerca prosegue infinitamente in qualsiasi modo si riaffacci, ciò che lo tiene in vita è la sua convergenza con il dogma della non-soluzione. L'obiezione come dubbio radicale colpisce tuttavia in ugual misura l'affermatività e la negatività: il *nisus* del conseguimento del vero e quindi lo sforzo di convergere verso la soluzione - l'esigenza, insomma - si documenta indistruttibile.

Se manca la possibilità di "raggiungere l'assoluto e di sollevarsi alla filosofia o alla vera metafisica" diventa impossibile distinguere l'arte dalla storia, la storia dalla scienza. La distinzione di "reale e irreal" è necessariamente ed esclusivamente empirica "in un mondo di cui non si abbia la certezza oggettiva" (P. p. 130). Il capitolo conclusivo della prima parte del *Problematicismo* ha come titolo *La soluzione*, ma la sua proposta conclusiva è l'esigenza di diagnosticare, curare e guarire ciò che viene definito la "malattia di me" e alla identificazione del male non segue l'indicazione di una terapia in grado di guarirlo. Eppure, se non c'è una via maestra da percorrere, se non c'è un metodo che assicuri alla ricerca una riuscita che la sparticolarizzi, la risposta che Spirito dà alla domanda sul fare storia riproduce, nella sua posizione malgrado tutto soggettivistica, quella derivante dall'attualismo, con la differenza però - ed è differenza profonda - che il soggetto non si pone più come momento sovrano della struttura trascendentale in cui si articola quella dialettica: questa struttura è stata messa da parte: "ognuno si accinge all'indagine storica per risolvere il problema che urge nella propria coscienza e che pensa di poter risolvere soltanto attraverso una tale indagine. Sì che l'indagine e il metodo di essa faranno tutt'uno col problema che ci si pone e risponderanno alle caratteristiche del suo porsi" (P. p. 132). La rappresentazione, in questa forma, della particolarità non si presta a essere interpretata come un preludio all'esistenzialismo dal quale Spirito rimase sempre alieno, malgrado la sensibilità, che ebbe acutissima, alle pieghe della vita e dell'animo, ma segna il passaggio all'onnicestrismo che in rapporto alla nozione di natura si definisce nel saggio *Storia e natura*<sup>26</sup>. Il processo unificatore di uomo e natura perviene, nell'*excursus* storico che ne viene tracciato, a una prima determinazione del monismo naturalistico. La lettura ora offerta mostra l'avvenuto recupero del positivismo a misura che essa si diversifica dal suo stesso noviziato attualistico qualificato non meno di quello di Gentile dall'opposizione dell'idealismo al positivismo. La cornice teoretica in cui s'inquadra il monismo naturalistico avvicina la sua configurazione della natura allo sforzo storicizzatore di Hegel sullo stesso tema. Filosofia per questa parte per quanto si voglia ingenua e macchinosa le cui rigide escogitazioni ternarie erano ritenute puro frutto d'immaginazione dal metodo scientifico che assumeva di procedere sottoponendo ogni ipotesi al vaglio sperimentale della verifica, ma di fatto non era neanche esso alieno da plurime costruzioni sistematiche reciprocamente non armonizzabili e tali da contravvenire ai propri stessi principi. La filosofia hegeliana della natura rispondeva all'istanza speculativa dello svolgimento come pulsazione creativa malgrado tutto finalistamente

orientata e ad essa si raccordava l'evoluzionismo positivistico, costituendone in modo quasi sempre inconsapevole, perché nascosto dall'intenzione polemica, una forma di depotenziamento teoretico. Così dai due indirizzi all'apparenza irriducibilmente avversi affiorava quell'aspetto di una base o di una componente comune caratterizzata dall'esigenza di comprendere il tutto nella sua storicità.

"(...) Il processo di unificazione è visto in funzione del suo termine finale, che è appunto l'uomo, o meglio il pensiero che lo caratterizza e lo distingue da tutto il resto della realtà che il lui confluisce. La natura, perciò, si stacca in qualche modo dall'uomo che la contempla e la comprende, e diventa causa di un effetto che da essa si distingue. Anzi, tutto il determinismo della natura si colora di questo finalismo, che gli dà significato e valore, ed è quindi l'uomo il vero principio della natura. Il determinismo non è meccanicismo statico, ma processo di accrescimento che mette capo a una concezione storica della realtà. È sì, una storia in termini naturalistici, intesa come evoluzionismo, e tuttavia è storia che sostanzialmente ripete l'esigenza dell'hegelismo e in genere di ogni umanesimo" (S. T., pp. 320-321).

Se l'eliminazione del dualismo è assunto teoretico estremamente arduo e forse irrealizzabile in termini di effettiva coerenza, è ovvio che il monismo delle teorie naturalistiche - di 'storia naturale', come appunto si diceva nell'Ottocento - sia in realtà dualismo; come secondo Spirito non si libera da esso - lo si è visto - tutto il pensiero che precede la critica all'attualismo, la quale peraltro non può trascenderlo muovendo dal suo interno, ma raggiunge la consapevolezza dirompente dell'antinomia e del problematicismo, dietro cui si stende l'ombra di una paralisi o - che è lo stesso - di un convulso annasparsi cui il desiderio umano di un migliorativo incremento non sa rassegnarsi. D'altra parte è la coscienza del dualismo che ha dato senso alla storicità, perché la forbice aperta tra soggetto e oggetto ha permesso uno sguardo dall'alto - quello appunto del soggetto - prima che la tensione immedesimativa comportasse l'annullamento della dualità.

L'onnicentrismo che ora Spirito enuncia segue un'altra strada risalendo alle proposte di Bruno e al panteismo di Spinoza. La visione degli "infiniti soli" esibita dalla potente immagine bruniana dà evidenza a una nuova metafisica la quale "importa che ogni determinazione dell'universo viva dell'infinità del tutto e quindi non soltanto si rifiuti il geocentrismo, ma anche, e per logica conseguenza, l'antropocentrismo. D'altra parte l'onnicentrismo (...) ha il potere di dare a ogni individuazione del tutto e quindi anche all'uomo, il valore di un microcosmo che realizza l'infinito nel finito. Sì che l'uomo, se per un verso diventa un nulla, per un altro verso può a buon diritto vivere della stessa realtà del tutto e sentire in sé la grandezza del divino" (S. T., p. 332).

La vitale energia di questa prospettiva non è stata colta per secoli. Spirito si rifà ad essa avvalendosi nella nuova motivazione della sua critica dell'idealismo. Abbandonato il proposito di dar fondamento alla sintesi, mira a riconoscere l'intrascendibilità del molteplice, rappresentandolo non più come tale da dover essere dialetticamente riassorbito nell'unicità dell'Io trascendentale. "L'illusione dell'idealista è

data dal fatto che il pensiero nella sua centralità non può essere il tutto come pensiero. Da questo punto di vista l'attualismo è insuperabile" (*S. T.*, p. 336); e se n'è avuta la prova nell'argomentazione gentiliana a sostegno della proposizione secondo la quale filosofia è tutto. Ma si tratterebbe, appunto, di una insuperabilità nell'ambito di un'unico centro che egli ora pensa inesorabilmente frantumato. È in ciò può riconoscersi la conseguenza della categorialità *ab aeterno* distinta come precisabile qualificazione formale che Gentile, non senza interna aporia, aveva contestato opponendole la storicistica infinità del categorizzare.

"Se non che il pensiero che analizza se stesso non può distinguere in sé (...) varie forme di conoscere e fare, e perciò non ritrovare in sé l'istanza di ciò che, pur essendo coscienza, non può coincidere immediatamente col pensiero. Il pensiero, pur restando centro, deve riconoscere infiniti altri centri" (*S. T.*, ivi). "La mia stessa vita spirituale (...) non può essere da me concepita se non in un'infinità di centri, di cui nessuno e tutti possono dirsi l'unico centro" (*S. T.*, p. 338).

L'affermazione onnicentrica è perciò interpretata come una infinita moltiplicazione della dualità, vale a dire come posizione della alterità di ciascun centro rispetto a tutti gli altri, e insieme come definitiva negazione del dualismo. La totalità attualistica viene riutilizzata nel rovesciamento della sua istanza significatrice. È ben vero che "il centro della molteplicità è intellegibile soltanto se l'universo è tutto coscienza" (*S. T.*, p. 338), senonché la riproposizione della coscienza onnicentrica è volta al fine di destituire di senso la configurazione idealistica dell'autocoscienza. Non vi sarebbe più né il soggetto idealistico "che pone l'oggetto", né la natura positivista e 'naturalistica' "che determina l'uomo". Il 'protagonista della storia' evita il "dualismo tradizionale" e machiavelliano di "virtù e fortuna" perché "protagonista è la natura nella sua unità che si realizza negli infiniti centri. Non più natura e spirito, né soggetto e oggetto, né Dio e uomo, ma l'infinità del tutto nell'infinità dei centri" (*S. T.*, p. 339).

L'attualismo come idealismo assoluto è stato così convertito in assoluto naturalismo<sup>27</sup>. Il capitolo *Come si deve fare la storia*<sup>28</sup> riepiloga per grandi linee - com'è costume di Spirito, ma ne risulta una nitida visione - le diverse concezioni che hanno cercato di 'leggere' la storia calandola scrupolosamente nell'esperienza o ipostatizzandola nell'immaginario, e ne addita l'intento comune che le rivolge verso la conoscenza secondo un metodo o magari un particolare disegno d'indagine - fosse pure quello che rivendica il diritto dell'invenzione artistica - che vorrebbe essere l'unica ragione e garanzia di verità. Mirabile è soprattutto la rappresentazione, qui ancora una volta riproposta, della dottrina attualistica. E la sintetica efficacia di queste pagine è molto significativa perché, di fatto, mostra come l'universo di discorso gentiliano resti quello in cui la personalità teoretica di Spirito si integra nel modo più autentico, ad onta della tenace volontà diversificatoria aperta in un ventaglio di direzioni che si diramano da un originario nucleo logico unitario e persistente: quello suggerito dalle strutture argomentative dell'attualismo.

Per quanto concerne propriamente la posizione spiritiana il saggio non conduce a risultati diversi da quelli ispiratori del problematicismo della *Storia come arte*, ossia il

riconoscimento della pari legittimità degli innumerevoli e non predeterminabili modi di fare (di scrivere) storia confermato nell'onnicentrismo di *Storia e natura*. Come si fa storia corrisponde al motivo *per cui* si fa storia, "cioè per costituire quel sistema di rapporti che sarà il fatto" che lo storico "prende in esame": "Ebbene, in quella ragione o in quel fine si troverà l'effettivo criterio che guiderà lo storico nella sua opera. A ogni fine corrisponderà un criterio e, in sostanza, fine e criterio saranno la stessa cosa, perché non sarebbe adeguato il metodo che frustrasse il fine da raggiungere" (*I. E.*, p. 220). Ma poiché l'obiettivo della storia è la verità, esso anche quando l'identificazione di filosofia, storia e realtà venga contestata, segue la sorte della domanda di verità cui nell'orizzonte problematicistico-onnicentrico non si dà altra risposta se non quella di non poter fondare e distinguere "la vera dalla falsa interpretazione" (*ivi*, p. 226). La constatazione della presente diffusione e riaffermazione nella specifica storia della filosofia della "tendenza verso una metafisica più o meno realistica" non conduce certamente Spirito ad aderirvi, né modifica i termini del problema introducendo la possibilità di esiti diversi: "lo spostamento dal fare al fatto (cioè dall'orizzonte idealistico al realistico) corrisponde soltanto a un desiderio. Ch'esso possa verificarsi e ciò che dovrebbe essere dimostrato da una metafisica capace di assumere una posizione precisa di fronte al realismo e di fronte all'idealismo" (*I. E.*, p. 227).

Ciò non è concesso all'onnicentrismo la cui ultima presentazione è quella ipotetistica. Essa comporta in ogni caso la pari condizione di tutte le ipotesi, ossia la loro equivalente riduzione al piano del possibile, che in tanto è tale in quanto non riconosce né la necessità dell'esclusione né la cogenza dell'inclusione. Nel pensiero di Spirito la concezione della storia compie un percorso che coinvolge nell'eversione di tutte le teorie e metodologie del passato anche le prospezioni idealistiche fino alla critica radicale della più coerente di esse identificata nell'attualismo in cui egli si era formato immedesimandovisi dapprima con convinzione entusiastica. La successiva opera di decostruzione non porta a formulare la concezione di un metodo e di una prassi storiografica che innovi sostituendo con altro ciò che si ritiene caducato: ciò non è consentito dall'insuperabilità dell'obiezione come irresolubile - e quindi, alla fine, statico - dubbio, contraddittoriamente posto come unico motore del pensiero. Ne risulta quindi di una onnivale adiaforia giustificatoria che, constatata in questa o quell'opera storiografica l'adeguazione di metodo e criterio come unico metro di adempimento, pone esplicitamente sullo stesso piano tutti i modi in cui si è fatta o possa essere atteggiata la rappresentazione degli eventi.

Vittorio STELLA

1. Preceduta dalla pubblicazione di parecchi capitoli ne "La nuova politica liberale", 1, 1923, la prima edizione della *Storia del diritto penale italiano* apparve in 2 volumi: *I Da Beccaria a Carrara; II Dalle origini della scuola positiva al nuovo idealismo*, Roma, De Alberti, 1925.
2. Dapprima in "Levana" 2, 1923, nn. 2, 3, 5, 6; 3, 1924, n. 1; in volume, Firenze, Vallecchi, 1924.
3. "Giornale critico della filosofia italiana", 13, 1932, n. 6, pp. 97-109. Il saggio *Scienza e filosofia*, *ivi*, 10, 1929, pp. 430-444, rist. in *Scienza e filosofia*, Firenze, Sansoni, 1933 col titolo *Conoscenza filosofica e conoscenza scientifica*, pp. 45-70. Citerò questo volume con la sigla S. F.. Le citazioni da altre opere di Spirito avranno le seguenti sigle: P. = *Il problematicismo*, Firenze, Sansoni, 1948; S. T. = *Significato del nostro tempo*, Firenze, Sansoni, 1955; I. E. = *Inizio di una nuova epoca*, Firenze, Sansoni, 1961. Tra le monografie complessive ancora abbastanza recenti su Spirito, mi limito a ricordare V.A. BELLEZZA, *Dal problematicismo alla metafisica naturalistica. Saggio sul pensiero di Ugo Spirito*, Roma, Bulzoni, 1979, rigorosamente attualistico, sostenendo l'allontanamento di Spirito da Gentile per la riduzione a naturalismo della dimensione esistenziale che è invece perennemente trascesa nell'attualismo, per la concretezza effettuale dell'atto; C. GILY REDA, *Ugo Spirito e la realtà di Dioniso. Colloqui di metafisica*, Napoli, Loffredo, 1986, utile per la biografia ragionata di Ugo Spirito e per alcune annotazioni su interventi critici intorno al filosofo; H. A. CAVALLERA, *L'azione e il dubbio. Pedagogia e metafisica nel pensiero di Ugo Spirito*, Bologna, Edizioni Magistero, 1988, dove la vicinanza all'indirizzo del pensiero attualistico e di quello spiritiano qualifica filosoficamente il discorso sui problemi dell'educazione; A. RUSSO, *Posittivismo e idealismo in Ugo Spirito*, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1990, studio molto puntuale e accurato con un'ottima bibliografia (fino al 1989).
4. Oltre che nei saggi venuti a costituire *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938, Croce tratta specificamente dello storicismo in molti altri luoghi, fra i quali: *Contro lo "storicismo". Battute di dialogo*, in *Conversazioni critiche*, vol. V Bari, Laterza, pp. 377-379; *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, Laterza, 1941, pp. 1-22; *Differenze dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo*, in *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1945, vol. I, pp. 116-128; *Un caso di storicismo decadentistico* (su Proust), *ivi*, vol. II, pp. 138-145; *Lo storicismo e l'inconoscibile*, in *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, pp. 129-138; *Lo storicismo e la rivoluzione mentale dell'età moderna*, *ivi*, pp. 161-167; *Storicismo e vita morale*, *ivi*, pp. 168-173; *La storicità della verità*, *ivi*, pp. 174-176; *L'indefinitività della filosofia*, *ivi*, pp. 177-182; *Lo storicismo e l'ideale tradizionale della filosofia*, *ivi*, pp. 343-349; *Storicismo e relativismo*, in *Terze pagine sparse*, Bari, Laterza, 1955, vol II, p. 234.
5. Bari, Laterza, 1917/1, 1941/4.
6. Cito dalla quarta edizione, p. 286.
7. Il titolo completo dell'opera di Friedric Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Berlin u. München, 1911 denota, nello storico, la centralità del problema della formazione statale in rapporto alla situazione contemporanea del sentimento e delle convinzioni nazionali in Germania. È un problema che, accanto a differenze profonde e a diversi gradi di complessità, ha presentato elementi di analogia con altri casi del costituirsi di ordinamenti giuridici moderni nella civiltà occidentale: basti pensare, oltre che all'Italia, alle opposte situazioni della Russia contesa tra occidentalismo e panslavismo e all'aggregazione cosmopolitica degli Stati Uniti, processi anch'essi accompagnati e in forte misura indirizzati da specifiche tendenze e movimenti culturali e ideologici.
8. *Op. cit.* pref. p. VII. La traduzione del brano è dello stesso Croce, in *Teoria e storia della storiografia*, cit. p. 287.
9. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Sansoni, 1944/6, p. 192.
10. G. GENTILE, *ivi*, p. 195.
11. G. GENTILE, *ivi*, p. 196.
12. G. GENTILE, *ivi*, p. 198.
13. Com'è noto, il *Sistema di logica come teoria del conoscere* di Gentile apparve in volume in due tempi, vol. I Pisa, Spoerri, 1917, rist. 1918; l'opera completa, vol. I e II, Bari, Laterza, 1923 con il secondo vol. comprendente la *Logica del concreto*, alcuni capitoli della quale già apparsi nel "Giornale critico".

14. Firenze, Sansoni, 1953.

15. *Storicismo*, cit. venne incluso come cap. VIII di S. F., pp. 175-191. La posizione assunta in S.F. suscitò numerose e vivaci discussioni sin dalla pubblicazione di alcuni suoi capitoli, dando impulso a un ampio arco di obiezioni e di consensi. Intervenero Vladimiro Arangio-Ruiz, Domenico Antonio Cardone, Armando Carlini, Federico Enriquez, Franco Lombardi, A. Nasti, Giorgio Fano. È interessante la convergenza di vedute determinatasi fra due attualisti pensosi del senso profondo dei problemi, quali Gaetano Chiavacci e Vladimiro Arangio-Ruiz, nella giovinezza i più 'filosofi' fra gli amici e i compagni di studio di Michelstaedter. Per il primo il ragionamento di Spirito è "destinato a crollare", se si osserva che tra l'atteggiamento filosofico e quello scientifico "c'è un dualismo di opposizione, pel quale l'uno sorge proprio contro l'altro e a spese dell'altro. La possibilità dell'idealismo attuale di conciliarsi con l'avversario indica che, se lo intendiamo così, è la morte della filosofia: e non quella morte di cui si può parlare serenamente, perché sarebbe la morte di una filosofia astratta e campata in aria, che darebbe luogo a una filosofia concreta, facente tutt'uno colla vita, ma proprio la morte della filosofia nella vita. Giacché non si avrebbe una vita superiore, un dover essere che fosse la filosofia di fronte alla qualunque vita, ma la qualunque vita sarebbe filosofia (...). La vera conoscenza delle cose è l'intuizione della vita spirituale, che sa insieme conoscere il singolo e l'infinito, e negar fede alla conoscenza empirica di cui la scienza è la conferma e la sistemazione" (G. Chiavacci, *Realtà e illusione*, Firenze, La Nuova Italia, 1932, p. 260). Ma in rapporto alla concezione di Spirito la questione era appunto se essa comportasse senz'altro l'identità di scienza e filosofia con la conoscenza 'empirica', e ciò richiedeva di decidere se la nuova scienza potesse veramente pensarsi entro i limiti rappresentati dalla posizione crociana e, per certi aspetti e in alcuni momenti del suo svolgimento, fatti propri da quella gentiliana. In modo simile Arangio-Ruiz, rivendicando con ironica energia la 'teologicità' della filosofia, domandava a Spirito come non si avvedesse che poteva "continuare a parlare di filosofia soltanto perché" negava "una vecchia" e difendeva "una nuova concezione della filosofia" e che "filosofia è proprio quella negazione, quella richiesta di concretezza". E, nel suo caso, "la negazione della filosofia" era "fatta dalla filosofia" che anche in quel modo dimostrava la propria "regalità". La fusione di scienza e filosofia veniva respinta considerando la linearità progressiva della scienza che è cosa diversa dalla perennità della filosofia non certo in senso mistico, ma in quanto "in filosofia non c'è mai nuovo; in filosofia non si fanno scoperte ma solo riscoperte, e si avanza indietro, e si cammina non scendendo ma risalendo, o scendendo insieme e risalendo, ma piuttosto risalendo che scendendo. E non esistono soluzioni ma problemi, non risposte ma domande. E una domanda, solo una domanda è la filosofia; e la serietà e l'energia con cui ci si pone quella domanda, questa è la novità, la sola novità - sempre nuova e sempre quella - di cui si possa parlare in filosofia. E quelli che non vogliono essere nuovi, quelli che vogliono essere vecchi, sono nuovi, e quelli che vogliono per forza essere nuovi, sono vecchi, sono brutti (...)" (VI. ARANGIO-RUIZ, *Che cos'è la filosofia*, in *Arte e filosofia*, Genova, Degli Orfini, 1935, pp. 170, 171 e 218-219, in 175-223; dapprima in "Giornale critico della filosofia italiana", 14, 1933, pp. 1-23).

16. La fondamentale importanza dell'aspetto politico nel pensiero di Spirito non ha bisogno d'essere sottolineata: essa ne costituisce forse anche il momento più coerente, con la sua presenza che si manifesta sin dai primi scritti sull'economia e persiste fino alla numerosa serie di brevi articoli raccolti in *La fine del comunismo*, Roma, Volpe, 1978 e a *Roma nel XX secolo. Filosofia incompiuta della terza via*, Roma, Dino, 1979. Il motivo dominante, mai smentito, è il confronto tra liberalismo, fascismo e comunismo, costantemente caratterizzato da una 'lettura' comunista del fascismo e della rivoluzione del liberalismo stesso in questa medesima forma, dapprima mediante la posizione della corporazione proprietaria, da ultimo, ancora, mediante la comproprietà dei beni come proprietà di tutti, superiormente regolata dallo stato anche se alla fine si concede qualcosa alla validità dell'economia mista. Gli scritti politici più significativi fino al 1969, furono raccolti in *La filosofia del comunismo*, Firenze, Sansoni, 1970/2 e in *Il corporativismo*, Firenze, Sansoni, 1970, ma si veda anche la limpida e compendiarica *Storia della mia ricerca*, Firenze, Sansoni, 1971 e, successivamente *Catolicesimo e comunismo. Metafisica delle masse, TV e compromesso storico*, Roma, Armando, 1975. La letteratura secondaria intorno a questi problemi ha coinvolto pronunce anche più numerose di quelle che hanno affrontato il rapporto di scienza e filosofia. Cfr. per questo il puntuale *Contributo per una bibliografia di Ugo Spirito* di A. RUSSO nel cit. *Positivismo e idealismo* di Ugo Spirito, pp. 257-282.

17. U. SPIRITO, *Attualismo costruttore*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 14, 1933, pp. 24-29, poi S.F., da cui cito, p. 31 (in 33-43).

18. G. GENTILE, in S.F., p. 281.

19. G. GENTILE, in S.F., p. 282.

20. G. GENTILE, in S.F., p. 284.

21. G. GENTILE, in S.F., p. 277.

22. G. GENTILE, in S.F., p. 281.

23. G. GENTILE, in S.F., p. 288.

24. I "Nuovi studi di diritto, economia e politica" diretti da Spirito e Arnaldo Volpicelli si pubblicarono dal 1927 al 1935; l' "Archivio di studi corporativi", espressione della scuola pisana di economia corporativa.

