

Clementina Gily Reda

COLLOQUI DI METAFISICA

Ugo Spirito e la razionalità di Dioniso



INTRODUZIONE

Parte Prima:

LOGICA

Capitolo I

STORIA

par.1 Positivismo Assoluto

par.2 Problematicismo

par.3 L'irrazionalismo

par.4 Tra metafisica e problema

Capitolo II

ANALISI

par.1 Sistema

par.2 Formalismo

par.3 Identità transitiva

par.4 Universale

par.5 Pensiero analitico

par.6 Dialettica

par.7 Incontrovertibile

par.8 Oggetto

Parte Seconda: I R R A Z I O N A L E . M E T A F I S I C A

Capitolo I

IRRAZIONALE

par.1 Razionalismo?

par.2 La Nuova Era

par.3 L'estetica, la storia.

par.4 Comprendere

par.5 Autobiografia

Capitololl:

METAFISICA

par.1 Niente più metafisica

par.2 La Parola

par.3 L'ipotesi

par.4 Ancora metafisica

Parte Terza: P O L I T I C A

IL TOTALITARISMO

par.1 L'intellettuale e la politica

par.2 Critica del diritto

par.3 Critica del concetto d'individuo

par.4 Critica dell'economia

par.5 Critica del liberalismo e del socialismo

par.6 Corporativismo

par.7 Comunismo gerarchico

par.8 Totalitarismo e comunismo della tecnica

par.9 Il banco di prova.

par.10 Spirito e Gentile

APPENDICE

Parole CHIAVE

Onnicentrismo

Problematicismo

Filosofia dell'arte ed Estetica

Formazione Estetica

Scienza e Filosofia.

CONCLUSIONE

Bibliografia ragionata A opere di Ugo Spirito 185 TITOLI

Bibliografia ragionata B opere su Ugo Spirito 135 TITOLI

INTRODUZIONE

Ugo Spirito si iscrive tra i protagonisti della cultura filosofica italiana con una assai intensa attività pubblicistica ed editoriale, con la sagacia di tanti interventi ai Congressi ed ai dibattiti dal 1921 al 1978. In tutto l'arco della sua attività si distingue per solerzia speculativa, per la scelta di tematiche sicuramente originali, atte magari a colpire per la loro paradossalità. *Philosophe*, versato nelle polemiche del secolo, di un simile secolo; gratificato dal godere di posizioni eminenti, da cui avere insieme una buona ottica e la possibilità, ampiamente esercitata, di influire sulla cultura, tutto ciò lo configura come un personaggio di spicco, punto non trascurabile per la definizione della storia culturale ed ideologica del secolo.

Ma l'incontro deve avvenire senza falsi pudori: superando l'atteggiamento comune della nostra cultura di guardare alla prima metà del secolo in modo anomalo. Tranne che nelle cosiddette *scuole*, i singoli pensatori sono spesso affrontati in storie distratte dall'esterofilia o dalla volontà, nata nel dopoguerra ma dura a morire, di voltar pagina: sono talvolta addirittura inesatte. Quando non subentra la filologia: che però recupera aspetti parziali e, ciò che più conta, evita il confronto, proprio come l'ascolto accalorato o disattento, mentre la ricostruzione volta ad accogliere e discriminare, a trar frutto, cioè, da una esperienza per procedere è l'unica via per precisare l'acquisto, ma anche la mala eredità di cui purgarsi. Quanti richiami a Spirito, suggeriti dalla positiva forza di altre immagini, tramandano invece teorie inconsistenti e pericolose, che dovrebbero tornare nello svolgimento del pensiero solo in via polemica.

Analisi tuttavia necessaria non solo a scopo culturale, per isolare un influsso che se ha infiniti echi, non ha eredi; piuttosto per riprenderne il problema, nel suo nesso alla soluzione, trarne le eventuali conclusioni e seguitare la meditazione attraverso una interpretazione integrale, che compia l'analisi rigorosa, ricollegando i diversi cammini di una filosofia interrogandosi sul suo valore. Ciò è sempre necessario, ma ancor più in questa filosofia, per la distintiva, insistente contraddittorietà che rende difficile stringere il nucleo del suo pensiero senza perdersi nelle sfumature, che suggerisce con forza insieme attrazione e repulsione, lasciando vincere la polemica e la distrazione dall'essenziale. Un'interpretazione che dia largo spazio, come sinora non s'è fatto, alla speculazione giovanile: tenendo conto dell'attualismo come del positivismo iniziali, ma specie degli interessi politici e scientifici. Lì troveremo la matrice logica dell'errore poi costante, che darà modo di meglio intendere le conquiste della maturità, purgare dall'inconsistenza delle soluzioni.

Perciò occorre un colloquio, un ascolto vivo e combattivo. Non sempre è necessario combattere, a volte basta un ritratto; ma qui occorre determinare un criterio di misura e usarlo come crinale d'una critica interna. Il colloquio accetta il dialogo, ritiene interessante la problematica posta sul tappeto, com'è di ogni interpretazione. Ma ritiene che il problema sia stato tradito; posto in maniera che senza un'opera di pulitura nemmeno s'intende. Dunque il protagonista vero del colloquio diventa il problema, il modo con cui lo ereditiamo. Nella convinzione che la filosofia sia scienza che raggiunge conclusioni rispetto ai suoi problemi, e che, risoltili, ne affaccia altri: donde la necessità di renderli protagonisti.

In un critico di Spirito, Zoppetti (**B56** 414-6), troviamo conferma della bontà di simile criterio. Conferma, e non indicazione, perché è valido metodo affrontare sistematicamente la critica solo dopo aver guadagnato una prima interpretazione; convinti che il rischio di poter incorrere in scoperte di cui non potremo vantarci, sia ampiamente compensato dall'aver a referente un'immagine complessa, un'impressione con cui confrontare il valore delle critiche senza lasciarci sviare dalla maggiore o minore capacità degli interpreti. Un critico sereno ed interessato, benché, seguace com'è della metafisica classica, non senta nell'integralità il problema di Spirito e critica quasi di controvoglia, ricorda che Spirito non tiene giusto conto delle obiezioni: invece questa lettura si immerge nell'ottica, cerca nel continuo autocontraddirsi di Spirito l'altra prospettiva: il risultato conferma l'ipotesi, ma mostra l'effettività del problema. Perché <il modo di accostarsi ad un pensatore ci sembra non debba essere in nessun caso quello di imputargli di non essere quel che non voleva e non poteva essere> (**B100**,41).

Un problema interpretativo, ci sembra di aver mostrato a sufficienza, difficile, la necessità di una metafisica impossibile. Ciò indica soluzioni nuove, per non tradire la necessità di chiarezza nei temi affrontati da Ugo Spirito, problemi di oggi, ma senza tradire l'equilibrio di lettura. Quindi, non limitarsi all'esposizione delle tesi di Spirito, ridondanti e numerose, né discuterle a fondo, vista la poca stabilità della conclusione, subito superata e criticata dall'autore stesso. Ma nemmeno esporre le conclusioni proprie, come in genere si è

fatto. A conciliare esposizione e polemica, cioè a trovare la magica identità oscurata da un metodo non pertinace: si è scelta la complicata elaborazione di una bibliografia ragionata – on funzioni di equilibratura, attesta il rispetto dell'autore (alcune schede sono state ricomposte molte volte) ma anche la prosecuzione del pensare sulla linea indicata ma non composta.

Essa non dà per l'economia di spazio conto adeguato delle opere; ma è un invito alla lettura critica, fermando i punti chiave. L'esposizione arricchisce la critica con l'indicazione dei temi, richiamata in modo contestuale senza aggravare il corpo note. Il testo diviene così scorrevole senza essere superficiale e assertorio, con le note **A1 A2 A3...**, e **B1 B2 B3...**, opere di e su Spirito. La scheda coglie il panorama di ogni opera, mirando alla riduzione del rischio della rapidità; nel caso di Spirito, l'elenco fedele nel tempo e si spera nel modo evidenza la volatilità che l'autore ritiene di non dover mutare in coerenza. Ed è una tentazione del '900, costante, spesso oscurata dal timore dell'assurdo: che Spirito non ebbe, scrittore filosofico affascinante e anche troppo esaltato dal successo di ogni suo libro, successo anche coi più giovani (**B101 B103 B109**):che, però, non trovavano però in lui risposta. Come risulta dalle continue rivoluzioni che appunto la bibliografia mostra in chiaro. Ci pare conforme all'intento di leggere Spirito con Spirito, saggiando la compostezza del cammino senza metodo, anche in un genio filosofico; e accettando la proposizione dei problemi di chi capì l'entrata in una nuova era con decenni di anticipo rispetto al mondo della cultura (**A150**). Il carattere primo della speculazione di Spirito è di essere un *work in progress*, un continuo cambiamento di fisionomia, una reinterpretazione continua di se stesso, carattere aperto e progressivo anima di un filosofare solerte, alieno a concludere e sistemare.

L'intento di lettura intima però poi conclude: perché se conta la domanda, conta poi la risposta, in realtà già contenuta nella domanda ben posta: che la metafisica è indispensabile ma il concetto tradizionale suo è tramontato – occorre cambiare stile.

E dunque ci proviamo a riformulare le domande; giovandoci del lavoro critico degli interpreti, ricordati nella seconda parte della bibliografia. La lettura delle mostrerà come la polemica sia la parte preponderante di questa letteratura critica; di come l'attualità del problema sia evitata dai contemporanei cattolici, e non solo, spesso acuti ma tendenti a proporre il classico discorso metafisico, accettandolo o rifiutandolo. Mentre accettare il dialogo con Ugo Spirito significa ascoltarne la parola, chi gli chiede luce accetta la lezione, per procedere. Senza metter capo al dialogo tra sordi: perciò non si può trascurare il momento filologico perché quello filosofico se ne giovi nella tradizione di Giambattista Vico. Nel disegno del problema si affronta nella concretezza il problema teoretico, ed è qui la nascita del progetto e il criterio d'equilibrio: convinzione che devo al mio maestro, Raffaello Franchini.

Parte Prima: L O G I C A

Capitolo I: STORIA

§ 1. Positivismo Assoluto.

Spirito spesso ricorda i primi anni del secolo, attraversati da una piena positivista ancor più generalizzata nel costume che nella Cultura¹; capace di penetrare in ogni ambiente, anche in una provincia come Chieti, ove allora viveva, diffondendo ovunque la fiducia nelle umane sorti e progressive. Venuto a Roma, ne trovò conferma e corroborazione nell'ambiente della facoltà di giurisprudenza, in cui operava la scuola positiva di Lombroso, Garofalo e Ferri. Eppure la sua conversione all'attualismo fu repentina: ascoltare le lezioni di Gentile, avendo scelto d'addottorarsi anche in filosofia², e divenire attualista fu tutt'uno: una conversione senza tagli netti, un modello pericolosamente suggestivo.

E si spiega, perché Spirito aveva amato dei suoi studi universitari ciò che lo guidava ad una migliore comprensione dell'uomo nella società. L'antropologia, la psicologia e la sociologia criminale innovavano il concetto di *colpa*, sfumavano la responsabilità del reo, intendendo il delitto nella sua storica concretezza: se si collega al Tutto di cui risente, l'azione si sveste di solidità malefica e desta comprensione³; un'idea di cui è facile, ricollocandosi nell'ottica dei tempi, intuire la forza dirompente. Ma poi il Positivismo non sa pensare il Tutto che come uno sfondo di scena imprecisato, supposto più che pensato, collezione di particolari di cui l'insieme non è l'intero⁴. Problemi dunque interni (la dissoluzione del concetto di responsabilità) e no alla concezione del diritto trovavano invece pensabilità nella prospettiva di Gentile che dialetticamente intrinsecava il tutto alle parti; e dava anche una nuova intenzione al concetto di responsabilità senza negare la concretezza storica; consentiva così di pensare la scienza, pur affermando l'Assoluto **A145**, in una soluzione altrettanto radicale **A5** e certa: <Dovevo risolvere il problema dei fondamenti speculativi del diritto penale e dell'economia politica (...cercare) l'interpretazione speculativa di un particolare da sollevare all'universale> (**A179**, 165). <L'attualismo significava l'autocoscienza, e il più alto principio speculativo coincideva con il più alto potere creatore. È vero che si tornava a Dio e perciò alla metafisica, ma Dio era visto in termini immanentistici e laici> andando verso *il positivismo assoluto* (**A181**,19).

Un trapasso, quindi, una risposta ai dubbi, una fondazione; ma anche una rivoluzione, che mutava apparentemente ogni cosa, lasciando però la possibilità di *rimanere* nelle domande e dunque in qualche modo nelle risposte⁵. La liberalità del Gentile nei confronti dei suoi scolari ne consentiva lo sviluppo nella diversità, mantenendosi nella sua amicizia e nel giro della pubblicistica legata a lui: allontanando le crisi profonde, capaci di liberare dal passato nel nuovo pensiero.

Eppure Spirito stesso notava, in un momento della maturità, l'impatto forte dell'idealismo sul mondo culturale precedente, che godeva della felice fusione di cultura e vita all'insegna del positivismo: <quando a un tratto la certezza dell'oggetto apparve incrinata e la scienza storica riconobbe la propria impotenza di fronte alla verità, tutto un mondo crollò> (**A140**,10). Non si trattava d'un semplice trapasso e come tale non poteva essere trattato. Occorreva tenere ben salde le diverse individualità speculative, perché le comuni

¹ Il positivismo "fu la prima fede della mia vita, sperimentata con l'assolutezza di una certezza indiscutibile, dalla seconda media fino alla laurea in giurisprudenza. Chi ha vissuto in quei tempi sa che il positivismo non era soltanto una filosofia, ma era una convinzione profonda, estesa a tutti i livelli sociali (...) una verità di senso comune", **A181**, p.14. V.a. **A22 A125 A 179**, p.64 **A185**, (28/3/73, 12/12/73).

² In **A181** racconta che scelse legge per la sua salute cagionevole. Seguì Ferri e Pantaleoni, si laureò a Natale del '18 con 82/100, laurea mortificante che lo spinse al secondo titolo: ha fretta, propone una tesi sgradita tanto a Gentile che a Varisco, sul pragmatismo, ed ha un successo "inverosimile" (p.35); Gentile lo vuole segretario del "Giornale", diventa assistente di Pedagogia con Cudaro, nel '21 pubblica la sua tesi. Ma è tipica di **A181** la tendenza all'autobanalizzazione; l'insoddisfazione del positivismo è invece chiara in **A1 A3 A5 A58**.

³ **A5 A167**. Per Ferri, v. **A24**. A prima indicazione del monolitismo di Spirito, si guardi anche il permanere di questa valutazione positiva - negativa in **A121 A159**.

⁴ Il punto di crisi dunque è il rapporto uno - tutto, è il problema dominante: non essere - divenire (come dice **B67**. E tale rimane nel tempo, v. **A155**, p. 216.

⁵ Dirà infatti in **A167**: "al positivismo non potevo rinunciare proprio per le ragioni che mi avevano indotto a ricercare nell'attualismo ciò che il positivismo non poteva darmi" (p. 148): e che sempre fu spinto dalla riflessione sulle antinomie. La lettura delle autobiografie mostra come non vedesse soluzione di continuità nel suo pensiero, benché possa sembrare difficile (v. **A122a A130 A145 A147 A162b, f, g A169 A179 A181**).

esigenze di concretezza e di storicità non si appiattissero in una convergenza. Occorreva una critica della gnoseologia positivista che non si limitasse, come fu, all'accusa di naturalismo, tanto generica da risultare inconsistente (**A5**); un confronto sulle tematiche concrete (**A2**) che evitasse di sostituire una sistematicità con una nuova, cercando l'intelligenza dei concetti e dei problemi senza subito correre ad un nuovo Assoluto. Il ribaltamento delle posizioni toglie invece all'adesione problematicità discreta, le due letture sono assunte con pari convinzione: evitando il dramma d'un problema che non si contenta di soluzioni formali. Così Spirito, nemico dell'ecllettismo, è ecllettico: non consegue né un nuovo sistema né un atteggiamento sincretico; lascia convivere le passioni nella successione, le richiama secondo la necessità. Si deve pensare ad un eccessivo influsso della tendenza attualistica alla celebrazione della creatività che dissolve ogni solidificazione di qualità, siano categorie o scuole filosofiche: il che è parte del fascino della teoria, il mistero giocoso dell'agnizione che consente ogni confronto ed ogni audacia; ma anche un pericolo di cui misureremo la gravità.

La felicità del trapasso consentì a Spirito un'attività intensissima di riflessione sul diritto e sull'economia, (**B76 B77**), tesa ad intenderli nella storia (**A7 B11**), in un ambiente politico in cui la discussione ebbe toni vivaci⁶. Perciò fu professore d'economia prima che di filosofia; pago di realizzare l'immanenza, lasciava la teoria <un po' negata e un po' dimenticata> (**A162 A349**), dando spazio ai vecchi interessi positivisti. Dirà infatti che non s'intende il positivismo se lo si vede <pura negatività dialettica dell'idealismo>; noterà nella propria interpretazione attualistica del diritto una <fisionomia dell'indagine (...dal) significato diverso e più ricco>, carica cioè di un'intuizione composita⁷.

Intanto Spirito filosofa, difendendo le teorie dell'attualismo dalle polemiche, soffermandosi insistentemente su contraddittorietà in cui tenta di portare chiarezza (**A58**). Finché le due linee di attività convergono in teoria: condurre la filosofia alla vera immanenza, intrinsecarla alla vita, è identificare scienza e filosofia⁸. L'identità realizza l'esigenza del positivismo e dell'idealismo insieme: <la filosofia non è che la coscienza critica della stessa scienza nel suo unico processo storico, e si vanifica ogni volta che da quel processo si astrae per la velleità di raggiungere una maggiore concretezza e universalità> (**A56**).

L'identità non era tesi nuova: De Ruggiero l'aveva proposta nel '12, e con analoghe motivazioni contro il convenzionalismo del concetto scientifico⁹: la creatività caratteristica dell'Atto inobbiectivabile, vive nella scienza come nella filosofia, come mostra la capacità della scienza di progredire. E in questa linea generale, conforme all'attualismo, essa fu poi accettata anche dal Gentile (**B16**).

Per Spirito il tradizionale dualismo scienza - filosofia, non ha davvero senso nella concezione dialettica, se essa nega nel conoscere l'*adaequatio*, la presenza di un Fatto che possa distinguere le attività nella forma del conoscere monisticamente intesa, concreta ed immanente. Se in Hegel poi il dualismo si riafferma (nella filosofia della natura ma anche nell'intero sistema **A66**) vuol solo dire che la filosofia ha mancato di realizzare l'immanenza, di intrinsecarsi all'oggetto; donde il ritorno alla dottrina delle categorie. La strada per invertire la rotta non è di opporsi al monismo hegeliano: ma proseguirlo sino alla coerenza a se stesso. Riconoscendo dunque l'identità, la parità di grado della scienza e della filosofia, realizzando la filosofia nella scienza, distinguendo empiricamente e non formalmente i momenti (**A6 A76**). È il modo di rendere assoluta la categoricità dell'empirico senza fissare una volta per tutte le categorie, tenendosi alla concretezza: così si supera il vuoto formulismo in cui anche l'attualismo finisce col cadere **A75** e la filosofia si vive come concretezza di problemi particolari.

