

## 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 princìpi 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 astrae 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’exasperazione 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 statolatrico 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 programmatica, 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.