25. *La storia come arte*, pensata al tempo della composizione e tematizzazione de *La vita come arte*, secondo libro della trilogia della 'vita', in *P.*, pp. 113-133. La concezione gentiliana della storia è espressa in *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1912), Firenze, Sansoni, 1942/5 vol. *I Pedagogia generale*, pp. 164-167; *II Didattica*, pp. 184-188; *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 192-218; *Sistema di logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 278-306; *La storia in Scritti filosofici*, pubblicati per le onoranze nazionali a Bernardino Varisco, Firenze, Vallecchi, 1925, pp. 179-191 poi in *Introduzione alla filosofia* (1933), Firenze, Sansoni, 1952/2, pp. 104-120; *La filosofia dell'arte* (1930), Firenze, Sansoni, 1950, 2ª ed. riveduta, pp. 29-42, 246-250; *Storicismo e storicismo*, in "Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa", 1942, Sez. di Lettere, Storia e Filosofia, s. 2ª, 11, 1942, n. 1, pp. 1-7 poi in *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 259-270; *Introduzione a una nuova filosofia della storia*, in "Giornale critico della filosofia italiana" 18, 1937, pp. 81-97; 225-233; *L'oggetto della storia*, *ivi*, 18, 1937, pp. 305-318; 393-407; *Genesi e struttura della società. Saggi di filosofia pratica* (1943), Firenze, Sansoni, 1946, pp. 106-114. E degli studi su tale concezione attualistica v. soprattutto quelli compresi nel vol. X di *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione G. Gentile per gli studi filosofici, Firenze, Sansoni, 1962 e cioè A. NEGRI, *Il concetto attualistico della storia e lo storicismo*, pp. 1-220 (fondamentale); A. CAPIZZI, *La storia nel pensiero di Giovanni Gentile*, pp. 221-258; G. MORRA, *La storia nel pensiero di Giovanni Gentile*, pp. 259-416; P. PIOVANI, *Gentile e la storia della filosofia italiana da Genovesi a Maturi*, pp. 429-443, nonché l'attentissima e precisa esegesi di V. A. BELLEZZA, *La problematica gentiliana della storia*, Roma, Bulzoni, 1983. Non meno esteso e multiforme dibattito di S. F. provocarono V. R. e P.. Vi presero parte - e quelli che qui ricordo non furono certo i soli - Delio Cantimori, Norberto Bobbio, Giulio Preti, Arturo Massolo, Renzo Raggiunti, Gustavo Bontadini, Michele Federico Sciacca, Emanuele Severino, Giovanni Bortolaso, Andrea Vasa, Piero Faggiotto, Vito Fazio-Allmayer, Armando Carlini, in un intersecarsi di prospettive e di problemi che meriterebbe ripercorrere analiticamente per una ricostruzione di convergenze e divergenze che investono la storia della filosofia italiana in quegli anni. Per far solo qualche caso è notevole come la lunghissima e dotta recensione di Cantimori ("Giornale critico della filosofia italiana", 18, 1937, pp. 356-370) mostri che a quell'altezza cronologica la sua adesione all'attualismo non veniva turbata da dubbi; mentre le obiezioni di Bobbio erano essenzialmente positivistiche (rec. di *La vita come ricerca*, in "Rivista di filosofia", pp. 258-261) ecc. Le considerazioni di Bontadini, riprese e sviluppate da Severino, distinguono con acutezza il problematicismo situazionale o sospensione di giudizio da quello 'trascendentale' che direi a sua volta altro da quello puro, caratterizzante di fatto questo, una asserzione scettica carente di mediazione, cioè semplicemente dogmatizzata. Altri insistono sul possibile recupero della filosofia conoscitiva o in dimensione metafisica o in una rivendicazione del valore veritativo dell'attualismo. Altri ancora (per certi aspetti lo stesso Bontadini) riscontrano in Spirito insopprimibili istanze intellettualistiche.

26. *Storia e natura*, in "Rivista critica di storia della filosofia" 9, 1954, pp. 605-619; S.T., pp. 315-343.

27. La tesi della riduzione del pensiero spiritiano a naturalismo è stata energicamente sostenuta, come si è notato, da Vito Antonio Bellezza.

28. Originariamente in "Giornale critico della filosofia italiana", 37, 1956, pp. 23-41, poi in I. E. pp. 199-227.



## Il modello penale di Ugo Spirito e la realtà odierna

**Sommario:** 1. L'opera di Ugo Spirito nelle valutazioni della letteratura penalistica. - 2. La *Storia del diritto penale italiano da Cesare Beccaria ai giorni nostri* (1924-1932-1974). - 3. *Il nuovo diritto penale* (1929). - 4. Filosofia, politica e diritto penale in Italia negli ultimi decenni. - 5. La funzione della pena nella concezione dello Spirito e gli orientamenti attuali. - 6. Pene e misure di sicurezza. - 7. La concezione del reato. - 8. Le garanzie del diritto penale sostanziale. - 9. Le garanzie processuali.

La prima edizione della *Storia del diritto penale italiano da Cesare Beccaria ai nostri giorni* è del 1924. La seconda è del 1932. È singolare rilevare come né l'una né l'altra trovarono nella letteratura penalistica italiana di quegli anni una eco particolare. Ed altrettanto deve dirsi per l'opera minore *Il nuovo diritto penale* temporalmente collocata tra le due prime edizioni della *Storia* (fu scritta nel 1928), occasionata dalla messa a punto, nel progetto del Guardasigilli Rocco, di quello che di lì a poco doveva diventare il "codice penale del 1930", entrato poi in vigore il 1° luglio 1931 e tuttora vigente. Vi furono, sulla prima edizione della *Storia*, le recensioni del fondatore della "scuola penale umanista", professore Vincenzo Lanza<sup>1</sup>, del "neoclassico" e giurista tecnico Giacomo Delitala<sup>2</sup> e del positivista Arturo Santoro<sup>3</sup>, oltre a qualche altra recensione giornalistica minore. Il Delitala e il Santoro recensirono anche *Il nuovo diritto penale*<sup>4</sup> e il secondo tornò anche successivamente sugli scritti penalistici dello Spirito; e la stessa opera ora citata fu recensita da Francesco Carnelutti<sup>5</sup>, ma, salvo errore, non vi fu null'altro di rilievo. Tranne - è vero - uno scritto di Enrico Ferri<sup>6</sup>, peraltro motivato dallo spazio dedicato nella *Storia del diritto penale* all'opera sua e dalle valutazioni che della Scuola positiva da lui impersonata aveva fatto lo Spirito in nome dell'idealismo attualista allora seguito.

Quanto al menzionato volumetto *Il nuovo diritto penale*, scritto dallo Spirito tra la prima e la seconda edizione della *Storia* e stampato dalla Nuova Italia editrice in Venezia nel 1929, abbiamo indicato testè tre prestigiose recensioni, ma poco altro siamo stati in grado di rilevare. Eppure in esso lo Spirito prendeva in esame parti essenziali del progetto preliminare di quello che di lì a due anni doveva diventare il codice Rocco, criticando taluno dei nuovi istituti proposti, rettificandone ipoteticamente altri e sostenendo una precisa propria visione, quanto meno circa i temi della responsabilità penale, della pericolosità sociale, della pena e della misura di sicurezza.

Ancora minori, se possibile, furono le reazioni e comunque le considerazioni suscitate tra i penalisti italiani dalla seconda edizione della *Storia*<sup>7</sup>, che pure era stata integrata con uno scritto fortemente polemico sull'indirizzo "tecnico - giuridico", in modo ambizioso postosi in antagonismo sia della scuola classica che della positiva e delle scuole intermedie tra le due. Nulla a che fare, comunque, con il vasto interesse suscitato dalla terza edizione, la cui disamina dette invece origine ad importanti contribu-

ti, anche di penalisti<sup>8</sup>, e fu oggetto di forte apprezzamento anche da parte di taluno dei suoi critici più severi<sup>9</sup>.

Di tale atteggiamento generale (corrispondente, del resto, allo scarso o nessuno spazio che i manuali e trattati di diritto penale dedicano alle opere penalistiche dello Spirito<sup>10</sup> non dovrebbe essere difficile indagare le ragioni, e forse comprenderle. La prima edizione cadde nel pieno del dibattito tra le scuole penalistiche, dibattito in parte già volgente al tramonto: e tutta la ricca e feconda esposizione del pensiero dei vari esponenti delle scuole classica e positiva (e della cosiddetta "terza scuola" di Alimena e Carnevale) potette essere vista soprattutto come apertura ed appoggio alla rivendicazione del primato dell'idealismo attualista, indicato allora dallo Spirito - in analogia, del resto, a quanto dallo stesso filosofo tentato per i problemi dell'economia politica - come l'unica chiave per risolvere l'angoscioso problema del delitto e della pena. Nella seconda edizione lo Spirito aveva aggiunto un capitolo sulle teorie dei tecnico - giuridici, denso di critiche e per le teorie stesse e per gli scritti dei loro principali esponenti (Arturo Rocco, Manzini, Massari), e conseguentemente per l'eclettismo che per opera loro era venuto caratterizzando il codice penale appena uscito. Ma tale codice era presentato a quell'epoca come uno dei più splendidi frutti del regime fascista, la scuola tecnico - giuridica celebrava intorno ad esso i suoi fasti e impegnava, più o meno, i penalisti dell'epoca al proprio indirizzo nella trattazione di tutti gli argomenti del diritto penale e nella base metodologica da dare alla stessa. Né un aiuto allo Spirito poteva venire dagli epigoni, se pur ve ne erano, del pensiero della scuola classica o dai sostenitori della scuola positiva, che egli pur dopo gli ampi riconoscimenti del valore delle critiche dalla stessa formulate nei confronti della scuola classica, tacciava d'essere "scuola di immoralità". D'altra parte Ugo Spirito era considerato un filosofo "anomalo" nel quadro delle idee politicamente dominanti e - forse - nella stessa orbita dell'idealismo.

E tuttavia desta un certo stupore la scarsa attenzione, già rilevata, dedicata nel dibattito penalistico al volume *Il nuovo diritto penale*. Con esso lo Spirito scendeva, per dir così, dalle alte sfere del neoidealismo su terreni più comuni e delineava addirittura un proprio modello contrapposto a quello del progetto preliminare del codice Rocco. Gli argomenti in esso svolti potevano essere considerati degni di nota, almeno alcuni, in una dimensione puramente criminalistica, avulsa, per quanto possibile, da presupposti filosofici.

La terza edizione della *Storia* invece comparve quando si era da tempo ritornati, nell'elaborazione scientifica come in altri campi, ad un regime di totale libertà e quando le delusioni sulla prova data dal "codice Rocco" (come del resto da ogni altro codice in ogni paese del mondo) erano diventate, almeno in notevole misura, comuni, ed alcuni degli istituti tipici di quel codice, maggiormente contrastati dallo Spirito, come le misure di sicurezza, già conoscevano un forte declino. I trattati e i manuali, anche tra i più reputati (con la ricordata lodevole eccezione rappresentata da alcuni accenni nel *Diritto penale* del Bettiol), continuarono, per lo più, a circondare di silenzio i

contributi penalistici del filosofo; ma qualificati penalisti, già più sopra ricordati, dedicarono ad essi una profonda attenzione. Così il Calvi<sup>11</sup>, all'indomani della pubblicazione della terza edizione, si interrogò, anche alla stregua dell'importante e pessimistica introduzione *Dopo cinquanta anni*, premessa appunto alla terza edizione, su ciò che di produttivo rimane nelle indicazioni desumibili dagli scritti dello Spirito e, pur ponendosi al riguardo domande comuni a quelle della maggior parte dei penalisti, riconobbe che nel diritto penale odierno vi è un segno del pensiero dello Spirito assai più marcato di quanto il filosofo stesso, nello sconsolato quadro tracciato, mostrasse di ritenere. Direi che il Calvi si riferisce, da un lato, alla necessità di collocare il diritto penale in una filosofia e, dall'altro, alla funzione rieducativa assegnata dall'ordinamento italiano alla pena. Sono trascorsi vent'anni, ma - come avremo occasione di vedere - già nel 1974 l'ordinamento italiano appariva segnato da quel richiamo costituzionale, che doveva trovare proprio di lì a poco una prima traduzione in atto con la legge penitenziaria del luglio 1975. Nello stesso anno 1975, un qualificato filosofo del diritto, il Marini<sup>12</sup>, sempre traendo spunto dalla terza edizione della *Storia* e dalla relativa introduzione, nonché dalle opere nelle quali, nel corso dei quaranta e più anni trascorsi tra la seconda edizione e la terza, lo Spirito aveva proceduto ad un riesame della propria filosofia, qualificava la *Storia del diritto penale italiano* come il modello di trattazione filosofica di un problema giuridico e metteva in rilievo la pluralità di motivi in cui anche il penalista che si senta estraneo alla cultura idealistica trova aspetti fecondi. Da ultimo va segnalato, accanto agli altri studi già più sopra richiamati, il libro di T. Mazzone, dedicato al diritto penale nel pensiero di Ugo Spirito, edito nel 1995 e ricco di riferimenti a possibili collegamenti tra il modello penale della pena pedagogica ed educativa proposto dal filosofo e alcuni istituti del diritto vigente<sup>13</sup>. Il che, tra l'altro, ci richiama a considerare come anche tra i giovani studiosi del diritto penale odierno il contributo di Ugo Spirito non riesca ad essere del tutto dimenticato.

2. La *Storia del diritto penale italiano da Cesare Beccaria ai giorni nostri* si divide sostanzialmente, sin dalle prime edizioni, in due parti fondamentali: la prima, dedicata all'esposizione critica delle teorie dei vari pensatori che l'autore prende in considerazione tanto nel quadro della "scuola classica" (da Beccaria a Carrara) quanto nel quadro della scuola positiva (da Bovio a Lombroso, Ferri e Garofalo) quanto in quello dell'indirizzo tecnico - giuridico (quest'ultimo tuttavia introdotto soltanto con la seconda edizione) e la seconda parte dedicata alla prospettiva di una soluzione del problema penale alla luce della filosofia idealistica, e in particolare dell'attualismo gentiliano<sup>14</sup>.

Sarebbe qui un fuor d'opera ripercorrere i contenuti delle pagine che lo Spirito dedica ai grandi pensatori che sceglie tra quelli che gli sembrano i più significativi nella storia del diritto penale italiano. Tra l'altro questo lavoro è già stato egregiamente compiuto in modo approfondito<sup>15</sup> e, talora, con accenni fortemente critici, rilevando-

si anche qualche imperfezione della ricostruzione, del reale pensiero e della collocazione di alcuni autori<sup>16</sup>. Preme solo aggiungere qualche fugace annotazione. Gli autori, il cui pensiero viene preso a paradigma, sono, in aderenza all'oggetto specifico dell'opera, tutti italiani. Si fa eccezione per il Moleschott, il cui credo materialistico è indubbiamente una delle basi più ferme del pensiero di Cesare Lombroso. Ma è agevole ricordare come nei grandi pensatori non italiani sul tema del delitto e della pena è dato riscontrare tratti comuni, qualche volta imitativi qualche volta del tutto autonomi ma sempre paralleli, a quelli del pensiero giuridico italiano.

La scelta dei "medaglioni" proposti alla meditazione del lettore è quella che potremmo chiamare tradizionale, in relazione agli esponenti più rappresentativi delle varie scuole. E tuttavia non senza note di originalità: così dicasi, ad esempio, per lo spazio assegnato a Gaetano Filangieri e a Francesco Mario Pagano, e per le pagine dedicate a filosofi come Antonio Rosmini e Terenzio Mamiani o a studiosi che furono anche famosi uomini politici, come Pellegrino Rossi e Pasquale Stanislao Mancini. Il quadro che da detti "medaglioni" risulta è quanto mai suggestivo. Né conta il fatto, scontato, che di ognuno di quei pensatori lo Spirito svolga una precisa critica dal punto di vista della loro insufficienza in rapporto alle mètte dell'idealismo, perché questo era proprio lo scopo e il significato dell'opera.

La critica appare in certi casi preconcepita, tanto vicine a quella dello Spirito sono, almeno in postulati fondamentali, le teorie di alcuni degli autori il cui pensiero viene esposto. Basterebbe pensare a Pellegrino Rossi, con cui "si afferma per la prima volta - è lo Spirito a rilevarlo testualmente - l'esigenza di porre il diritto penale sul fondamento della giustizia *morale*", si combattono l'utilitarismo e la teoria del "bene del maggior numero" e si coglie "nel suo intimo il difetto essenziale di tutte le teorie illuministiche"; o al Romagnosi, il quale ripudia, come lo Spirito, il contrattualismo, vede la prevenzione come rivolta al miglioramento della società e afferma il carattere etico della pena, aprendo la strada, come lo stesso Spirito riconosce, alla "soluzione idealistica" del problema del diritto penale. Certo si è che tanto la scuola classica quanto la scuola positiva vengono colte nella rispettiva essenza (e senza trascurare le differenze all'interno di ognuna) e che le pagine relative potranno, e dovranno, essere sempre rilette con grande profitto. Si può dire, pure pensando ad altre ricostruzioni storiche, ivi comprese quelle premesse a famosi trattati del passato (penso a quello del Florian, ma anche ai *Principi* del Maggiore e a qualche altro) che una delle principali ragioni del fascino che l'opera di Spirito continua ad avere per molti giovani, sia proprio quello che deriva dalla lettura delle prime parti della *Storia*.

La seconda parte della *Storia* è - come si diceva - dedicata alla ricostruzione del diritto penale secondo la filosofia dell'idealismo, e precisamente dell'idealismo attualistico. Ma anzitutto sulla base della filosofia. Forte ed impietosa è la denuncia della mancanza di una autonoma riflessione filosofica, nella quale lo Spirito accomuna tanto la scuola classica quanto quella positiva: per non parlare dell'indirizzo tecnico - giuridico, che dal canto suo proclama apertamente la scissione del diritto penale dalla

filosofia come imprescindibile presupposto di una trattazione veramente degna dell'aggettivo "giuridica". La lotta - come è a tutti noto - viene dallo Spirito condotta contro le concezioni proprie dell'illuminismo, e segnatamente contro il diritto penale inteso come "difesa sociale", imperniato sulla ricerca del bene del maggior numero e, più a monte, sulla ricerca della felicità, per andare invece incontro ad una società concepita come eticità e forse - stando ad altre opere dello Spirito - impersonata come "Stato etico".

Proseguendo in questa disamina lo Spirito si allontana decisamente da Benedetto Croce, al quale muove l'accusa di giungere a risultati sostanzialmente identici a quelli dello "aborrito positivismo" e di esaltare, proprio a proposito della responsabilità penale, quel dualismo tra individuo e società, che è il maggiormente avversato dalla filosofia del nostro autore<sup>17</sup>. Certo si è che, fra tutti i pensatori oggetto di indagine quanto alla loro posizione sul delitto e sulla pena, nessuno appare più lontano del Croce dalle posizioni assunte, nel 1924 come nel 1932, da Ugo Spirito. La concezione del diritto come appartenente alla sfera dell'economia è proprio il contrario della concezione di chi vede il diritto (quanto meno il diritto penale) esclusivamente in chiave etica. E la diversità di fondo di queste concezioni si riverbera nella posizione di indifferenza del Croce rispetto alla funzione della pena, che può per lui essere concepita sia come minaccia utilitaria per distogliere da determinate azioni (*deterritio*) sia come *emendatio*. (Nel diritto penale odierno, come diremo, essa continua ad essere concepita con entrambe le funzioni).

Non ci è possibile soffermarci qui - anche per difetto di specifica competenza - nel ricordare le caratteristiche della ricostruzione del diritto penale alla luce dell'attualismo idealistico tentata con tanto fervore dallo Spirito nelle ultime pagine della sua *Storia*. Domina in essa, come è noto, l'identificazione tra individuo e società, tra spirito e natura, tra libertà e necessità con una visione della responsabilità penale che è responsabilità morale e dunque responsabilità universale. Ricorderemo soltanto che, alla luce di tale concezione, egli finisce per assegnare alla pena una funzione educativa, che chiama anche pedagogica e che appunto in funzione delle esigenze di codesta pedagogia può rendere prorogabile la pena. Questa funzione egli chiaramente mantiene come punto fermo (così risulta dalla premessa *Dopo cinquanta anni*) anche quando la sua filosofia cambierà ed egli passerà dall'idealismo attualista al problematicismo.

In alcuni scritti filosofici egli considererà il suo volume sulla *Storia del diritto penale* come una tappa del suo cammino, e confesserà che il lavoro stesso era in realtà "rimasto in una situazione problematica, e propriamente in quella situazione in cui positivismo ed idealismo si integreranno in esigenze comuni". Tuttavia riconoscerà d'averlo voluto ristampare come era nelle prime edizioni<sup>18</sup> e, se ammetterà che i termini che egli riduceva a sintesi a questa non si prestavano e "non erano riducibili ad unità", non rinnegherà in alcun modo la propria visione del diritto penale come concretezza etica e della pena come educazione. Per questo ci sentiamo autorizzati a par-

tire da queste basi per valutare il significato del modello penale proposto sin dal 1924 da Ugo Spirito alla luce degli sviluppi ultimi del diritto penale.

3. Giuliano Marini, nel saggio già ricordato<sup>19</sup> ed ispirato alla lettura della terza edizione della *Storia del diritto penale*, osserva che in detto volume “le idee di Spirito vanno oltre le premesse sistematiche” e che “sta in questa possibilità di consenso su conclusioni concrete a singoli problemi, il fascino di questa filosofia e forse il segno della sua profonda motivazione morale”. Analogamente una giovane studiosa, concludendo la sua recente monografia sul diritto penale nel pensiero di Ugo Spirito, scrive che questo pensiero “non va relegato nell’ambito di una scuola ormai ritenuta superata e dimenticato”; e che “al contrario, per i suoi evidenti aspetti costruttivi - riguardando tematiche di notevole interesse, analizzate con rara lungimiranza - deve essere oggetto di studio per i cultori del diritto penale”<sup>20</sup>. A valutazioni di questo tipo è ispirata la presente relazione. L’entusiasmo neoidealista del filosofo è stato da lui stesso rimeditato e riproporzionato. La sintesi e l’unità di spirito e natura hanno ceduto al problematicismo: concetto, questo, che notevolmente si attaglia al diritto penale<sup>21</sup> e soprattutto alla reazione dello Stato che prende il nome di pena. Nell’opera penalistica dello Spirito vi sono effettivamente alcune prese di posizione su problemi di fondo ed anche alcune osservazioni su problemi particolari, che vale la pena di considerare alla luce degli sviluppi più recenti della scienza italiana del diritto penale e della realtà legislativa quale si viene sviluppando sino a questi ultimi giorni. E tale valutazione comparativa può essere fatta anche prescindendo dall’adesione ai canoni filosofici dell’autore, che tuttavia non possono essere dimenticati.

A questo punto può giovare anzitutto ripercorrere per sommi capi il modello penalistico proposto da Ugo Spirito nel 1929 nel citato volumetto *Il nuovo diritto penale*.

Anzitutto è da rilevare che, posto al confronto dell’eclittismo del progetto Rocco, che cercava in più punti di giustapporre postulati della scuola classica a postulati della scuola positiva, lo Spirito torna ripetutamente sui difetti di dette due scuole, accusate entrambe di incertezza speculativa e raggiunge una chiarezza ben superiore a quella dell’ultimo capitolo *Antropologia criminale e sociologia criminale*, con cui si chiude la prima edizione della *Storia*. In particolare, con notevole incisività nella parte finale di questo studio, egli denuncia la carenza della scuola positiva (e del tecnicismo scientifico che essa rappresenta) sul piano di una completa esperienza umana; e in nome di questa esperienza umana critica “il tecnicismo giuridico e il tecnicismo scientifico”, rilevando di essere contro il positivismo “solo perché, la sua esperienza concerne un moncone di vita e non la vita, e quel moncone non può intendere, perché, astratto dalla vita e destinato a rimanergli inerte tra le mani, come un dato, come una cifra, come un insieme inintellegibile”.