Pensare l'autonomia della scienza è invece astrarre dalla vita, porre una <divisione categorica> che porta la scienza al tecnicismo, al vecchio ideale della <scienza per la scienza>. Lo scienziato consente, pensando che l'ipotesi scientifica deve costruirsi senza confusioni con la corposità del reale: <ma come e perché si pongono quelle ipotesi? (...) La scienza non può non essere astrazione, ma l'astrazione non può non vivere nella concretezza> (**A84**). La scienza <non è mai del tutto arbitraria> (**A20**), e l'astrazione può essere più o meno

⁶ Vedi da **A5** ad **A111** e oltre. Per tutto l'argomento, vedi la ns. parte III.

⁷ **A169**, pp.135, 137. Vedi parte III, cap. II, par. 4.

⁸ **A96**, che raccoglie articoli che iniziano dal '29, dalla sua comunicazione al VII Congresso di Filosofia nel 1929; l'affermazione è già in **A6**. La fundamentalità della tesi, che viene variamente riproposta ad ogni tappa è riconosciuta in **A179**.

⁹ G.DE RUGGIERO, *Scienza come esperienza assoluta*, Palermo 1912. Lo ricorda solo **B83**, p.38 n. Spirito non si rifà a quella tesi, pur citando talvolta De Ruggiero (**A2**, p. 95, **A56**): probabilmente la ignorava. Altrettanto dicasi per l'arte, di cui pure s'occupò il De Ruggiero ancora attualista. Ed è una convergenza significativa dell'impulso a ripensare la concretezza che in modi tanto diversi animava i due alla diaspora. Oltre che una prima dimostrazione della superficialità filologica del Nostro.

corretta (**A63**). <La filosofia dello scienziato è nel porre i limiti della sua scienza>. <Non si astrae certamente per il gusto di astrarre> ma per ricollegarsi alla concretezza: il fisico sa <che quelle astrazioni valgono ad orientare nella realtà> (**A6**).

L'atto della scienza è dunque concreto come il filosofico (**A41**), se è cosciente dell'astrazione; la scienza particolare astrae nella concretezza; positivismo e idealismo pagano la distinzione con la perdita dell'intuizione sintetica, immanentistica. E non resta, per entrambi, che l'enciclopedia, diversamente atteggiata. Astratto e concreto sono momenti dialettici, ciò che può sembrare astratto è invece atto del pensare concreto.

La filosofia così nega un proprio autonomo contenuto e percorre le vie della scienza, cui chiede concretezza del conoscere (**B1**) perché non è un grado. È la via della *vera* immanenza che conduce oltre Gentile (*vero, davvero* ecc. sono termini tipici di Spirito: consentono di evitare l'analisi dei concetti): "il problema era sempre quello di superare la forma intellettualistica della filosofia, giungendo a concepire l'Atto nella sua concretezza creatrice. Non la realtà da una parte e la filosofia dall'altra, non il fare - poi il conoscere, ma una realtà che fosse la stessa filosofia, un conoscere che fosse concepibile soltanto come fare" (**A122**).

Si affacciano dunque contemporaneamente, identificate dalla teoria, due esigenze, quella della critica interna ai concetti della scienza, quella del compimento del conoscere - fare e dunque dell'attualismo. Da questo secondo versante si compie un'azione da sinistra hegeliana, si innesca la miccia nella compostezza della sintesi, se ne rivoluziona l'equilibrio. Consentendo alla filosofia di realizzare l'aspirazione all'immanenza; alla scienza di affrontare a fondo i propri problemi ed i propri concetti invece di mutuarli dal senso comune o da filosofie di cui non si è responsabili.

Spirito risponde al suo problema, e insieme alla domanda dei tempi di riflettere su idealismo e realismo (**B9**) unendo filosofia e vita (**A20 A35 A84 B50**) la filosofia non si definisce ma si vive nella scienza. Dalla concordia con la tesi attualistica (**A2**), Spirito è giunto attraverso la pratica della scienza giuridica e sociale ad una propria convinzione: il difetto della scienza è la veduta specialistica, che la rende irresponsabile dei propri concetti¹⁰. Così nella scienza si propone la dialettica dell'universale e del particolare, concreti nella sintesi di opposti; non si conosce il particolare senza fare riferimento all'universale.

L'esperienza concreta della scienza, la familiarità con la concretezza dell'astrazione e l'astrattezza del concreto, guida Spirito alla teoria: che come indica il gioco di parole (**B5**) andrebbero invece determinati. Ma è teoria, non un passo alla pratica; tentativo capace solo di mostrare che la tanto vantata chiave d'oro in realtà non apre nessuna porta¹¹. Un fallimento peraltro scontato perché quell'immagine dell'intuizione regia del pensare concreto era divenuta nella scuola attualistica la sfolgorante illusione della scoperta del sacro Graal: condannata di per sé allo scacco, là dove miracoli non se ne danno. Un invito a risolvere la meditazione su temi particolari con la bacchetta magica del sistema.

Così, se Spirito si oppone nella linea ideale al formulismo (**B6 B82 B99**), nel contempo ne è interprete: non solo perché adopera spesso meccanismi di interpretazione e di critica nella linea della tesi. Si avverte la vacuità della formula, si rimanda al problema: ma non al problema filosofico, che qui era riflettere sulla logica nella sua attività, se l'asserzione dell'identità ha dissolto il problema per il timore dell'ipostasi; bensì al problema particolare di questa o quella scienza: senza mediazione filosofica esso non ha forza per rioperare sulla teoria. Dunque, quando si vuole fare teoria, si pensa non il problema ma il nucleo sistematico, lo spirito (**A96**). E il problema diventa scolastico, l'applicazione del sistema ad una trattazione speciale; ma il problema logico, affrontato fuori della logica, non conserva vitalità e non diventa teoria.

Gentile fu netto nel rispondere che per l'attualismo scienza e filosofia s'identificano nell'attualità dello spirito, ma c'è sempre poi una scienza per la filosofia, che ne conosce la 'particolarità' e 'negatività'; e di

¹⁰ **A1 A8 A13 A16 A21 A27 A28 A57**... Ciò che può essere compreso se si pensa alla strettezza del sensismo di Pantaleoni, di cui era allievo, notava GRAMSCI, **B27**.

¹¹ **A75** (v.a. **A96**, pp.35, 39, 40, 77). L'uso frequente nel Gentile e nella scuola sembra inutile documentare per la sua proverbialità. Era immagine di Rosmini, la ricordava B.SPAVENTA negli *Scritti filosofici*, in *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972 vol.I, per indicare l'intuizione della rivoluzione copernicana (*La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana*), e anche D.JAJA nella *Prefazione* agli *Scritti*. G.W.F.HEGEL, nella *Fenomenologia dello spirito*, aveva ironizzato *ante litteram* contro la "chiave buona per tutti gli usci" (Firenze, La Nuova Italia, 1973, p.42). E quando GENTILE aveva riproposto l'immagine: "una delle chiavi d'oro della filosofia moderna è la logica del concreto" ("Almanacco del Coenobium", 1909, p. 126); CROCE aveva di contro diffidato dal cercare le chiavi dello "scricigno ben chiuso" della filosofia (*Le battaglie dei filosofi. Intervista a B. Croce di G. De Ruggiero*, in "Giornale d'Italia", 16/4/11, poi in *Pagine sparse*, serie I, Napoli 1919, pp. 252-7).

fronte ad essa la filosofia mantiene una superiore razionalità ed un suo autonomo contenuto (**B4,287**). Spirito si tenne alla parte positiva del giudizio, convinto d'aver spinto Gentile a prendere una posizione che giudicò nuova; ritenendosi, come d'uso nella scuola, fedele allo spirito più che alla lettera. Il che non era falso, vista l'ampiezza della prima formula della *Teoria* e del *Sommario*, che appunto Gentile aveva sviluppato nel *Sistema di Logica*: ma proprio questo nuovo sviluppo di categorie allontanava Spirito¹², come mancata concretezza della filosofia **A122**. Si afferma così una non rigorosa preminenza della pratica che mette tra parentesi, senza che ci se ne accorga, la teoria; un'ascendenza fichtiana cui gli interessi di Spirito danno peso ed entusiasmo eccessivo.

L'insistenza sul problema scienza - filosofia, tante riflessioni del '37¹³, la concordanza nei temi¹⁴, l'insistenza degli interpreti (**B5 B25 B30 B34 B70 B82**): tutto sembra indicare un rapporto con Croce. Se Gentile, l'abbiamo visto, stimolato dalla sua stessa scuola, non andava oltre una posizione hegeliana, l'originalità di Croce aveva invece un suo punto trainante nella riflessione sul concetto scientifico: né sarebbe difficile pensare ad elementi *extra* filosofici per spiegare la scelta che invece Spirito fece dell'attualismo, il fascino sicuro del Maestro¹⁵, la convergenza politica... Ma non è questa l'interpretazione corretta della costante tendenza spiritiana ad evitare il confronto serio col pensiero di Croce. Con un po' di gusto del paradosso assorbito da Spirito in anni di letture, preferiamo parlare di questo come di un incontro mancato. La tesi, elaborata dal giovane attualista che tanti giudizi muterà, viene invece solo ribadita; o arricchita lateralmente, negli anni '50, da considerazioni sull'epistolario di Gentile che gli mostrerà maggiore del già noto l'influsso su Croce dell'amico¹⁶. Un giudizio di fondo e non di confronto che suscita difese più che analisi¹⁷.

Non occorre certo aderire piuttosto alla sistemazione crociana, solo discutere e giovare della diversità d'opinione, scientificamente. Ma perché ciò sia, occorre equilibrio, che veda la divergenza tra le ali dell'idealismo che oggi si tende a dimenticare, ma che non la muti in contrapposizione, come appunto Spirito tese a fare: in entrambi i casi si perde la possibilità del colloquio. Spirito delinea il positivo della filosofia crociana nel trapasso dal positivismo all'idealismo; l'intellettualismo, la classificazione di categorie, ne indicherebbe l'ascendenza filosoficamente spuria mai resa coerente col principio dialettico: che in sé è negazione delle distinzioni formali – è l'intellettualismo attualista, è la *chiave d'oro* – dice Gentile, il concreto – che alla fine Spirito conserverà nel Centro che vive l'istante: anche per Spirito, una verità. Né più lo convince lo storicismo, altro bersaglio delle sue polemiche contro il connaturato reazionarismo: Spirito fa del pari

¹² G.GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Pisa 1916; *Sommario di Pedagogia*, 2voll., Bari 1913-14; *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, Firenze 1917, in 2 voll., Bari 1922-3. È critica che caratterizza la cosiddetta sinistra attualistica. Così CALOGERO **B2** la divide anche nell'affermazione della vitalità specie etica e pedagogica dell'attualismo (per S., v. **A58**. Ma la condividono anche, p.e., De Ruggiero, Saitta, Arangio Ruiz, Chiavacci e persino Fazio Allmayer.

¹³ Il motivo della non sufficienza della dialettica degli opposti sarà chiaramente segnato in frasi del genere: "Né vale replicare che il dialettico riconosce l'identità e insieme la non identità di problema e soluzione, ritenendo carattere fondamentale del divenire dello spirito la sintesi degli opposti, perché o l'identità e la non identità sono davvero sullo stesso piano e allora l'antinomia non si supera e la sintesi è arbitraria, o la sintesi supera l'antinomia e si pone come soluzione e allora il dualismo è fittizio, e sostanziale soltanto l'originaria identità. Se l'antinomia è veramente tale, la soluzione è problematica; se invece l'antinomia non può non risolversi, il presupposto del suo necessario superamento toglie *a priori* ai suoi termini il carattere di effettiva opposizione" **A112** (p. 13). V. a. **A130** la questione dell'identità. Egualmente chiara l'esigenza di avvalorare il mistero, di negare il panlogismo: "L'equivoco del dialettico deriva dall'aver trascurato la distinzione di coscienza e autocoscienza o nell'aver troppo dogmaticamente creduto di poter senz'altro identificare i due termini. Se si riuscirà a dimostrare che anch'egli non può non ammettere un margine di vita cosciente irriducibile all'autocoscienza, tutto il suo ragionamento sarà inficiato alle basi e con esso la stessa concezione della dialettica" **A112** (p. 20).

¹⁴ Dice Croce vicino al positivismo fin da **A5**; l'arte come ciò che "pur non essendo atto logico e filosofia, sia atto conoscitivo (...) diverso dal pensiero" **A112** (p. 20); ripropone la storia come arte **A116c**; la distinzione di conoscere e fare **A135**; afferma d'essere uscito dall'attualismo per negare "il rapporto gerarchico dei valori" **A147** ...

¹⁵ "La concezione del Gentile rivelava una forza logica e sistematica e una vivacità dialettica al cui fascino, una volta entrati nell'ambito delle esigenze idealistiche, non era facile sottrarsi" **A146**. "Perché la mia persona è congiunta a quella del Gentile in una forma eccezionale e inconfondibile, destinata a dare una luce e un tono peculiari alla mia trattazione. All'attualismo, infatti, sono legato non soltanto con un rapporto di indole speculativa e culturale, ma legato come può essere legata la vita di un uomo a quella di un altro uomo, sì che il mio dire affonderà le proprie radici in una zona sentimentale che in qualche modo è la stessa zona sentimentale che il Gentile considerava come la radice del pensiero" **A158** (p. 217)

¹⁶ **A136** e la risposta di CROCE **B31**. In proposito vedi R. FRANCHINI, *Per la storia dei rapporti Croce Gentile, in Il diritto alla filosofia*, Napoli, SEN, 1982.

¹⁷ Spesso Spirito si difese da tali accuse, ad esempio in **A96**, cap.III. Per le sue posizioni sul Croce vedi **A5 A56 A60 A66 A84 A96 A112 A141 A157 A162 A181**; e specie **A19 A40 A58 A95 A136a A158**. Si tratta di tesi di largo ascolto, benché criticabili; Spirito è il primo degli allievi di Gentile, quello che più sviluppa l'argomento della critica a Croce.

appello alla storia per innovare la visione delle scienze, ma è una storia che non sottovaluta l'astratto: che è l'idealità costruttrice **A82**, v.a. **A85**. Giudizio che arieggia le teorie crociane, senza intenderne il senso: giustificando la nostra affermazione. La convergenza nei temi non solo non divenne mai influsso, ma nemmeno incontro di riflessione; anzi forse Croce talvolta è il referente di *tesi ad hoc*, pensate nella contrapposizione, di seguito cioè ad un ascolto infedele.

Ma non è qui il caso, piuttosto nell'estetica. Qui si è posto un problema serio, quello del rapporto astratto - concreto nelle due direzioni dell'attività giovanile di Spirito: i classici territori dell'astratto, la scienza e la politica. E qui dobbiamo rimandare alla dimostrazione distesa che abbiamo dato della effettiva difficoltà in proposito del pensiero crociano, segnalata dall'opera di de Ruggiero¹⁸: non è qui il caso di riproporla proprio per la lateralità dell'incontro. Possiamo invece brevemente riassumere il nostro risultato: l'indicazione della necessità di una riflessione sulla filosofia della pratica, sulla dimensione dell'utile: non a caso tema anche degli ultimi pensieri crociani. Ma in senso diverso: riflettere cioè ed analizzare logicamente la funzione specifica della categoricità dell'astratto; analisi di quelle forme schematizzanti che sono tipiche del pensiero dell'intelletto, della scienza, e conseguono un risultato di conoscenza. L'affermazione dell'uso prevalente e non esclusivo di concetti puri nella filosofia ed astratti nella scienza vale a controbattere critiche miopi; non a determinare l'operare dei concetti scientifici, che la semplice qualificazione utilitaria anche moltiplicando gli esempi, non rende intelligibili nella loro genesi, nel percorso dello scienziato che si misura col suo sforzo di sapere. Altrettanto può dirsi, fatte le dovute differenze, per l'altro frutto dell'attività intellettuale, il pensiero mitico che elabora l'idealità politica e sociale: tema cui le infinite possibilità d'errore, che proprio Spirito dimostrerà, non devono togliere serenità d'analisi. Riflessione che in entrambe le direzioni tocca la filosofia politica: e dunque diviene elemento di critica specie in chi è sensibile al tema. Critica però che sbaglia certo la sua direzione se diviene rifiuto invece che incontro in una riflessione.

Che il motivo di vero della chiusura di Spirito al pensiero crociano sia nel rapporto astratto - concreto trova conferma nel nascere qui dell'unica interpretazione su Croce maturata nel confronto: quando ritrova nel primo Croce l'identità di scienza e filosofia; la formulazione poi della distinzione non viene intesa nell'intimo processo di una maturazione filosofica contrassegnata dalla propria coerenza; ma condannata perché rispetto al problema accetta il convenzionalismo senza dedurne il problema interno¹⁹, la mancata teoreticità della scienza: ciò dimostra che quel primo interesse era una "parentesi" (**A19**). Di qui nasce la nota critica al concetto di *genere*: il predicato del concetto scientifico non è un concetto puro, piuttosto uno pseudoconcetto inteso però come concretezza (**A58 A22**); la scienza che si fa, invece, non si confronta per niente con quell'astratto, ma con un individuo, un concreto. Di qui inoltre quella sua diversa idea dello storicismo. Di qui la sua preferenza della dialettica dell'opposizione nell'accezione actualistica. Tanto più che Gentile non aveva una concezione originale in proposito, lasciando così un vuoto che consente la correzione in una soluzione facile, perché conseguibile con un aggiustamento scolastico.

Spirito rifiuta Croce per la distinzione di scienza e filosofia, per il convenzionalismo scientifico (**A56**): per un problema serio, che allontanò da Croce De Ruggiero, che è poi il problema di quell'epistemologia²⁰. Nell'actualismo la creatività può invece estendersi alla scienza: ed è la correzione proposta; ma l'indistinzione logica connoterà l'originalità creativa come filosofica, definendo una scienza straniata a se stessa: la riflessione²¹ reintrodurrà l'astrattezza non nel concetto scientifico bensì nel concetto stesso di scienza, di cui si perde la particolarità, cioè l'originalità diversa, da qualificare. Non senza però che questo perseguire, contro la tradizione²², la possibilità del ripensamento rigoroso, filosofico nella scienza, dia toni di modernità

¹⁸ V. il ns. *Guido De Ruggiero. Un ritratto filosofico*, Napoli, SEN, 1981, parte I e III.

¹⁹ Che Croce divide con la filosofia della scienza **A18**. Per la ricostruzione in genere del sorgere della distinzione in Croce, vedi G.GEMBILLO, *Filosofia e scienza nel pensiero di Croce*, Giannini, Napoli 1984; nel cap.II si ricostruisce la domanda di Croce a Pareto, analoga a quella che fa Spirito a Croce: come si costruisce l'astrazione?

²⁰ Se il neopositivismo pur nascendo nella scia di Mach gli ripropone contro l'importanza della logica formale.

²¹ La critica dell'autonomia della scienza inizia in **A6**, ed è il senso stesso della proposta dei "Nuovi studi" **A7**, ove sostanzia una teoria economica complessa, su cui v. la Parte III. Per la discussione, v. l'*Analisi*. Inoltre Spirito stesso segnala **B12**: che avanzava negli stessi anni una possibilità d'intendere la distinzione scienza filosofia in senso conforme all'actualismo.