È a questo richiamo alla completezza dell’esperienza umana e alla correlata tesi di una responsabilità morale riferibile solo all’intera personalità dell’uomo che si rifà il rinnovato rifiuto del filosofo a distinguere i soggetti imputabili dai soggetti non impu-

tabili o semi- imputabili, ovverossia, come egli dice, i moralmente responsabili dagli irresponsabili. Tutti sono moralmente responsabili, e non già socialmente responsabili, come avrebbe voluto la scuola positiva rinunciando ad ogni giudizio di responsabilità morale. A nessun delinquente - egli scrive più d'una volta - deve essere tolto "il diritto ad essere punito" per non menomarlo nel senso etico e nella coscienza della sua responsabilità. Qui tuttavia, nelle conseguenze, le opposte generalizzazioni della responsabilità morale e di quella sociale sembrano toccarsi, con la differenza che la scuola positiva propone una gamma molto vasta di sanzioni, rapportata principalmente ai caratteri del soggetto, mentre lo Spirito propone per tutti la pena, senza peraltro precisarne meglio le specie e le gradazioni. La pena è necessariamente una pena indeterminata, prorogabile, come il filosofo testualmente dice, a seconda del progresso del soggetto sulla via di quella educazione in cui la funzione della pena consiste. Anche qui ci si potrebbe domandare quale sia la differenza rispetto alla sanzione indeterminata propugnata da alcuni positivisti e conosciuta da alcuni ordinamenti o rispetto al cumulo pena più misura di sicurezza a tempo indeterminato previsto dal codice Rocco per i delinquenti abituali e per taluni delinquenti semiimputabili pericolosi. Anche lo Spirito si pone questo interrogativo, che tuttavia è facile per lui risolvere negando ogni valore alla pericolosità sociale e combattendo con particolare vigore la distinzione proposta dall'indirizzo tecnico-giuridico (e già dalla terza scuola) tra la pena e la misura di sicurezza. Comunque la pena prorogabile presuppone, nel modello proposto dallo Spirito, una previa determinazione giudiziale della pena minima da scontare e un nuovo giudizio, allo spirare di questa, se possibile da parte dello stesso giudice che emise la prima sentenza. Il secondo giudizio tende - appunto a verificare se la pena abbia realizzato la sua funzione nel caso di specie e se il soggetto mostri o meno di "essere degno della libertà". A questo punto, senza che sia dato soffermarsi su altri aspetti, assume nella visione penalistica dello Spirito un ruolo primordiale la figura del giudice: un giudice che dovrebbe essere un educatore preparatissimo, con una formazione del tutto diversa da quella del giudice civile, un giudice "che sappia individuare e giudicare il delinquente attraverso tutto il processo della sua vita, prima e dopo il delitto". Il delinquente dovrebbe "entrare a far parte della grande famiglia del giudice" e dovrebbe trovare in lui "quasi un secondo padre, che l'accompagnerà nella sua vita avvenire". Il giudice dovrebbe trasformarsi in "un educatore, un apostolo, un missionario", dovrebbe svolgere una funzione redentrice; "e il suo animo dev'essere quello del conoscitore di anime e del fratello nella sventura", "la sua vita deve essere tutta dedicata a questo compito e nella sua famiglia devono entrare tutti i delinquenti affidati alla sua cura". Anche in funzione di questa visione del ruolo del giudice penale sono da considerarsi inammissibili sia le giurie popolari che i collegi misti di giudici togati e giudici popolari (c.d. "scabinato"), istituti ai quali sono dedicate interessanti appendici del volume.

Questi punti dell'individualizzazione della pena e di un giudice che si dedichi alla cura e alla vigilanza o del delinquente sono quelli nei quali, pur nelle constatate diver-

sità, l'autore si trova maggiormente d'accordo con gli indirizzi preannunciati nel progetto preliminare Rocco e nella relazione. Su altri punti, sui quali non è dato qui soffermarsi e che attengono al trattamento dell'imputabilità, troviamo invece una forte ed acuta critica, soprattutto per ciò che concerne l'assimilazione della colpa al dolo come fonte dell'ubriachezza imputabile e per quanto concerne il trattamento previsto dal progetto (e poi dal codice) per l'ubriachezza abituale. Ma non è dato insistere oltre in questo fugace riassunto e giova piuttosto tentare il raffronto, almeno in alcuni punti, tra la concezione penalistica dello Spirito e l'evoluzione più recente nelle leggi e nell'esperienza.

4. Premessa basilare di tutta la concezione penalistica dello Spirito è l'affermazione del diritto penale come filosofia, in particolare come filosofia del reato e della pena. Egli deplora con gran vigore, e talora con asprezza (non conosciuta neanche nei confronti della scuola classica o della scuola positiva), l'indirizzo tecnico - giuridico che della scissione del diritto penale dalla filosofia (così come dalle scienze non giuridiche) aveva fatto la propria bandiera. Ora, anche senza che tutti i penalisti si sentano di arrivare ad affermare, con il Bettiol, che "il diritto penale è una filosofia"<sup>22</sup>, certamente nessuno oggi si sentirebbe più di sottoscrivere quel divario considerandolo addirittura come un pericolo per la corretta operazione di interpretazione delle leggi e per una corretta ricostruzione sistematica degli istituti del diritto. In questi ultimi vent'anni, ed anche prima, se pur in modo variato e con diversi intendimenti, la letteratura penalistica italiana si è riavvicinata alla filosofia. Così come, un tempo, alcune trattazioni solevano essere precedute da una esposizione sulla storia dell'istituto preso a trattare, così oggi non sono trascurati, al contrario, i legami di determinate concezioni penalistiche con i loro presupposti filosofici. Vale quanto meno la concezione espressa dal Maggiore, secondo il quale la filosofia del diritto "aiuta la giurisprudenza a vedere fino in fondo al diritto come coscienza della giustizia e del suo divenire"<sup>23</sup>.

Ma soprattutto è da considerare che la letteratura penalistica degli ultimi decenni, pur tenendo ben distinta l'opera specifica del giurista - interprete, non ha mai trascurato i problemi della politica criminale e ne è, anzi, ognora più attratta. Meno il diritto penale vigente soddisfa, e più si cerca di indagare sulle vie percorribili per un suo mutamento. Ed anche in quest'opera di scavo "politico"<sup>24</sup>, che è in definitiva una scienza degli scopi, ci si trova fatalmente a contatto con la filosofia, se pur non si tende a fare una filosofia. Indubbiamente queste tendenze, che non hanno per nulla obliterato la chiarezza dei confini esistenti tra le discipline, hanno molto giovato al progresso degli studi penalistici; e non sembra fuor di luogo riconoscere che tra le opere giuridico - penali degli anni trenta, quaranta e cinquanta e quelle successive vi è stato, almeno mediamente, sotto questo profilo, un salto di qualità. Non so quanto Ugo Spirito, esaminando la letteratura penalistica odierna, avrebbe ancora modo di frusta-



re i giuristi per la loro pretesa di staccarsi dalla filosofia, o di affermare (come in *Dopo cinquanta anni*) che “dopo il codice Rocco la scienza del diritto penale si è arrestata in modo totale”.

5. Lo sbocco principale della teoria penalistica di Ugo Spirito è dato dalla funzione da lui assegnata alla pena criminale. Sulla base della rivendicata “concezione etica della pena”, la funzione della pena stessa non può essere, per il filosofo, che educativa (qualche volta, egli dice, pedagogica, qualche altra redentrice). Scopo della pena è quello di educare il soggetto che vi viene sottoposto, nel quadro di una autoeducazione universale. Il suo presupposto è una responsabilità morale, che è al tempo stesso responsabilità universale. Mutuando alcuni postulati della scuola positiva a proposito delle cause della criminalità (postulati che egli tuttavia respinge in nome dell'identità tra spirito e natura e per il netto rifiuto di una indifferenziata “responsabilità sociale” sostituita dai positivisti alla responsabilità morale, lo Spirito considera tutti (e il tutto) corresponsabili nel delitto e pertanto soggetti a questa autoeducazione universale. Niente astrattismo moralista, quale quello imputato alla scuola classica, nessuna trascendenza, nessun distacco tra società giudicante e soggetto giudicato, ma eticità come compenetrazione tra delinquente, giudice e società, una società che nell'infliggere la pena si autogiudica, appunto in un giudizio di responsabilità universale. Ma, anche depurando la materia da questa estrema impostazione idealistica, è certo che la pena alla quale lo Spirito tendeva era quella rivolta ad una educazione morale del soggetto, e diciamo pure - ricorrendo ad un linguaggio classico - alla sua *emenda*. E di emenda lo stesso Spirito parla esplicitamente, sia quando si occupa della polemica tra la scuola correzionalista impersonata dal Roeder, e Francesco Carrara, il quale ultimo all'emenda del reo assegnava invece carattere accessorio rispetto al fine principale della pena, che è quello della “tutela giuridica”, sia quando vede sostituita l'emenda, da Enrico Ferri, con una correzione dell'intero ordinamento sociale. Egli rivendica il concetto di emenda come proprio della sua concezione idealistica, in cui il delinquente non è considerato fuori dalla società, ma di questa fa parte integrante sia pure come suo elemento negativo e conclude che “la pena non può avere altro valore che l' emenda e la difesa sociale è del tutto effimera se non s'intende in questo senso profondamente spirituale”<sup>25</sup>.

A questo punto è d'uopo domandarsi che rapporti corrano tra l'emenda nel senso spiritiano, tra l'educazione posta a fondamento e funzione della pena, e la *rieducazione*. Lo Spirito sembrerebbe non avvedersi, o piuttosto non volersi avvedere, che la “rieducazione morale” spuntava già nel codice Rocco, sia pure limitatamente ai caratteri dell'istruzione dei minori nell'ambito penitenziario<sup>26</sup> e soprattutto che la rieducazione del condannato si afferma come fine primario e funzione essenziale (e secondo alcuni interpreti, esclusiva) della pena nella Costituzione del 1948<sup>27</sup>. Si potrebbe osservare, a spiegazione di questo atteggiamento, che nei confronti della Costituzione

(da lui mai nominata nella terza edizione e sue appendici se non in un modesto contesto, per giunta erroneo, che vedremo) egli avesse generali pregiudiziali politiche ed ideologiche; e che nel codice Rocco la rieducazione occupava un posto troppo marginale e secondario per meritare che se ne facesse menzione. La realtà mi sembra comunque riconducibile al diverso concetto di rieducazione (e di "risocializzazione" o "recupero" che ne sono diventati sinonimo), che Spirito poteva ravvisare in tali norme rispetto a quello da lui nutrito. Rieducazione sembra infatti dare per implicito un avvenuto distacco del delinquente dalla società e una tendenza al recupero, appunto, alla risocializzazione. Un distacco dunque tra una società buona, o normale, e un soggetto cattivo, od anormale, o staccatosi dalla retta via sulla quale bisogna ricondurlo. Il contrario esatto, dunque, di quella immedesimazione, dallo Spirito più volte sottolineata, tra società colpevole al pari del condannato, che punendo il delinquente punisce ed educa sé medesima. Certo, tutte codeste possono sembrare "belle parole", come taluno ha scritto, e nulla più: ma vi è una proposizione, nella citata pagina dello Spirito, che non può non far riflettere, ed è la seguente: "Si potrà pur credere di porre fuori della società il delinquente rinchiudendolo in un carcere o relegandolo in una colonia, ma la società dovrà sentirlo sempre come un suo elemento negativo di cui non si è veramente liberata e da cui cioè non si è veramente difesa"<sup>28</sup>. Non esitiamo a dire che questo è forse il maggiore retaggio che la concezione di Ugo Spirito lascia ai cultori del diritto penale.

È tuttavia da ricordarsi che lo Spirito non aborre da codesto termine "rieducazione" al punto di non farne mai menzione nel contesto della rivendicazione della propria posizione ideale. Alla *Storia del diritto penale italiano* sin dalla seconda edizione, lo Spirito aggiunse a mo' di appendice uno scritto intitolato (non senza una voluta ironia) *Il nuovo codice e la nuova scienza del diritto penale*, nel quale riprende i concetti sviluppati nella quasi coeva operetta *Il nuovo diritto penale*<sup>29</sup> e si dedica alla critica, ad un tempo, della scuola tecnico - giuridica e del codice penale del 1930, che di quella scuola considera il prodotto. Bersaglio principale delle sue critiche è il più autorevole e forte esponente di detta scuola (e nel contempo coautore del codice), Arturo Rocco. Segnatamente lo Spirito attacca la distinzione dal Rocco tracciata con maestria indiscutibile tra pene e misure di sicurezza, oggetto della prolusione romana del penalista del 20 dicembre 1930 (una pietra miliare per noi "giuristi tecnici", anche per chi non ne condivide, o interamente non ne condivide, le considerazioni). E nel cogliere una profonda contraddizione in tale pensiero (le misure di sicurezza, prive di valore etico e di carattere morale potrebbero agire come misure educative ed emendative, mentre le pene, "volte appunto ad una finalità specificamente etica, agiscono con la sola forza della paura"), aggiunge criticamente: "coazione e non liberazione, repressione e non rieducazione". Non mi sembra eccessivo desumere da tale inciso che qualche volta lo Spirito abbia assunto il termine "educazione" proprio nel senso di "rieducazione".

Ma vi è di più. Ne *Il nuovo diritto penale*, là dove si occupa di affermare ed illustrare la necessità di una pena indeterminata, lo Spirito testualmente dice che con tal

tipo di pena verrebbe “garantita allo stesso modo la correzione del reo e controllata la sua riabilitazione alla vita sociale”<sup>30</sup>. Questo è proprio il senso della rieducazione voluto poi dalla Costituzione italiana del 1948.

Sotto questo profilo, nonostante ogni riserva del tipo sopra esposto (e nonostante il fatto che evidentemente il nostro autore non concordava su detta conclusione), si può dire che la concezione penalistica propugnata dallo Spirito abbia vinto, nel diritto penale italiano, sin dal 1947. E si deve ricordare che attraverso il travaglio pluridecennale della dottrina penalistica e della Corte costituzionale, il principio rieducativo vale non solo nel momento dell'esecuzione della pena, come all'inizio degli anni cinquanta si poteva essere portati a pensare, bensì anche nel momento dell'applicazione giudiziale, che è quello in cui - sia pure entro certi margini - il giudice sceglie e quantifica la pena o stabilisce la sospensione della sua esecuzione, e nello stesso momento legislativo, quando si tratta di soppesare quali siano gli illeciti che appaiono meritevoli di pena e di stabilire la misura delle rispettive sanzioni edittali. Inoltre, proprio all'indomani dello scritto *Dopo cinquanta anni* e, con esso, della terza edizione della *Storia*, il principio rieducativo affermato nella Costituzione ha avuto una straordinaria affermazione legislativa: la legge sull'ordinamento penitenziario (prima legge del genere per l'Italia, paese in cui la materia non aveva avuto sino ad allora che fonti regolamentari) proclamava, nel primo dei suoi articoli, intitolato *Trattamento e rieducazione* che “il trattamento penitenziario deve essere conforme ad umanità e deve assicurare il rispetto e la dignità della persona” ed aggiungeva che “nei confronti dei condannati e degli internati deve essere attuato un trattamento rieducativo che tenda, anche attraverso i contatti con l'ambiente esterno, al reinserimento sociale degli stessi”. E per attuare questi principi disciplinava, o addirittura creava, una serie di istituti e tra questi istituti spiccavano la magistratura di sorveglianza e il servizio sociale. Istituzioni che lo Spirito aveva già elogiato con riferimento al codice Rocco e che lo avevano portato, sin dalle prime edizioni della *Storia* e in occasione di un forte apprezzamento per taluni aspetti della Scuola positiva, a scrivere che “il lavoro nelle carceri, la colonia agricola all'aria e alla luce, il maestro, il medico, il compenso del lavoro compiuto, perfino un certo svago bene inteso sono tutti elementi necessari alla rigenerazione del delinquente affettuosamente sorretto e non brutalmente dimenticato”<sup>31</sup>.

Del resto da non poche affermazioni fatte qua e là dal nostro autore emerge che egli concepiva la pena come umanitaria; ed è ai principi di umanità che anzitutto richiamano la nostra Costituzione e le nostre leggi.

Non altrettanto può invece dirsi per quanto riguarda la esclusività della funzione educativa della pena, dallo Spirito decisamente propugnata. Domina infatti oggi, nella dottrina come nelle sentenze della Corte costituzionale, l'idea della plurifunzionalità o polidimensionalità della pena: una idea che meriterebbe le vigorose critiche dello Spirito al codice del 1930.

La dottrina su codesta plurifunzionalità può ormai dirsi non solo autorevole, ma “ufficiale” ed è ben raramente contrastata. Domina in essa il binomio prevenzione

generale e prevenzione speciale, nel quale sembra qualche volta echeggiare una delle proposizioni del Filangieri criticate dallo Spirito: anche se deve ricordarsi che nella prevenzione speciale si fanno rientrare rieducazione ed emenda e che la prevenzione generale, prima che una finalità intimidativa, si ripromette di avere una funzione di orientamento delle coscienze su ciò che è bene e su ciò che è male.

Sono poi i mutevoli orientamenti politici, spesso guidati dalla pubblica opinione, quelli che stabiliscono il peso maggiore o minore che l'una o l'altra funzione (sempre, tuttavia, presenti entrambe) debbono avere in determinate contingenze, nei confronti di determinati soggetti, nei confronti di determinate figure di reato. Oggi tende spesso a prevalere il concetto della difesa sociale, variamente inteso, oltre che carico di incertezze, di contraddizioni, di ripensamenti. Sotto questi profili Ugo Spirito non potrebbe certo non dirsi, anche oggi, profondamente sconcertato e deluso, così come manifestava di essere nel 1974

6. Un settore nel quale Ugo Spirito potrebbe oggi vedere almeno in parte attuato il proprio vaticinio, peraltro soltanto nella pratica e non da un punto di vista ideologico, è quello della scissione tra pena e misura di sicurezza, il binomio da lui più aspramente combattuto. Le misure di sicurezza detentive per i non imputabili e i semiimputabili (ospedale psichiatrico giudiziario per gli infermi totali di mente, casa di cura e di custodia per i seminfermi di mente) sono tuttora al centro di forte dibattito; mentre le misure di sicurezza detentive per gli imputabili (casa di lavoro e colonia agricola) sono da tempo in un inarrestabile declino. Il disegno di legge - delega per un nuovo codice penale prevede addirittura la soppressione d'ogni misura di sicurezza per i soggetti imputabili, pur rinviando la disciplina della pericolosità sociale di taluno di questi soggetti al sistema delle misure di prevenzione.

Certamente, la misura di sicurezza rimane come categoria legislativa, e conseguentemente come categoria dottrinale e giurisprudenziale. La sua distinzione dalla pena ripercorre in notevole misura il tracciato della già ricordata prolusione romana di Arturo Rocco. Ma nulla sta ad impedire al futuro legislatore la soppressione dell'intera categoria, combattuta anche da insigni penalisti, seguaci di un indirizzo etico ancorché non idealisti, come il Bettiol.

A questo punto ci sembra indispensabile eliminare un equivoco nel quale ebbe a cadere anche Ugo Spirito a proposito dei rapporti tra codice penale del 1930 e Costituzione del 1948.

In un articolo giornalistico, prendendo posizione, con la riconosciuta vigoria polemica, nel 1974 sul progetto di nuovo codice penale ripresentato nel 1973 al Parlamento dal guardasigilli Gonella<sup>32</sup> e, traendo spunto da un passo della relazione ministeriale, nel quale si asseriva che le misure di sicurezza andavano conservate, non tanto e non solo perché a ciò inducevano la dottrina e l'esperienza consolidate quanto per l'esplicita previsione delle misure stesse nell'art. 25 della Costituzione, scriveva

testualmente che la Costituzione italiana ha un carattere reazionario perché “costringe il legislatore a confermare un codice antiggiuridico e antiscientifico”. L'equivoco in cui cadeva la citata relazione ministeriale (e, di riflesso, il nostro autore) è palese. È infatti chiaro che la Costituzione, stabilendo nell'art. 25 un principio fondamentale di garanzia come quello espresso nella tradizionale formula “*Nullum crimen, nulla poena sine lege*”, non poteva non tener presente la realtà del codice allora vigente, che avrebbe potuto continuare ad essere realtà anche in codici successivi e cioè la previsione di ipotesi di pericolosità criminale e di correlative misure di sicurezza, ipotesi ritenute dal Costituente - e ben a ragione - meritevoli d'essere assoggettate alle medesime garanzie stabilite per i reati e per le pene<sup>33</sup>. Ma questo non significava menomamente vincolare i legislatori a prevedere casi di pericolosità e corrispondenti misure di sicurezza<sup>34</sup>. Un punto strettamente connesso all'uso delle misure di sicurezza e sul quale può inequivocabilmente dirsi che l'evoluzione scientifica e legislativa abbia dato ragione ad una delle battaglie di Ugo Spirito è quello del delinquente per tendenza. Questa figura, delinea con fatica nell'art. 108 del codice Rocco, fu oggetto di forti critiche sin dal suo comparire, e non solo da parte dello Spirito<sup>35</sup>. Una tendenza a delinquere che non sottraeva menomamente il soggetto, che ne fosse riconosciuto affetto, dalla sfera dei soggetti imputabili e dunque passibili di pena, ma che al tempo stesso lo sottoponeva, una volta espiata la pena alla misura della casa di lavoro o della colonia agricola per un tempo indefinito, e cioè fino a che la sua tendenza non fosse giudicata scomparsa o riassorbita, apparve a molti come un *monstrum*, difficilmente rinvenibile nella realtà<sup>36</sup>. In effetti d'altro non si trattava se non di un delinquente dotato di particolare antisocialità e pericolosità, quali che di queste fossero le cause, e che per tale sua caratteristica si riteneva dover essere sottoposto ad una sorta di pena indeterminata. Questa figura è stata da molti decenni travolta dalla pratica giudiziaria, che non ha ritenuto più di dovervi far ricorso; e sarà definitivamente seppellita in qualsiasi nuovo codice penale debba vedere prossimamente la luce.

7. Se è agevole rendersi conto del contenuto della teoria di Ugo Spirito relativamente al fondamento e alla funzione della pena e relativamente alle misure di sicurezza, e proporre, con tutti i limiti propri di indagini di tal genere, un paragone con la situazione della dottrina e della legislazione, non altrettanto può davvero dirsi - almeno limitatamente ad alcune pagine della *Storia* - per quanto riguarda la posizione dal filosofo stesso assunta nei confronti dei problemi del reato, dell'imputabilità, della colpevolezza. Non solo la sua filosofia lo porta a cancellare ogni differenza tra imputabili e non imputabili, ma addirittura a considerare responsabile (almeno così sembra) anche chi abbia agito in stato di forza maggiore. Il passo in cui egli scrive che “dolo, colpa, forza maggiore non sono tre termini, ma uno solo”<sup>37</sup> e sfociano tutti nell'assoluta responsabilità è francamente inaccettabile per ogni penalista, anzi per ogni giurista. Qui la scuola del “nuovo idealismo” sembra veramente pretendere di forzare la realtà, la verità e lo stesso senso di giustizia.

Il Calvi, nell'importante studio già ricordato, ha cercato di impegnarsi, sia pure affacciando soltanto ipotesi, nella difficile indagine sul pensiero dello Spirito circa il reato, ma mi sembra che ne abbia ricavato risultati abbastanza sconsolanti. Forse anche qui è una delle ragioni, forse la principale, per le quali l'opera dello Spirito, nonostante il suo forte afflato di giustizia e di umanità, non ha trovato presso i penalisti (in particolare nella trattatistica dei penalisti) che assai scarsa considerazione.

Guardando all'atteggiamento del filosofo nei confronti non solo di quella che i giuristi chiamano "teoria generale del reato", ma anche rispetto alla realtà dei reati e delle loro differenze, veramente si sarebbe tentati di dire che questo è uno di quei campi in cui la filosofia non dà alcun sussidio o alcun orientamento alla scienza del diritto penale. Senonché, è equo rilevare che lo Spirito non affronta esplicitamente tale materia del reato e dei suoi diversi modi di manifestarsi, né vi insiste.

8. Un punto sul quale dobbiamo ancora soffermarci è quello relativo alla posizione del filosofo nei confronti delle garanzie per il giudicabile: tema tuttora, e sempre, fondamentale per i penalisti di ogni estrazione e d'ogni tendenza. Si è rilevata una insensibilità, in generale, dello Spirito per tali problemi<sup>38</sup>. Ora, ciò può essere vero per le garanzie proprie del diritto sostanziale (e con qualche riserva), non invece per le garanzie processuali. Nel campo del diritto penale sostanziale vi è poco da dire per quanto riguarda il reato, in relazione al principio di legalità dei delitti. Non vi è una traccia sicura nelle opere dello Spirito a questo riguardo e direi che di ciò si possono trarre conclusioni diverse. Nulla ci autorizza, peraltro, a ritenere che quando lo Spirito si riferiva ai fatti commessi dal delinquente non partisse dal presupposto, del resto pacifico tra i penalisti della sua epoca, che l'individuazione di tali fatti potesse avvenire diversamente che sulla base di una loro specifica incriminazione da parte dell'ordinamento vigente. Certo, vi sono spunti di "totalitarismo" nella filosofia idealistica, ma lo Spirito non è tra quegli autori, rarissimi in Italia, che hanno invocato l'abbandono del principio "*Nullum crimen sine lege*". Maggiori perplessità destano invece gli spunti che è dato cogliere nelle opere del nostro autore in materia di imputabilità e di colpevolezza. Ma su di essi abbiamo già detto. Il resto non può essere che affidato ad ipotesi, come quelle accennate dal Calvi. Più chiara è invece, come si è già rilevato, la posizione dello Spirito rispetto alla pena. La sua concezione di una pena in funzione esclusivamente educativa, pedagogica, redentrice, lo porta fatalmente alla pena di durata indeterminata nel massimo, rimanendo la determinazione in concreto affidata agli organi giurisdizionali di sorveglianza sull'esecuzione delle pene e dunque sui progressi compiuti dal condannato nella via della redenzione. Un capitoletto de *Il nuovo diritto penale* è intitolato addirittura *La pena prorogabile*. Ora, la pena indeterminata nel massimo è contraria ad una delle garanzie fondamentali insite nel principio penalistico di legalità anche se la legislazione italiana finisce poi per prevederla sotto altra veste nella forma di quella misura di sicurezza che fa seguito alla pena per

i soggetti semiimputabili (casa di cura e di custodia, riformatorio giudiziario) e per i soggetti imputabili (casa di lavoro e colonia agricola). Ma, quanto meno per questi ultimi, si tratta di una "truffa delle etichette" destinata a scomparire nell'evolversi delle legislazioni. Lo stesso "soggiorno cautelare" per un anno stabilito da una legge del 1993 per i mafiosi dopo scontata la pena è stato cancellato impietosamente dagli esiti di un recente referendum. Il principio di legalità delle pene ammette soltanto la pena relativamente indeterminata, nel senso cioè che la durata prefissata dal giudice può essere abbreviata dalla magistratura (nel sistema italiano, dalla magistratura di sorveglianza) attraverso gli istituti della semilibertà, della liberazione anticipata, della liberazione condizionale. È peraltro da rilevare che sotto questo aspetto lo Spirito in parte accetta (all'epoca in cui egli scriveva esisteva solo la liberazione condizionale) e in parte precorre (per quanto attiene ai nuovi istituti delle leggi del 1975 e del 1986) anche quella pena "relativamente indeterminata" fondata sul principio da lui propugnato della individualizzazione della pena e affidata alla sapiente opera educativa degli operatori penitenziari e dei giudici.