²² Ci riferiamo a P.K.FEYERABEND: si legga il primo capitolo della *Scienza come arte*, Bari, Laterza, 1984. Si sostiene la scelta democratica "sulle ricerche che si devono compiere e sui risultati che si devono insegnare" (p.22) perché tutte le teorie scartate possono divenir scienza e viceversa: è un fatto che la scienza occidentale abbia prevalso (cap. II). Perciò occorre dare spazio alla creatività liberando dall'accumulo di osservazioni, dalla tradizione, che crea il dato in modo ad essa conforme. Per le felici intuizioni di Spirito, v.a. la parte II, cap. II, par. 3.

a talune affermazioni di Spirito, benché non possa correggerne il difetto logico. <Bisogna pur che il Croce calcoli per sapere quello che veramente sia la scienza, e intanto egli può distinguere la filosofia dell'economia dalla scienza dell'economia e porre i reciproci confini, in quanto sa che cosa questa scienza sia, e cioè in quanto l'abbia fatta anch'egli> (A19,291,v.a. A84).

Definire astratta la metodologia scientifica non soddisfa perché la scienza è astratta se guardata dalla filosofia, come fa l'idealismo, dice Spirito; non lo è la scienza che si fa, e bisogna farla per teorizzarla. Allora si vede come l'astrazione si connette alla concretezza; ne nasce, vi si misura, grazie ad essa si corregge, svela d'essere astrazione da proseguire oppure no. Problema effettivo che a nostro avviso si affronta proseguendo l'analisi delle funzioni della mente, determinando la diversità: soluzione più feconda di questa in esame che sceglie invece di radicalizzare l'identità sino alla perdita della differenza. Comunque senza precisare l'originalità attuale della scienza, la filosofia ne perde il senso e vi attinge in modo strumentale, senza poter essere turbata dalle sue diverse intuizioni, in un rapporto che tende a ribadire atteggiamenti di tipo panlogistico, quelli che Spirito chiama *astratti*. La questione era logica, occorreva meditare i concetti e la distinzione, al di là delle polemiche storiche – era anche la linea guida di Kant, presente anche a Popper con la teoria della demarcazione (A150,221 B34).

Perché prevale un'attenzione metafisica, come mostra l'insistenza sul problema uno Tutto, cui il problema logico è identificato senza distinzione. Così, teso ad osservare il mancato fondamento del pensiero, a battere l'intellettualismo ed il platonismo, l'aspirazione alla distinzione diventa secondaria, in una aspirazione alla laicità che non diventa mai serena (A129 A162): intenta ad accettare e negare il mondo, in slanci mistici che rifiutano l'analisi. Si può così essere mistici, scienziati, problematici: mai filosofi perché non si sa vincere lo sgomento di fronte alle conclusioni del pensiero.

Risultato sbagliato, però d'un problema giustamente intuito; perché non s'è conseguito un colloquio scientifico capace di maturare il già detto: mentre in Croce, certo, Spirito avrebbe trovato un valido dialogante; egli portava non solo la propria dimensione filosofica ma il frutto del confronto con le più moderne dottrine epistemologiche nate nella riflessione critica sulle geometrie non euclidee, che ad esempio con Mach tornano ancora oggi a lanciare suggestioni²³. Oltre che una teoria, Croce aveva dato così una lezione d'ascolto che non è solo Spirito a non capire. Riusciva perciò ad una teoria che può essere accettata o meno, proseguita o meno: ma che non evita certo d'immergersi nella concretezza e di parlare sensatamente dei problemi. Mentre se c'è un limite poderoso nell'entusiasmo attualistico è proprio l'illusione che l'atto, la maggiore concretezza possibile, sia di per sé teoria distesa; una residua convinzione della superiorità della sintesi filosofica: il che appunto Croce aveva criticato²⁴. Ciò dà ai confronti intenzionalmente sinceri ad esempio di Spirito, un filosofo certo dell'apertura quanto alle teorie ed all'attività culturale, una tendenza all'ascolto omologante, teso a scoprire in teorie diversissime una immagine di sé²⁵. Donando al suo sforzo speculativo ed al suo insegnamento una delle caratteristiche peggiori.

§ 2. Problematicismo.

Dopo tanto entusiasmo, che a lui stesso sembrò fanatico (A58 A158,218), la crisi fu fragorosa; specie per non essere stato Spirito nell'esaltazione inerte, aver collaborato nella difesa e poi aver teorizzato in modo personale. Inizia con la *Vita come ricerca* (A110 B15 B16), in genere vista dagli interpreti come la più suggestiva delle sue opere, come suggestiva è la tematizzazione del problema inesaurito (B81), la "vita di crisi" di un moderno Proteo (B53,179).

È la vita a dare uno scossone alla teoria: nella politica Spirito aveva proposto con movenza gentiliana il salto del pensiero occidentale, compiendo la direzione concreta del pensiero moderno. Ma il fallimento della mediazione politica, disse (A122a), portò alla chiusura nel '35 la rivista "Nuovi studi di diritto, economia e politica" organo della proposta. Ciò agì con effetto devastante sulla fiducia baldanzosa con cui Spirito s'era

²³ È il parere di F.BARONE, *Croce e la scienza*, in "Mondoperaio" 1982, 11: che riconosce la modernità dell'epistemologia cui Croce fa riferimento. Si ricorderà che per ANTONI l'originalità di Croce è in questa sensibilità epistemologica innestata sul tronco hegeliano (*Commento a Croce*, Venezia, Neri Pozza, 1955).

²⁴ Spirito polemizzò con la possibilità per Croce di criticare il filosofo puro A56.

²⁵ Ad esempio si riconosce, oltre che nella scienza, nella sociologia A121 A159, nella fenomenologia A126, nel fascismo, nel comunismo, nel cristianesimo... Ciò conduce un'interpretazione monca, che non ascolta correttamente le prospettive diverse nel loro senso, che evidenzia elementi di somiglianza presenti ma stravolti dal loro divenire definizione. È l'aspetto negativo, persistente nella cultura per il fascino della paradossalità, che caratterizza quel suo modo superficiale ma vivace di fare storia A171i.

finalora mosso: basta guardare l'impressione che ne ricavò e che poi echeggia negli anni, a rievocare gli eventi²⁶. Spirito non s'era avveduto delle difficoltà già presenti nel suo pensiero, che tra breve analizzeremo: è la soluzione della continuità che lo porta a render protagoniste le insoddisfazioni teoriche su cui s'era già soffermato e che aveva dominato dagli spalti del sistema. Ora non muta la struttura logica del suo discorso, né muterà poi²⁷: è impossibile pensare i problemi di una dimensione logica autonoma, sarebbe naturalismo. Dunque si ricimenta col sistema, lo sottopone a critica; s'interroga poi sulla stessa possibilità dell'asserzione e della veduta sistematica, argomentandone l'impossibilità: dunque la necessità di permanere nel problema. Dalla dialettica e dalla sua formale composizione dei contrasti tornano prepotenti a rampollare i ma, le antinomie²⁸ irrisolte; s'impongono all'ascolto, prima distratto dalla conseguita sistematicità. La somma concretezza dell'Atto si mostra incapace di attingere la concretezza, se ottenebra un lato dell'antinomia: che invece la ricerca può seguire integralmente. Spirito si accorge peraltro subito che comunque occorre posare su qualche certezza, almeno su una domanda e le connesse postulazioni, perché la ricerca sia. <Anche nel problematicismo doveva ritrovarsi la presunzione del possesso effettivo della verità. La volontà di uscirne si rivelava parte integrante di tale possesso> **(A147)**.

Un mito minimo²⁹ è necessario anche per la via dell'immanenza, che resta l'obbiettivo centrale del pensiero: ciò svela fenomenologicamente il fondamento della trascendenza, del sistema, della filosofia, che rendono definitivo un momento, lo ipostatizzano. Evitare la chiusura rimanendo nella ricerca, consente invece di conservare il pensare, che è obbiettare³⁰. In una tensione verso la razionalità che non è possesso e appunto è ricerca³¹. Si rinnova il dualismo della filosofia e della scienza come tutte le antinomicità prima composte, anche pensiero ed azione **(A116a A130 A135)**; la filosofia riacquista il compito di dar senso alla vita, perduto nella lotta contro la metafisica. Non si raggiunge però una coerenza di affermazioni, né una soluzione fuori dalle contraddizioni: si descrive una situazione di fatto che pur ha in sé un'esigenza di definitività **A145**, una tensione alla filosofia.

Ma ciò non basta: aveva affermato **(A58)** non essere sufficiente opporre alla dialettica le antinomie, occorrendo una critica interna della logica che la fonda. Dopo averla tanto a lungo difesa, ora Spirito l'annulla per sempre: anche nella sua forma ultima, l'attualismo, la dialettica afferma il divenire e la creatività grazie ad una legge immutabile, obbiettivata, fuori del divenire, che nega l'identità del conoscere e del fare. Argomento dunque diverso nella forma da quello analizzato in Abbagnano: essere la definizione dell'attualismo un'uscita dall'inobbiettività: ma poi davvero diverso? Comunque in base ad esso si scorge che l'intellettualismo insidia dall'interno le dottrine dialettiche, riportandole all'analisi di categorie.

La critica dunque si caratterizza come attualistica: nel mantenere la valutazione della conclusione del pensiero moderno nel Gentile; nella correzione dell'attualismo operata negando l'oggettivazione del logo **(A162)**. Ora però dell'attualismo si evidenziano quei difetti che già non erano sfuggiti ai critici **(B19)**: l'unicità

²⁶ "La filosofia del neoidealismo italiano aveva compiuto il suo ciclo e lo stesso fascismo cominciava a rivelare la gracilità delle sue basi speculative. La *dottrina del fascismo* si sfaldava irrimediabilmente" **A155** (p. 36). Spirito **A181** (cap.3) fa coincidere dunque anche negli anni maturi la fine della rivista con quella dell'idealismo e della carica innovativa del fascismo **A179a** (p. 24). In conseguenza della polemica con le sue tesi di Ferrara, tra l'altro, S. nel '35 non superava il concorso e passava ad insegnare filosofia a Messina, per un anno: quell'anno gli sembra un crinale nella sua vita, i primi 40 anni trascorsi a dir di sì divisi dai successivi in cui invece il no diviene dominante. Per l'attività della rivista vedi da **A7** a **A109**; per tutto l'argomento, la Parte III.

²⁷ **B15 B26 B48 B50 B56 B58 B64 B65 B66 B67 B84 B93 B112**

²⁸ **B56** nota che il termine non è usato nel significato etimologico di contraddizione; né in quello kantiano di conflitto delle leggi della ragione pura; è "conflitto" o "contraddizione preso nella sua massima estensione" (p. 426): è la "*Unruhe* dell'idealismo, che ha perduto la fede nella sintesi" (p. 330).

²⁹ Il criterio quantitativo, negato pel concetto scientifico (impossibile distinguere scienza pura da applicata, manca un criterio non quantitativo **A6** si accetta ora in filosofia per giustificare una scelta teoretica: il che non sfugge a Spirito (né agli interpreti; **B26** vi ritrova un che di fobico), che lo giustifica con l'assenza d'un criterio sistematico, capace di coerenza. L'affermazione nel seguito si correggerà, sarà più rigorosa, ma non riuscirà ad uscire dalla contraddizione di fondo: il riconoscerla sarà ritenuto elemento di discriminazione dalle affermazioni sistematiche, indicando il limite, la coscienza dell'autocontraddizione. Dunque l'autocoscienza idealistica in traduzione problematica è ancora garante dall'errore.

³⁰ Ma pensare è giudicare, gli obbietta Gentile **B7**: Spirito, che gli aveva chiesto di argomentare il dissenso, ora non risponde. Sta cercando, dice, altra filosofia, un monismo diverso, che viva la ricerca **A171**.

³¹ Il motivo profondo del recupero della mobilità della sintesi dunque riecheggia davvero l'argomento di Marx contro Hegel. Donde l'autoconfigurazione di sinistra attualista **A122a** che caratterizza il recupero dell'immanenza.

dell'Atto è solo apparente, insidiata dalla molteplicità nel passato, ove esso è insieme bene e male; nel presente, per la molteplicità degli atti; nel futuro, ove dovrebbe annullare l'imprevedibilità. Le antinomie indicano nella teoria la difficoltà al dominio di quella consistenza dei contrari che sin dall'inizio ha stimolato Spirito alla filosofia; la soluzione dialettica è solo formale. E se l'Atto non dà ragione del reale, cade il sistema che su di esso fonda, ove si era <giunti al margine della logica più sottile, dove la mente continuamente oscilla tra la suprema verità e il più clamoroso degli assurdi>, ove ai momenti <di divina ebbrezza subentra la delusione> (A116,77).

La critica sembra netta e senza ombre. Ma invece è rimasta la domanda di identificare filosofia e vita, d'immanenza, con uno spostamento d'equilibrio; infatti si ripropone nella sostanza l'identità scienza - filosofia di cui non si qualifica del pari la differenza. La coscienza della diversa ricchezza di prospettive non filosofiche (A127) non porta ad abbandonare la coerenza del monismo già indagata nelle sue potenzialità; solo, per non andare alla soluzione, ci si limita ad attenderne un'altra (A122), capace della stessa luce. Con un chiaro ritorno di quella dialettica del prima e del poi: la scienza e la filosofia, distinte oggi nella ricerca, non lo sono nel futuro sistema, cui si aspira: perché non possono esservi due forme del conoscere e dell'agire. È insomma un'aporia ricca delle certezze attualistiche³²: Spirito se ne rende conto, ora come dopo; ma pensa di non poter fare altrimenti perché <si può capovolgere il Gentile ma non lo si può eliminare. Egli rappresenta il classico del nostro secolo, e cioè il punto di partenza della problematica dell'avvenire>³³.

Chi non avesse negato l'orizzonte logico avrebbe inteso che delle due l'una: o col Gentile, o con la critica del Gentile; o con questa concezione del rapporto scienza filosofia o con quella: e via dicendo. Il ritenere percorribile simile strada mostra che non la singola affermazione va ribattuta, e d'altronde si ribatte da sé; ma la prospettiva che la consente.

Va sottolineato che è un momento colmo di ricchezza: il problematicismo si descrive nella prima scoperta come problematicità, fuori dei giri che poi veleranno la penosa sensazione d'inconcludenza; con la fiducia del nuovo. Ma nel positivo come nel negativo la strada non muterà sostanzialmente: tesa tra un'affermazione d'inconcludenza modulata in tutte le sue sfumature e la necessità che sia una teoria a segnare la critica e la nascita del nuovo. Come prima, Spirito gode dell'immanenza, delle chances di comunicazione e d'incontro che la posizione rivela a petto d'ogni altra; pur nella coscienza che solo pensare l'incontro lo renderebbe reale.

Situazionale? Trascendentale? il problema vien posto da Bontadini, che ritiene il problematicismo tendenza diffusa alla rivalutazione della trascendenza (B24); e paragonandolo al problematicismo di Banfi, che definisce trascendentale, individua quello di Spirito come situazionale: ma poi nel procedere della prospettiva (B26 B38) scorge una conclusività che gli fa mutar opinione. Se si pone come conclusione, il problematicismo perde quella mobilità e ricchezza impigliandosi in infinite contraddizioni. Tesi che come quasi tutte le critiche a Spirito coglie nel segno; è una letteratura critica cui rimandiamo, avendo già una sua mole, avendo già stigmatizzato questo cammino di una contraddittorietà che ha dell'incredibile: ma appunto l'ovvietà nella linea centrale della tesi lascia nel sospetto d'una azione alla Maramaldo. Se il più incredibile è constatare come questa evanescente posizione si mantenga invariata dalla prima all'ultima affermazione, solo slargandosi, raggiustandosi, dando in osservazioni varie: mai intendendo la negatività della propria evanescenza, anzi rendendola parte della teoria, arma di difesa dallo scetticismo. E ciò però non ha impedito la rilevanza di Spirito: dunque per parte nostra abbandoniamo in linea generale la strada di dimostrare a Spirito la sua confessa inconcludenza. Con ciò, beninteso, non si vuol dire che quella linea interpretativa fosse sbagliata: doveva essere; è stata una risposta data a Spirito vivente per mostrargli contraddizioni e

³² Rimangono anche invariati: l'identificazione della vita dello spirito con una creatività che non può essere oggetto a se stessa e definirsi; la positività assoluta dell'Atto, che sarà Parola che non si definisce ma si vive; la critica del logo astratto e l'accentuazione della logica dell'Atto; l'assoluta verità del presente; l'autocoscienza come garante dell'errore; la logica solo opposizionistica; l'identità della logica e dell'ontologia mantenuta e malintesa nell'autobiografia; l'unità monisticamente intesa; l'identità del conoscere e del fare e di economia ed etica; la condanna del liberalismo e dei suoi concetti non rigorosi e l'affermazione del corporativismo; l'<annientamento della personalità> B40; l'interpretazione della storia della filosofia. Infatti il problematicismo viene affermato come sviluppo coerente ed ultimo dell'attualismo A132, A133. Mentre l'irrazionalismo cui conclude viene ricollocato a ritroso nell'idealismo A125.

³³ A179 (p. 8). Riconoscerà infatti "via via che passano gli anni, invece, vado accorgendomi che il mio pensiero è sempre più legato all'attualismo" A162 (p. 329), e che "le armi che adoperavo contro di esso mi erano date appunto da esso" verso un "più vero attualismo (...) costruttore" ivi, p. 330; A155 p. 28. Per il rapporto scienza - filosofia, p. 315. Per le posizioni su Gentile, v. A2 A58 A136 A162f g, A164 A169 A175 A176 A179 A181.

superficialità di cui non s'avvedeva; per ridimensionare i suoi paradossi; per spingerlo a mutare (*la sua apparente impermeabilità alle critiche, da cui usciva con sofismi, non inganni sulla profondità con cui invece le ascoltava: si faccia il confronto tra queste e le successive impennate delle teorie e s'apprenderà che Spirito mutava addirittura le sue concezioni: a suo modo, beninteso*). Solo che, appunto, è stato fatto, ed ora non avrebbe più senso alcuno: dunque ci basta rimandare alla lettura, di cui indichiamo i temi nella seconda parte della nostra bibliografia.

Ragionare di contraddizioni con Spirito è metterlo fuori gioco e non intendere la sua parola. È lo specchio di una coscienza irresoluta, che vorrebbe e non sa: che vale oggi rammemorare anche per capire l'inconsistenza di questa invitante quanto drammatica posizione debole (**B113**), che non riesce ad impadronirsi del proprio orizzonte e insegue la propria coerenza con dei giri di frase (vedi ad es. l'uscita fortunosa dall'*impasse* dello scetticismo); perché evade l'impostazione classica, logica, teoretica dei problemi (**B78**); e non sa prospettarne una nuova. Si doveva rivedere così, invece che come si farà, proprio quella linea d'immanenza che s'è sostenuta oltre Gentile: se il problema è comunque la scoperta della trascendenza, di ciò ch'è oltre il pensiero e che il pensiero non domina. Così benché tocchi delineare queste strade per intenderle, non bisogna prenderle troppo sul serio, come fossero posizioni di pensiero: se non lo fece l'autore mutandole di continuo. Insomma costituire l'immagine è ciò che conta, non interrogarsi sulla consistenza filosofica dei momenti che, si può dir subito, non ne hanno³⁴.