Del pari sembra giusto rilevare che, in coerenza con la rivendicazione dell'esclusività della funzione educativa, lo Spirito condanna senza mezzi termini la pena di morte. Nel suo scritto sulla *Nuova legislazione penale sovietica*, pubblicato come seconda appendice alla terza edizione della *Storia*, egli scrive testualmente: "Il principio del castigo, allora, si rivela nella sua effettiva opera di intimidazione rispetto al reo e insieme ai non reo, intimidazione portata agli estremi con il mantenimento della pena di morte, che ovviamente esclude ogni possibilità di guarigione e di recupero del delinquente"<sup>39</sup>. Come è noto, a quell'epoca l'ordinamento costituzionale italiano aveva già messo fuori legge, da quasi trent'anni, la pena di morte<sup>40</sup>.

Anche sul terreno delle pene detentive lo Spirito si mostra assai critico nei confronti del codice Rocco. Trova troppo elevati i minimi di pena, scarso il potere di ridurli e troppo elevati i massimi<sup>41</sup>, non dando molto rilievo ai criteri che dovrebbero regolare l'uso del potere discrezionale e non consentire l'arbitrio. Del pari ritiene troppo alto il minimo sancito per la durata del manicomio giudiziario, ispirata soprattutto al criterio della gravità del reato, ed è, più in generale, severissimo verso questo istituto, al quale attribuisce lo sbocco di "far impazzire il soggetto definitivamente"<sup>42</sup>.

A queste ed altre storture del codice Rocco hanno recato limitazioni notevoli la legislazione dei decenni successivi e la giurisprudenza della Corte costituzionale. Quanto alle pene vi è stata la riforma dell'aprile 1974, che ha consentito, in via generale, una forte attenuazione dell'intero sistema sanzionatorio (pur non avendo soppresso i singoli massimi edittali), l'eliminazione del computo obbligatorio dell'aggravante della recidiva, l'estensione della sospensione condizionale della pena; così come vi era stata la riforma del novembre 1962 che aveva consentito la liberazione condizionale per i condannati all'ergastolo. Per il manicomio giudiziario vi sono state le sentenze con cui la Corte costituzionale ha eliminato l'art. 148 del codice là dove questo non consentiva, in caso di guarigione del soggetto a cui l'infermità psichica fosse

sopravvenuta dopo la condanna, ai fini dell'espiazione della pena, il computo del periodo trascorso dal condannato nell'istituto psichiatrico e quelle con cui si è ritenuto necessario un riesame della persistenza della pericolosità sociale al momento in cui debba avere inizio l'esecuzione della misura; mentre sul terreno legislativo vi è stata la definitiva eliminazione dei casi di pericolosità presunta, ivi compreso quello dell'infermo di mente desunto dalla gravità del reato (art. 311, 10 ottobre 1986, n. 663).

Il raffronto non può tuttavia limitarsi al settore legislativo. La scienza del diritto penale procede in tutti i paesi, senza arresto e senza farsi scoraggiare dalle numerose legislazioni penali poco garantiste o antigarantiste, nell'affermazione delle garanzie individuali nel campo del diritto penale sostanziale: e non limitatamente al principio di legalità dei delitti e delle pene<sup>43</sup>. Anzi un insigne penalista latino - americano ha avanzato negli scorsi anni la tesi secondo cui l'intero diritto penale non avrebbe altro scopo e significato se non quello di costituire un sistema di garanzie contro il potere punitivo (o altro potere analogo), considerato come emanazione di "agenzie esterne" (al diritto penale) che selezionano più o meno arbitrariamente i soggetti da sottoporre a processo penale ed eventualmente a pena<sup>44</sup>.

Sotto questi profili, come ognuno vede, la scienza penalistica più recente, anche quella legata a taluni presupposti filosofici, è le mille miglia lontana dalla concezione penalistica avanzata settant'anni addietro dal nuovo idealismo. Ma forse non lo è altrettanto dal genuino afflato umanitario di Ugo Spirito quale traspare più volte sotto il rigore ideologico.

9. Come abbiamo accennato, lo Spirito riconosce invece, e a mio avviso pienamente, il valore delle garanzie processuali.

Anzitutto non vi è nulla nella sua opera che lasci trasparire un concetto di "delinquente" diverso da quello di chi è stato ritenuto definitivamente tale sulla base delle leggi processuali dello Stato. Nel diritto penale di Ugo Spirito, la procedura di accertamento giudiziale è un indiscutibile presupposto, del quale egli, data la natura dell'opera sua, non ha modo di occuparsi.

Del resto, tutta la prolusione penalistica dello Spirito appare venata da una grande fiducia nei giudici, sia pure in giudici "autogiudicantisi", specialmente ma non solo con riferimento all'individualizzazione della sanzione penale. Il che significa dare per presupposto di ogni accertamento una procedura, e precisamente una procedura giudiziaria. E deve trattarsi di giudici veri, cioè di giudici tecnici, appartenenti all'apparato statale. Non soltanto lo Spirito deplora i "tribunali di compagni" ripristinati nell'Unione sovietica nel 1961 (peraltro, limitatamente a comportamenti riprovevoli non costituenti reato) considerandoli la soluzione "la più inadeguata possibile al recupero sociale del delinquente, abbandonato all'arbitrio della valutazione dei compagni o del popolo"<sup>45</sup>, ma - come già si è accennato - ripudia sia la giuria popolare che lo scabinato. La prima per la totale mancanza di competenze specifiche, e ancor più di



competenze scientifiche, dei giurati, per la loro impreparazione giuridica, per il probabile loro lasciarsi guidare da sentimenti di odio, pietà, simpatia, variamente avvicinandosi nei confronti dell'imputato o delle altre parti. Il secondo perché, nonostante le apparenze, la collaborazione tra giudici popolari e giudici togati può portare soltanto a risultati negativi dato che si tratta di un compromesso che avvilisce la figura del giudice togato<sup>46</sup>. Inserendosi nel vasto schieramento contro la giuria, lo Spirito ottenne ragione fin dalla formazione dei codici del 1930 e delle leggi ad essi complementari. Né la giuria riuscì a rientrare successivamente nel nostro ordinamento, come dimostra l'ampissimo e motivato dibattito svoltosi in proposito durante l'Assemblea costituente. Non così può dirsi per lo "scabinato" (accettando per un istante questo termine divenuto usuale in un senso totalmente diverso da quello dello scabinato storico) perché la Corte di assise a collegio unico ed unitario, ma composto di giudici togati e di giudici popolari (in prevalenza numerica sui primi), ha fatto ingresso nel nostro sistema proprio con la legislazione degli anni trenta ed è stato sempre confermato con leggi successive, a cominciare da quella del 10 aprile 1951 (n. 287), che istituì le Corti di assise di appello. Tuttavia il codice di procedura penale del 1989 ha notevolmente ristretto il numero dei reati di competenza delle Corti d'assise, ispirandosi a motivi vari, tra i quali non è dato univocamente individuare quello di una minor fiducia nei giudici popolari. Tuttavia vi è tuttora un forte movimento favorevole alla soppressione delle Corti d'assise e alla concentrazione d'ogni competenza nei giudici togati.

Detto questo, - non possono tuttavia tacersi le gravi riserve che suscitano le posizioni assunte dallo Spirito in merito ai compiti del giudice penale. Non ci occupiamo qui della auspicata separazione di carriere tra questo giudice e quello civile, ben discutibile se si pensa ai compiti di carattere interpretativo che competono anche ed in primo luogo al giudice penale, tanto più oggi in cui sono grandemente cresciute le fattispecie legali in materie tecnicamente complesse e in cui il ricorso alla pena, nonostante ricorrenti auspici a considerare la pena come *ultima ratio* dell'ordinamento e nonostante le intraprese politiche di decriminalizzazione, tende ad invadere spazi sempre più ampi sia con la parte speciale dello stesso codice sia soprattutto con la sempre vastissima legislazione penale speciale. Una certa specializzazione del giudice penale è da oramai un secolo non solo invocata, ma anche praticata; e soprattutto l'ampiezza di compiti devoluti alla magistratura di sorveglianza nel momento dell'esecuzione delle pene detentive e la crescente caratterizzazione di quest'ultima, specialmente negli ultimi anni, vanno senza dubbio nella linea auspicata da Ugo Spirito. Ma del tutto inaccettabile oltre che impraticabile, è l'idea di un giudice che segua il delinquente dall'istruzione del processo all'esecuzione della pena, confondendo il proprio ruolo con quello dell'educatore. In siffatti sistemi, se mai attuati, si correrebbe il rischio di un paternalismo inquisitorio confliggente con le più genuine esigenze di certezza processuale e affidato ad un giudice che dovrebbe essere come abbacinato dal proprio ruolo sulla persona dell'imputato e del condannato, trascurando il fatto e le esigenze reali di prevenzione della criminalità. E poi chi darebbe, e attraverso

quali vie, ad un giudice codesta suprema prerogativa dell'educatore e del maestro? Un concorso statale per esami, come nel sistema attuale, seguito da una carriera senza ostacoli e, se del caso, senza meriti, priva, come è oggi in Italia, del benché minimo controllo periodico e di passaggi che non siano automatici? Già troppo concede il sistema vigente, dominato dalle cosiddette emergenze criminali, ai poteri inquisitori dei pubblici ministeri e dei giudici, attraverso la formulazione di fattispecie legali latissime e indeterminate e la indefinita lunghezza dei procedimenti penali, appena temperata qua e là da alcune sanzioni processuali. Il problema dell'oggi non è quello di un giudice educatore e maestro, ma quello di magistrati rispettosi delle libertà fondamentali e dei diritti individuali pur nell'inflessibile persecuzione dei reati.

La nobile idea dello Spirito; tutta ispirata alla funzione educativa della pena e all'entusiasmo per l'idea dell'identificazione tra delinquente e società autogiudicante - si identificata nel giudice, è troppo lontana dalle esigenze odierne di rispetto della libertà, anche della libertà morale del giudicabile, abbandonato a valutazioni che non di rado sono frutto di uno sconfinato soggettivismo giudiziale o di una concezione che mentre si ammanta di esigenze etiche si traduce invece in sfrenate presunzioni di colpevolezza, in odio verso il supposto reo e in discriminazioni legate al comportamento processuale dei singoli.

Tutto questo lo Spirito, nel suo entusiasmo di riformatore, non aveva, forse, sufficientemente veduto. E ciò possiamo affermare con tranquilla coscienza quando pensiamo a talune sue prese di posizione su fondamentali garanzie nell'ordine processuale.

Nella prima parte della I Appendice alla terza edizione della *Storia*<sup>7</sup> lo Spirito torna a Beccaria, dal quale era partito. E rileva che fino a Beccaria "il sistema processuale era quello inquisitorio e l'inquisizione scritta e segreta dava luogo all'arbitrio più sconfinato dei giudici" e che "anche a voler prescindere dagli arbitri, il misconoscimento dei diritti dell'imputato era giuridicamente sancito dal criterio informatore del processo penale, secondo il quale *purché il reo non si salvi, il giusto pera e l'innocente*". Ricorda il "sistema tra barbaro e superstizioso della tortura per indurre il presunto reo alla confessione" ed esalta la rivolta morale degli animi più illuminati della seconda metà del secolo XVIII. Ricorda la leopoldina *Riforma della legislazione penale* ispirata alle idee di Beccaria, lamenta che in questo sforzo di miglioramento della procedura la Toscana sia rimasta per lungo tempo isolata e denuncia il ritorno a "metodi dispotici" che caratterizza alcuno dei codici o regolamenti preunitari. Un insieme di efficaci proposizioni, sulle quali è fuor d'opera tornare, essendo chiaro quanto sopra accennato, che cioè lo Spirito ben sa che cosa significhi "garantismo" nel settore della procedura e interamente lo condivide.

Ciò che non poteva non essere in un'intelligenza superiore e un animo nobile come il suo.

1. V. LANZA, recensione in "Scuola penale umanista", 3-4, 1925.
2. G. DELITALA, recensione in "Rivista di filosofia neoscolastica", 4, 1926.
3. A. SANTORO, recensione in "La scuola positiva", 1926, p. 210ss.
4. G. DELITALA, recensione in "Rivista internazionale di scienze sociali", giugno 1929; A. SANTORO, recensione in "La scuola positiva", 1929, nn. 3-4.
5. F. CARNELUTTI, recensione in "Rivista di diritto processuale civile", 1929, pp. 387-388.
6. E. FERRI, *Scuola criminale positiva e filosofia idealista*, in "La scuola positiva", 1925, p. 3ss.
7. Si possono ricordare i numerosi articoli di G. POLETTI in varie riviste ed anche la sua recensione alla seconda edizione della *Storia* in "Rivista italiana di diritto penale", 5, 1933.
8. Cfr., in particolare, gli importanti studi di A. A. CALVI, *Ugo Spirito criminalista (Riflessioni sulla terza edizione della "Storia del diritto penale Italiano")*, in "Quaderni fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno", 1974-75, p. 801ss. e di G. MARINI, *La "Storia del diritto penale italiano" di Ugo Spirito*, in "Filosofia", 1975, p. 71ss., con postilla di A. GUZZO e A. MARCHETTI, i cui scritti sono peraltro degli anni Sessanta e pertanto precedenti la terza edizione della *Storia (Il diritto penale nel pensiero di Ugo Spirito)*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 1965, p. 518ss.; *Il nuovo diritto e la nuova economia in Ugo Spirito*, *ibidem*, 1966, p. 851ss.).
9. M. A. CATTANEO (*La filosofia del diritto penale di Ugo Spirito*, nell'opera collettiva *Il pensiero di Ugo Spirito*, Atti del Convegno Internazionale su *Il pensiero di Ugo Spirito* (Roma, 6-9 ottobre 1987), Ist. della Enciclopedia italiana, Roma, 1990, vol. 1, p. 315ss.) conclude il suo analitico e penetrante studio con il dire che lo studio dell'opera penalistica dello Spirito "è imprescindibile in ogni trattazione approfondita dei problemi della filosofia del diritto penale".
10. L'unico manuale che vi fa ripetuto, sia pur sommario, riferimento è quello del BETTIOL (*Diritto penale*, 11a ed., Padova, 1982, p. 18, 20 e 44).
11. Opera più sopra citata, alla nota (8).
12. Anche questo scritto è citato nella precedente nota (8).
13. T. MAZZONE, *Il diritto penale nel pensiero di Ugo Spirito*, Trieste, ed. Lint, 1995.
14. Questa la vera partizione sostanziale. Formalmente, invece, l'opera denomina "parte prima" quella dedicata al Beccaria e alla scuola classica, "parte seconda" quella intitolata *Dalle origini della scuola positiva al nuovo idealismo e Conclusione* il capitolo finale, intitolato *Antropologia criminale e sociologia criminale*.
15. Si vedano, ad esempio gli scritti del Calvi e del Marchetti, già sopra citati, ed anche il recente volume di T. Mazzone.
16. Ci riferiamo segnatamente all'ampio studio di M. A. CATTANEO, citato più sopra, in nota (9).
17. Sulla visione "onnicentrica" dello Spirito, tanto nel diritto penale quanto nella economia politica, cfr. gli studi del MARCHETTI citati sopra, alla nota (8), nei quali è, appunto, particolarmente interessante il parallelismo riscontrato tra la visione idealistica del diritto penale e la visione idealistica dell'economia in scritti che appartengono ad un medesimo decennio.
18. La "confessione" alla quale ci riferiamo è del 1977, contenuta nelle *Memorie di un incosciente*, e pertanto successiva alla terza edizione della *Storia*.
19. Citato alla nota 8, *supra*.
20. Cfr. T. MAZZONE, *op. cit.*, p. 192.
21. Nella letteratura penalistica italiana figura un'importante opera dal significativo titolo *Il valore problematico della scienza penalistica*, nella quale si pone in rilievo il permanente travaglio che deve portare il vero penalista a cimentarsi in modo problematico con una folla di interrogativi affrontandoli "con la forza dei principi, e a considerare la propria opera come un perenne obbligarsi alla revisione" ed a rivelarsi autentico ricercatore di diritto solo in quanto sappia vedere le propensioni ideologiche come semplici ipotesi (L. PETTOELLO MANTOVANI, *Il valore problematico della scienza penalistica*, 2a ed., Milano, Giuffrè, 1984, p. 176s. La prima edizione della opera è del 1961, ed. Priulla, Palermo).
22. Con queste parole si apre l'importante monografia di G. BETTIOL, *Il problema penale*, Trieste, Editrice scientifica triestina, 1945, 2a ed., Palermo, Priulla, s.d. Procedendo poi nella sua disamina l'au-

tore osserva che si deve pur sempre ammettere che il diritto penale è nato come filosofia, nel senso - che anche a chi scrive appare corretto - che quando mancava (prima cioè del secolo XIX) una vera e propria scienza del diritto penale, non mancava una filosofia del diritto penale.

23. MAGGIORE, *Principi di diritto penale*, 3a ed. Bologna, 1951, p. 48. Una vivace critica all'indirizzo antifilosofico dei "tecnico - giuridici" il MAGGIORE ebbe a rivolgere nello scritto *Arturo Rocco e il metodo "tecnico - giuridico"*, in *Studi in memoria di Arturo Rocco*, 1a ed., Milano, 1952, p. 3ss. Sui rapporti tra indagini penalistiche (dogmatiche come interpretative) e filosofia del diritto insiste tutta l'opera del PETTOELLO MANTOVANI - in particolare il volume *Il valore problematico della scienza penalistica*, Palermo, Priulla - già sopra ricordato - secondo cui un coefficiente filosofico è, necessariamente, sempre presente in dette indagini e comunque corre un intimo nesso tra scienza penalistica e filosofia.

24. Nel capitolo dedicato a *Diritto penale e politica* sempre nell'opera più sopra citata, il BETTIOL afferma anche che "il diritto penale è una politica" (*Il problema penale*, cit., 2a ed., p. 34).

25. U. SPIRITO, *Storia del diritto penale italiano*, 3a ed., Firenze, Sansoni, 1974, p. 113.

26. Cod. penale Rocco, art. 142: "Esecuzione delle pene detentive inflitte ai minori. I minori scontano, fino al compimento degli anni diciotto, le pene detentive in stabilimenti separati da quelli destinati agli adulti, ovvero in sezioni separate di tali stabilimenti; ed è loro impartita, durante le ore non destinate al lavoro, un'istruzione diretta soprattutto alla rieducazione morale". Detto articolo è stato abrogato espressamente dall'art. 89 della legge generale sull'ordinamento penitenziario 26 luglio 1975, n. 354, molto più specifica sull'argomento.

27. Cost., art. 27 comma 3°.

28. U. SPIRITO, *Storia del diritto penale italiano*, 3a ed. cit., p. 113.

29. U. SPIRITO, *Il nuovo diritto penale*, Venezia, La Nuova Italia, 1929.

30. U. SPIRITO, *Il nuovo diritto penale*, cit. p. 43.

31. U. SPIRITO, *Storia del diritto penale italiano*, 3a ed. cit., p. 245.

32. U. SPIRITO, *Codice antiggiuridico e antiscientifico*, in "Il Giornale d'Italia", 5 e 6 aprile 1974.

33. Art. 25 della Costituzione, comma 3°. "Nessuno può essere sottoposto a misure di sicurezza se non nei casi previsti dalla legge".

34. Nello stesso senso: CALVI, *op.cit., loc. cit.*, p. 841.

35. Lo Spirito svolge questa critica soprattutto nell'operetta *Il nuovo codice penale*, del 1929, alla stregua dunque del progetto preliminare del codice Rocco, dove si parlava di delinquente per "istintiva tendenza". (Su ciò cfr. particolarmente T. MAZZONE, *op. cit.*, p. 95ss.). Ma già nella prima edizione della *Storia* aveva scritto, su un piano più generale, in occasione della sua valutazione della Scuola positiva, che "l'uomo non può essere delinquente, ma può solo delinquere".

36. Per l'esattezza, nel capitolo finale *Antropologia criminale e sociologia criminale* (p. 239 della 3a ed.).

37. U. SPIRITO, *Storia del diritto penale*, 3a ed., cit., p. 230.

38. Cfr. tra gli altri il CALVI e il MARINI, citati alla nota (8) e, più radicalmente il CATTANEO, citato alla nota (9).

39. U. SPIRITO, *La nuova legislazione penale sovietica*, App. II alla 3a ed. della *Storia del diritto penale italiano*, cit., p. 249.

40. Contro la pena di morte lo Spirito prende vigorosamente posizione anche quando rievoca le vicende dei codici penali preunitari e il finale approdo al codice Zanardelli, che più non la prevedette (*Cenno sulla legislazione penale in Italia dalla seconda metà del secolo XVIII al codice vigente*), in App. I alla *Storia del diritto penale italiano*, 3a ed. citata.

41. U. SPIRITO, *Il nuovo diritto penale*, cit., p. 94s.

42. *Ivi*, p. 90ss.

43. Ricordiamo per tutti, nella letteratura italiana, l'opera fondamentale di L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Bari, Laterza, 1989.

44. E. R. ZAFFARONI, *Alla ricerca delle pene perdute. Delegittimazione e dogmatica giuridico - penale*, trad. it. di G. Seminara, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1994.

45. U. SPIRITO, *La nuova legislazione penale sovietica*, cit., loc. cit., p. 279.

46. Cfr. le appendici all'opera *Il nuovo diritto penale*, nelle quali, tra l'altro, lo Spirito si dimostra ben al corrente con gli sviluppi dei dibattiti penalistici e si inserisce nel movimento riformatore propugnato dal gruppo italiano dell'Associazione internazionale di diritto penale.

47. U. SPIRITO, *Cenno sulla legislazione penale in Italia dalla seconda metà del secolo XVIII al codice vigente*, in App. 1 alla 3a ed. della *Storia del diritto penale italiano*.

## Attualismo, problematicismo, metafisica

I. La sequenza di cui vorrei trattare non è una mia invenzione. È, innanzi tutto, una sequenza storica, perché si è in qualche modo realizzata in tre pensatori di grande levatura, perciò molto noti: Giovanni Gentile, Ugo Spirito e Gustavo Bontadini<sup>1</sup>. Ciò nonostante, di rado la sequenza viene rappresentata nella sua completezza. Solitamente, si insiste sulla filiazione del problematicismo dall'attualismo. Difficilmente si compie il passo ulteriore, ossia si giunge sino alla filiazione della metafisica dal problematicismo.

Ci sono, naturalmente, delle possibili giustificazioni. Dal punto di vista storico, mentre Gentile e Spirito fanno, in certo senso, "dinastia", Bontadini sembra una sorta di intruso, che ha poco a che vedere coi primi due. Dal punto di vista speculativo, mentre si capisce la trasformazione dell'attualismo nel problematicismo, non si vede bene come da questo segua la metafisica "neoclassica" proposta da Bontadini.

Eppure, si può sensatamente sostenere che tanto i rapporti storici fra i tre personaggi quanto i rapporti teorici fra le dottrine - sono reali, molteplici e ordinabili nel senso che si è detto. I rapporti storici fra i tre personaggi sono fuori discussione per chi abbia dimestichezza con le loro biografie. Non solo Spirito è stato allievo di Gentile, ma anche Bontadini lo è stato, pur se in modo diverso<sup>2</sup>. E poi, tra Spirito e Bontadini c'è stato un dialogo amicale, e quasi fraterno, che è durato una vita. Le dottrine, infine, si possono effettivamente organizzare senza troppe forzature in una sequenza che resta alquanto autonoma dalle scansioni dei rapporti storici e che possiede una sua robusta architettura, di cui è depositario, come è naturale, l'ultimo dei tre, cioè Bontadini<sup>3</sup>.

Dico subito che mi soffermerò fondamentalmente sul senso della sequenza speculativa. La sequenza storica sarà appena accennata, cioè per lo più presupposta. Aggiungo che quanto verrò a dire è a me venuto dalla lezione di Bontadini.

II. Per istruire rapidamente il senso del primo termine della sequenza, cioè per intendere l'attualismo come origine di essa, bisogna a mio avviso metter capo ad una tesi gentiliana di grande audacia. Quella che dice essere l'attualismo un "formalismo assoluto". Questa tesi si trova quasi a conclusione della *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Gentile scrive che l' "assoluto formalismo" è "meta a cui guarda tutta la sua dottrina" e vale "come conclusione d'ogni scienza dello spirito, ossia d'ogni vera e propria scienza"<sup>4</sup>.

Se poi si vuole qualche dilucidazione di questa figura speculativa, il testo gentiliano ne offre quanto basta a chi voglia intendere. Prosegue, infatti, Gentile: "Intendendo per *forma* e *materia* quello che intende Kant, chiamando cioè forma l'attività trascendentale dello spirito onde si costituisce come mondo, contenuto del conoscere, la materia dell'esperienza, tutto ciò che noi abbiamo chiarito del rapporto tra lo spiri-

to e quanto si può considerare opposto allo spirito, ci autorizza a concludere che la materia non è oltre la forma, né come materia formata, cioè elaborata dall'attività della forma, né come materia grezza, originaria, su cui par che debbasi ancora esercitare tale attività. La materia è posta e risolta dalla forma. Sicché la sola materia, che nell'atto spirituale ci sia, è la stessa forma, come attività. Non il positivo in quanto posto, [...] ma il positivo in quanto si pone; la forma stessa”<sup>5</sup>.

Come ognuno vede, l'essenza della motivazione gentiliana del formalismo assoluto della dottrina è posta nella (*produzione-*) *risoluzione* del contenuto-materia da parte della forma, ossia nell'identità come *destino* del differire. E tutto ciò si illumina ancor meglio, se si tien presente quanto Gentile scrive nello stesso luogo, ossia che questo, cioè il formalismo assoluto, è l'“altro” concetto fondamentale dell'attualismo, essendo il primo concetto fondamentale, l'“autoconcetto”. Che vuol dire: “...rigorosamente parlando non ci sono molti concetti, perché, a rigore, non ci sono più realtà da concepire”. Anche qui Gentile spiega: “Quando la realtà ci appare molteplice, egli è che non se ne vede la radice, in cui è la sua concretezza, e in cui tutta quanta, pur molteplice, è una. Sicché il vero concetto della realtà molteplice deve consistere non in una molteplicità di concetti, bensì in un concetto unico, che sia intrinsecamente determinato, mediato, svolto in tutta la molteplicità dei suoi momenti positivi”. Questo concetto unico è, poi, il soggetto “centro di tutte le cose”. Sicché “il vero concetto, che propriamente ci sia, è [. . .] autoconcetto (*conceptus sui*)”. Conclusione: “. . . poiché di realtà, in universale, noi possiamo parlare soltanto mediante concetti, in guisa che la sfera del reale combacia con la sfera del concetto, la necessità di concepire il concetto come *conceptus sui* ci porta pure a concepire la realtà come *conceptus sui*. Il soggetto che concepisce sé concependo tutto, è la realtà stessa”<sup>6</sup>. L'autoconcetto, in sostanza, è come l'altro lato del processo, rispetto al formalismo assoluto. Batte sulla (*risoluzione-*) *auto-produzione*, cioè sulla identità come fondamento del differire.

Perciò, avverte Gentile, se l'autoconcetto e il formalismo assoluto “si possono considerare l'uno il primo principio e l'altro l'ultimo termine” della dottrina attualistica, i due concetti, in realtà, “sono un concetto solo: giacché essi sono come l'alfa e l'omega di un alfabeto che non è una linea retta, ma un circolo, in cui la fine è lo stesso principio”. Ed ecco la ragione gentiliana del circolo: “La forma [...] può e deve intendersi come assoluta, non avente di contro a sé una materia, in quanto il concetto non solo va inteso come attività [...], ma come attività che non produce nulla che espella da sé e abbandoni fuori di sé, inerte e bruto. Niente quindi che si ponga innanzi al pensiero senza essere radicalmente identico al pensiero stesso. Sicché il concepire il pensiero come forma assoluta, è lo stesso che concepire la realtà come *conceptus sui*”<sup>7</sup>.

III. L'autoconcetto è, secondo Gentile, un processo dialettico, cioè un divenire permanente del “concetto” come superamento, altrettanto permanente, di una contraddizione. Ma in che consiste la contraddittorietà dell'autoconcetto? In questo, che soggetto e oggetto del conoscere *si oppongono per natura* e che, d'altra parte, soggetto

e oggetto sono *necessari l'uno all'altro*. Soggetto e oggetto si oppongono per natura, perché oggetto è ciò che fuoriesce dall'orizzonte della soggettività al modo in cui il presupposto naturalistico (o il kantiano *noumenon*) è altro dall'Io trascendentale, ossia è il "non" del soggetto<sup>8</sup>; soggetto e oggetto sono reciprocamente in relazione necessaria, perché il conoscere del soggetto, il conoscere che è il soggetto, deve essere conoscere *di* qualcosa. Conoscere nulla, sarebbe, infatti, nulla di conoscere<sup>9</sup>.

Il *dialettismo* gentiliano della soggettività trascendentale come formalismo assoluto o come autoconcetto è comandato precisamente dalla *compresenza* contraddittoria di queste due tesi radicali: dell'assoluta opposizione tra soggetto e oggetto e dell'assoluta loro relazione. Per via dell'assoluta opposizione, l'oggetto appare al soggetto come alquanto di impensabile. Soggetto è lo stesso che pensare, infatti.

Ora, alquanto di impensabile non dovrebbe esistere. Nessuno può saperne e dirne niente, perché saperne e dirne importa una qualche relazione al pensiero. D'altra parte, dell'oggetto sappiamo e diciamo. Dunque, argomenta Gentile, oggetto è lo stesso che l'impensabile pensato, il negativo posto come tolto dal pensare, il quale è l'assoluto positivo<sup>10</sup>.

Ma il togliimento dell'oggetto importa la sua riconduzione al soggetto, cioè la sua risoluzione nel soggetto. Questa risoluzione rende il soggetto privo di oggetto. E come pensare un soggetto privo di oggetto? Si avanza la necessità della relazione, di cui si è appena detto. Anche il soggetto, infatti, privo di oggetto, è alquanto di impensabile, perché soggetto e oggetto sono figure correlative: la posizione dell'uno implica, cioè, la posizione dell'altro. Né soggetto senza oggetto, dunque; né oggetto senza soggetto.

Ciò significa che la fase risolutiva dell'oggetto nel soggetto deve essere trattata come alquanto di instabile, pure essa, e deve dar luogo alla posizione dell'oggetto, acciocché il soggetto abbia a vivere come soggetto. Il ciclo dialettico così ricomincia, o meglio, si perpetua<sup>11</sup>.

IV. Gentile con questo tipo di considerazioni riteneva di aver dato di fondo, per l'essenziale, alla struttura trascendentale della soggettività come quella che pone e toglie l'oggetto, e perciò si pone.

Ma non occorre acume particolare, *una volta consumata una certa distanza storica dall'attualismo*, per capire che la dialettica gentiliana è una struttura *impossibile*: non è la struttura del dialettismo del pensiero come contraddizione di tipo hegeliano, ossia come il contraddirsi che risulta dalla posizione dell'astratto senza la sua inevitabile relazione al concreto, bensì un (geniale) errore speculativo, cioè una vera e propria contraddizione di tipo aristotelico, quella in cui allo stesso si danno predicati opposti secondo lo stesso<sup>12</sup>. Gentile, naturalmente, questa contraddizione non vede e forse non poteva vedere. Tento di dire perché. E prendo le mosse, stavolta, da un altro punto strategico della *Teoria generale*.



V. All'inizio del cap. VIII della *Teoria* (dal titolo molto significativo: "Il positivo come autoctisi") Gentile scrive queste testuali parole: "La distinzione tra pensiero astratto e pensiero concreto è fondamentale; e il trasferimento dei problemi dal pensiero astratto al concreto è, si può dire, la chiave di volta di tutta la nostra dottrina"<sup>13</sup>. In questa breve, ma importantissima, indicazione gentiliana v'è, a mio avviso, il nocciolo del mistero della contraddizione aristotelica scambiata per movimento dialettico del pensare, cioè per contraddizione hegeliana. Ma dobbiamo dire una cosa alla volta, magari con un po' di ordine.

E allora osserviamo, anzitutto, che l'attualismo ha riformato l'hegelismo nel senso che il rapporto astratto-concreto, tipico, come ognuno sa, del movimento dialettico hegeliano, è diventato il rapporto non tra due determinazioni o due significati, ma tra due *atteggiamenti* del pensare: il pensare concreto o attuale è il pensare che risolve in sé l'oggetto, mentre il pensare astratto o inattuale è quello che si rapporta ad un oggetto come altro da sé, e anzi opposto a sé. Gentile sa bene che il concreto esiste come ciò in cui l'astratto deve essere dialetticamente risolto e l'astratto, appunto, come ciò che è da risolvere, ma concreto e astratto nell'attualismo stanno tra loro come pensiero pensante e pensiero pensato in generale (cioè come figure trascendentali) e non come una determinazione qualsiasi e il suo altro<sup>14</sup>.

L'istanza "riformistica" di Gentile era ignota allo Hegel? Non credo proprio. Il "trasferimento" trascendentale dall'astratto al concreto era stato operato per primo dallo stesso Hegel, quando questi aveva duramente criticato la presupposizione kantiana dell'essere al pensiero. Ma Hegel aveva compiuto questa impresa come una impresa *storica*. In altri termini, per lo Hegel il togliimento della relazione astratta del pensare in generale al proprio oggetto era una sorta di operazione *propedeutica* alla costruzione del sapere speculativo, il quale propriamente comincia quando la figura del sapere assoluto (risultato del trasferimento trascendentale) è, una volta per tutte, guadagnata<sup>15</sup>. In effetti, il presupposto naturalistico, cioè l'alterità originaria dell'essere al pensare, è un errore (di capitale importanza, certamente, ma un errore soltanto); non è l'unico errore o la forma unica di tutti gli altri errori. Hegel ha perfettamente ragione. Riflette, infatti, quell'errore, la mancata posizione del contenuto del pensare in relazione al pensiero che lo pensa. Senza tale posizione, certo non si può procedere, ma con essa soltanto, il procedere si blocca subito, cioè prima ancora di determinare le forme del contenuto concreto<sup>16</sup>.

Ebbene, Gentile trasforma (questo è, a mio avviso, il senso vero e, insieme, nasosto della sua riforma della dialettica hegeliana) l'errore naturalistico-trascendentale da errore *storico* (la divaricazione moderna, da Cartesio a Kant, tra certezza e verità, che è poi l'elevazione speculativa dell'ingenuità del senso comune) in errore *permanente*, anzi nell'*errare* trascendentale dello spirito. Di converso, la vita dello spirito diventa la salvezza da questo errare, dove la salvezza non è il ritorno come evento, ma il ritornare eterno, cioè l'attivo e permanente trasferire i problemi dall'astratto (dalla situazione naturalistica) al concreto (alla situazione speculativa).

Con il risultato che acquista positività non solo il *toglimento* dell'astratto, ma anche il suo esserci, cioè la sua *posizione-produzione*. Questo implica che lo spirito non solo tolga, ma anche ponga (produca) la contraddizione, sicché la contraddizione (aristotelica) diventa, in ultima istanza, la forma trascendentale che gli appartiene, appunto perché la contraddizione è sempre tolta, ma anche sempre posta; quindi mai tolta.

VI. Abbiamo anticipato che il risultato gentiliano è, di suo, impensabile, cioè auto-contraddittorio, perché è impensabile, cioè autocontraddittorio, un pensiero che, insieme, pone e toglie lo stesso: l'oggetto; o anche: considera lo stesso, cioè l'oggetto, insieme, come alcunché di positivo e alcunché di negativo. Abbiamo detto come questo accada per via della "riforma" della dialettica hegeliana. Resta però sempre da dire perché Gentile non s'avvede dell'assurdità della sua proposta speculativa.

Ebbene, io troverei la radice di questa "cecità" gentiliana nella convinzione, diffusa presso tutta la cultura idealistica, perché solennemente consacrata dallo Hegel, che il principio di non contraddizione è il principio dell'astratto, mentre il principio di contraddizione è il principio del concreto. È vero che per l'idealismo hegeliano il movimento del pensare è rivolto al togliimento della contraddizione, ma è anche vero che lo speculativo, essendo questo togliere, deve tener posta come tolta la contraddizione. E poiché la contraddizione è l'opposizione dialettica che vale come *contenuto* dello speculativo, il togliimento non è l'azzeramento della contraddizione, bensì il suo persistere in modo controllato. Insomma, nello Hegel la contraddizione è il contenuto o la materia di cui lo speculativo è la forma. Così, l'istanza del togliimento della contraddizione in lui ambiguamente convive con la posizione della contraddizione medesima.

In questa maniera di concepire il dialettismo, ossia quanto al metodo, Gentile non è diverso dallo Hegel. Non vede, come Hegel non vede, che altro è la negatività che risulta dalla *privazione* (l'astratto, posto senza la propria relazione al concreto, è appunto ciò che è privo di questa relazione) e altro è la negatività che risulta dalla *contraddizione* vera e propria, quella cioè di tipo aristotelico (predicazione degli opposti rispetto allo stesso).

Naturalmente, le due forme di negatività possono ben convivere, e nella dialettica, autenticamente intesa, convivono, giacché nella dialettica autenticamente intesa si passa (se si riesce) dalla steresi posizionale dell'astratto (quella da me detta contraddizione di tipo hegeliano) alla posizione concreta di un significato (al togliimento di quella contraddizione e quindi ad una situazione "positiva"; in quanto tale, in contraddittoria); nella cultura idealistica, invece, le due forme di negatività (ben conosciute da Aristotele, e anzi da lui accuratamente distinte) vengono a volte confuse insieme o, tutt'al più, trattate con ordine rovesciato<sup>17</sup>, sì che risulta consacrato il primato della contraddizione sulla non contraddizione, per via del fatto che la contraddizione vien trasformata da situazione di steresi in situazione di movimento o di attività, mentre la non contraddizione, che è la forma del positivo, vien mascherata con l'immobilità della morte.

VII. Corollario di somma importanza. Questa cecità speculativa non consente a Gentile di *sdoppiare*, come avrebbe dovuto (e come in qualche modo, nonostante tutto, riesce a fare lo Hegel), l'oggetto presupposto o naturalistico dall'oggetto non presupposto o dato in presenza. In altri termini, anzi che distinguere le due forme dell'oggettività, si che una venga tolta una volta per tutte (quella presupposta, ossia assolutamente opposta al pensare) e l'altra venga posta una volta per tutte (quella non presupposta o presente o in relazione al pensare), Gentile addossa alla stessa figura (l'oggetto) i due attributi opposti del porre e del togliere. La contraddizione che ne viene egli poi intende, abbiám detto, come contraddizione hegeliana, anzi che come contraddizione aristotelica e quindi la tratta come la vita dello spirito, mentre è la morte dello spirito, perché è l'assurdo.

VIII. Il *primo* e radicale errore dell'attualismo è, dunque, un errore *gnoseologico* : l'aver messo *in sinergia* la giusta struttura del conoscere, come relazione originaria del soggetto e dell'oggetto, con l'assurda opposizione moderna o naturalistica tra il soggetto e l'oggetto.

Da questa sinergia deriva poi il *secondo* errore gentiliano, quello propriamente ontologico, cioè l'assolutizzazione dell'Io o la sua *teologizzazione*. In effetti, se lo spirito nel suo permanente contraddirsi produce sé, come oggetto che risolve in sé, e se la legge del reale è la contraddizione, esperienza e logo sono in perfetta equazione da sempre e per sempre. L'unità di contenuto e forma come autoconcepimento e come formalismo assoluto assurge ai fasti dell'Assoluto teologico. Chi legga la *Teoria generale*, subito si avvede che l'atto in atto gentiliano è l'erede, quanto agli attributi speculativi che gli competono, del Dio trascendente della tradizione metafisica.

IX. Ugo Spirito inaugura la temperie problematicistica quando rifiuta questa teologizzazione dell'atto<sup>18</sup>. Egli non contesta per nulla l'opposizione dialettica tra soggetto e oggetto, che tale conseguenza aveva prodotto. Solo "non vede" (altra cecità, stavolta però ampiamente e ripetutamente dichiarata) il momento della conciliazione degli opposti. È interessante capire perché.

Troviamo concisa risposta alla nostra curiosità nella *Vita come ricerca*, dove appunto Spirito si congeda per la prima volta dall'attualismo all'insegna della convinzione, poi aspramente censurata da Gentile, che "pensare significa obbiettare"<sup>19</sup>. Che cosa dice U. Spirito nella *Vita come ricerca*? Essenzialmente questo: che il pensiero non riesce ad oltrepassare una situazione antinomica. Scrive ad es. Spirito: "Non posso aver coscienza della tesi senza che sorga l'antitesi e perciò il problema che mi impegna alla ricerca della soluzione: ma non posso poi aver coscienza della soluzione senza che questa diventi la tesi di una nuova antinomia e non richiegga una nuova antinomia e una nuova soluzione".

Sulle prime, sembra di riascoltare le movenze del dialettismo gentiliano. Anche Gentile, infatti, propone di trattare la soluzione (cioè poi la risoluzione dell'oggetto

nel soggetto) come un che di astratto, che dà luogo ad una nuova opposizione e così via. In realtà, Spirito sta da un'altra parte, perché interpreta la "provvisorietà" della soluzione dell'antinomia come *l'impossibilità di uscirne, anzi che come la realtà d'esserne fuori*. Esserne fuori, per lui, implica esserne *per sempre* fuori, cioè implica la fine del processo dialettico, non il suo permanere. Ma questa fine egli dichiara di non aver mai sperimentato e di non riuscire ancora a sperimentare. Né altri potrebbe soccorrerlo, solo che si sappia quel che egli, in realtà, chiede.

La fine del processo dialettico, infatti, egli intende come l'equazione assoluta tra soggetto e oggetto trascendentalmente considerati, cioè come il sapere assoluto dell'Assoluto. Proprio *à la* Hegel, ma con un tono di sfida che, nella sua paradossalità, è un po' malizioso. Se si prosegue nella lettura, si trova scritto, poco dopo il luogo citato, che "risolvere l'antinomia significa [...] trovare Dio". Bene, vien da pensare. Ecco il desiderio metafisico che rinasce. Ma il "trovare Dio" di Ugo Spirito è affatto speciale. Seguita così la sua pagina: "Per quanti tentativi io faccia, non riesco a pensare Dio altrimenti che come soluzione di tutte le antinomie, sapienza conclusa. Ma, se è così, e veramente sapessi che Dio esiste, avrei con ciò stesso risolto tutti i problemi e *coinciderei con Dio* [sott. mia]: ché conoscere l'esistenza di Dio significherebbe conoscerne l'essenza e cioè la sapienza"<sup>20</sup>.

Nemmeno una rivelazione religiosa può evidentemente bastare di fronte ad una richiesta siffatta. Spirito lo dichiara con la sua solita, apparente ingenuità: "Perché il dubbio non rinasca e perché io sia sicuro di trovarmi dinanzi a Dio e non al diavolo, occorre che Dio parli e mi dia la soluzione di tutti i problemi, mi comunichi la sua sapienza fino a che tutti i dubbi siano risolti, fino a che nessun'altra antinomia possa spuntare, fino a che io sappia la ragione del mio esistere e dell'esistere di Dio, la ragione del nostro rapporto e la conseguente norma del mio agire. Ma allora appunto io saprò; saprò che Dio esiste e *non mi distinguerò da lui* [sott. mia], perché la sua sapienza sarà la mia sapienza. Altrimenti [*scil.*: nel caso di una rivelazione religiosa] non so, e mi limito a credere in un Dio che ha parlato, che ha dato una norma e questa norma ha avvolto nel dogma o nel mistero"<sup>21</sup>.

X. Quando, molti anni dopo, Spirito torna sulla propria vicenda intellettuale con il volume *Storia della mia ricerca*, confida: "Credo che la ragione principale dei mutamenti [*scil.* miei] vada cercata soprattutto nella *forma mentis* che caratterizza il mio modo di filosofare. Penso che essa consista in una radicale coscienza dell'antinomicità del pensiero, nei termini in cui è stata illustrata nel volume *La vita come ricerca*"<sup>22</sup>. Sempre nel testo autobiografico, Spirito, volendo indicare in maniera più articolata l'"unità sostanziale" che sostiene il "continuo mutamento" del suo pensiero, aggiunge che "non ha mai dubitato nella necessità di riconoscere come essenziale e imprescindibile la domanda metafisica"<sup>23</sup> e che questa domanda metafisica è stata da lui "sempre posta come domanda dell'incontrovertibilità"<sup>24</sup>. In nome di questa esigenza di incontrovertibilità metafisica, egli era approdato dal giovanile positivismo all'at-

tualismo. Ma anche l'attualismo gli era poi parso controvertibile, perché il dialettismo dell'atto non poteva risparmiare l'atto stesso, cioè le sue pretese teologizzanti. Di qui, ripetiamo, lo sbocco problematicista. "Bisogna riconoscere", egli conclude su questo punto, "che una sola via poteva aprirsi e fatalmente imporsi: la via di capovolgere la situazione e far diventare incontrovertibile proprio la mancanza di quella sicurezza e di quell'assoluto di cui si avvertiva l'assoluta necessità. All'incontrovertibile positivo si doveva sostituire l'incontrovertibile negativo"<sup>25</sup>. Cioè, all'autoconcetto, appunto, l'antinomia.

XI. Bontadini plaude a questa trasformazione dell'attualismo in problematicismo. Egli ha raggiunto *conclusioni* sostanzialmente simili, ma per una via *profondamente diversa* da quella di Spirito, nonostante qualche apparenza in contrario. Per vedere brevemente come, dobbiamo ritornare alla figura gentiliana del "formalismo assoluto". La lettura bontadiniana dell'attualismo, che trasforma l'attualismo in problematicismo, risulta, infatti, *dalla riconduzione della prima figura gentiliana, cioè dell'autoconcetto, alla seconda figura, cioè al formalismo assoluto* <sup>26</sup>. Questa riconduzione Bontadini ricava come un "andare in sé" dell'attualismo, ossia come la sua "verità". La movenza del ragionamento bontadiniano è in certo modo idealistica, cioè dialettica, ma di un idealismo che evita la confusione tra contraddizione hegeliana e contraddizione aristotelica. Bontadini tratta, infatti, l'autoconcetto come una situazione instabile, ossia in qualche modo contraddittoria, ma di una contraddittorietà che tende a togliersi, cioè a quietarsi *una volta per tutte*, nel risultato che gli è proprio. E questo risultato è, appunto, il formalismo assoluto.

In che consiste la contraddittorietà dell'autoconcetto? Per Bontadini, d'accordo in questo con Spirito, la contraddittorietà si annida nella valenza ontologizzante o teologica della dottrina, ossia nel conferire una portata speculativa assoluta all'immanenza. In altri termini, l'attualismo per Gentile pretende di identificare il problema, che è l'unità dell'esperienza, con la soluzione del problema, che è la posizione dell'assoluto metafisico.

Il giovanissimo Bontadini aveva già perfettamente chiara in testa questa doppia stratificazione della filosofia gentiliana. In una lettera ad uno dei suoi Maestri dell'Università Cattolica, p. Emilio Chiochetti, nel lontano 1925 scriveva così: "Se noi ci rappresentassimo la filosofia di Gentile in questo modo: a) descrizione del contenuto dell'esperienza nelle sue formalità universali; b) constatazione dell'unità del contenuto nella forma dell'esperienza (storia, atto); c) dimostrazione della coincidenza di essa unità con Dio, mi sembra che avremmo innanzi, in compendio, l'essenziale di essa filosofia..."<sup>27</sup>.

Questo modo di rappresentarsi la filosofia gentiliana non venne più abbandonato dal Bontadini, il quale lavorò a lungo per far vedere che la terza delle tesi elencate era dall'attualismo semplicemente presupposta. E comunque indimostrabile<sup>28</sup>.