Vogliamo comunque affrontare anche (**B32 B50 B56 B67**) noi la questione posta da Bontadini: per avvalorare la nostra tesi. Situazionale è il problematicismo di Spirito, visto che la stessa direzione trascendentale (naturalistica) non è percorribile³⁵. Ma poi sarebbe anche trascendentale: in che senso difatti può dirsi che il problematicismo non asserisce il problema come struttura, cioè come una soluzione (**A132**)? Esso è una situazione psicologica ma anche logica, che inoltre si stende sistematicamente ad affrontare la problematica filosofica nel suo intero. Non è solo una soluzione perché non ve n'è un'altra: è addirittura criterio organizzativo d'una visione complessa: <sviluppa il 'sistema' del *non so*> (**B50,81**). Dunque è ontologicamente situazionale, logicamente trascendentale. Identiche le due direzioni, è l'uno e l'altro e nessuno dei due: valga questa discussione per mostrare l'inutilità di tentare di afferrare Proteo.

La rivoluzione nella fedeltà è la vera costante della crisi: ciò però non vuol dire che sia lecito affrontare nella filosofia di Ugo Spirito la tenzone con l'idealismo moderno o con la prospettiva immanentistica, come ha fatto spesso la critica cattolica (**B45 B67 B93**). Si prende per buona l'interpretazione di Spirito dell'epilogo del pensiero moderno nel Gentile, della coerenza dell'attualismo; in realtà si sceglie il rappresentante più facile da cogliere in contraddizione: dando in ascolti tendenziosi, che infatti hanno suscitato reazioni (**B108**). Spirito non è Gentile; si conserva bensì fedele a certi principi attualistici lumeggiandone il limite: se ci si sposta da quell'ottica di quel tanto che consente di occuparsi d'un che di diverso dall'Atto cioè dalla creatività dello Spirito. Ma visto che il senso della filosofia di Gentile è proprio in ciò: non si può misurare Gentile da Spirito, essendogli sfuggita l'ottica da cui Gentile si collocava per descrivere l'orizzonte.

Le linee direttive, invariate, mettono poi solo a punto la sistematicità del *non so*. Nel '48 (**A116**) si teorizza autocontraddittoria ogni definizione sistematica: espressa in linguaggio analitico, può dire solo la parte e pretende di dire il Tutto. Si è così salvata l'inobbiettività dell'Atto; del pari la dialettica degli opposti: e si definisce ipercriticismo. Esso è quella volontà di uscire dalla crisi ch'è parte integrante della teoria: la dialettica degli opposti va alla sintesi capovolgendo l'estremo giunto al suo culmine, occorre dunque esasperare il pensiero critico, non abbandonarlo. Spirito cioè non vuole affatto uscire dal pensiero moderno. E poi per cosa? per un orizzonte di cui s'è già visto il tramonto? Chi fa la scelta opposta si trova a rimproverare a Spirito l'esplicito abbandono dei risultati dell'attualismo (**B26 B29**): ciò che non farebbe il metafisico classico, che però accetta la parentesi: Spirito invece si tiene fermo al nucleo centrale di quel pensiero. Si interroga sulla possibilità di dare consistenza diversa ad una prospettiva irrinunciabile, renderla capace di rispondere ai problemi senza evadere la direzione che il pensiero ha riconosciuta valida. Ed è un momento positivo (**B82**), più per il coraggio che per i risultati; un atteggiamento di modernità perseguito con armi spuntate ma ostinato e solerte (**A147**).

³⁴ **B67**, pp.80, 82n: CONTI rileva l'inconsistenza di affermazioni tutt'altro che ovvie, postulate come se lo fossero: ad es. tra frammento e sistema afferma non essere il terzo mentre lo sta ponendo, nel problematicismo. Vedi inoltre **B38 B47 B56 B58 B64 B85...**

³⁵ Il concetto di trascendentale per Spirito suppone la Natura di un essere o di un pensiero di cui individuare costanti t2datet6. Tanto che sostenne la metafisica cominciare con Kant, col suo concetto del *noumeno* inconoscibile.

Un'aspirazione se si vuole velleitaria riesce a caratterizzare l'irrazionalismo in modo diverso dal consueto: se quei cavilli con cui Spirito si garantisce dalla contraddizione affermando e non affermando reggono all'autocritica sempre feroce, è perché Spirito si accorge che così si disegna un irrazionalismo particolare: che aspira ad uscire da sé e rimanda alla filosofia; cosciente cioè della mancanza, senza gioia, in un *discorso triste* (**B103**), tenta di uscire da una situazione che si evidenzia come deficitaria. Chi conosce il percorso dell'irrazionalismo sa quanto particolare sia questo modo mesto di atteggiarlo.

Un confronto con l'irrazionale dunque senza conclusione valida, ma interessante e suggestivo, da un'ottica che non demorde, che non vuole proclamare lo scacco della ragione: che consegue in modo tutto suo una positività e s'impiglia in discorsi densi di rivelazioni perché per uscire dall'*impasse* batte i percorsi sino in fondo. Perché il pensiero è vita: non conseguire chiarezza è un dramma esistenziale, drammatico. Ma può riuscire solo a soluzioni fragili, tenute insieme da collanti scadenti, che si infrangono presto: cerca una definizione (**A112**) poi ripropone il problematicismo (**A116 A122c**); medita la trascendenza (**A130**) e di nuovo il dubbio (**A140**); infine delinea una metafisica (**A150 A162**) ma è di nuovo problematicismo, scientifico (**A167 A179**): scientifico perché opera su una visione scientifica della metafisica, non perché il suo senso sia mutato. Ed ogni tappa non passa: "tutto è ratificato come imprescindibile" (**A179**, p.44), in una riconferma dell'eterno presente dell'Atto (**A145**); senza che nemmeno un'apparente coerenza si stenda, per l'antinomia insolubile. La critica del formalismo si chiude sempre al primo angolo, dove si vede brillare una concretezza, non si determina se sia filosofica o ingenua perché non si vuol dare in una logica filosofica. Spirito non si consente una nuova coerenza: ciò genera l'evidente superiorità degli abbandonati principi attualistici rendendoli invincibili e dunque perenni. Il cammino di Spirito così fa da referente ad un classico nodo della teoresi: l'autonomia del discorso filosofico e la sua necessità. Spirito la negherà, ma la palese contraddittorietà del suo discorso ne costituirà l'affermazione più convincente.

Non si può perciò mancare di ricordare le parole di Gentile, benché egli non accettasse il senso che pure avevano le critiche di Spirito: ben conoscendone l'impazienza speculativa gli ricordava che c'è un limite, alla sincerità, c'è un tempo di tacere³⁶. In cui meditare la soluzione invece di demandarla ad un futuro che diverrà l'unico autore delle soluzioni di Spirito (**B37**): perché <il futuro, il solo futuro ha ancora il potere di raccogliere l'eredità del mito dell'età dell'oro>³⁷ e di offrire immagini d'*incontrovertibilità*³⁸.

§ 3 - L'irrazionalismo.

La riflessione di Spirito sull'irrazionale si caratterizza per la sua dimensione di totalità: è un'immersione, si direbbe pensando alle tecniche in voga di apprendimento delle lingue straniere, una collocazione in un orizzonte che traduce le nostre convinzioni in una luce che andiamo esplorando. La <difficoltà di respirazione> (**A110,173**) spinge ad una coerenza provvisoria; una fiducia voluta più che creduta: ma pure curiosamente creduta ed argomentata con un tratto caratteristico forse quant'altri mai di Spirito. Che resta impresso nella mente come immagine del moderno; una volontà di credere disperata, fuori anche d'un credo pragmatistico: fuori in realtà d'ogni certezza, tranne quella della possibilità e della necessità della resistenza ad oltranza.

Del fascino di certe tematiche diremo; nella logica importa solo descrivere il percorso, notare la coerenza dell'impostazione che avvalora e mette a punto le esigenze che da sempre animano il pensiero di Spirito, senza avviare una riflessione rigorosa che conduca elementi logici nuovi di cui tener conto. Nella totale diversità che si delinea si mantengono gli stessi snodi con maggiore o minore coscienza. Il ripensamento dunque si caratterizza da un lato per una sconcertante sincerità, che non esita di fronte al dramma teoretico; dall'altro per una trasognata ripetizione di formule oramai gratuite, che velano il confronto e impediscono l'innovazione profonda.

Il mito minimo, momento fenomenologico della ricerca, che evitava il *nullismo* teorico e pratico, diventa la strada del *problematicismo positivo* (**A147**). L'unica costanza, la direzione d'immanenza, diviene ora protagonista: è la *vita immediata* che si presenta nell'arte (**A112**); cercando <una direzione logica, che derivi

³⁶ Il *tempus tacendi* ch'è quello dell'incertezza, quando manca "la volontà virile di vedere dentro alle crisi", diceva GENTILE nel recensire il volume **B16**. L'eccessiva fortuna di cui Spirito godette, la sua presenza costante nel mondo culturale va qui ricordata come un monito al filosofo, che gli rende alieno seguire le orme di Diogene. V. **B62**.

³⁷ **A130**, p. 16. La debolezza evidente della tesi faceva dire al GENTILE, commentandola che era una <trovata>, una *facezia del '900* **B16**, p. 301.

³⁸ La parola, di cui discuteremo ampiamente l'importanza, era comparsa in **A59**, p. 20.

dall'oggetto della stessa ricerca> (A147). Essa si mostra la direzione possibile d'una morale provvisoria; nell'indistinzione di momenti spirituali che logicizza le forme e converte la pratica in problema del conoscere. La residua possibilità della teoria e della prassi si affida alla labilità del gusto: l'estemporaneità della fantasia artistica è capace di incatenare l'interesse, conducendolo in un sonno che è veglia sinché il sonno dura (B100); mancando il discrimine di realtà ed irrealtà nella mancanza del fondamento (A116). La rivelazione delle antinomie rende necessario un momento che le assuma nella loro concretezza immediata, che è prima della logica, della filosofia. Ebbrezza del vivere che non può convertirsi in soluzione senza perdere la sua specie di conoscenza, che va mantenuta antinomicamente alla filosofica³⁹; che è illuminazione del mistero: <Tutto è arte, ma come realtà di fatto e non come idealità o valore da raggiungere. L'immediatezza non è assolutizzata, ma riconosciuta nel suo limite e con la volontà di superarla> (A112,284). Una sorta di *metafisica dell'effimero* (A140,20), ora che occorre pensare <dando compiutezza di sistema all'attimo frammentario della decisione> (A116).

Non l'arte rivelativa del senso che oggi la rende protagonista; o capace di delineare fenomenologicamente o logicamente il momento dell'intuizione: l'arte invece nel suo onirico e convinto peregrinare. Insieme un simbolo del moderno e dello stesso cammino di Spirito: irretito in un sogno cui il risveglio sta come incubo drammaticamente reale e certo, calice amaro, che non vale allontanare, sospeso sulla festosità sommersa della luce intravista. Restano però le affermazioni recise di sempre: cui si soggiunge *forse*, dando al parlare l'aspetto d'un gioco, ma non di un gioco si tratta, perché invece rivela, con la sagacia d'una rappresentazione, lo sconforto profondo che è dei tempi; che Spirito ebbe il torto di trasformare in sistema aporetico; ma che non eluse (A110,170 A112,94).

Tale sconforto lascia certezze immediate ovvero infondate; vede emergere un immanentismo incline al mistero da assaporare più che dominare, con tonalità d'edonismo ed accenti di corporeità nel monismo intuitivo, logico, vitale. Del tutto in linea dunque con la concezione di Gentile, se c'è chi ha detto che la sua filosofia dell'arte è ciò che di più completo ha scritto sulla natura (B25 B95). Sono, questi, elementi che riportano il pensiero al Romanticismo ed al Rinascimento (A113 A114 B24b), nella ricerca del colloquio con chi quei problemi ha vissuto. La nascita rinascimentale dell'autonomia della politica, sempre ed ancora rifiutata da Spirito, gli rivela piuttosto l'insufficienza dell'arte come soluzione: la pratica consente un orizzonte totale <avvertii il bisogno del fine morale da raggiungere. E scrissi il libro su *Machiavelli e Guicciardini*> (A179,29).

Si tratta di una storia che nasce da un interesse concreto e descrive la possibilità che ha l'immanenza di non perdere i suoi valori per l'impossibilità della fondazione: in un utile che si atteggia come virtù. Guicciardini più coerente di Machiavelli nel tenersi all'evanescenza del senso, senza sconfinare in fini postulati tipo la patria, *contemporaneo*, agnostico e cosciente del mistero, cioè della trascendenza; risponde all'insuccesso chiudendosi nel *particolare*: ed è una rivelazione, l'autosservazione dell'individuo aristocratico è conforto ai tempi, ma curiosamente è una nuova dimensione dei problemi: <attraverso l'autobiografia, la storia diventa lirica ed egli guarda a se stesso come alla sua opera d'arte> (A114,147).

Ma il cammino di Spirito non consentiva una evoluzione in direzione esistenziale (B51 B86), fenomenologica o personalistica, avendo egli criticato in ogni versante il concetto d'individuo e l'egoismo radicale che esso porta nella politica e nell'economia. Perciò questo momento, pure evidentemente fondamentale nel tornare delle autobiografie e nella teoria della Parola, rimane come tanti altri da recuperare nelle suggestioni; non chiarito da una teoria, acquista peso eccessivo. E dunque Spirito subito lo supera, perché si protende in una esplorazione tanto lontana da innescare da sé l'urgenza del ritorno. Ed è la nuova affermazione problematica: ma subito dopo la nuova fiducia. L'arte ha avviato il contatto con la trascendenza (B20) al pensiero; ha mostrato di mancare del criterio per dirimere positivo e negativo, che aveva invece il sistema (A145). Stimolato dalle critiche (B24 B29), forse dalla collaborazione coi cattolici nel lavoro dell'Enciclopedia (A175), Spirito si confronta nientemeno che con la trascendenza classica: mandando di nuovo troppo lontano

³⁹ Distinzione affacciata senza revisione esplicita; dimostra la volontà di non affrontare il tema logico: in un ambiente culturale ove identità e distinzione erano stati tema del giorno, nemmeno il parlare di distinzione lo mette in crisi. La scienza e la filosofia da ora in poi saranno distinte ed identiche a seconda delle pagine. In genere sono nel rapporto individuato in A110: la scienza è il lavoro concreto del pensiero, la filosofia la coscienza della mancanza che lo tiene nella non assertorietà della ricerca correggendo la tendenza al dogmatismo B57

la nuova fiducia. Certo, sia Gentile che Croce s'erano confrontati col pensiero cristiano⁴⁰; ma Spirito cammina per sue strade. Riflette sui principi fondanti l'esperienza cristiana, vi si appella per una fondazione nuova: che ancora una volta tenda a vincere l'intellettualismo (**A130 B36 B43 B46 B47**). La riflessione sveste della loro storicità le teorie, si confronta con l'Amore, vi ritrova la possibilità della critica alla persona (**A123**), all'individuazione in genere; per fondare su esso un'intuizione nuova che recuperi alla filosofia il suo ruolo tradizionale (**A133**), che stendendosi all'orizzonte si faccia metafisica. L'amore è <sfuerzo della comprensione dell'alterità e verso l'unificazione del soggetto e dell'oggetto>. La costante direzione d'immanenza sembra compiersi nella nuova fiducia, la cui poca profondità sarà premessa di un nuovo *non so*: essa, come poi il dubbio, non <poteva essere confermata in modo perentorio>. Era dunque <succeduta una innegabile chiusura entro l'ambito di una delle solite metafisiche dogmatiche e gratuite> (**A147**)?

L'affermazione della trascendenza invece, prima colta nell'antinomicità ribelle al pensiero, in cui s'è tentato d'immergersi con l'arte, non rappresenta neppure qui il superamento in una visione trascendente. Si apprezza piuttosto in questo momento la superiore capacità di un orizzonte sistematico e se ne trae stimolo per la ricerca. Ma è il tramonto della civiltà cristiana, non la sua riconferma (**B46**). Anzi, forse, è la risposta alle tante conversioni e ancor più ad un vecchio dubbio di Gentile (**B16**) che individuava giustamente in Spirito caratteri somatici tipici degli svincoli verso risultati confessionali. Gentile non valutava però la sicura originalità del personaggio, allora invero poco apprezzabile: perché invece il confronto si attua cercando una nuova immanenza ed un diverso nesso di coerenza (termine che andrebbe in Spirito sempre virgolettato).

Il problematicismo resta sfondo della nuova fiducia che va ad una soluzione *provvisoria* ma anche l'unica pensabile, l'unica possibile fuori del mito; coscientemente inabile a riferirsi ad un nuovo Assoluto; che tenta, nella penuria, una strada meno labile del gusto, poggiando nel principio fondamentale del cristianesimo, del Verbo di Cristo, non solo nella morale: l'Amore. Il *nolite iudicare* diviene il fondamento d'una logica, nella critica alla logica tradizionale⁴¹, d'una metafisica di compresenza, d'una morale, d'una dinamica sociale: compiendo la prospettiva di Spirito nella sua direzione costante, dando dimensioni ai suoi spunti di sempre⁴². Principio sistematico che se sarà subito abbattuto rimarrà costante, è uno degli elementi chiave per rendersi ragione del senso del filosofare di Spirito dall'inizio alla fine.

Il nativo eclettismo si mostra infatti a suo agio nell'irenismo, l'antico Adamo torna a dar pari valore alla filosofia ed alla scienza, considerando con eguale attenzione la vita e la storia, ogni vita ed ogni storia, vedendo nell'amore la contiguità tra l'uomo e la natura: nella sintesi del positivismo e dell'idealismo che conferma una volta di più le sue crisi non crisi, direbbe il Cappellaio Matto. L'Amore racchiude il nucleo della possibilità di pensare diversamente l'uomo e la sua storia rispondendo allo scetticismo sempre più diffuso con una metafisica non più antropocentrica, che si richiama al Bruno, ai centri infiniti dell'Universo (**A140**). Si sono però solo smussate le tessere del puzzle logico, i principi guida non sono stati toccati e tornano a garantire la forma del discorso teso una volta di più al monismo, a trovare l'unico principio in grado di comporre il quadro.

Così nella metafisica compare l'unico referente ideale possibile di una simile totalità senza analisi, un'idea del Tutto imprecisata; nella logica l'unico giudizio capace di sostenere la prospettiva dandole una sorta di metodologia. Perché l'amore non può pensare il giudizio come decisione del senso, che lascia fuori la più vera ricchezza e supera il problema. Mentre il giudizio scientifico conosce senza atteggiarsi a giudizio di valore, che oppone il bene e il male annullando parte dell'antinomia reale, etichettando ed escludendo. È

⁴⁰ GENTILE, *La mia religione*, Firenze 1943 (si pensi anche al Frammento di una gnoseologia dell'amore, in *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze 1944, pp.11-13); CROCE, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Bari 1945. Abbiamo dato di queste posizioni un giudizio limitativo (G.De Ruggiero. La redenzione come svolgimento dello spirito, in "Rivista di studi crociani", 1978, 3-4) perché anche nella tesi minima, l'eticità che si riscopre in sé, rischia un riassorbimento di esperienze diverse, sa di superamento dialettico. Difatti le posizioni di Spirito sono ampiamente criticate per la loro superficialità ed incompiutezza storica, a ragione **A129 A145 A160 A169**; sembra, sia detto senza ingiuria, la vendetta divina; quella stessa che in **A58** dava all'occhio per la curiosa figura di Chiochetti che dava a Spirito dell'ignorante dell'umano sentire e pensare: con quella logica che sfidava il paradosso ad ogni sua svolta, specie dai cattolici **B33 B36 B38 B39 B40 B41 B42 B43 B44 B45 B48 B54 B67**... S. "ha un vizio: gli piace il paradosso, gli piace far sbalordire chi legge" **B61** (p. 174).