Mostrare la presupposizione della pretesa teologica dell'attualismo significava per Bontadini ricondurre la dottrina alla sua verità. Che era poi questa: l'atto gentiliano nella sua trascendentalità "non è che la *considerazione*, diciamo così, *in assoluto* della realtà empirica presa nella sua totalità *formale e contenenziale*" [sott. di Bontadini]<sup>29</sup>.

Si tratta, come ognuno vede, del gentiliano "formalismo assoluto", ma liberato dall'ipoteca dell'autoconcetto e diventato l'equivalente della "presenza pura" di tutto ciò che è presente, cioè la forma della totalità del contenuto immediato. In quanto tale, esso poteva essere interpretato, e fu di fatto interpretato dal Bontadini, come una figura, per dir così, neutrale, cioè semplicemente "metodologica", rispetto ad eventuali sviluppi ontologici. In effetti, il formalismo assoluto, così inteso, veniva a dire, tautologicamente, che l'orizzonte dell'apparire è originariamente ciò cui ogni contenuto va riferito; perciò è un orizzonte trascendentale (=intrascendibile), cioè infinito; ma di una infinità intenzionale, e non ontica.

Si noti. Con questa "mossa" speculativa, Bontadini, in realtà, guadagna immediatamente proprio quello sdoppiamento dell'oggetto che abbiamo detto essere inevitabile per l'assestamento dell'atto. L'oggetto dell'apparire, infatti, non è più trattato come op-posto all'apparire, ma come con esso com-posto.

XII. Ora, "formalismo assoluto" come originario del sapere o come unità dell'esperienza è lo stesso che "problema", se "soluzione" sono poi l'immanenza o la trascendenza. Questo è il punto in cui Bontadini e Spirito si ritrovano, provenendo da direzioni in certo senso opposte. Bontadini è libero, per l'educazione filosofica ricevuta, dalle ambiguità della relazione intenzionale presenti nell'attualismo, Spirito le subisce ancora. Perciò, per Bontadini l'atto gentiliano diventa problema perché e in quanto registra la semplice unità formale dell'esperienza, per Spirito diventa problema perché non riesce a superare la situazione antinomica. Perciò, Bontadini può procedere oltre il "problema", esibendo la dimostrazione della trascendenza della totalità dell'essere, mentre Spirito coltiverà una lunga serie di rifiuti all'invito di oltrepassare la situazione problematica. Egli si dichiarerà consapevole che ogni proposta filosofica, lo voglia o meno, deve fare i conti con una metafisica, cioè deve determinare in qualche modo il senso dell'assoluto, confesserà più volte che, personalmente, avrebbe desiderato poter conseguire questa determinazione, ma insisterà nel non riconoscere, *di fatto*, proposta alcuna capace di appagare il suo desiderio. Una insistenza inevitabilmente infinita, perché dall'antinomia istruita da Spirito non si poteva fuoriuscire con una mediazione sintetica (come è la mediazione metafisica), ma con un azzeramento del discorso, essendo l'antinomia di Spirito una contraddizione e non un'aporia. Ma è Bontadini, stavolta, a non vedere bene tutto questo. Egli insiste piuttosto nel chiedere che si faccia chiarezza sulla natura del problematicismo spiritiano; se, cioè, la situazione problematica cui Spirito era pervenuto, poteva e doveva essere considerata di tipo "situazionale" o di tipo "trascendentale". La prima poteva prolun-

garsi in una affermazione metafisica, la seconda era solo una riedizione dello scetticismo.

Spirito, per un verso, scriveva che la sua era una semplice situazione di steresi<sup>30</sup>, per altro verso, si atteggiava a problematicista in modo permanente, ossia di fatto praticava la trascendentalità della posizione antinomica.

Né valsero le numerose sollecitazioni bontadiniane a sciogliere l'ambiguità. Anzi, quanto più Bontadini premeva, tanto più Spirito rifuggiva da esplicite concessioni. Insomma, una risposta inequivocabile da Spirito non venne mai. Né poteva mai venire, per la ragione sopra accennata. In altri termini, non si trattava di una sorta di caparbietà del personaggio; si trattava del fatto che l'antinomia di Spirito non era capace di partorire alcuna possibile soluzione, perché, ripeto, non era una situazione aporetica (come Bontadini la leggeva), ma una situazione contraddittoria. Lo stesso Spirito, mano a mano, semplificò il suo problematicismo riducendolo a questa opposizione: "non so"-non posso non sapere"<sup>31</sup>, che è appunto la formulazione di una contraddizione e non di un'aporia<sup>32</sup>.

XIII. Bontadini, naturalmente, andrà per la sua strada, ossia coltiverà un esito metafisico di tipo trascendente, prima abbozzando la "mediazione" speculativa che nel suo *Saggio di una metafisica dell'esperienza* era stata promessa<sup>33</sup>, poi esplicitando la struttura del discorso protologico, specialmente in occasione della polemica con Emanuele Severino, suo allievo<sup>34</sup>.

Non seguiremo l'itinerario bontadiniano nei suoi dettagli. Il discorso ci porterebbe lontano. Diremo, invece, sinteticamente mediante quali accorgimenti teorici Bontadini ritenne che l'attualismo come formalismo assoluto, cioè come problematicismo, potesse trovar naturale suo compimento in una metafisica della trascendenza, cioè in una metafisica che Bontadini amava chiamare "neoclassica".

Ripartiamo, ancora una volta, dalla gentiliana circolarità di formalismo assoluto e autoconcetto. Abbiamo già detto che l'autoconcetto è propriamente il retaggio della modernità come logica dell'immanenza, che esso risulta dall'ontologizzazione della formalità assoluta come apparire trascendentale e che, infine, l'ontologizzazione, a sua volta, risulta dall'equazione tutta moderna tra oggetto e presupposto naturalistico.

L'equivoco resta dunque concentrato, come più volte abbiamo avvertito, nella nozione di alterità intenzionale. Ed è su questo che *anzitutto* Bontadini in molti modi lavora. Altro dal pensare non è necessariamente da concepire come altro rispetto al pensare, quale orizzonte dell'apparire; altro dal pensare può solo significare altro ontico (o altro "materiale", o altro "contenutistico"), anzi che altro intenzionale.

Per Bontadini, erede anche in questo della grande tradizione metafisica, ciò che appare è certamente identico all'apparire, ma dal punto di vista solo *formale*, nel senso che l'apparire è apparire di ciò che appare, e dunque la forma dell'apparire non è che la forma di ciò che appare. D'altra parte, ciò che appare non ha la stessa consistenza ontica dell'apparire. Questo tavolo è duro al tatto, ha un certo peso ecc., l'ap-

parire di questo tavolo non ha nessuna di queste caratteristiche. Anzi, l'apparire è, di suo, indeterminato; si determina volta a volta, a seconda che sia in relazione a qualcosa che appare. È, in effetti, una realtà intenzionale, non una realtà "fisica". Ciò significa che una certa alterità, quella appunto ontica o "fisica", tra apparire e contenuto dell'apparire, appare. Insomma, l'alterità dell'oggetto non è necessariamente da intendere secondo gli schemi naturalistici.

Ma c'è un *secondo* punto, altrettanto importante, su cui Bontadini lavora. La compatibilità fra intrascendibilità dell'atto e trascendenza.

È vera la tesi gentiliana dell'intrascendibilità dell'orizzonte dell'atto, dice Bontadini. È vera in senso rigoroso, ossia nel senso che è impossibile, ossia autocontraddittorio, porre qualcosa come al di là dell'orizzonte dell'atto. Ma questa tesi non comporta affatto che sia impossibile porre alcunché di trascendente l'attualità, quando trascendente sia detto nell'ordine dell'essere e non nell'ordine del conoscere o nell'ordine intenzionale. La modernità tutta (in modo esplicito e criticamente negativo, a partire da Kant) e l'attualismo come sua deriva, hanno inteso la trascendenza come una figura speculativa presupposta, cioè come se venisse ad affermare qualcosa che si dia oltre l'orizzonte del pensare. E invece, la trascendenza, proprio perché risultato di una dimostrazione, è una modalità di affermazione dell'essere che intenzionalmente non fuoriesce dall'orizzonte del pensare. Certo, l'essere che viene affermato come trascendente, trascende, *nell'ordine dell'essere*, anche l'orizzonte del pensare, in quanto il pensare è pure un che di ontico, ossia è un certo essere, diverso, poniamo, dall'essere di un albero. Ma l'essere che viene affermato, proprio perché affermato alla fine di una dimostrazione, cioè proprio perché viene posto (pensato) come necessariamente appartenente all'orizzonte dell'essere, viene, nel contempo, determinato in relazione all'orizzonte dell'apparire e perciò non è un essere presupposto. Appunto, è un essere posto.

XIV. La sequenza finisce qui. Da che parte vanno le simpatie di chi scrive, s'è già capito da un pezzo; ma non è su questo che val la pena di insistere. Val la pena, piuttosto, annotare che la parabola "attualismo-problematicismo-metafisica", nella sua complessità, racchiude una vicenda storica solo in apparenza conclusa. C'è, infatti, un senso secondo cui la vicenda è ancora aperta, e la sequenza rievocata vale come un esempio di alto profilo per chi coltiva il mestiere di filosofo.

Questo senso sta in ciò che *accomuna* i nostri tre personaggi, ossia della loro difesa, appassionata e senza compromessi, d'una versione del sapere filosofico che il pensiero contemporaneo tende insistentemente a rimuovere, senza peraltro riuscirvi. È la difesa del sapere filosofico in senso "forte", cioè del sapere filosofico che, nel suo argomentare, compie ogni sforzo per costruire una *fondazione* dei propri asserti, e guadagna così il piano speculativo. Gentile, Spirito e Bontadini in questa difesa erano assolutamente solidali. E questa è l'eredità più significativa che essi hanno consegnato al nostro tempo.



Che è un tempo diverso e, per certi aspetti, filosoficamente più difficile da vivere, giacché la filosofia oggi è paradossalmente alle prese con una condizione "post-filosofica". La pratica filosofica, infatti, si nutre, in non pochi casi, della morte della filosofia, proprio perché si è congedata dallo statuto epistemologico che per venticinque secoli l'ha caratterizzata. Non è più l'ontologia o la metafisica - immanente o, trascendente che sia - a costituire oggetto di contesa, bensì la natura stessa e il destino della filosofia. Ebbene, in questa contesa, i tre pensatori, di cui ho per grandi linee rievocato gli intenti veritativi, sono una sorta di viatico alla durezza dei tempi. Essi sono, tutti e tre, testimoni del rigore del lavoro di chi cerca la verità secondo la forma platonico-aristotelica dell'*episteme*. Perciò la loro memoria, a cominciare, s'intende, da quella di Giovanni Gentile, che è l'oggetto primo della nostra attenzione, va onorata al di là d'ogni possibile dissenso. Ne va della filosofia.

Carmelo VIGNA

1. La bibliografia sui tre è, naturalmente, diseguale. Su Gentile i lavori sono moltissimi, ma per lo più di vecchia data. Dopo anni di ostracismo, l'attenzione su di lui, comunque, va crescendo. Su Spirito la bibliografia è considerevole, ma, anche qui, gli studi recenti sono pochi. Su Bontadini, scomparso da appena un lustro, esistono vari contributi parziali; manca ancora un lavoro di insieme. La natura di queste mie poche pagine mi esonera dal fornire indicazioni dettagliate. Mi limito, perciò, a selezionare alcuni rimandi.

Per Gentile, la presentazione più sintetica e più autorevole mi pare sempre quella di A. NEGRI, *G. Gentile*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, 2 voll. (con ampia bibliografia). Tra gli interventi più recenti, cito solo quello di S. NATOLI, perché particolarmente stimolante: *G. Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.

Per U. Spirito, rimando all'accurata monografia di A. RUSSO, *Positivismo e idealismo in U. Spirito*, Fondazione U. Spirito, Roma 1990 e ai 2 voll. di AA. VVV., *Il pensiero di U. Spirito*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1988-90. Segnalo anche *L'opera di U. Spirito*: bibliografia, a cura di F. Tamassia, Fondazione U. Spirito, Roma 1986.

Per Bontadini, si troverà una bibliografia delle sue pubblicazioni (sino al 1975; ma poi sono apparse pochissime cose) a cura di F. Carlomagno in AA. VV., *Studi di filosofia in onore di G. Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, vol. II, pp. 543-559. Segue una bibliografia delle opere su Bontadini, compilata da A. Gnemmi, ma con criteri discutibili. Mi si consenta poi di citare anche il breve profilo che ho tracciato di Bontadini subito dopo la sua scomparsa: C.V., *Memoria di G. Bontadini*, "Humanitas", 1990, n. 5, pp. 669-675. Per la verità, mi sono più volte occupato pure di Gentile, e da lunga data. Non ci si meraviglierà, perciò, se l'interpretazione dell'attualismo che verrò ad esporre, sarà sostanzialmente quella stessa che ebbi ad argomentare (più ampiamente) in un mio vecchio libro: *Ragione e religione* (CELUC, Milano 1971; si vedano spec. le pp. 347-357).

2. Scrive Bontadini, in una *Selbstdarstellung* degli anni cinquanta, d'essersi formato "alla confluenza tra idealismo - considerato specialmente nella sua edizione attualistica- e la neoscolastica" (cfr. *Per una filosofia neoclassica*, in AA. VV., *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Asti-Roma, 1958, p. 89; rist. in G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, I, Vita e Pensiero, Milano 1971; v. qui p. 265). Nella "Premessa" alle sue *Conversazioni di metafisica*, cit., dopo aver ricordato i suoi Maestri dell'Università Cattolica (Chiocchetti, Gemelli, Olgiati, Zamboni e soprattutto Masnovo, della cui opera di rigorizzazione della metafisica si sente continuatore), Bontadini aggiunge significativamente: "Giunto, come sono, all'undicesima ora, mi piace ricordare l'antico debito verso altri due Maestri, di diverso indizio, Giovanni Gentile e Piero Martinetti".

3. Per intendere il rapporto fra i tre sono preziose le pagine che essi hanno avuto occasione di dedicarsi. Naturalmente, con una prevedibile scansione: Spirito e Bontadini si sono spesso occupati di Gentile, Gentile è qualche volta intervenuto per rispondere. Bontadini ha scritto molto su Spirito, Spirito pochissimo su Bontadini. Spirito non amava citare.

Gli interventi più significativi di Spirito su Gentile sono stati dall'Autore raccolti nel vol. omonimo: *Giovanni Gentile*, Firenze, Sansoni, 1969. Gli interventi di Bontadini su Gentile e Spirito si trovano nei voll. di Bontadini da me citati alla nota n. 28. Di Bontadini segnalo, comunque, il saggio *Gentile e noi*, contenuto nel vol. *Dal problematicismo alla metafisica*, Marzorati, Milano 1952, pp. 7-26, perché è un vero e proprio "bilancio" e riesce perciò molto illuminante.

4. Cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Sansoni 1959, p. 232 (cito da questa ed., vol. III delle *Opere*; la *Teoria* venne pubblicata per la prima volta nel 1916 presso Mariotti, Pisa. Rimando, comunque, per queste e altre notizie, alla eccellente *Bibliografia degli scritti di G. Gentile*, pubblicata da V. A. Bellezza presso l'editore Sansoni, Firenze, 1950).

5. *Ibid.*

6. *Ivi*, pp. 230-31.

7. *Ivi*, pp. 232-33.

8. "...qualsiasi oggetto determinato dal vostro pensiero [...], cioè quel che avete pensato, e che raccogliete nella vostra attuale coscienza come oggetto. Che altro esso è, se non forma determinata del

vostro non essere, ossia di quell'ideale momento a cui dovete contrapporvi, e che dovete a voi contrapporre per essere un determinato reale?" (cfr. *Teoria generale dello spirito ecc.*, cit., p. 241).

9. "Se non ci fosse il soggetto, chi penserebbe? e se non ci fosse l'oggetto, che cosa penserebbe il pensante?" (cfr. *Teoria generale dello spirito ecc.*, cit., p. 239).

10. Tra le innumerevoli citazioni possibili, si legga questa, brevissima: "Il pensato ha in se stesso come una doppia natura; e la sua intrinseca contraddizione è una forma dell'attività irrequieta del pensiero. Il pensato infatti è impensabile perché pensato e pensato perché impensabile" (cfr. *Teoria generale dello spirito ecc.*, cit., p. 247).

11. Un passo gentiliano del *Sistema di logica* riassume molto bene questa concezione del dialettismo. Scrive Gentile: "Il pensiero è pensiero di sé: perciò autocreazione, che è libertà; e quindi valore, verità. Ma per essere pensiero di sé, deve pensare; e per pensare deve porsi come oggetto di sé, e però come oggetto. Deve pensare qualcosa in cui riconoscerà se stesso, ma intanto non si riconosce. Deve rappresentarsi l'oggetto nell'alterità onde questo si pone di fronte al soggetto, ed è suo opposto. Se l'oggetto restasse opposto, quale da prima si presenta al soggetto, esso, nella sua pura irrelatività o solitudine, resterebbe irraggiungibile all'attività del soggetto. E il soggetto potrebbe sprofondarsi negando se stesso e immedesimandosi immediatamente col suo oggetto: e in ambedue (cfr. *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, Firenze, Sansoni 1959, pp. 39-40; vol. VI delle *Opere*).

12. La contraddizione hegeliana consiste nel fatto che qualcosa *non ha ciò che dovrebbe avere*, ossia la sua relazione al concreto, mentre la contraddizione aristotelica consiste nel fatto che qualcosa vien concepito come tale che *ha ciò che non può avere*, ossia predicati opposti.

13. Cfr. *Teoria generale dello spirito ecc.*, cit., p. 94.

14. I saggi gentiliani sul tema della "riforma" della dialettica hegeliana furono raccolti nel vol. omonimo, come è noto. Cfr. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954 (vol. XXVII delle *Opere*).

15. Hegel esegue questo compito in due maniere diverse: una prima volta con la *Fenomenologia dello spirito*, una seconda volta con i "preliminari" alla *Logica* nella sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Non mi soffermo sulla differenza (piuttosto notevole) tra le due esecuzioni. Qui basta tener fermo che entrambe svolgono una funzione preparatoria all'apertura del piano speculativo, cioè all'esposizione concreta del sapere assoluto.

16. In effetti, per Hegel, una volta chiuso il problema della relazione generale tra il pensiero e il proprio contenuto, comincia la lunga marcia attraverso le molte relazioni contenutistiche, più o meno categoriali, della vita concreta dello spirito. Questa lunga marcia Gentile irride come inessenziale o, comunque, puramente empirica.

17. Contrariamente a quel che pensa l'idealista, infatti, non è astratta la situazione incontraddittoria, bensì la situazione "contraddittoria", in cui appunto compare quel tipo di negatività che è la steresi posizionale.

18. Naturalmente, il problematicismo non si identifica con U. Spirito. Problematicista si può dire buona parte della filosofia italiana (e non solo italiana) intorno alla metà del nostro secolo. Ma Spirito è stato quello che ha impersonato questa corrente filosofica nel modo più caratteristico ed è stato forse l'unico ad approfondirne il lato situazionale, mentre altri (per es. A. Banfi) ne coltivavano la versione trascendentale. Sul problematicismo, oltre agli scritti di Bontadini, che citerò a breve, resta molto illuminante un libro del giovanissimo Severino, intitolato appunto *Note sul problematicismo italiano* (Vannini, Brescia 1950), ora riedito in E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 355-447).

19. Il libro di Spirito, pubblicato nel 1937 presso Sansoni (Firenze), comincia precisamente con questa proposizione, che ne costituisce anche il *leit-motiv*.

20. Cfr. *La vita come ricerca*, Sansoni, Firenze 1943, p. 14..

21. *Ivi*, pp. 15-16.

22. Cfr. U. SPIRITO, *Storia della mia ricerca*, Firenze, Sansoni, 1971, p. 14.

23. *Ivi*, p. 15.

24. *Ivi*, p. 16.

25. *Ivi*, p. 25.

26. In altri termini, il passaggio bontadiniano dall'attualismo al problematicismo è propriamente una interpretazione dell'attualismo che distingue tra "ciò che è vivo e ciò che è morto" della dottrina.

27. Cfr. *Studi sull'idealismo*, Argalia, Urbino 1942, pp. 54-55.

28. Bontadini dedicò alla parabola che dall'attualismo, attraverso il problematicismo, conduce sino alla metafisica, una intensa trilogia: *Studi sull'idealismo*, cit.; *Dall'attualismo al problematicismo*, La Scuola, Brescia 1946, 1950<sup>2</sup>; *Dal problematicismo alla metafisica*, cit. Ma poi anche i due voll. di *Conversazioni di metafisica*, cit., possono essere considerati una sorta di ripresa e conclusione della stessa parabola.

29. *Ivi*, p. 54

30. Cfr. ad es. *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze, 1948, p. 62.

31. Cfr. *Storia della mia ricerca*, cit., p. 29.

32. "Non posso non sapere" è, infatti, lo stesso che "è impossibile che non sappia", cioè lo stesso che "necessariamente so"; il quale "necessariamente so" si risolve nel semplice "so", una volta soppressa l'esplicitazione della modalità ( il "non posso non" o il "necessariamente"), come di fatto è accaduto nel primo lato dell'antinomia ("non so"). ). A conferma, si legga l'inizio dello scritto postumo *Ho trovato Dio* (Fondazione U. Spirito, Roma, 1989), dove Spirito scrive: "Io non so. So di non sapere. È questo il punto di partenza del mio discorso".

33. Una prima versione della "mediazione metafisica" (che doveva occupare il secondo volume del saggio, non pubblicato nel seguito), sta a conclusione del libro *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., pp. 245-249 (ma si vedano anche le pp. 123-142). Quanto al *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, è disponibile una ristampa recente (Vita e Pensiero, Milano 1979)

34. Il risultato più maturo di questa stagione bontadiniana è il saggio *Per una teoria del fondamento*, che sta in G. BONTADINI, *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, pp. 3-34.

## Ugo Spirito interprete di Machiavelli. Sull'itinerario di Spirito dall'immanentismo al trascendentismo

All'inizio del III capitolo (*Il problema di Machiavelli*) del suo libro *Machiavelli e Guicciardini* (Edizioni Leonardo, Roma, maggio 1944 ma con la data 1945; in realtà, la stesura risulta, dall'"Avvertenza" premessa al testo, essere stata ultimata nel febbraio 1944), Spirito scrive: "il fine storiografico cui tende questa indagine non è quello di una precisazione del vero Machiavelli, bensì del vero che in Machiavelli ricerchiamo per la soluzione di un nostro problema, o meglio del problema della nostra vita politica ed etica" (p. 49). Con questa dichiarazione Spirito sottolinea il fatto ch'egli s'accosta al grande pensatore fiorentino nell'atteggiamento non già dello storico, intento a ricostruirne con acribia i lineamenti filologicamente accertabili, bensì del filosofo, interessato a fare i conti - in funzione dell'approfondimento della sua personale visione speculativa - con un classico dalle tesi tanto importanti quanto preoccupanti e inquietanti sul piano morale, oltretutto non univocamente interpretabili su quello concettuale.

Le pagine di Spirito su Machiavelli sono, dunque, per attestazione del loro stesso autore, rilevanti ai fini della comprensione dell'itinerario speculativo da questi percorso.

Ma lo sono non meno - a parere mio, e non soltanto mio - ai fini della comprensione di vasta parte dell'itinerario speculativo percorso da Machiavelli: lo studioso di quest'ultimo può attingervi illuminazioni e indirizzi e stimoli fecondi, spunti di riflessione e suggerimenti assai utili, orientamenti critici dotati di notevole originalità. (Si osservi che il caso di Spirito è, sotto il presente profilo, tutt'altro che un *unicum*: è di pubblico dominio, infatti, che le prospettive esegetiche circa l'interpretazione del Segretario più originali e più costruttive e più durevoli son venute non dagli specialisti e dagli eruditi - quali i diligentissimi e indubbiamente benemeriti Villari e Tommasini e Nitti - ma da quanti - quali il De Sanctis e il Croce - hanno saputo vagliare e sondare il pensiero dello scrittore studiato, dialogando con esso e ponendolo a confronto con il loro).

È dall'angolo di visuale di chi è interessato a penetrare quanto più a fondo gli è concesso il pensiero di Machiavelli che lo scrivente si propone di trattare il libro spiritiano, pur senza tralasciare un preliminare e assai succinto - e doveroso - tentativo di intendere il libro in questione come momento (molto significativo, senz'altro) dello svolgimento e della maturazione della meditazione più propriamente filosofica di Spirito, ossia come elemento d'un contesto al di fuori del quale il libro stesso risulterebbe scarsamente intellegibile.