⁴¹ **A130**, p.10. Per la critica v. **B43 B56 B67**.

⁴² Vedi la sua concezione politica ispirata da un altruismo che si pretende sia diritto - dovere sociale, per la mala identificazione di etica e politica, v. Parte III. Eppure, commenta argutamente BONTADINI, quel non giudicare dà poi in "un giudizio veramente universale o dantesco" **B38** (p. 225).

possibile dunque assumere questo giudizio capace di trasformare il conoscere in un nuovo modo di **comprendere**⁴³; un giudizio di fatto, conforme al *nolite iudicare*, affermato fuori ed oltre il cristianesimo **A137 A179a**: che come lo scientifico si ponga dinanzi al suo oggetto, per quanto ripugnante, senza rifiutarlo in nulla, chiedendogli di svelarsi. Studiandolo con quella totalità d'interesse che è atto d'amore e di rispetto nei confronti dell'altro da sé: ed in ciò è il suo segreto. La considerazione come oggetto si rivela capace di guidare anche il conoscere l'uomo, escludendo la via dell'introspezione; le scienze sociali, partendo dall'oggettività dei comportamenti nella storia hanno mostrato la vitalità della prospettiva, rivoluzionato il modo d'intendere l'uomo. Frutto di quel rispetto dell'oggetto che diceva Leonardo, coltivano la scienza e l'arte? Anche più di ciò può la morale dell'amore, perché la soggettività capace di tale rispetto non è più quella eccezionale di cui parlava Leonardo bensì la normale. Si connota dunque così, come giudizio di fatto e non di valore, teso alla comprensione, ogni possibile giudizio. È il fondamento dell'ipotesi onnicentrica; che infatti non sarà sintesi, come potrebbe fondare solo un valore di verità, ma assolutizzazione d'ogni elemento. Ma s'è raggiunto ciò di cui Spirito andava in cerca: superare il bisogno di cercare fuori dell'immanenza il senso **A147**.

Va qui sottolineato il rifarsi di Spirito, nel parlare della scienza, alle sole scienze sociali⁴⁴. L'interesse scientifico di Spirito non è per la geometria, ove avvenne la rivoluzione epistemologica dell'800, né per la fisica, ove avviene quella del '900: bensì per scienze costruite con metodo di vecchio positivismo (**B64 B65 B71 B78...**); lontane da quella rivoluzione dell'idea della scienza cui ci ha abituati oggi l'epistemologia attuale, postkantiana: che non accetterebbe, almeno per la fase creativa della scienza (quella che Spirito medita), una simile teoria del giudizio di fatto che tende a metter tra parentesi il ruolo della visione, della logica di giudizio, nell'elaborazione del concetto⁴⁵. Non privo d'echi è invece l'accentuare l'antinomicità, l'esigenza di tenere nella loro positività le varie soluzioni dei problemi senza eliminarle⁴⁶. È comunque una confusione tra pensiero numerante e geometrico: l'analisi enumera concludendo all'anarchismo perché non pensa geometricamente, non fonda la scelta sistematica, dunque elude il pensiero capace di giungere alla forma ed all'analisi delle funzioni.

§ 4. Tra metafisica e problema.

Il discorso di Spirito ha così acquistato il suo tipico procedere in fasi alterne di sistema e problema, che si rincorrono da un saggio all'altro; dando dimensione diversa a spunti costanti. Ad esempio giunge a conclusione (**A150 B63 B64 B65**) uno dei suoi primi discorsi (**A3 A117**): quello del fondamento metafisico della scienza⁴⁷. Il concetto della scienza si matura però in questa sola direzione, non diviene più complesso: dunque, da un canto si individua un'originalità filosofica, dall'altro si mutuano elementi dalla constatazione della situazione di fatto del successo della scienza, che la descrivono in modo non dissimile dalla concezione del senso comune, come conoscenza dotata di certezza e di consenso. È di (**A150**) anche l'indicazione delle due direzioni della ricerca: la riflessione sulla metafisica che riceverà il suo pieno sviluppo nel '66 (**A162**); l'autobiografia, il nuovo problematicismo, culminerà speculativamente nel '71 (**A169**). Cammini apparentemente opposti, se l'uno tende a correggere il pensiero moderno verso il *Cogito ergo sumus* (**B85**);

⁴³ **A130**, p.25. **B15** nota il termine nel '37: criticato in Sombart, ora ripreso senza la problematica con cui era nato nella filosofia tedesca.

⁴⁴ **B35**. L'insufficiente approfondimento del suo concetto di scienza, tra ricerca e consenso, è individuata da **B50 B58 B78 c d i l o p B88 B96. B93** rileva che ciò deriva dal mancato confronto con chi poteva aiutarlo a maturare il concetto; concludendo ad un perfezionamento di Comte, che ritrova dopo Gentile grazie ad un malinteso Spinoza. **B25 B65 B78a B82** rilevano la congiunta perdita del concetto di filosofia. **B85** riferendosi al noto esempio dello scienziato che studia il cancro senza rifiutare il suo oggetto repellente, nota argutamente che in realtà lo combatte.

⁴⁵ "Da esperienze sensibili non interpretate non potremo mai distillare la scienza. I soli mezzi a nostra disposizione per interpretare la natura sono le idee ardite, le anticipazioni ingiustificate e le speculazioni infondate", p.310. La teoria "è come un edificio costruito su palafitte. Le palafitte vengono conficcate dall'alto, giù nella palude: ma non in una base naturale 'data'", p.108. K.R.POPPER, *La logica della scoperta scientifica*, Torino, Einaudi, 1970.

⁴⁶ "La scienza è un'impresa essenzialmente anarchica", "l'unico principio che non inibisce il progresso è: qualsiasi cosa può andar bene". La conoscenza non è un cammino verso il vero ma una varietà di "alternative reciprocamente incompatibili (e forse anche incommensurabili)" tra cui scegliere. P.K.FEYERABEND, *Contro il metodo*, Feltrinelli, 1984 (pp. 5, 21, 27). Ciò non toglie che la concezione di Spirito sia antiquata: però coglie emergenze a lui simili per paradossalità come quest'ultima: nel disequilibrio comunque esprime un'esigenza della scienza d'oggi. V. oltre, parte II, cap.II, par.3.

⁴⁷ Tesi che era anche di Enriques, da cui S. prese le distanze **A179h**, ricordando come la suggestione fosse gentiliana. Per il tema v. **B12**.

e l'altro prosegue il *cogito* nell'ipercriticismo; sono invece sorretti da una stessa intenzione filosofica, la stessa di sempre: affermare un pensiero ed un mondo nuovo, in cui la filosofia e la scienza e la vita (**B82**) collaborino nella formazione di un uomo nuovo; un pensiero capace di stendersi alla visione globale, come fa da sempre la filosofia; capace di interessarsi al particolare e raggiungere il consenso e la certezza, come fa da sempre la scienza. Raggiungendo una soluzione metafisica monistica, che acquista certezza nell'osservazione dell'unificazione che caratterizza il mondo: ciò di cui si è in cerca sin dall'inizio. L'insistenza sull'io è anch'esso un ricollegarsi al passato: come terreno di scontro diretto tra la prospettiva positiva ed idealista, è da principio al centro della riflessione (**A181**) come vero punto di scontro con la tradizione, per vivere consapevolmente la nuova epoca.

L'esperienza del '53 gli ha ricordato la superiore validità della connessione sistematica; lo ha portato ad aperte dichiarazioni sull'ineludibilità della metafisica, del discorso sul tutto. Ciò ridà alle sue riflessioni carattere integrale, ma sempre escludendo la dimensione logica; superata la precedente sistemazione, ci si muove nell'inconsistenza del problematicismo, conservando le movenze acquisite. L'analisi dei tempi che cambiano si stende globale, nell'esigenza di comprendere il mutamento, la direzione dell'avvenire per poter tracciare un piano culturale, il nuovo umanesimo (**A158**). L'emergenza nel quadro della scienza lo porta ad avvalorare e sviluppare le sue vecchie convinzioni: la necessità per la scienza di rifarsi al Tutto gli svela la consistenza di una metafisica implicita complessa. Ciò da un canto mostra l'assurdo per lo scienziato di credere in altra metafisica, tornando alla doppia verità; dall'altro che il compito del filosofo è nell'esplicitarla. L'interdipendenza del tutto la scienza suppone per avere l'orizzonte prossimo dell'ipotesi, ed è una sorta di razionalità del reale; che studia il relativo in cui è implicito l'assoluto, di cui si esclude la trascendenza: che spetta all'ignoto di cui si è sulle tracce. L'oggetto, possibile a conoscersi e guida della ricerca, è colto in una sorta di sacralità, impedendo l'antropocentrismo e le sue conseguenze. Far centro nell'uomo è enfatizzare la tendenza ad assolutizzare le conclusioni, a dare in quel che Leonardo definiva il *letigio*, il contrasto dei veri filosofici che si discutono e s'invalidano a vicenda. La scienza discute le ipotesi e non i risultati, gratificati dal comune consenso⁴⁸. Non antropocentrica, la scienza può credere nell'anonimato e nel lavoro d'*équipe*, comprendendo il valore di un discorso che diviene comune. La negazione dell'antropocentrismo consente l'incontro, nel riferimento implicito ad un senso del Tutto che non si assolutizza in una definizione, che resta al di là del linguaggio. Luogo indefinibile cui anche la religione allude facendo di Dio quel che si raggiunge sempre e mai, volere e sapere imperscrutabili; cui allude l'inobbiabilità dell'Atto. Si consegue l'equilibrio tra intersoggettività ed oggettività (**A162** 252, 70) nel linguaggio dei competenti che comunicano i veri particolari in un insieme non sommatorio, dice, perché esprime il Tutto studiando la parte, obbedisce ad una logica che sgorga dall'antinomicità senza tradirla: <La validità e l'universalità di un processo, intrinsecamente necessitato da una logica che è la logica stessa della realtà e della vita (...ove) il fatto e il fare hanno la stessa logica e si risolvono nella vita di un'unica dialettica> (**A150**,204). Un discorso, questo, che s'illumina nel riferimento al Gentile, nel ribadire la critica all'attualismo, negando l'oggettivazione del logo astratto, l'unico a poter distinguere l'errore: ora il quadro nel suo insieme obbedisce alla sola logica dell'Atto, nella direzione di sempre: <nessuno ha mai detto un errore> (**A147**,281), <non ci sono discorsi che possono oggettivarsi, ma soltanto oggetti che sono contenuto di discorso> (**A162**,112). La logica scientifica consegue risultati come l'identità del conoscere e del fare, privilegiando il senso critico, l'osservazione diretta, l'immanentismo: principi ed atteggiamenti per Spirito irrinunciabili; giunge a migliori risultati persino nel campo classico della filosofia, lo studio dell'uomo, grazie alla sua considerazione dell'uomo come oggetto. Il discorso batte su quest'oggettivazione che vuole vincere il naturalismo coll'evitare la dimensione logica e filosofica, nel superamento del linguaggio che genera l'ipostasi; l'oltrelogica nell'irriflessione si ricollega alla prelogica, l'unica certezza, in ammissioni coscientemente infondate, di cui abbiamo detto l'inconsistenza e diremo la suggestione. Se non può dare senso ai propri concetti né asserire l'Assoluto come autocoscienza o natura: si dedica all'oggetto sacro approfondendo la competenza di chi indaga il particolare, la scienza. Che resta dotata di <quell'attributo d'incontrovertibilità> che rende possibile un <esplicito atto di fede nella scienza> (**A169**,36).

⁴⁸ Il principio è chiaramente compatibile col discorso surriportato di FEYERABEND in *Contro il metodo*. Per la metafisicità dell'ipotesi: "Quelle teorie che sono situate, per così dire, su un livello d'universalità troppo alto, cioè quelle teorie che sono troppo lontane dal livello raggiunto dalla scienza controllabile del momento - danno forse origine a un 'sistema metafisico' ". POPPER, *Logica della ricerca scientifica*, cit., p. 306.

Il difetto che genera la crisi multilaterale del mondo moderno così non è il monismo: se l'unità avanza nel mondo vincendo i dualismi, se non ne risentono scienza e tecnica, causa coi loro successi della crisi, salvate proprio dall'aver conseguito quell'unità. Dunque l'idea è di trasportarla nella concezione del conoscere, meditare il risultato che è nei fatti, di cui occorre solo prendere coscienza: che è storia. Afferrare insomma la stessa identità monisticamente intesa degli inizi, avendo a referente non il sistema filosofico ma la metafisica della scienza.

Il problematicismo così riacquista la movenza illuministica del *sapere aude*, del coraggio temerario caro alla gioventù. Il *non so* gli rivela ora il suo atteggiamento di sicurezza ironica, che irride la sapienza senza poi poter escludere da sé la certezza, sebbene minima. Diventa possibile così estendere il discorso metafisico, se la scienza, antimetafisica per tradizione ha rivelato di muoversi con sicurezza anche se senza coscienza in questi campi. Tentando una strada nuova, quella dell'ipotesi e, senza tornare agli errori del passato, superare la proposizione kantiana della vera trascendenza, che per la prima volta impedisce alla riflessione di uscire dal *cogito* e di stendersi al cosmo: la nascita degli irrazionalismi si spiega proprio con la lotta contro questa chiusura **(A150 f)**.

La scienza ha trovato nell'ipotesi la strada che consente di legarsi all'interpretazione del tutto senza i difetti della filosofia. E se la scienza pone l'ipotesi in modo metafisico, ciò indica una possibilità anche per la filosofia; l'ipotesi diversamente dall'asserzione dell'assoluto si muove per definizione nella possibilità dello scacco. La filosofia teorizza perciò nell'ipotesismo la non assolutezza della teoria. Così la coerenza del nesso sarà ipotetica, consisterà nell'organizzazione implicita degli approfondimenti in visione **(A162,263)**; restando però <un'ipotesi inverificabile (...) il che non costituisce il suo limite ma la sua intima coerenza> **(A147,284)**, perché la verifica sarebbe un'uscita da sé in una affermazione. Il contesto dell'ipotesi esclude la possibilità del confronto tra le visioni e dunque di misura e di esclusione. Le filosofie perciò sono tutte assolute, identiche nel valore, esplicitazioni del Tutto implicito, da tenersi in un *principio di non esclusione*⁴⁹. Ipotesi che può divenire <la consapevolezza rivoluzionaria del nostro tempo> se riesce a trasformare il negativo in positivo: *non tutto è relativo, tutto è assoluto: tutto è in ogni cosa e perciò niente è vano* **(A147,280)**.

Non è relativismo per il suo carattere ipotetico; il fatto che la coincidenza del Tutto e della parte sia solo supposta, non toglie l'assolutezza che si riconosce alla Parola: <la vita, e cioè la parola, non può essere che un atto radicale di affermazione> **(A147,268)**. <La fede in quello che si dice è assoluta>; <Assoluto è soltanto l'Atto concepito come una delle infinite parole che si pronunziano>; <In una molteplicità infinita di atti e di fatti per cui in ogni atto vivono tutti gli altri atti come fatti>. Mentre <l'identità della parte col tutto non è intelligibile> **(A162,95, 110, 113, 125)**.

Mutato il concetto del vero, non essendoci un fatto cui adeguarsi, escluso l'errore, resta l'assolutezza di ogni affermazione, centro assoluto alla pronuncia, relativo <pronunziata che sia> **(A147,278)**. La nuova pronuncia però contiene in sé la periferia come oggetto, senza mai escluderla: nell'impossibilità di assumere un'altra centralità, fosse anche la propria in altro momento di sviluppo: non si giudica la Parola che nella conformità al suo programma. Il giudizio di valore, che esclude la positività di un termine dell'antinomia, cede il passo al giudizio di fatto, al comprendere. Ed è l'ottica da cui guardare alle antinomie senza tradire il loro senso, pensando cioè se: <lungi dal rispondere a un'illusione, i termini dell'antinomia siano entrambi validi e se l'antinomia perciò non risponda che a una pura apparenza perché in realtà tesi e antitesi possono e debbono coesistere senza escludersi reciprocamente> **(A147,277)**.

Il discorso universale così non è imposto dal conoscere, affiora come una consistenza in un liquido. L'ipotesi supera l'*impasse* della teoria della scienza, dell'arte, dell'amore (in cui <non si va mai al di là del tentativo> e afferma il *sumus*; che è correzione dell'attualismo ma anche sua prosecuzione nella *teoria degli atti* **(A169, 29, 138)** che mantiene solo il pensare in atto, sviluppando la critica nell'orizzonte di un linguaggio senza vocabolario, le Parole interconnesse e contigue ma anche isolate dall'incapacità d'intendersi: concordano nel ritenersi assolute. Un orizzonte di straniamento. La teoria del reale, l'ipotesi metafisica, è l'*onnicestrismo* <secondo cui ogni parola, come del resto ogni determinazione dell'universo, è un'esplicitazione del tutto che in essa è implicito, unità di microcosmo e macrocosmo> **(A147,278)**. Riprendendo l'ipotesi che è a fondamento della metafisica scientifica e cioè del continuo coincidere della parte col tutto in ogni individuazione dell'universo> **(A162,51)**. Una pluralità che estende l'Assoluto ad ogni Parola-Centro, non solo logica è la parola, non solo umano il centro; che realizza la dimensione di massima apertura e consenso. Un

⁴⁹ **A150**, p.124. Hegel ha mancato l'identità di conoscere e fare; Comte non ha colto l'unità fra le scienze.

orizzonte cosmico, la <consapevolezza di coincidere con una realtà infinita ed eterna, che garantisce il significato della nostra vita al di là dell'effimero e del transeunte> (A150,320).

Siamo nella nuova metafisica, ipotetica, fondata nell'identità di scienza e filosofia. Identità che s'era riaffermata nei momenti più neri, afferrata per i capelli dalla convinzione dell'unicità del metodo del conoscere (A112 A116). Arte, come culto dell'oggetto; amore, come giudizio di fatto del comprendere. Ma ora rifulge, e garantisce una nuova pensabilità del reale. <La via per conoscere è sempre la stessa>, <la forma del sapere umano è stata sempre una sola>. L'identità pensata <nei termini della dialettica attualistica e successivamente nel riconoscimento del carattere metafisico di ogni scienza> (A162,33, 300, 46), si conferma e séguita la convinzione di aver vinto naturalismo e dualismo. Una la via per il tutto e la parte, l'atto e il fatto, la scienza e la filosofia.

Il simile sforzo di Hegel e Comte fallì per <il modo in cui è stato effettuato>⁵⁰, scegliendo entrambi la strada della risoluzione dell'una nell'altra che annulla una delle due. Emersa invece la disposizione metafisica della scienza e quella scientifica della filosofia, l'identità può camminare diversamente. La filosofia recupera il suo classico compito di pensare il Tutto (A165B B73) fuori del suo consueto <carattere illusorio> (A162,45): grazie al mutamento del suo umanismo ripropone una diversa trascendenza (A133) – non è scienza ma è conoscenza, la scienza particolare competente dell'ipotesi del Tutto, oltre le contraddizioni.

L'altra direzione della ricerca (A169), che mette in crisi l'asserto che conduce il pensare dal mito alla scienza, che pone il problematicismo scientifico, conferma in realtà la prospettiva continuando la direzione ipercritica. Prosegue la classica direzione del *sum* nell'autobiografia; un momento che assesta le posizioni donando coerenza, risultato consueto al genere⁵¹, avvalorato dalla teoria che ha dissolto ogni altra consistenza. Ma qui conta piuttosto l'ulteriore passo: la critica dell'autocoscienza, come prima la gioventù aveva dissolto l'individuo. *L'esperienza di me* (A162 B48), saggio la cui centralità è sottolineata (A179), segna la fine dell'autocoscienza e una nuova era nella concezione dell'uomo e della civiltà. Il primo tentativo di ricerca filosofica condotta consapevolmente con metodo scientifico osserva l'io dal di fuori, senza la partecipazione appassionata consueta alle introspezioni, in un procedere secco; che va verso nuove posizioni. Questa esperienza indica l'assertorietà dell'affermazione, l'ultima pensabile assolutezza, dopo che il dubbio perenne ha condotto il pensiero all'*epoché senza speranza* (A162,88): la contiguità di momenti successivi costituisce <la constatazione della mia esperienza di essi come esperienza di me>. È dunque un percorso <dalla scienza al mistero>, <il mistero è il termine ultimo della nostra ricerca>; perché <non può apparire altra incontrovertibilità che non sia quella dell'antinomicità del nostro discorso>, situazione di fatto che <segna il limite della mia comprensione> (A169,138, 35, 42, 43).

Se Gentile conduceva il *conosci te stesso* alla trasvalutazione del soggetto assoluto; il problematicismo compie la prospettiva concludendo per un nuovo concetto del soggetto (A169h), disgregato e non più comprensibile, ma assoluto sempre, nella parte. Tornando sul primo percorso del suo pensiero, ora ne inverte il senso: era trascorso all'attualismo convinto dell'autocoscienza; ora percorsa sino in fondo la nuova via, occorre raccostarsi agli esordi. <La mia adesione fanatica di una volta, e che mi aveva aiutato a risolvere il problema personale della vita, ora perdeva completamente di significato e anzi veniva ad essere negata in maniera perentoria. *L'uomo non può conoscere se stesso*> (A18,24). Si raccoglie il frutto delle scienze sociali nella valutazione dell'uomo nel nuovo umanesimo (B91): i cui grandi risultati etici (A15, 65, 268) sono chiari nella nuova comprensione del delitto, nella capacità di proporre valori diversi. La psicanalisi (A172) ha compiuto il cammino espropriando l'uomo della padronanza di sé; ma di contro propone il valore di una sincerità resa totale; e tutte adottano un'etica dell'amore contro la legge; il valore è un programma, la coerenza un dinamismo. Ma contro la logica della scienza emerge quella dell'*antiscienza*, che seguita ad opporsi a quella razionalità: e nella dimensione ipotetica non si può escludere la sua vittoria. La polarità connota una prospettiva di pensiero (A169d) che non è volta al particolare, che non suppone l'unità: l'antiscienza (arte, mito, fede, filosofia) la coglie in modo mitico.

⁵⁰ Direzione che S. aveva criticata in Agostino A130 (p. 174): ora perseguita perché cosa resta se non entrare nella Parola e pensarla?

⁵¹ Risulta dalla "constatazione dell'unità di fatto che si instaura tra le scienze" A162 (p. 59).

Occorre soggiungere che dunque o c'è incapacità a pensare l'unità o la si pensa in forme mitiche. Perché l'unità che si è conseguita è <constatazione>⁵² che si costituisce a posteriori⁵³: si è riproposta quella stessa incapacità d'intendere l'unità che aveva spinto il giovanissimo avvocato alla filosofia; mentre il recupero delle dimensioni classiche del filosofare avviene seguendo i metodi di quello che il pensiero moderno, portando alla chiarezza una qualificazione antica⁵⁴, ha definito intelletto.

Così l'autobiografia non può cercare il luogo dell'incaglio, ma la memoria delle idee, attendendo una luce: <Al venire delle idee non posso dare altro significato che quello di una provenienza che trascende la mia persona e si risolve nella realtà del tutto. Il mio pensare è il pensare della realtà in me. Io e la realtà coincidiamo in un'unica centralità> (A169,190). Senso cosmico che illumina la <stupefatta attesa> (A169,202) con cui ci si accinge all'esame, un assistersi senza definizione che è dell'individuo come della società, cui nella constatazione dei fatti si estende la dimensione problematica (A179): in una sociologia intuizionistica, poco scientifica, che risente troppo degli umori: benché abbia capacità rivelativa. Il comprendere, ascolto senza decisione e senza trapasso in una possibile teoresi, si esercita senza poter concludere ad altro che a se stesso. L'autobiografia analizza la parte senza giudicarla, avvertendone il mistero implicito, nella <ricerca costante di una verità che ci sfugge ma che è fine e ragione della nostra vita> (A169t,236).

Ma la memoria, cioè la <totalità della memoria e totalità del corpo> (A162,121) non può che sfuggire: Spirito pensa trasognato alla foto del bambino che non ricorda d'essere stato, che può pensare solo alla luce del presente; oppure a chi ritrova <affermazioni che sono diventate esplicite alcuni decenni dopo>⁵⁵ nella sua tesi di laurea. Ne deduce un'impossibile autotrasparenza a se stessi, l'autobiografia si fa cronaca tra psicologia e teoretica: l'intuizione della Parola, lascia che il vuoto si stenda ovunque. Non resta che viverla, riviverla: l'incoscienza della coscienza attende il venire delle idee e si assiste.

⁵² Risulta dalla "constatazione dell'unità di fatto che si instaura tra le scienze" A162 (p. 59).

⁵³ La scienza non pensa il "concetto di scienza nella sua totalità" A162 (p. 62)

⁵⁴ Vedi R.FRANCHINI, *Le origini della dialettica*, Napoli, Giannini, 1965 2.

⁵⁵ A169, p.191 (era B67). L'immagine della foto è invece in A181.

Capitolo II: ANALISI

Muoversi in questo <groviglio logico esasperante> (B67, p.121) e uscirne con le idee più chiare si può non riproponendosi tal quali le domande di Spirito, ma piuttosto analizzando quei concetti che bloccano un cammino ricco di intuizioni: che insieme alle sicure doti di scrittore⁵⁶, hanno assicurato il successo di Spirito nel mondo della cultura. La logica deve ora andare alla ricerca del freno: recuperare nella polemica la leggibilità del pensiero di Spirito, illuminando le oscurità che rendono impraticabile il percorso e ombrano le luci.

Spirito tentò l'impossibile, trascinato dall'entusiasmo attualistico ad una rifondazione del concetto e del sistema della filosofia. Elemento di audacia intellettuale che doveva essere sostenuto da una logica costruita in un orizzonte di coerenza severamente piantonato dal senso critico per non rischiare la fantasia, la tendenza a trascendere i problemi, che divengono flessibili, facili ad esser pensati inesistenti. È il modo di vivere la trascendenza nell'orizzonte moderno.

Individuare i nodi che il percorso logico doveva affrontare è il cammino dell'analisi, che mostra l'irriflessione dei concetti indicando confusioni che necessariamente bloccano il pensiero. Si dimostra l'inconsistenza del rifiuto dell'analisi dei concetti; insieme si motiva questa scelta sbagliata nell'esigenza di intendere la nuova idea dell'essere, concepita fuori dell'ipostasi. Così ci si rende ragione della vanificazione dell'aspirazione alla somma concretezza che, come un vivente nel regno dei morti, ne ritrae sempre le braccia vuote.

§ 1. Sistema

L'identità scienza - filosofia, il tema centrale della speculazione di Spirito, mosso dall'esigenza di render concreta la filosofia e insieme dare spazio al pensiero del particolare, fallisce per più versanti la sua tendenza perché si converte in un problema impossibile.

Spirito racconta l'entusiasmo con cui lesse l'*Introduzione* di Gentile al "Giornale critico della filosofia italiana" (A175): per la necessità che s'indicava d'intrinsecarsi alla scienza rendendola attuale. Vivere dunque la scienza filosofica come la scienza sociale: concetti vivificati dall'unica corrente dell'Atto inobbiectivabile. Senza un pensiero rigoroso, l'identità varrà impossibile conciliazione del positivismo e dell'attualismo⁵⁷: la teoria degli Atti lo esplicherà. Si lasciano i concetti irriflessi: sarebbe ritenere ipostasi da analizzare fuori della creatività attuale. Dunque l'innovazione non è pensiero che si sofferma sulla diversa connotazione che nel passaggio devono assumere i concetti, che difatti sono curiosamente identici nelle difficoltà dalla prima all'ultima tesi. Né può l'attenzione storica, superficiale, indicare e precisare la polarità opposta dei punti di vista, mostrando l'impossibilità della collaborazione ad un pensiero che invece medita le convergenze e sviluppa una personale dottrina scientifica che le avvalori. È dunque un trascorrere di sistema in sistema che tenta la correzione nel ribaltamento. Se è il Tutto a dare ragione della parte, l'organicità della visione è la protagonista del pensiero. Si manifesta così un procedere olistico che caratterizza psicologicamente Spirito non solo in politica; che trasforma l'intuizione dialettica del legame intrinseco uno - Tutto, in una tendenza a privilegiare l'intelligibilità sistematica sul problema.

Non era sufficiente affermare l'identità della scienza e della filosofia senza determinarne la differenza, cioè il rapporto logico; né attuare la collaborazione o mostrarne l'utilità. Sono concordanze tra scienza e filosofia che né Gentile né altri esclude. Ma l'identità richiedeva una visione, cioè tagli d'orizzonte, prospettiva, rigidità delle linee traccianti. Non una semplice correzione in una tela dà la nuova opera, ma piuttosto la capacità di raccoglierne il frutto trasformandolo nel nuovo. Il che Spirito s'illuse certamente d'aver fatto: ma come, conservando i disegni, gli schizzi e gli impasti dei colori? I principi logici e le esplicite conclusioni si dovevano correggere in un'analisi rigorosa, che invece non è dato trovare in nessuna delle diverse argomentazioni delle tesi. Spirito s'inorgoglisce di <un'opera che, dalla prima gioventù, è pervenuta al giorno d'oggi con sempre rinnovata convinzione negli stessi presupposti fondamentali> (A178, p. 8) che ha asserito

⁵⁶ Più evidenti se si legge un solo volume per volta: la lettura sistematica svela una ripetitività che soffoca la piacevolezza dello stile. La ragione di ciò riceve qualche luce da B107.

⁵⁷ Accentuando poligonicamente un senso: SCIACCA rileva una delle componenti di forza dell'attualismo nel risolvere appunto il problema dell'oggettivismo positivistic: riducendo il reale al soggetto inteso come concretezza immediata, dà soddisfazione all'istanza empiristica, pur affermando una filosofia idealistica (B25, p. 376).

e criticato con correzioni sistematiche, globali (B61). I risultati che comunque si avvede di conseguire, inducono Spirito a non problematizzare quella prima sua immagine del filosofare: l'apertura della mente alla critica del costume nel pensiero positivo che si trasformava in una personale accezione dell'attualismo, in un trapasso facile e proficuo da una scuola all'altra, un modello da spiegare e ripetere, un'abitudine a fuggire le crisi forti. Diviene l'impossibilità di costruire un orizzonte con scelte nette; un trascorrere di visione ove le critiche sembrano attuare la revisione mentre caricano i termini di pregnanze che lasciano scegliere le sfumature atte a proseguire il discorso, scivolando nell'ecllettismo. Usandoli insieme quando emerge il difetto, richiamando l'uno a correggere l'altro, come si fa per gli assunti diversi ma organici.

Il *positivismo assoluto* (B93) così è definizione del pensiero di Spirito anche più adeguata di problematicismo; può estendersi a tutto il suo pensiero: in quella interna contrapposizione di caratteri che era una polemica e viene presa per coerenza. Polemica nasceva la definizione in Spaventa, che cercava il colloquio col positivismo, convinto che nella concezione dialettica a rigore l'idealismo è realismo⁵⁸. Ma Spaventa poi segna la distanza: i confronti sono nel campo di quelle verità che vanno dette tutte, se non si vogliono equivoci. La comune *Weltanschauung* immanentista dà aspetti di continuità, la gnoseologia mostra la distanza: perché permane nel positivismo la concezione antica della sensazione come fatto, assoluto ed irrelato, che induce una visione materialistica e meccanicistica che si estende poi alla stessa vita dello spirito ed alla sua patologia⁵⁹. Dunque, dice Spaventa, la filosofia può imparare dal positivismo, non accettarlo⁶⁰.

Ripresa poi dal De Ruggiero, quella formula già diveniva da confronto aperto con la scienza, ansia di concretezza illuminata dall'Atto: la correzione estendeva la creatività dello spirito alla scienza. Svalutata come naturalismo la logica, l'analisi delle categorie: restava la possibilità di una fenomenologia, che infatti De Ruggiero tentò; o di un'identità irriflessa, la via di Spirito. Si ripete così la linea della correzione della dialettica hegeliana del Gentile: non innovare radicalmente i concetti, ma ripensarli nell'identità del conoscere e del fare, identità che avvalorava la prassi senza divenire pragmatismo. De Ruggiero riusciva poi a cavarsi fuori, per la vitalità del suo interesse storiografico, scientifico, politico: che lo condusse alla concretezza dei problemi senza ulteriormente lasciar prevalere esigenze sistematiche. Spirito invece insegue il sistema fino a dare dimensioni d'orizzonte all'aporia. L'interesse per la scienza e per la filosofia così rimane ancorato all'orizzonte degli inizi, non induce una nuova riflessione, seguita sempre a perseguire una indeterminata concretezza in cui convivono concetti idealisti e positivi in coerenze sempre più improbabili (B10 B18).

L'ansia di concretezza, di rifondazione integrale, l'illusione della conciliazione ad oltranza caratterizzano così il positivismo assoluto, nella confusione tra dialettica ed immanenza, per assicurare la creatività scientifica: restando nell'ambito però di una sistemazione che non lo consente; se la coerenza dei suoi principi, mostrano Hegel e Gentile, determina la scienza momento inferiore dell'Idea. Perciò si parla di scienza, ma si delinea una creatività filosofica; che filosoficamente non è rigorosa, scientificamente perde l'immagine a suo modo connotata del discorso.

Qui doveva correttamente operare una moderna idea di sistema: Spirito ne intuisce il valore, la definisce, come *principio sistematico* invece che sistema disteso (A56), ma non sa fare sviluppo dell'intuizione. Se

⁵⁸ "Io sono ancora idealista: ma di quello idealismo che non esclude, anzi contempera in sé il naturalismo, il positivismo, il meccanismo", B.SPAVENTA, *Logica e metafisica*, Bari 1911, in *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, vol.III, p. 8. V. A56.

⁵⁹ B.SPAVENTA, *Sulle psicopatie in generale*, 1872, in *Opere*, cit., vol. II; *Introduzione alla critica della psicologia empirica*, 1881, ivi, vol. III. È chiaro qui quanto si diceva della positività che poteva avere il mancato confronto con l'epistemologia: perché è differenza che oggi andrebbe riformulata. Ma per Spirito l'obiezione vale, perché mantiene l'ottica positiva. Colpa dei neo-positivisti, che gli mostravano la non validità di scavare un solco profondo tra scienza e filosofia, con risultati che lo rimandavano alle sue tesi (A158B).

⁶⁰ Se è naturalismo, il positivismo non ha senso, ne ha se fonda sull'attività positiva della mente. B.SPAVENTA, *Paolottismo, positivismo, razionalismo*, 1868, *Opere*, cit., vol. I. Perché "il naturalismo (...) consiste nel prendere per verità e realtà delle cose, le cose appunto quali ci si mostrano (...) È il più feroce dommatismo che ci sia", B.SPAVENTA, *Logica e metafisica*, cit., p.15. Perché "l'attività della psiche che investe il molto lo cangia in modo da non essere riconoscibile da quello che è o si suppone che sia", B.SPAVENTA *Introduzione alla critica...*, cit., p. 570. Ponendosi come meccanismo e materialismo infirmano il positivismo; non riescono a considerare la relazione, che è il punto da cui partire, non un fatto irrelato. Il darwinismo <come spiegazione della natura (...) non solo è metafisica, come ogni altra spiegazione naturale, giacché non ci è spiegazione senza legge, ma è anco metempirica>, B.SPAVENTA, *Esperienza e metafisica*, Napoli, Morano 1983, p. 139. Esso dunque cammina ma ingenuamente verso la filosofia, che per tutti "è la concezione universale del mondo (*Weltanschauung* o *Weltbild*)", ivi, p. 107. È suggestiva proposizione su cui riflettere: "il gran merito di Darwin" sta nel concepire oggettiva la finalità, "un nuovo lato dell'esperienza", una teleologia del vivente che va ripensata, B.SPAVENTA, *La legge del più forte*, 1874, *Opere*, vol. I, p. 536.

sistema non può più significare un'architettura dai ritmi definiti; né, nella vacanza dell'Idea, Scienza, coerenza capace di dar ragione di sé e dell'altro: doveva essere organicità di visione, sviluppo del concetto nei diversi campi dell'indagine. Era dunque superfluo andare al quadro organico dell'Intero senza meditare il concetto, come farà la metafisica ipotetica; era inutile cercare il valore dell'incoerenza nel contrapporla come capacità di riflettere al banale dominio della parola che è la coerenza (A162). Occorreva piuttosto ripensare logicamente (B23) il concetto di sistema; invece di obbedire ad un'idea antiquata, costellandola di punti interrogativi per i suoi limiti. E il concetto si innova non proferendo la definizione, ma cercandone nel contesto del lavoro teoretico una diversa pensabilità. Perciò il filosofare di Spirito, che gioca così gran parte sull'idea di sistematicità, dimostra piuttosto quanta confusione ingeneri la sua mancanza nel pensiero. La mancata coerenza dei concetti spiega le continue, profonde difficoltà in cui questo pensiero si muove e rende necessaria l'analisi, che esamini le indebite pregnanze, risalendo separatamente i due versanti della logica e dell'ontologia, recuperando dall'identità il procedere logico. Perché la tesi ricordata di Spaventa mostra che l'indifferenza di Spirito alla diversità di positivismo e idealismo deriva dal predominare l'attenzione alla *Weltanschauung* più che alla logica; l'identità logica - ontologia contrabbanda per logica la correzione ontologica e viceversa.

§ 2. Formalismo

Cominciamo dal versante logico del problema, ove le tracce da seguire sono molte; iniziamo dalla mancata solidificazione di concetti e di scuole filosofiche indotta dalla lotta al naturalismo, che abbiamo visto divenire nella poligonìa di Spirito il carattere dominante. Nella critica della storiografia e del monismo idealistici rappresentano addirittura un luogo comune; Spirito si caratterizza per esasperarli.