Scriva Spirito nella telegrafica presentazione riassuntiva del suo testo, che si legge nel risvolto della prima di copertina: a conclusione del travaglio di pensiero che ha per artefici Machiavelli e Guicciardini, fautori d'un rigoroso immanentismo, "riaffiora

l'esigenza di contrapporre la città celeste alla città terrena", riaffiora - cioè - quella Trascendenza ch'essi avevano cercato di riassorbire nel mondo di quaggiù.

Ora, non occorre essere conoscitori profondi della parabola speculativa di Spirito per rendersi conto che essa, iniziata con una presa di posizione risolutamente e battezzatamente immanentistica - dall'originario positivismo al successivo attualismo, abbracciato con fervido entusiasmo (si rammenti quell'appassionata e incondizionata apologia della filosofia gentiliana che è il libro *L'idealismo italiano e i suoi critici*, del 1930) -, s'è andata poi evolvendo, attraverso fasi non poco tormentate anche se costantemente esprimendosi in forme di sorvegliatissima compostezza teoretica, fino a trovare coronamento nel finale esito intimamente religioso, tutt'altro che pregiudizialmente ostile ad una sorta di ammissione della Trascendenza, almeno come 'ipotesi di lavoro' che il ricercatore della verità non può eludere, pur dovendo affrontarla criticamente.

La visitazione spiritiana di Machiavelli e Guicciardini s'iscrive nel corso di siffatto processo filosofico, che vale a chiarire e dal quale - e converso - riceve chiarimento.

Il libro di cui ci occupiamo segue di poco più d'un lustro, e in un momento storico estremamente drammatico per l'Italia e per lo stesso Spirito, quel libro del 1937, *La vita come ricerca*, che aveva segnato - dopo un ventennio di calorosa e collaborativa adesione - il distacco di Spirito dall'attualismo gentiliano (come lo stesso Gentile immantinentemente segnalò, con eloquente prontezza e lucidità). Spirito aveva creduto nel fascismo italiano, sia pure con mentalità critica, recandovi il cospicuo contributo della sua teorizzazione del corporativismo, e nel fascismo aveva ravvisato - gentilianamente - la realizzazione politico-sociale dell'attualismo: l'esperienza, soffertamente vissuta, del tragico fallimento del regime di Mussolini aggravava in lui la già avvertita, e concettualmente già elaborata, sfiducia nel credo filosofico dianzi professato.

Ecco, quindi, che viene a incrinarsi ulteriormente la già ferma fede immanentistica del filosofo aretino, fede destinata ad affievolirsi ancor più nel prosieguo, in conseguenza dell'emergere in lui di quel problematicismo che rimarrà, con variazioni non trascurabili ma pur sempre in qualche misura secondarie, il suo permanente orizzonte teorico. Quel problematicismo che investirà bensì (nel libro *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, del 1953, e poi nell'articolo *La concezione individualistica del Cristianesimo*, del 1974) anche il Cristianesimo e il Cattolicesimo, ma che, lungi dal distogliere il Nostro dall'attenzione al problema teologico, lo indurrà - tutt'al contrario - a concentrare intorno ad esso il suo impegno intellettuale più energico, fino all'ultimo scritto strutturato sistematicamente, fino al saggio - cioè - dell'estate del 1978 (l'anno che precede quello del decesso), intitolato *Ho trovato Dio* (in taluni manoscritti il titolo si conclude con un punto interrogativo) e pubblicato postumo (negli "Annali della Fondazione U. Spirito", 1989): saggio nel quale è da riconoscere il vero e proprio testamento spirituale e l'estremo messaggio - esistenziale, oltre che filosofico - di lui.

La monografia su Machiavelli e Guicciardini costituisce, dunque, l'esordio esplicito di quel processo, per altro mai conclusosi in termini propriamente positivi e costrut-

tivi, di avvicinamento di Spirito al Trascendente che rivela la direzione verso cui - ed ecco manifestarsi la sua intrinseca unitarietà - la spiritualità del Nostro è orientata, dopo la crisi dell'adesione all'attualismo. (Che a siffatto esito Spirito sia avviato è ammesso da più d'uno tra i suoi interpreti: non senza cautele da V. Mathieu, con maggiore fermezza da A. Russo, autori di due contributi pubblicati nel 1989 negli "Annali" citati).

Se visto in questa luce, Spirito appare non lontano dal folto e importante gruppo di quei filosofi italiani che occupano - all'incirca - i due decenni precedenti e i due decenni seguenti la metà del nostro secolo e che, avendo più o meno direttamente preso le mosse da posizioni attualistiche o dall'attualismo influenzate, son pervenuti, in vario modo, al recupero dell'affermazione del Trascendente: mi riferisco a Carlini, Guzzo, Stefanini, Sciacca, Battaglia, Marino Gentile, ecc., ossia alla cosiddetta Destra attualistica. A mio avviso, cioè, Spirito non va ricompreso - come pur spesso s'è fatto - tra quegli elaboratori della filosofia gentiliana (Calogero, Lombardi, ecc.) che compongono la Sinistra attualistica (si pensi anche a Saitta e Fazio Allmayer).

Veniamo, ora, al Machiavelli di Spirito.

Opportunamente storicizzando la figura del Segretario fiorentino, Spirito la riporta, dipingendo un vasto affresco pluriarticolato, a una serie di rappresentanti dell'Umanesimo quattrocentesco che ne precorrono e ne preparano l'avvento.

Essi escono dal Medioevo, l'epoca tutta dominata e caratterizzata dal dualismo di "mondo terreno e mondo celeste" (p. 9): dualismo - avverte Spirito in un passo (a p. 10) grandemente rilevatore del suo ormai avvenuto allontanamento dall'attualismo - che, se presenta uno specifico radicamento storico, è, al tempo stesso, l'espressione d'una tendenza metastorica della spiritualità umana, incessantemente aspirante e protesa a contrapporre una dimensione ultraterrena, immaginata come pienamente gratificante, alla dimensione terrena, per tanti versi esperita come frustrante ("il dualismo nasce per superare l'assurdo della morte, la vanità del transeunte").

Contemplato in quest'ottica, il Medioevo appare, pur senza che Spirito lo proclami *apertis verbis*, una sorta di momento eterno - suscettibile d' essere posto provvisoriamente tra parentesi, ma destinato a risorgere successivamente - della condizione umana, ed anzi, a ben vedere, il simbolo stesso della più radicale e della più insopprimibile delle esigenze umane.

Scrive, infatti, Spirito: "La storia del dualismo medioevale - che è poi storia del dualismo di ogni tempo, in quanto sempre, sotto varia forma e in vario grado, l'umanità ha inteso l'esigenza religiosa e quindi il bisogno di un altro mondo - è storia caratterizzata dal deciso prevalere del termine celeste su quello terreno e quindi della metafisica sulla scienza, così come della religione e dell'etica sulla politica e sull'economia" (p. 11).

Sarà, secondo Spirito, dall'Umanesimo e dal Rinascimento in poi che codesta concezione - temporaneamente - verrà rovesciata, a favore di un monismo immanentistico privilegiante l'economia e la politica e la scienza (*ivi*). "Petrarca, Brunì, Bracciolini,

Salutati, Palmieri, Pontano, Manetti, Alberti, Valla e tanti e tanti altri trattatisti si affannano dalla fine del Trecento in poi a darci la ricetta del bel vivere la vita terrena” (p. 14; ove non sembra condivisibile l’associare il Petrarca - del quale vien detto, a p. 12, che “è già mondanizzato e in lui il problema religioso, anche se fonte di crisi e di tormenti, è ormai passato in secondo piano” - alla schiera di pensatori che ben più di lui appaiono radicati nella realtà di quaggiù e indifferenti al Trascendente, nel Petrarca dovendosi, invece, riconoscere una delle coscienze italiane più autenticamente proiettate verso il Divino, persino quando egli più vibrante ci fa sentire - si pensi, per esempio, al sonetto “Movesi il vecchierel canuto e bianco” e alla canzone “Chiare fresche e dolci acque” - la sua voce di uomo innamorato).

Senonché, ciò non vuol dire - sostiene Spirito - che “il dualismo non continui a sussistere e, anche a prescindere dalla crisi religiosa del Boccaccio, è chiaro che in lui il problema del mondo divino non è mai negato e neppure dimenticato”, a dispetto del suo collocare al centro di tutto la realtà terrena e la rivendicazione della carne (p. 12). “Anzi” - prosegue e incalza Spirito - “i termini del dualismo diventano un po’ i protagonisti di tante novelle del *Decameron*, in cui il Boccaccio si compiace di mettere in risalto intelligenza e abilità, da una parte, e provvidenza e caso, dall’altra” (p. 13).

La città celeste si riaffaccia, insomma, all’interno dell’Umanesimo, attraverso l’inesorcizzabile consapevolezza del ruolo decisivo svolto da ciò che viene denominato ‘fortuna’ nel susseguirsi delle vicende terrene, il termine di ‘fortuna’ essendo “usato generalmente” - osserva Spirito - “in significato molto oscillante, legato, com’esso viene a trovarsi, con i concetti classici di fato e di caso e con quello cristiano di provvidenza” (15).

A questo proposito, Spirito, passando a tratteggiare la fisionomia filosofica dell’Alberti, afferma che “dei due termini contrastanti, l’accento cade per Alberti su quello della virtù che vince la fortuna, ma (...) il senso della Trascendenza del nostro destino è sempre vivo, né può essere sostanzialmente superato”, come stanno a dimostrare il monito a ritirarsi nella vita interiore, quando bisogna rassegnarsi a subire i colpi inevitabili della fortuna avversa, e il ricorso - per eludere la tristezza cui mettono capo le vie finite del mondo terreno - alla fuga da questo nella creazione artistica (p. 18).

Non meno inappagato dal mondo terreno e dalle gratificazioni ch’esso concede è, pur celebrandole, Lorenzo de’ Medici, l’autore del celebre *Trionfo di Bacco e Arianna*, che esalta la giovinezza ma che, al tempo stesso, evoca lo spettro della morte, ponendo così in evidenza il limite e lo scacco della vita di quaggiù, oltre i quali riemerge, almeno come problema e come interrogativo se non come realtà apertamente affermata, il mondo celeste (pp. 21-22). Ne consegue, in modo pienamente coerente, il fatto che “è lo stesso Lorenzo il Magnifico che assume la direzione della rinascita di Platone e del neoplatonismo, sullo sfondo di una vaga coscienza cristiana e cattolica”, ossia, in qualche maniera, di un ritorno al senso del Trascendente; *quel senso del Trascendente* che, in opposizione perentoria a tutto l’Umanesimo, sarà violentemente rivendicato da Savonarola (p. 24).



Ed ecco la conclusione cui Spirito perviene a proposito dell'Umanesimo: "Si attenua finora dileguarsi la fede nella verità del trascendente, ma l'immanenza che ad esso si contrappone non basta a esaurire il mondo spirituale dell'uomo, che ha sete di assoluto e che l'assoluto torna a guardare in una trascendenza indefinita" (29).

Sulla base di codesta visione panoramica del contesto storico donde Machiavelli proviene, Spirito s'accinge a interpretarne il pensiero, e addita in lui quegli che porta a "vera consapevolezza scientifica" il processo immanentistico che occupa la parte finale del Trecento e il Quattrocento (p. 31). In lui, "il dualismo di città terrena e città celeste è definitivamente abbandonato", e la conseguente concezione immanentistica della pratica genera la risoluzione dell'etica nella politica (*ivi*), ossia l'individuazione del sommo bene, del supremo valore morale, nella pura e semplice "capacità di vittoria, realizzantesi sul terreno dei rapporti di forza sociali: Castruccio Castracani, portavoce di Machiavelli, dichiara che la vittoria, non il modo della vittoria, arreca gloria, coronandola con un suggello incontrovertibile, ed aggiunge che Dio stesso riconosce e convalida la legge della forza - o, secondo il lessico machiavelliano, della 'virtù' -, poiché 'Dio è amatore degli uomini forti' e 'sempre castiga gli impotenti con i potenti'" (pp. 34-35).

E tuttavia, la Trascendenza, così drasticamente negata e respinta grazie alla riduzione d'ogni valore pratico alla dimensione del successo terreno e grazie - persino - a una sorta di sconcertante concezione antropomorfa del Divino, rispunta, imperiosa, nel pensiero della 'fortuna', entità polimorfa - ove si congiungono e si confondono fato, caso, sorte, Dio, provvidenza, forza naturale, "qualità de' tempi", fortuna nell'accezione semantica comune - da Machiavelli intesa quale fattore di storia spesso più potente che non l'uomo. Persino quando quest'ultimo sia massimamente dotato di 'virtù' - quale è il Valentino del *Principe* - e maestro esemplare dell'agire politico (pp. 36-38). Anzi, a parere di Spirito, la stessa 'virtù' non è cosa soltanto umana, e vale a rivelare la presenza operante del Trascendente: allorché, infatti, s'innalza al culmine del suo fulgore - e ciò avviene soprattutto quando i giovani e gli audaci riescono a piegare la 'fortuna' ai loro voleri -, essa mostra, rivelandosi in tal modo simile all'ispirazione artistica, di diventare "espressione d'una superiore ed universale essenza creatrice", o, in altre parole, d'essere "un momento della fortuna e cioè di quell'unica realtà che in noi misteriosamente si esprime", ossia di non diversificarsi dalla "stessa forza divina e trascendente della fortuna" (pp. 39-40). Paradossalmente si può sostenere che la 'virtù' tanto meno è soltanto umana e tanto più è in qualche misura divina, quanto maggiore è la sua intensità ed efficacia.

Né, secondo Spirito, l'immanentismo machiavelliano trova una fondazione solida e convincente in quell'ideale di patria che pur ne sta al centro e che vale ad animarlo in modo appassionato e appassionante: quell'ideale è, sì, autenticamente sentito, ma difetta di qualsiasi base ragionata e argomentata che lo giustifichi all'interno della complessiva mentalità del suo fautore - come questa, anzi, si trova in netto contrasto, ripugnando essa a valicare l'orizzonte scientifico-empirico del molteplice e del relati-

vo -, cosicché “finisce poi per vivere su di un piano letterario e cioè sostanzialmente astratto dalla realtà” e, in ultima analisi, retorico (pp. 41-47).

Se fin qui, ossia nel capitolo intitolato *L'ideale di Machiavelli*, Spirito ha indicato dove risiedono e in che cosa consistono i limiti e le debolezze dell'immanentismo machiavelliano, dopo averne rintracciato la formulazione più energica, di qui in avanti, ossia nel capitolo intitolato *Il problema di Machiavelli*, egli si dedica a porre in luce, mediante una critica teorica piuttosto che un'esplorazione testuale, le insorgenze del Trascendente entro la trama concettuale ed entro le linee di sviluppo logiche che il pensiero del Segretario racchiude e di cui questi non s'è avvisto con la lucidità che oggi ci è consentita dalla nostra più matura e agguerrita consapevolezza speculativa.

Spirito sgombra il campo, anzitutto, dalle impostazioni esegetiche dominanti, che a suo avviso son riconducibili a tre (p. 50). Quella cristiana - e specialmente cattolica-, che accusa Machiavelli di immoralismo (mentre invece egli nutre rispetto per la morale tradizionale e riconosce nella patria un valore cui debbono subordinarsi gli egoismi individuali); quella crociana, che scorge in Machiavelli il sostenitore della amoralità della politica, distinta - per l'appunto - dalla morale (mentre invece il suo monismo immanentistico nega siffatta distinzione); quella ispirantesi all'attualismo, che attribuisce a Machiavelli il ruolo di anticipatore della teoria della moralità dello Stato e della politica (mentre invece la patria di cui egli parla corrisponde a un concetto che egli mutua immediatamente e dogmaticamente dal mondo romano e che ben poco ha in comune con quello dello Stato moderno).

A sua volta, Spirito propone la sua interpretazione, già preannunciata e parzialmente delineata nel capitolo precedente.

Il panpoliticismo, che è l'esito logicamente necessario, sul piano della filosofia della pratica, del “concepire il mondo immanentisticamente, rinunciando al dualismo di mondo terreno e mondo celeste”, contiene in sé aporie e fattori di crisi tali che “il dualismo di eterno e temporale o di città celeste e città terrena riaffiora nell'ambito del più rigoroso immanentismo” (p. 74).

Ciò risulta da più considerazioni: mi limiterò a riassumere le due principali.

V'è - citato per ben tre volte da Spirito (pp. 54, 59, 65) - un passo dell'inizio del capitolo XVII del *Principe*, ove si legge: “Era tenuto Cesare Borgia crudele; non di manco quella sua crudeltà aveva racconcia la Romagna, unitola, ridottola in pace e in fede. Il che se si considerrà bene, si vedrà quello essere stato molto più pietoso che il populo fiorentino, il quale, per fuggire el nome di crudele, lasciò distruggere Pistoia”. Qui la politica non già subordina a sé e in sé risolve l'etica, ma - tutt'al contrario - viene ad essere subordinata all'etica e in questa risolta: se ne evince, ove si miri alla totalità del pensiero machiavelliano, che esso presenta, al proprio interno, una oscillazione - adopero lemmi estranei al linguaggio ma non al significato delle pagine spiritiane - tra panpoliticismo e panmoralismo, la quale è la spia del suo dibattersi tra subordinazione immanentistica della città celeste alla città terrena e subordinazione trascendentistica di questa a quella. Risorge, quindi, a dispetto della mancata

consapevolezza che il Machiavelli mostra di averne, il tradizionale dualismo dei due mondi antitetici.

Alla medesima conclusione interpretativa si perviene per altra via, e cioè ove si ponga mentre al celeberrimo - e così spesso frainteso - principio, rinvenibile non nella lettera ma nello spirito degli scritti machiavelliani, del fine che giustifica i mezzi. Chi vi rifletta non può non porsi una domanda che Machiavelli mai s'è posta esplicitamente e alla quale non fornisce, neppure implicitamente, risposta adeguata: e cioè in quanto tempo - ovverossia quando - il fine debba essere raggiunto (pp. 60 ss.). "È questa la domanda" - afferma Spirito - "che muta radicalmente il problema, riaprendo l'antinomia che Machiavelli s'illudeva d'aver risolto". Se, infatti, il fine - come è chiaro fin dall'*incipit* dei *Discorsi*, e poi nei maggiori scritti successivi - è quello, indefinito nel tempo, del "bene della patria", d'uno Stato, cioè, che non già è destinato a durare soltanto quanto l'effimero arco temporale della vita del principe, ma, ben diversamente, si estende e si prolunga in un futuro indeterminabile, proiettandosi verso traguardi non prefissabili, allora entra in crisi la concezione immanentistica: per essa, infatti, l'intenzione non ha valore se non si traduce nella "realtà effettuale", ossia deve identificarsi senza residuo all'azione effettiva, empiricamente constatabile, e non deve potersi giudicare scissa da essa, non essendo ammessi foro della coscienza e mondo dell'aldilà nei quali sia lecito seguire altro criterio di valutazione.

"Allora gli elementi del giudizio cambiano radicalmente e il successo o il fallimento dell'azione politica non può più essere misurato attraverso il criterio di identità di intenzione e risultato, perché il vero risultato sfugge a ogni determinazione empirica e si risolve anonimamente nel processo della storia. Per giudicare, non resta che il criteri dell'intenzione confrontata con un concetto di bene assoluto, con il quale quello di patria e di qualsiasi altro ideale deve identificarsi sparticolarizzandosi e cioè sollevandosi alla realtà extraspaziale ed extratemporale. Il fine, che voleva riportarsi nella storia, dove avrebbe dovuto giustificare i mezzi, torna a spostarsi in un assoluto meta-storico (...) Torna così il dualismo di città terrena e città celeste col conseguente riconoscimento della vanità di ogni successo politico che non sia conquista morale" (p. 69).

"Allora" - insomma - "il problema della morale e della religione, che era stato risolto in quello della politica, torna a condizionare inesorabilmente il problema politico, che deve risolversi in esso" (p. 68).

Su quest'ultima critica a Machiavelli, volta a evidenziare il raffiorare del Trascendente dal seno stesso del più rigoroso immanentismo, Spirito ritornerà nella parte finale della Relazione su *Machiavellismo e Controriforma*, presentata al I Congresso Internazionale di Studi Umanistici (1951) e pubblicata come I Appendice alla terza edizione (1968) del volume di cui ci occupiamo. In questo testo egli riprenderà il discorso da me testé riassunto, trasferendolo dal piano della discussione intorno a Machiavelli a quello della presa in esame del comunismo affermatosi in U.R.S.S., ossia del "primo regime politico (...) che esplicitamente si professa immanentistico e

rifiuta pregiudizialmente il dualismo di città terrena e città celeste". Tra i mezzi adottati nel presente e il fine futuro al cui conseguimento sono subordinati si apre uno iato temporale indefinibile, tale che "si ripristina in qualche modo il dualismo di mezzi e di fine, perché riaffiora la differenza della presente città terrena e della futura città celeste", ossia riaffiora l' "intrinseco dualismo di reale e ideale o, se si vuole, di storico e metastorico".

A mio avviso, questa critica riguarda il solo Machiavelli dei *Discorsi* e delle opere posteriori.

Il Machiavelli del *Principe* (e degli scritti anteriori) si mostra, infatti, coerente all'impostazione immanentistica, secondo cui il valore dell'agire politico va commisurato agli effetti che produce entro il breve giro temporale della vita attiva del principe: in tal caso, ad esempio, le crudeltà cui ricorre il Valentino nel gestire il suo dominio della Romagna risultano essere dei mezzi giustificati dal fine che raggiungono e che è ben osservabile, ossia la fondazione e il consolidamento di quel dominio. È il Machiavelli dei *Discorsi* (e degli scritti posteriori) che abbandona, inconsapevolmente, l'impostazione anzidetta, palesemente angusta e insoddisfacente, e che sostituisce al circoscritto orizzonte temporale della vita attiva del principe quello, temporalmente definibile, del sussistere e del perpetuarsi della patria, cosicché l'effetto prodotto dai mezzi oggi impiegati s'allontana e sfuma in un futuro che può distare secoli e secoli dall'oggi, e cioè essere affatto inosservabile, e quindi non costituire più il referente assiologico atto a fornire il criterio - tutto terreno e umano - per giudicare di quei mezzi; ragione per cui rispunta, intatta e ineliminata, l'esigenza di recuperare quel Valore trascendente, non terreno né umano, che l'imprescindibile necessità del giudicare richiede imperiosamente, e che era parso ormai definitivamente relegato in un passato filosofico non più revocabile.

Concludendo. L'immanentismo machiavelliano non oltrepassa - concettualmente - la soglia del tentativo abortito, "perché non aveva risposto alla domanda circa la quantità di tempo entro cui misurare il risultato dell'azione" (p. 94), e - così facendo - aveva rinviato il relativo metro valutativo in una dimensione extramondana. "È questa la storia dell'immanentismo o storicismo moderno, che, eliminato il dualismo di città terrena e città celeste, torna a trovarsi di fronte alle esigenze spirituali che quel dualismo esprimeva, senza riuscire tuttavia a soddisfarle, nonostante gli sforzi continui di una sempre più scaltrita e profonda dialettica" (p. 95).

Contemplata in questa luce, la figura di Machiavelli assurge a un rango ancor più elevato di quello che generalmente le viene attribuito: il rango di simbolo dell'essenza e del fallimentare destino della filosofia moderna, intesa come filosofia dell'immanenza.

Ultimata, così, l'esposizione compendiosa dell'interpretazione che Spirito dà di Machiavelli, va detto, anzitutto, che essa possiede il pregio di una forte originalità, la quale non è certamente il frutto di forzature arbitrarie né di sofisticati travisamenti. Originalità che risalta in modo particolarmente vivo se, come è doveroso, la si rap-

porti al contesto delle contemporanee interpretazioni prevalenti in Italia, tutte di matrice laicistica: esse, infatti, pongono l'accento esclusivamente sulla *facies* immanentistica del pensatore studiato, e ne trascurano del tutto quella posta in luce da Spirito (siano la crociana o la attualistica - che è altra dalla gentiliana - o la nazionalistica o - ma quest'ultima sarà conosciuta soltanto in periodo postbellico - la gramsciana).

Spirito ha il merito di guardare alla complessa figura del Segretario senza lasciarsi condizionare dalle pregiudiziali ottiche riduttive che ne mutilano e ne disconoscono la poliedrica grandezza.

Egli, cioè, condivide, e argomentatamente convalida, la comune presa d'atto dell'evidente e sostanziale immanentismo di Machiavelli, ma riesce a scoprire come proprio dall'interno di questo scaturisca una inappagata esigenza trascendentistica, per un verso documentata dai testi e per altro verso rivelata dall'intima dinamica logica del pensiero machiavelliano e dai necessari sviluppi concettuali in esso impliciti.