Nella storia, non si limita come Hegel e Gentile, alla trasfigurazione di una intuizione interessata e spesso profonda; in Spirito svanisce l'individuazione, talvolta si dà spazio di totalità al frammento inessenziale. Quanto al monismo: la polemica contro la pretesa superiorità dell'orizzonte filosofico, in cui si vede il persistere della trascendenza, diviene poi per Spirito necessità di superare la definizione, di delimitare il problema filosofico. Unico dunque è il procedere della riflessione nella diversità dei temi; valicabile di continuo nel filo logico dell'affermazione concreta di un pensiero. La concretezza sfuggirebbe per la tendenza alla definizione, all'ipostasi, all'individuazione; identificare filosofia e vita consente di protendersi nel particolare in cui è l'universale.

Ma il problema non era la definizione in quanto tale: bensì andava intesa diversamente l'identità, la solidificazione, la qualificazione che è l'opera del pensiero. Era il difetto della logica dell'opposizione già affrontato dalla speculazione crociana e corretto con la distinzione: invece di avanzare confusamente l'esigenza di revisione della logica classica, dunque, Spirito avrebbe trovato in un confronto serio col Croce la possibilità di riflettere, scientificamente confrontandosi coi risultati. Come ad esempio nello stesso tempo fece Scaravelli⁶¹; se, beninteso, Spirito avesse dato, non il peso anche eccessivo che vi diede quegli, ma almeno un qualche rilievo alla dimensione logica della filosofia.

La sola logica dell'opposizione, dice Scaravelli, nega sì l'ipostasi antica del Vero, ma lascia scorrere l'identità in una continua evanescenza: mentre l'identità, l'individuazione, è la concretezza dell'universale. L'essere che trapassa di contrario in contrario non giunge alla determinazione tenendo conto della diversità del proprio procedere. Perciò la logica dell'opposizione si corregge con quella della distinzione: la contrapposizione tra i filosofi non deve trascorrere ai principi logici. Identità - distinzione è anzi il ritmo stesso del pensiero, la costante sistole e diastole, che alterna momenti volti a cogliere la continuità tra contrari ad altri che invece vanno alla identificazione, alla determinazione: con un riconquistato, moderno significato dell'identità⁶², che non va solo affermato, come nell'idealismo, ma piantonato dal rigore d'un criterio logico. Alla luce di questa analisi, si spiega come quel sincero desiderio di concretezza, cui non solo Spirito obbedì, non riesca ad uscire dall'astrattezza, dalla celebrazione dell'Atto; Spirito mantiene ed avvalorava il monismo e l'inobiettività, invece di ripensare la logica dell'opposizione, senza attuarne una correzione: casomai diversa, ancora da pensare, se questa non soddisfa. Nel trascorrere mobile dei contrari si è condotti a tenere per illusoria la costituzione dell'altro nella sua resistenza, si mette fra parentesi l'ascolto. Perciò, si parlerà di

⁶¹ L. SCARAVELLI, *Critica del capire*, Firenze, Sansoni, 1942; poi La Nuova Italia, 1968. L'argomento abbiamo svolto in *Dalla metafisica del capire alla teoria del giudizio storico. Osservazioni su L. Scaravelli*, in "Criterio", V, 1987, 2, pp. 128-36.

⁶² Il che poi teorizzò C. ANTONI nel *Commento a Croce*, Venezia, Neri Pozza, 1955.

arte e di scienza in modo da renderle in sé inintelligibili: oggi che il pensiero se ne occupa eccedendo la misura nel senso opposto, non lasciando cioè poi più intendere la filosofia, si apprezza in pieno la filosoficità di discorsi ad esempio sull'arte che evitano, come qui, ogni confronto con la ricchezza rivelativa di una pagina, di un'opera. Il disequilibrio indica, in un caso e nell'altro, l'incapacità a pensare la sintesi del razionale e dell'irrazionale, lasciando uno solo a protagonista.

Corretto nel Gentile dalla capacità di permanere nell'equilibrio, il problema scoppia negli allievi. Ma quanto alla logica del discorso, esso è comune: difatti gli scolari del Gentile per un verso o per l'altro uscirono dalla scuola cercando concretezza; certo, per il carattere aperto della scuola: ma non sempre lasciar le porte aperte induce alla fuga generale. Perché è nuova trascendenza, non più dell'io verso Dio, ma trascendenza del problema nella sua costituzione individua verso l'affermazione dell'universale esaustiva del particolare. In questa trascendenza rinasce il formalismo logico; diverso dall'antico, ma egualmente capace dell'indifferenza della logica al contenuto. L'affermazione di principio lo esclude: ma basta a fare che la logica sia conoscenza oltre che teoria del conoscere? La Scienza che lo consente per essere universale e concreta deve avere la capacità di stendersi alla determinazione del razionale reale, in uno sviluppo fenomenologico e logico delle funzioni della mente. Se si esclude la definizione della Scienza, per l'inobbiectività dell'Atto: si è ancora nella possibilità di affermare la logica come tutta la conoscenza? Mancando altra possibilità di intrinsecare di concretezza la razionalità del discorso? Piuttosto il principio è trascorso a coprire un'affermazione dell'Essere in chiave tutta moderna, dello sfero che si costituisce nell'escludere il non essere con il ricondurlo a sé. L'Atto inobbiectivabile è un'affermazione dell'io e della creatività che esclude le determinazioni diverse e perciò dà l'illusione della chiave d'oro. Di potere cioè trasformare un'affermazione generale qual è quella dell'identità della logica e dell'ontologia nella convinzione che, compreso un primo principio, sia data con ciò l'autocoscienza.

Gentile avverte il difetto: e lo corregge seguendo l'esempio hegeliano, con la logica dell'astratto. Resta però che la propria originalità di Gentile era appunto in quella componente iniziale, tendenzialmente irrazionalistica nell'incapacità di essere oggetto a se stessa e di procedere alla Scienza. Se Gentile tenne meglio l'equilibrio nelle sue affermazioni, ciò fu per una felice inconseguenza rispetto alla sua stessa originalità: il che appunto ritennero gli allievi, che da quella invece erano stati condotti alla passione filosofica.

Ed eccoci per un lato nella chiarezza dell'errore di Spirito. Egli, proseguendo proprio gli aspetti di Gentile capaci di innescare il formalismo, vi cadde in pieno. Ecco la sua fiducia nei cavilli, nei rigiri di frase. Perciò seguita ad affermare l'identità di problema e soluzione, di logica e psicologia, di razionale ed irrazionale, ribaltandoli di continuo: ora tutto è razionale ora è reale; ora il problema è la soluzione ora la soluzione il problema; ora la logica è nella psicologia, ora il contrario; ora sinanche l'economia è etica, poi tutto è economia in cui è l'etica. Tutto ciò alla luce della sola forma ha una sua esattezza; se però ci si rifà al problema che si voleva chiarire, si vede bene che la soluzione è mancata. E anche Spirito avrebbe dovuto vedere chiaro che non c'era continuità tra il panrazionalismo ordinato e dottorale degli anni '30, e la serena disperazione dell'*incosciente* che conclude il suo pensiero, moderno Gorgia dell'impossibilità di pensare. Effetti così assurdi dovevano indurre alla riflessione, mentre Spirito ritenne valido il cambiamento di un contrario nell'altro perché la sua logica opposizionistica è per giunta formalisticamente vuotata di ogni resistenza. Il formalismo di Spirito solo trascorre dall'elegante gioco dell'evidenza solare da cui era fuggito, ad una prosa stranita che accompagna ovunque la vita del pensiero impedendone la coerenza.

§ 3. Identità transitiva

Il formalismo consente di conservare l'attenzione della filosofia all'uno, al pensiero, allo spirito; è lo spiraglio donde continua ad operare l'aspirazione al monismo, esplicita costante affermazione, che genera una frequente sinonimia in Spirito tra Uno ed Universale⁶³: <L'esigenza monistica è intrinseca allo stesso atto del filosofare, in quanto filosofare significa appunto ricondurre il molteplice all'unità e ritrovare il principio esplicativo che superi l'incoerenza e la contraddizione delle parti> (**A116,67**). Ciò provoca una lettura della dialettica ove il momento dell'identità, della sintesi domina la ricchezza della fenomenologia.

⁶³ In **A58** v. le risposte a Varisco, Aliotta, Guzzo; **A116**, p.88, il monismo è "l'esigenza stessa del pensiero logico"; **A169**, p.15, la ricerca si volge "all'unità", cioè al "principio del reale"...

Qui si affaccia una difficoltà da cui invece Gentile era esente. Il concetto dell'identità infatti viene colto senza quella ricchezza di ricostruzione che rende l'Idea altro dall'essere o dall'essenza; e assume un aspetto matematico piuttosto che dialettico, è identità che appaia il primo e l'ultimo d'una catena di termini senza la differenza d'individualità che renda impossibile la confusione: quello che può dirsi un concetto transitivo dell'identità, non dialettico⁶⁴. Ma ciò ch'è valido per il pensiero astratto, checché ne pensi Spirito, non lo è per la filosofia, che cerca diversamente il suo nesso e non può appagarsi d'una identità che non si arricchisca della differenza. E quando si accetta la confusione, il sofisma coglie l'incauto, che realizzata l'identità sul frammento passa poi ad universalizzare la dimostrazione, incorrendo nella *quaternio terminorum*, doppia, se non tripla o quadrupla, interpretazione d'un termine.

Il difetto non è solo di Spirito, ma in lui si verticizza per lo stesso corpo della sua tesi e per la sua costante frequentazione del vero scientifico. Conduce a fare attenzione alla somma senza badare agli addendi ed al procedimento seguito. Né si può conseguire, dopo quanto detto, un concetto, una definizione dell'identità: la si suppone, la si costruisce nella confusione dei significati. Quel che rimprovera alla scienza, Spirito realizza in filosofia: perché, come il pensiero scientifico, ha perso la connotazione non analitica dei concetti, specie quello d'identità.

Infatti l'unità, la globalità della visione, il senso del tutto colto in ciò che lo universalizza, viene affermata implicita nella ricerca particolare in cui è immanente: si usa così un senso dell'unità non atto a sostenere la tesi nella sua complessità, che tenta la visione d'insieme. È una velleità non fondata il supporre che dall'accumularsi di indagini particolari risulti una coerenza non quantitativa, un insieme che non è somma; è solo un postulato, nell'assenza di un conoscere diverso dallo scientifico: per il quale il Tutto è un concetto limite che lascia il conoscere all'analisi della parte, cioè ad un criterio che si connota nella quantità. Dunque si condanna la filosofia a recuperare un compito teoretico riferendosi ad una logica che non le è propria, ad una concezione del Tutto che le è estranea.

La costituzione di questo vero implicito Spirito descrive quando parla dell'unificazione del sapere. Il libero spazio della discussione si fonde nell'elaborazione del comune consenso: <alla fine la concezione d'ognuno si sarà venuta arricchendo della altrui prospettiva e la soluzione risultante non sarà più quella di nessuno dei singoli, se pure un poco di tutti, sintesi concreta di tutti i particolari contributi> (A162,267). Quel discorso che conclude una riunione, che ognuno sa racchiudere un'eterogeneità di compresenze in cui nessuno più si riconosce, è il modello del vero, la sintesi. È solo un'immagine, ma parla più delle definizioni nell'essere conforme al senso del discorso, logica conclusione dell'annullamento dell'autonomia del pensiero non analitico. Non che non venga anche a Spirito il dubbio che la giustapposizione mal si concili con l'identità cui aspira: ma è un punto interrogativo che genera solo un'affermazione problematica.

L'urgenza d'un problema poteva forse evitare la soluzione alla Procuste, tirata a fil di logica. Ma il formalismo ha interrotto l'urgenza del problema, e si va invece al salvataggio problematico delle vecchie identità. La combinazione di monismo e identità transitiva conduce il pensiero ad una ilare linearità di visione che non regge la difficoltà del discorso intrapreso. Malcompresa inoltre da un pensiero distratto dal particolare e dimentica di porre il problema filosofico, costituisce una sorda venatura nell'intenzione stessa delle parole: i concetti si colmano di pregnanze illecite. Si osservi, ad esempio, quanti sensi si mescolano nell'Assoluto:<Il problema metafisico è appunto il problema del Tutto, dell'Uno, dell'Assoluto, della Verità, di Dio> (A162,10). Le successive esplicazioni sono momenti diversi del pensiero, centrifugati dal formalismo storiografico⁶⁵ in un insieme di cui è impossibile la coerenza.

Il peggio che può capitare ad un filosofo: lavorare con concetti grevi, di cui non sono chiare le valenze. Concetti così carichi di significati conducono ad usarne di volta in volta quelli più adatti: ma le pregnanze poi riemergono rendendo impossibile la pulitura; il loro senso emerge talvolta solo ad una lettura attenta, si nasconde persino all'Autore.

§ 4. Universale

Ovviamente si tratta di un difetto gravido di temibili conseguenze, in una logica filosofica. <Tutto è scienza, ma la scienza poi si concepisce come proiettata verso la filosofia, la filosofia del domani, verso la verità

⁶⁴ GENTILE capiva bene questa tendenza semplificatoria di Spirito: individuava nel progetto della ricerca una "di quelle semplificazioni a cui propende la tua intelligenza lucida, che prima di tutto vuole chiarezza" B16.

⁶⁵ V. nella II parte il par. 3 del I capitolo.

ultima, la verità definitiva, possibile conquista del futuro> (A162,315). Affermare il nesso dell'universale e del particolare non è bastato dunque: se i termini della sintesi risultano scissi esplicitamente, fuori d'una possibile sintesi. Ma cos'è divenuto così l'universale?

L'identità della scienza - filosofia ha annullato nella sintesi di opposti, Uno - Tutto, la differenza determinata tra astratto e concreto, tra procedimento analitico e sintetico. Ciò manda perduto il carattere dell'universale filosofico di essenzializzare di sé il particolare: è rimasto solo l'universale atto a unificare dall'esterno, nell'oggettività, privo di intrinsecità; concetto analitico portato in filosofia, nel suo concetto d'unità, di connessione, di sintesi. Così il termine vale visione dell'intero, capacità di collegare le parti in un tutto senza isolare le trattazioni particolari. La funzione che rimane alla filosofia di fronte alle scienze è di collegamento delle scienze fra loro, e al tutto (oltre che operare come senso critico, ma di ciò tra breve).

Compito da pensiero concreto, metodo che si connota nell'astratto. Ma se il pensiero astratto lo avesse potuto, lo avrebbe fatto; e se anche Spirito lo demanda alla filosofia: è perché ne presume la diversità, che nega. Il compito suppone la capacità di cogliere l'universale: mentre l'universale così inteso può intendere oramai il tutto solo come enciclopedia! Filosoficamente insoddisfacente (B21), quest'universale non sa piegarsi, duttile, al particolare per intrinsecarsi e cogliere il nesso; implicito, resta qualcosa che si può pensare ma non conoscere. Diventa una specie di raccoglitore delle schede che si compilano, non si colmerà per definizione: l'universale è il catasto. Ironia, certo: ma occorre dire che di fronte ai sorrisi possibili l'interprete s'è tenuto basso; ricordando sempre il dramma d'una crisi dalle uscite fortunate, in cui Spirito almeno non ebbe la protervia e la disonestà di credere a lungo.

Non è valso, dunque, ricordare i positivi effetti del pensiero concreto e demandare alla nuova teoria gli stessi progetti; nella poca chiarezza, l'universale oscilla tra la comprensione del particolare e la collezione dei risultati. Col curioso effetto d'un programma smisurato e d'una realizzazione impensabile.

Ma la soluzione inoltre è insoddisfacente anche per la scienza: trascendere il problema lascia inintelligibile il luogo della scienza, muta l'onnicomprensione panlogistica nel suo opposto, scatenando un'irrazionalità priva di uscite che affida la razionalizzazione al mito.

§ 5. Pensiero analitico

Insoddisfacente per la scienza perché la funzione critica della filosofia nei confronti della scienza consiste, per Spirito, nel rendere rigorosi i concetti della scienza, nell'esaminarli alla luce della coerenza: quale coerenza, viste le premesse, è facile capire. Così insieme al concetto della filosofia va perduto anche quello della scienza (B26). Il che era stato sin dall'inizio segnalato, a proprio modo, da Croce e da Gentile (B7 B4). Ripensare sensatamente i concetti delle scienze può il filosofo se ne intende la particolarità, la connotazione diversa, le finalità e l'originalità proprie. Altrimenti quel compito diviene misura dei concetti scientifici alla luce del Vero, di una coerenza che loro non spetta, di una concretezza filosofica che in questo campo si comporta come astrattezza, come transvalutazione del problema in un orizzonte formale.

E si vedrà nella meditazione politica, ove Spirito si porrà i problemi alla luce del Vero, in una domanda oltretutto inattuale, anche per la scienza⁶⁶. È vero il concetto dell'individuo? È concreto l'ofelimo? E ovviamente la risposta lo nega: ma essi non sono Veri, perché la scienza li formula pensando in modo diverso. Dei casi citati l'uno è una solidificazione, l'altro una astrazione: ma entrambi non sono pensati sulle tracce della Verità razionale, ma per rispondere al problema che li suscita, soluzione cui sono funzionali assicurando l'intelligibilità cui il concetto tendeva: la garanzia politica di scelte non coartate, la costituzione d'una scienza capace di regolarità nel campo, apparentemente impossibile alla regola, delle scelte personali. Certo, occorre il sorriso del filosofo, a questo punto: è osservazione comune la facilità con cui persino il ricercatore, lo scienziato, prende sul serio le schematizzazioni, rendendole false nell'assumerle come veri, come concretezze. Ma il sorriso è solo uno degli aspetti della filosofia; è la sua nascita come critica dell'ingenuità del pensiero comune, non è lo sviluppo d'una propria capacità teoretica.

Che invece deve sapere che solo la Ragione chiede concretezza ai suoi concetti, determinazione della loro verità reale e razionale: l'intelletto, o come si voglia chiamare quella funzione della mente che sceglie la via dell'astrazione e della scienza, isola ora questo ora quell'aspetto perché sia possibile trovarne una coerenza

⁶⁶ B35 GEYMONAT pur riconoscendo a S. la trattazione d'un tema inconsueto all'idealismo, gli rimprovera di adoperare un criterio di domanda antiquato, quella del *perché*; forse piuttosto del *cos'è*, della definizione, del fondamento metafisico: con evidente quanto solita inconseguenza.

che costruisca la possibilità d'una legislazione. Mette in moto una propria diversa idea dell'intelligibilità; idea fondata nella semplicità piuttosto che nel sovraccarico di impliciti che è la concretezza. Tende così all'astrazione spinta sin dove essa indica il nesso che si cerca, mettendo da parte ora la differenza degli individui, ora sinanche delle specie. La filosofia diviene epistemologia perché vuole rendersi ragione della differenza e determinarla, non annullarla. Impegnarsi nell'analisi della diversità di funzioni e di metodi che formano i concetti. Mentre Spirito combatte la sua campagna nella direzione opposta.