Sotto questo profilo, alle considerazioni di Spirito, che sono di natura più che altro teoretica, aggiungerei, da parte mia, delle altre, di carattere più propriamente storiografico, a ulteriore conferma della tesi esegetica avanzata dal filosofo aretino.

Machiavelli è, innegabilmente, il fautore e il campione d'una concezione della politica che s'allarga a concezione dell'intera vita sociale umana e che restringe quest'ultima al solo piano della terrenità, ove è valore nient'altro che l'efficace incisività dell'agire empiricamente constatabile, inteso come intervento costruttivo dello Stato (sia lo Stato il luogo ove il principe esercita il suo personale potere ovvero quella temporalmente più ampia entità che è la patria). Un piano in cui - stando ad alcune lapidarie e celebri sentenze - i protagonisti dell'attività politica debbono sapere entrare nel male, se necessitati a farlo, e tenere gli Stati altrimenti che coi paternostri; e tutti i cittadini debbono amare la patria più che l'anima.

Ma chi legga Machiavelli senza paraocchi e libero da tesi preconcepite, entro le quali ingabbiarne procustemente la sfaccettata polivalenza, s'avvede senza sforzo che essa comprende in sé anche aperture al senso del Divino, sempre inteso trascendentisticamente.

È, infatti, secondo criteri morali, sottesi dal riconoscimento del Divino quale supremo legislatore morale, che Machiavelli giudica i due eroi politici che più entusiasticamente elogia: Agatocle e - in uno soltanto, sia pure, degli scritti in cui ne fa parola - Cesare Borgia, incarnazioni emblematiche, entrambi, di quella simbiosi di volpinità e leoninità che costituisce, ai suoi occhi, l'essenza stessa della "virtù".

L'antico re di Siracusa, benché ripieno di "scelleratezza", riesce a riscattarsi, in quanto le sue sono "crudeltà bene usate", non diverse - cioè - da quelle del Valentino in Romagna, e, per ciò stesso, tali che quanti vi ricorrono "possono con Dio e con li uomini avere allo stato loro qualche rimedio" e - di conseguenza - porre in essere una creatura politica durevole (*Principe*, VIII). Dove è manifesto che il referente assiologico dell'agire politico è collocato in Dio e nella legge morale che da Dio promana.

Il recentissimo Gonfaloniere della Chiesa e il figlio di papa Borgia, il più fascinoso e seducente tra i personaggi raffigurati da Machiavelli, riceve dal suo biografo ed

esaltatore, nel *Decennale I* (vv. 510-516), un giudizio di severa condanna, in quanto viene valutato in base a un criterio etico-religioso che trae dichiaratamente ispirazione dal Dio del Cristianesimo. Il Valentino, "benché fussi da Consalvo visto / con lieto volto, li pose la soma / che meritava un rebellante a Cristo. / E per far ben tanta superbia doma, / in Ispagna mandò legato e vinto / chi già fe' tremar voi e pianger Roma". La rovina del Valentino, dunque, qui viene vista assai più come la punizione di ciò che è una colpa morale dal punto di vista della teologia cristiana che non come l'effetto d'una insufficiente "virtù" e/o di una "straordinaria malignità di fortuna" (come, invece, nel *Principe*).

Né il riconoscimento della realtà del Divino, da parte di Machiavelli, è circoscritto all'ambito di questi due giudizi storici.

Si rammenti, in prima linea, il famoso capitolo conclusivo del *Principe*: testo dal significato controverso, e tuttavia non leggibile semplicemente (e semplicisticamente) come esercitazione retorica e neppure come isolata espressione d'un impeto di volontà e di accensione patriottica privo di coerenza con il vero e proprio pensiero machiavelliano. Per ben sei volte vi si fa menzione di Dio, concepito come la sovranaturale e provvidenziale entità che sprona gli Italiani a recuperare lo smarrito valore etico-politico-militare, e, nel contempo, si astiene dal sostituirsi al libero volere umano, "per non ci torre il libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi".

Si rammenti, altresì, quel punto della *Vita di Castruccio Castracani* in cui Castruccio - questa sorta di fratello ideale del Valentino - dichiara che "Dio è amatore degli uomini forti, perché si vede che sempre gastiga gli impotenti con i potenti", cosicché è da credere che l'impetuoso e dinamico Uguccione della Faggiuola sia destinato al Paradiso, l'ignavo e imbellè fra' Lazzero all'Inferno. Oppostamente a Spirito, io scorgo qui non già la riduzione e assimilazione della città celeste alla città terrena, bensì l'affermazione che Dio - evidentemente identico, o per lo meno affine, per Machiavelli, alla "fortuna", amica dei giovani che la sforzano - è il legittimatore di quell'ideale dell'attuosità energica e impavida, finalizzata al bene della patria, che, il Segretario ardentemente vagheggia e che, nei *Discorsi*, in un passo rilevantissimo, sostiene essere approvato e non - come invece comunemente si ritiene, errando - condannato dall'etica del Cristianesimo delle origini, ossia dall'etica del Cristianesimo più autentico (su ciò, cfr. anche *Discorsi*, I, 12).

Si rammentino, ancora, passi di alcuni degli scritti in versi (scritti che, sia detto incidentalmente, a torto son relegati dall'*opinio communis* tra le cosiddette opere minori di Machiavelli).

In quella sorta di *summa* e, a un tempo, di estremizzazione del suo pessimismo antropologico che è il non breve poemetto *Dell'asino d'oro*, Machiavelli fa parola di "quella providenza che mantiene l'umana spezie" e che ha consentito il rovescio da lui patito per suo "maggior bene": il doloroso evento della perdita dei pubblici uffici - evento, come è noto, destinato a segnalarlo indelebilmente, come uomo e come pensatore - è da lui interpretato come provvida sventura, permessa da Dio a suo vantag-

gio, affinché egli ne tragga insegnamento (III, 118-133). Né qui è dato soffermarsi sul problema di come debba intendersi, all'interno di tale passo, l'oscuro oscillare del pensiero della "fortuna" tra provvidenzialismo e determinismo meccanicistico di stampo naturalistico-astrologico. - E proprio là dove, nel medesimo poemetto, polemica - come già aveva fatto nel *Principe* - col Savonarola, convinto che la forza e la debolezza degli Stati derivino, rispettivamente, dai digiuni e dalle penitenze ovvero dai loro contrari, Machiavelli, pur prendendo le distanze dalla teocentrica concezione savonaroliana della storia, fa professione di fede teistica, e precisamente nei termini che già abbiamo osservati a proposito delle vedute da lui manifestate nella chiusa del *Principe*, "Creder che senza te per te contrasti / Dio, standoti ozioso a ginocchioni, / ha molti regni e molti stati guasti (...). Ma non sia alcun di sì poco cervello / che creda, se la sua casa ruina, che Dio la salvi senz'altro puntello" che la devozione religiosa, Dio - è sottinteso - assistendo e favorendo soltanto chi sappia e voglia fare appello alle proprie forze, le quali debbono essere politico-militari oltre che etico-religiose (V, 106-127).

L'esemplificazione potrebbe proseguire: basti pensare a quel 'capitolo' *Dell'ambizione* che ribadisce il disperato pessimismo antropologico del poemetto, e che lo fa ispirandosi esplicitamente alla concezione paleotestamentaria delle origini della società umana.

Detto tutto ciò, è doveroso affrettarsi a precisare che siffatti indizi - i quali talora assurgono alla dignità di vere e proprie prove - delle aperture machiavelliane al senso del Trascendente niente hanno a che vedere con indizi e prove di un'adesione, e neppure di un accostamento, alla Chiesa, in quanto istituzione.

Chi, infatti, ricorda il capitolo XII del libro I dei *Discorsi*, il capitolo XI del *Principe* e il personaggio di fra' Timoteo nella *Mandragola* non può dubitare dell'estraneità - meglio: dell'ostilità - di Machiavelli alla Chiesa di Roma.

Ritornando - in chiusura - all'interpretazione spiritiana di Machiavelli, si è - credo - ormai autorizzati a sostenere che essa fornisce un opportuno e benemerito correttivo e una benemerita e opportuna integrazione dell'immagine del Segretario predominante nell'Italia - ma non solo nell'Italia - della prima metà del Novecento (quanto all'Italia, in particolare, va notato che, in quel periodo, come alla lettura laicistico-immanentistica di Machiavelli proposta dal Croce e dal Gramsci si contrappose quella di Spirito, così alla altrettale lettura crociana e gentiliana di Vico si contrapposero quelle del Chiocchetti e dell'Amerio, evidenziando la tutt'altro che secondaria presenza dell'ispirazione religiosa nel pensiero vichiano).

Stelio ZEPPI

Non è senza interesse osservare i rapporti che intercorrono tra l'interpretazione spiritiana di Machiavelli e quelle avanzate per un verso dalla scuola gentiliana e per altro verso da Chabod, forse il maggiore studioso italiano di Machiavelli nel corso del nostro secolo.

A) Prolungando e caricando di valenze filosofiche una tendenza esegetica cominciata a delinearsi per opera dei nazionalisteggianti V. Cian e P. Carli - che avevano enfatizzato l'importanza, all'interno del pensiero di Machiavelli, del tema, elaborato più scopertamente che altrove nella chiusa del *Principe*, della patria italiana e della sua riscossa quale Stato nazionale unitario -, alcuni interpreti vicini al Gentile (F. Ercole, F. Collotti, G. Saitta) avevano propugnato, o erano in via di propugnare, l'additamento in Machiavelli d'un precursore della teoria idealistica dello Stato etico, incontrando - però - il dissenso del Gentile, persuaso che il grande Fiorentino è "troppo chiuso ancora umanisticamente nell'ideale dell'uomo come individuo singolo (...) perché possa concepire l'oggettività e quindi la profonda serietà morale dello Stato, che pure è un prodotto dell'uomo" (*L'etica di Machiavelli*, 1920, in *Studi sul Rinascimento*). Non molto diversa da quella del maestro è la posizione di Spirito. "Appunto per il carattere immediato con il quale l'ideale di patria è considerato il vero assoluto, si errerebbe poi se si pretendesse ricercare nell'opera di Machiavelli un fondamento sistematico del concetto di Stato e si volesse, anzi, vedere in essa il podromo delle moderne teorie idealistiche" (p. 44).

B) A ben vedere, le pagine di Spirito, volte a evidenziare come dal pur risoluto immanentismo machiavelliano rispunti, ineliminabile, il medievale dualismo di mondo e oltremondo, sono - ne sia stato il loro autore consapevole o meno - lo sviluppo e la conferma - sul piano piuttosto teoretico che storiografico - dell'interpretazione che di Machiavelli era andato poco prima avanzando, e in quel torno di tempo continuava ad avanzare, affatto lontano dal Gentile e vicino al Croce, uno dei più eminenti studiosi italiani dell'argomento, F. Chabod (in due ormai classici saggi sul concetto di Rinascimento, ora reperibili nella raccolta postuma *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967: la Relazione al VII Congresso Internazionale di Scienze Storiche, del 1933, e il lungo articolo *Il Rinascimento*, pubblicato in *Problemi storici e orientamenti storiografici*, a cura di E. ROTA, COMO, CAVALLERI, 1942).

Chabod insiste, ripetutamente e con forza, sull'antropocentrismo di Machiavelli, interpretante il mondo umano come prodotto dall'uomo grazie alle sole sue forze, come diveniente *iuxta sua propria principia*, come indipendente da qualsiasi intervento divino. D'altro canto, però, ammette che per Machiavelli continua a sussistere, accanto a quella dell'essere, la dimensione del dover-essere, identica alla religiosa e da lui pensata secondo le tradizionali categorie valutative: per Machiavelli, cioè, accanto alla politicità v'è l'eticità-religiosità. Esse sono, ad avviso di Chabod, da Machiavelli nettamente distinte l'una dall'altra (conformemente alla nota tesi crociana). Lo storico valdostano aggiunge - però - in tal modo avvicinandosi al filosofo aretino, che l'interesse nutrito da Machiavelli prevalentemente nei confronti del problema politico non gli impedisce di coltivare nei confronti del problema etico-religioso un interesse tutt'altro che marginale e secondario, il quale si focalizza nella attenzione alla questione teologica, in armonia con una tendenza dei tempi che è ben avvertibile, essendo diffusa e radicata.

"Nonché eliminato, l'assillo religioso continua ad urgere: riappare anzi, dalla fine del Quattrocento, anche per l'incupirsi dell'anima italiana di fronte ai tragici casi della penisola, più forte: il bisogno di giustificare l'essere e il mondo, natura e creatura, volontà e fortuna, di afferrarsi a una legge morale che da nessun'altra fonte sembra poter sgorgare, riconduce l'uomo all'idea di Dio, di un Dio trascendente che è il Signore dell'umanità terrena". "Il movimento savonaroliano non è, sotto questo punto di vista, un mero anacronismo; né mero episodio sono l'amicizia con il riformatore del principe dei filosofi fiorentini, l'esaltatore della 'dignità' dell'uomo, Pico della Mirandola, e i propositi di conversione di quest'ultimo, e, ancora, la caratteristica ultima fase dell'arte botticelliana". Machiavelli considera, bensì, essere tutta umana la storia in quanto susseguirsi di vicende particolari, puntualmente osservate, ma, quando contempla dall'alto e nell'ottica dei tempi lunghi l'insieme del processo storico, come nel proemio - ad esempio - del libro III dei *Discorsi*, avverte il ruolo decisivo di fattori che travalicano gli uomini e che sono la natura, la fortuna, la Divinità (quest'ultima spesso congiunta alla fortuna).



Nella fattispecie, espressione significativa, benché indiretta, di codesta tendenza del Machiavelli è la sua concezione - teorizzata nei *Discorsi* - del "ritiramento" degli Stati ai loro principii come unico rimedio al loro naturale decadere: concezione palesemente affine a quella dei tanti riformatori della Chiesa (dai patarini milanesi agli arnaldiani, dai valdesi ai francescani, prima di lui; da Lutero agli altri pionieri della Protesta, subito dopo di lui) dedicatisi a patrocinare il ritorno della Chiesa stessa alla vitale e feconda vitalità dei primordi evangelici. "È ben sintomatico che proprio il Machiavelli, nell'enunciare la sua teoria del 'rinnovo', si appelli all'esempio 'della nostra religione, la quale, se non fossi stata ritirata verso il suo principio da Santo Francesco e da Santo Domenico, sarebbe al tutto spenta': ritornando, con ciò, anche lui, il più laico dei pensatori, ad un atteggiamento di spirito, che un secolo e mezzo innanzi aveva suscitato nel religioso Cola di Rienzo, accanto all'immagine di lui Cola che sorge per salvare l'Impero, l'immagine-modello di S. Francesco che aveva posto argine alla rovina della Chiesa". "Ed è" - conclude, a questo proposito, Chabod - "proprio in questo il nesso più profondo tra Rinascimento e Medioevo, tra mentalità 'profana' e mentalità 'religiosa'; così come in questo è il nesso indissolubile con la Riforma".

Lasciato da parte, ora il confronto tra l'interpretazione di Spirito e quella di Chabod, è opportuno precisare - da ultimo - che entrambe differiscono profondamente da quelle di quegli studiosi di area propriamente cattolica - alludo a G. Papini (*L'imitazione del Padre. Saggi sul Rinascimento*, Firenze, 1942), a G. Toffanin (*Storia dell'Umanesimo dal XIII al XVI secolo*, Bologna, 1943), per quanto concerne specificamente Machiavelli a F. Alderisio (*Machiavelli*, Torino, 1930) - i quali, *grosso modo* negli anni medesimi in cui compaiono gli scritti di Spirito e di Chabod dianzi menzionati, propugnano poco meno che la completa riduzione del Rinascimento - e, in esso, del pensiero di Machiavelli - alla dimensione religioso-cristiana, con il risultato d'una inaccettabile sottovalutazione del peso che immanentismo e antropocentrismo esercitano sulla mentalità del Segretario fiorentino.

In una posizione che, invece, non è lontana da quella che, in modi differenziati, è occupata da Spirito e da Chabod si trovano quegli altri studiosi (come - oltre che in talune sue pagine Croce - Meinecke, de Caprariis, Sasso, Puppo, ecc.) i quali, dando prova di maturo equilibrio critico, lumeggiano la chiaroscurale presenza in Machiavelli di un mai composto dissidio tra il riconoscimento disincantato che la politica è governata dalla legge dell'utile e dell'efficienza volitiva, alla quale valori morali come quelli del Cristianesimo non possono non venire sacrificati, e l'aspirazione a un ideale società di uomini buoni, in cui finalmente si irraggi il messaggio d'una moralità non ignara del Cristianesimo primitivo.

Prima di licenziare alle stampe queste mie pagine, desidero informare il lettore di due cose:

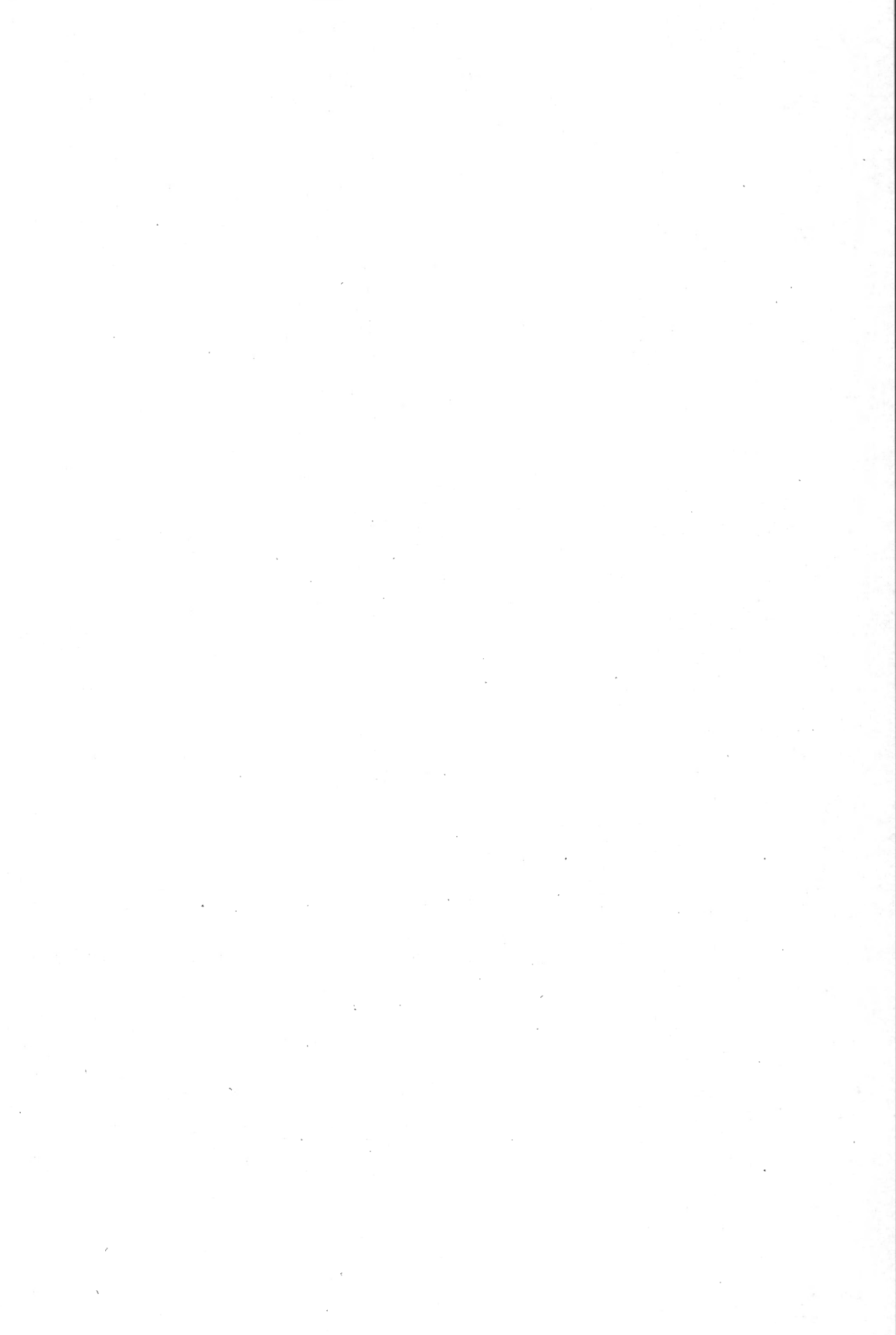
- quando già io le avevo vergate, è apparso l'articolo *Machiavelli e Guicciardini secondo Ugo Spirito* di G. Calabrò (in *Annali della Fondazione U. Spirito*, 1994 - ma 1995 - p. 11-13);

- le citazioni di passi del libro di Spirito sopra esaminato e le relative indicazioni delle pagine d'appartenenza si riferiscono alla seconda edizione del libro stesso (Edizioni Leonardo), recante la data 1945 ma finita di stampare nel maggio 1944.

## INDICE

Introduzione .....	3
Saluto del Magnifico Rettore dell'Università degli Studi di Trieste, <i>prof. Giacomo Borruo</i> .....	5
<i>Vittorio Mathieu</i> , Il "posto" di Ugo Spirito nella filosofia italiana del '900 .....	7
<i>Arduino Agnelli</i> , Le implicazioni politiche dell'identità di filosofia e scienza in Ugo Spirito .....	14
<i>Liliana Albertazzi</i> , Il laboratorio della filosofia. L'influenza di Meinong nella psicologia italiana del Novecento .....	46
<i>Paolo Bozzi</i> , Ricordo di Collotti.....	62
<i>Alessandro Alberto Calvi</i> , Ugo Spirito e la riforma penale italiana .....	64
<i>H. Antonio Cavallera</i> , La filosofia come pedagogia. La fondazione del nuovo umanesimo in Ugo Spirito .....	76
<i>Alfonso Celotto</i> , Il contributo di Ugo Spirito alla scelta dei sistemi elettorali.....	115
<i>Massimo De Felice</i> , Il dibattito Spirito-de Finetti.....	123
<i>Giorgio Derossi</i> , L' "identità" di scienza e filosofia in Ugo Spirito .....	129
<i>Giovanni Dessì</i> , Augusto Del Noce e Ugo Spirito: l'interpretazione "filosofica" della contestazione.....	144
<i>Massimo Finoia</i> , La riflessione economica di Ugo Spirito .....	156
<i>Daniela Floriduz</i> , Ugo Spirito interlocutore e critico di Benedetto Croce .....	159
<i>Vittorio Frosini</i> , Francesco Collotti e l'attualismo a Trieste .....	175
<i>Paolo Gregoret</i> , Filosofia dell'azione e filosofia dell'atto puro. Nota circa il problema della genesi dell'attualismo .....	178

<i>Giovanni Leone</i> , La mia amicizia con Ugo Spirito .....	184
<i>Annarita Longo</i> , L'archivio di Ugo Spirito .....	187
<i>Emilio Mattioli</i> , La "Critica dell'estetica" in Ugo Spirito .....	193
<i>Tommasina Mazzone</i> , Ugo Spirito: un maestro per la storia del diritto penale italiano .....	199
<i>Franco Modugno</i> , "Critica della democrazia". Qualche riflessione sulla critica di Ugo Spirito della democrazia e della costituzione .....	209
<i>Matteo Monaco</i> , Ugo Spirito in rapporto a Labriola e Gentile lettori di Marx .....	248
<i>Giovanni Moretto</i> , Il cristianesimo nell'itinerario filosofico di Ugo Spirito .....	278
<i>Roberto Poli</i> , La psicologia descrittiva come teoria dell'atto. Il problema della invisibilità di Brentano .....	302
<i>Luigi Punzo</i> , Corporativismo e comunismo nel pensiero di Ugo Spirito .....	311
<i>Gaetano Rasi</i> , Attualità delle prospettive nell'inedito "Guerra rivoluzionaria" .....	322
<i>Franco Restanio</i> , Ugo Spirito e il pragmatismo .....	327
<i>Antonio Russo</i> , Ugo Spirito e il tramonto del cristianesimo .....	338
<i>Pietro Spirito</i> , La conciliazione nel pensiero di Ugo Spirito .....	361
<i>Vittorio Stella</i> , Il concetto di storia in Ugo Spirito .....	374
<i>Giuliano Vassalli</i> , Il modello penale di Ugo Spirito e la realtà odierna .....	392
<i>Carmelo Vigna</i> , Attualismo, problematicismo, metafisica .....	413
<i>Stelio Zeppi</i> , Ugo Spirito interprete di Machiavelli. Sull'itinerario di Spirito dall'immanentismo al trascendentismo.....	428





Grafica, impaginazione e stampa:  
SERVIZIO TIPO-EDITORIALE DI ATENEO  
Finito di stampare nel mese di aprile 1999

Lit. 45.000

ISBN 88-8303-011-7



9 788883 030116