Egli cioè tende a negare nel concetto scientifico l'astrazione per la concretezza: l'astratto è momento del concreto, in sé è non essere, perciò non va dunque qualificato ma la sua diversità va colta nella sintesi. Perché del <non essere non si capisce come potrebbe esserci scienza> (A6, p. 16); non si fa in politica scienza del caos (A119, p. 16): <bisognerebbe ammettere l'esistenza di una scienza del negativo o del particolare, che è quanto dire di una logica dell'illogico o di un sistema dell'irrazionale> (A99). Si esclude così la direzione che poi si affermerà fuori del pensiero rigoroso: nella dimensione filosofica si chiude invece la riflessione sul reale per mancare di meditare i principi, lasciando il passo ad affermazioni intuitive per proseguire. La riflessione ha perso la possibilità di affrontare il concetto di scienza o in genere dell'irrazionale, di ciò che non è filosofia. Cioè si conferma l'errore panlogistico mentre ci si muove per combatterlo.

L'errore di Spirito è dovuto alla pratica delle scienze sociali, in cui l'uso frequente di concetti comuni alla filosofia genera l'equivoco. Spirito infatti vi individua l'uso insoddisfacente di concetti che la filosofia pensa in modo concreto; ne deduce che la correzione deve procedere tramite una domanda di coerenza; monistica la logica, transitiva l'identità, ciò vale per ogni scienza. Mentre il confronto con altre direzioni poteva aiutarlo a maturare un concetto moderno invece che positivo della scienza: delle prospettive contemporanee di filosofia della scienza Spirito dà un giudizio più che un'analisi (A1 A2), escludendole una volta per tutte perché peccano di dualismo o naturalismo, errori filosofici. Mentre se si parla di scienze occorre costituirne il concetto tenendo presente la globalità delle direzioni; giusto, come dice Spirito (A168,40) non far riferimento solo alle matematiche ed alla fisica: benché l'interessarsene lo avrebbe messo in confronto coi territori delle rivoluzioni scientifiche. Ma, nemmeno, il concetto si può costituire solo sulle scienze sociali, tra l'altro tanto nuove da non aver raggiunto una fase paradigmatica. Si rischia di perdere ciò ch'è proprio della scienza, se essa comunque costruisce il suo universale in modo diverso dalla filosofia. Perdere sinanche l'intuizione della diversità della scienza significa delinearne la propria opera come scienza o come filosofia *tout court*, mancando il proprio obiettivo: che era pensare la creatività, l'attualità concreta del concetto scientifico.

Solo chi intende le caratteristiche diverse dell'intelletto può tentare l'analisi della creatività della scienza senza proferirvi dei *non sense*. La scienza fa uso d'una ragione cartesianamente chiara e distinta: il modello matematico dunque illumina il senso dell'analisi; ignorarlo è impedirsi d'intendere la connotazione della domanda che l'intelletto pone al reale. Non gli chiede di mostrarglisi nella sua individua capacità di variazione, come fa la Ragione mostrando la sua vicinanza alla fondazione estetica del conoscere. La scienza chiede al reale di svelarle il conforme, quell'aspetto nascosto per cui si può cogliere una fantasiosa parentela tra l'uomo e la balena, tra specie di fiori tanto dissimili: creatività che tocca dunque anche la più banale classificazione; oppure la conformità che si recupera con nesso da inventare, tutt'altro che evidente, tra una causa ed un effetto, con un paziente lavoro di prova e di riprova in cui il meccanismo è spesso solo apparenza. Nella qualificazione categoriale si coglie la creatività del procedere della scienza al sapere proprio tenendo presente la diversità della sua domanda, tesa a creare l'uniformità dove non era. Diversa dalla domanda che invece fa la Ragione, di cogliere all'incontrario l'individualità nella sua eccezionalità. Diversa la domanda, diverso il modo in cui si articola la risposta. Negarla, è trascendere il problema.

Il peggio è, dunque, che i fraintendimenti sono essenziali; la mancata risposta di Spirito riguarda la propria domanda di chiarezza. Occorre chiedersi infatti se Spirito abbia poi conseguito ciò che cercava, recuperare la capacità di conoscere della scienza, la ricchezza concreta non riassorbibile da una sintesi superiore. Al di là della formale risposta positiva, negata la diversità la creatività recuperata si qualifica esplicitamente come filosofica, è dell'Atto in genere; della scienza non c'è nemmeno più un concetto soddisfacente, resta vago, a metà tra filosofia e senso comune. La scienza è: <un discorso univoco in cui gli uomini si incontrano per la ricerca di un fine comune con mezzi comuni> (A162,21); <un procedimento critico e razionalistico tale da generare il consenso generale e la convinzione dell'indubitabilità> (A169,63). Nella scienza si individua la capacità di generare il consenso, la collaborazione degli uomini, aspetto che non qualifica la scienza né connota il suo giudizio; ne vela la specificità ed il carattere di ricerca. Non si pensi all'esaltazione della ricerca,

che difatti distrae anche Spirito: nel campo logico occorre definire le funzioni, non corroborare di argomenti inutili. La ricerca è altra affermazione priva di chiarezza, che si afferma tra mille assertorietà così poco atte ad una posizione problematica; lascia intendere una direzione del pensiero ma non pensa, non dà risposta alla richiesta d'intelligibilità. Solo afferma e prosegue quella che è l'ansia di onniconoscibilità per mezzo di una scienza razionale dell'intelletto più che della ragione; la volontà di stendersi ovunque che era già in Hegel⁶⁷ vuotata però di quella potenza di pensiero.

Spirito non s'accorge di mancare alla domanda di concretezza perché infatti vi rimane: solo che permane nella immediatezza e non nella filosofia. Il suo progetto di fare domande filosofiche alla scienza e scientifiche alla filosofia non raggiunge che l'astrattezza del pensare concreto, filosofico; e l'astrattezza del pensare astratto, scientifico, malamente predicato dal vero filosofico: *Tantum religio potuit...*

Così, parlando di concretezze economiche, assisteremo ad un maestoso progetto di rifondazione integrale delle scienze e della realtà. Dando corpo alla <disumana figura del problematicista che, per non accettare il limite del pensiero, tende a rinnegare l'uomo> (B56,361). Spirito rifiuta non solo la distinzione formale delle categorie, come in genere l'attualismo nella polemica con la filosofia crociana (*lui stesso però curiosamente segnala brani sulla necessità di tener distinte scienza e filosofia B10 B11 B12*), ma addirittura la distinzione in quanto tale: persino Gentile doveva ricordargli che pure bisogna far qualche uso di questo principio logico. Mentre la strada della qualificazione categoriale (B42) non è di necessità naturalistica, come Spirito pensava; non più di ogni concetto una volta ipostatizzato, e poi diversamente inteso. Anzi è l'esigenza stessa del conoscere nella determinazione per la logica antica e moderna; la sua necessità di dire la differenza e l'unità della vita dello spirito, non in una definizione analitica, ma in un'articolazione di funzioni. Muta il senso di quella determinazione dall'antico al moderno, non più data una volta per tutte, ma intesa nella vita dello spirito e nella sua storia. Di nuovo dunque la strada era nella riappropriazione di concetti, nell'analisi del loro mutare nell'orizzonte moderno; come già erano stati elaborati e come ancora diversamente si poteva fare; casomai per pensare nella concretezza l'identità della scienza e della filosofia, se ciò era possibile: mostrando però davvero la volontà di aver chiaro il proprio problema.

§ 5. Dialettica.

Causa ed insieme effetto della confusione del discorso è l'incomprensione della dialettica. La critica ne denuncia formalmente l'intellettualismo; il rampollare dell'antinomia ne dimostra l'astrattezza, la chiusura alla solidità degli opposti, male composti da una sintesi che non ne intende l'individuazione. Così c'è chi l'ha vista come "indimenticabile autocritica romantica della dialettica deduttivistico - razionalistica di Hegel e di Gentile" in un autore la cui dialettica permane nella antitesi romantica di finito infinito, da vivere più che da definire nell'autocoscienza (B63). Ma nel fare ciò Spirito corregge difetti che ha personalmente aggravato nella lettura poligonica. La superficialità logica, imperdonabile in chi mantiene l'identità della logica e della ontologia, si mostra ora nei suoi effetti.

La scoperta dell'antinomia, in una dialettica che ha rifiutato di pensare il non essere, denuncia il fraintendimento dei principi logici. Filosoficamente scopre l'acqua calda: la dialettica diadica (B21), i *dissoi logoi*. Lo stupore del primo tradito malessere della coscienza di fronte all'incontenibile irruenza dei contrari; la prima impossibilità a cavarsela con un atteggiamento manicheo che asserisca la positività d'uno solo dei due poli, annullando il più incomprensibile, il più scomodo per la ragione. Un malessere che, prima della razionalizzazione platonica nell'analisi del diverso, lasciava esplodere le verità contrapposte facendo dell'*homo mensura*, si lanciava nell'*Elogio di Elena*, certo la donna più famosa e più malvista dell'antichità. È la scoperta della dialettica antica, che assume il reale nella sua forza e nella sua resistenza alla ragione. Si comprende perché Spirito la proponga dopo Gentile, contro il formalismo. Ma ciò non toglie il limite della teoria, che contrappone tra loro i contrari senza coglierne l'identità, l'elemento mentale che li fonda. Riproporla ora, dopo la maturazione dell'Idea significa annullare ogni possibile fiducia nella Ragione, lasciando solo una speranza infondata, ovvero il razionalismo dell'intelletto. Ma ciò non dimostra l'insufficienza della dialettica o dell'idealismo o d'altro: solo la cattiva intenzione di concetti non approfonditi. Gli sbocchi di Spirito sono difatti quelli classici del pensiero sofistico, l'*homo mensura* e l'approfondimento del caso particolare: consapevolmente aporetico, tendenzialmente paradossale.

⁶⁷ Cfr. G.COTRONEO Crisi della ragione e crisi della razionalità, in "Discorsi", 1986, 1.

È chiara difatti la denuncia della mediazione, che invece nella dialettica moderna è l'elemento dominante. Perché la mediazione è mentalizzazione, e la critica dell'atteggiamento definitorio la stigmatizzerà: ove superare il contrasto degli opposti sarà spingerli all'esasperazione, sino al limite ove il contrario si ribalta nell'altro (ipercriticismo). La dialettica ha quindi uno sviluppo vitalistico, alla meglio engelsiano, da vivere e non da definire. Così in politica non vi sarebbe problema di passaggio tra corporazione ed individuo se non vi fosse quel termine medio che è lo Stato; se fossero <soltanto due, l'individuo e la corporazione, il passaggio graduale non avrebbe presentato alcuna difficoltà logica> (A91). Il problema è quel terzo che impone all'immediato di mutare, di abbandonare la sua struttura di fatto (che permane ad onta dell'attualismo) di accettare il limite nella visione. Il problema è, insomma, un'intuizione della dialettica che la intende a mezza strada tra la corpulenza dell'immediato e la bacchetta magica dei problemi. E senza un maturo concetto di dialettica, come rispondere ai progetti che Spirito formula con l'attualismo e decide di proseguire oltre i loro stessi limiti, oltre ogni più roseo sogno teoretico? L'aporia è la conclusione di un progetto dettato dal pensiero dialettico e raccolto e sviluppato dal pensiero analitico, l'unico metodo del conoscere, il conoscere della parte che è scienza e sarà forse filosofia nel futuro.

Lo stridore del metodo analitico e del sintetico, conclude ad una serialità impossibile al *logos*, ove l'antinomicità irrelata manifesta un qui-ed-ora da indicare a dito. Ma trascorrono dall'ombra alla luce senza guadagno i giorni e le notti, l'antica immagine del tempo, carichi di corposità non mediabili, senza reciproca intimità: non i contrari intesi nella mente. Dialettica è cogliere il rapporto che li lega e li muta e li diversifica in una tensione reale che ne dà la misura: ove basta perdere una sfumatura per mandare perduta l'immagine, alterando la fisionomia. Sintesi, allora, è definizione della particolarità nel Tutto; mentre in Spirito il Tutto è divenuto parte, oggetto d'una scienza particolare, la filosofia: che si deve presumere abbia metodo scientifico, l'unico che si delinea. Mentre né il Tutto né la filosofia possono dividere la particolarità di parte: solo se è un diverso conoscere, essa può comprendere l'articolazione determinando il legame; e dunque può cogliere la funzionalità diversa delle parti nella differenza degli insiemi, la qualificazione categoriale. Dunque i casi sono due: o la filosofia non ha potere di universalizzare, e allora non ha un compito che ne individua un progetto sintetico; ovvero deve precisare questa sua diversità, la sua connotazione.

Quel carattere incoerente e spaccatutto, simpaticamente cattivante, ci si svela così non un aspetto infantile ed ostinato; ma piuttosto il frutto della ricerca d'un vero cristallino e non dialettico.

§ 7. Incontrovertibile

Sin qui abbiamo esaminato l'aspetto logico della questione. Il discorso è dunque rimasto sospeso per l'altro versante dell'esame, quello dell'ontologia. E dividere i due versanti era necessario per veder chiarezza; ma anche per rimarcare che la loro identità, anche nell'idealismo, non può pensarsi senza la differenza. Perché se la logica è ontologia, o metafisica, come dice Spaventa: <perché è la *conditio sine qua non* universale della verità, è la verità pura, prima>. Però <la logica non è tutto> nel sistema. Dunque <Se per metafisica s'intende la scienza delle categorie o determinazioni universali e non già reali dell'Ente, la logica è metafisica>. Ma se nella complessità del sistema non tutto è logica <si ha ragione di dire che la determinazione logica non sia la determinazione reale; e perciò se per metafisica s'intende, come fanno alcuni, la scienza del reale anche, la logica non è la metafisica>⁶⁸. È distinzione certo non condivisa dal Gentile e dalla sua scuola, anzi rappresenta appunto quel residuo naturalistico che li spinge al superamento. Mentre, nel suo consentire al pensiero di mantenersi nell'equilibrio del reale e del razionale che invece va perduto, andava meditato almeno da chi, come Spirito, sviluppava il positivismo assoluto in una critica dell'attualismo verso la concretezza.

Perché nell'idealismo vivono accezioni diverse, non è un unico cammino in progresso concluso nel Gentile: come Spirito seguì a ritenere, dando prova dell'insoddisfacente rapporto con le sue stesse fonti; ma anche della superficialità di critiche che da un lato stigmatizzano la mancata problematizzazione, nel pensiero problematico si badi, di tali ed altre interpretazioni; dall'altro le accolgono del pari e condannano in Spirito l'attualismo, l'idealismo e via. Mentre critica è sceveramento, analisi determinata, precisazione dei temi nel proprio carattere.

Avvertendo nel panlogismo di Gentile l'acme, il superamento della concretezza che inesausta riemerge dalla sintesi formale, celebrazione della creatività progressiva della vita dello spirito; la strada non era esasperare

⁶⁸ B. SPAVENTA, *Logica e metafisica*, 1867, Bari 1911, in *Opere*, vol.III, p. 147, p. 416.

gli elementi che danno la crisi sperando nel miracolo del capovolgimento: ma compiere il miracolo umano della chiarificazione, dell'approfondimento. Opera modesta e faticosa che Spirito rifiuta per la gioia di maneggiare grandi concetti, grandi sintesi, grandi intuizioni: il limite della sua personalità speculativa.

Il difetto va identificato nell'identità attualistica della logica e dell'ontologia (**B84**). Nella teoria dell'Atto, nella sua indeterminazione, diviene l'illusione che compreso il principio fondante l'autocoscienza sia inteso il senso riposto d'ogni problema; nella coscienza di sé la ricchezza della realtà, della razionalità. Perché già in Spaventa quell'identificazione aveva perduto il salto dalla fenomenologia alla logica, teso a sottolineare il mistero⁶⁹: divenuto così interno alla razionalità, incapace di sgomentarne l'evoluzione, invece così segnata dalla difficoltà di dominarlo che senza nemmeno s'intende. Ma oltre tutto qui si perde ogni apertura su un mistero da razionalizzare, privi come si è della precisazione succitata per l'abbandono del Sistema che è anche oltre logica. Qui, in questa precisazione, era la correzione positiva del panlogismo, che consente a Spaventa l'equilibrio che invece la sua famosa riflessione sulle prime categorie incrinava. Gentile, avvalorando proprio l'elemento del disequilibrio, ne trae un difetto di costituzione che nemmeno il *Sistema di logica* poteva mutare; solo molcere nell'affermazione di un pensiero che vive la concretezza: condannandosi però a vivere solo la propria concretezza; il tanto condannato solipsismo attualistico ha dunque una scaturigine logica determinabile.

In tale modo, però, Gentile si attesta come un novello Parmenide, colui che esprime con termini paradossali e forse proprio perciò irrinunciabili (dove l'impossibilità per gli scolari d'allontanarsi davvero da lui) l'idea base della filosofia moderna, distendendola in sistema. Facendone una visione integrale, una metafisica cioè, centrata nell'io e nel trascendentale. Solo che con Parmenide poi non si può pensare. L'affermazione dell'essere, dell'io, per quanto forte, non basta. Occorre tornare al pensiero discorsivo, al dialogo. Fare frutto di quest'affermazione di principio in un discorso filosofico, che cioè nasce da problemi e si volge non all'affermazione del pensiero e delle sue caratteristiche fondanti, ma alla comprensione di come essa si ponga nel rapporto con ciò che non è pensiero. Delle sue capacità di darne ragione. Che è il motivo del pensare e della filosofia.

Questa la ragione del peregrinare degli attualisti alla ricerca della concretezza, tesi alla correzione del principio; questo il motivo per cui si avvincono di nuovo alla solidità naturalistica tornando alla trascendenza classica o sforzandosi comunque di pensare la trascendenza nella concretezza; che ci si avvede d'aver perduta nella somma concretezza dell'Atto. Lasciando perdere che Spirito non era Platone e non era nemmeno Gentile, considerazione ovvia quanto urtante: un pensiero *minore* può riuscire all'equilibrio e a dare suggestioni di pensiero calibrate. Ma la via è sbagliata: al problema si dà risposta col ritorno alle antinomie, alla trascendenza del reale al pensiero, senza meditare né l'antinomia, né la trascendenza, né il reale. Né l'identità della logica e dell'ontologia, che permane, debitamente capovolta. Non più la logica è nell'autocoscienza l'ontologia; ma piuttosto l'ontologia suggerisce la logica, nello studio della parte in cui è implicito il tutto; la commistione di piani tra scienza e filosofia, farà scaturire da queste confusioni la tendenza all'autobiografia come suggestione di pensiero (**A116**). In un insieme ricco da cui pur si ricava a nostro avviso guadagno, ma sfasato, magmatico, denso d'ogni cosa ma insieme vuoto: un Atto - Tutto, insomma, imprecisato che si mantiene nell'ingenuità della coscienza che non giunge alla filosofia.

Né d'altronde con la confusione logica che sin qui abbiamo mostrato c'era da aspettarsi la possibilità d'un chiarimento su quella o altra identità. Specie perché l'aspetto parmenideo si ingigantisce in Spirito per via d'una perenne domanda d'*incontrovertibilità*, che dà il suo solido contributo a rendere impossibile la speculazione confondendo i concetti. Torna nelle espressioni più comuni, freudianamente connotando il senso delle domande. Porrino raccontava della sua risposta a Bontadini che lo metteva una volta di più di fronte alla contraddizione del problematicismo: se è filosofia, è contraddittoria, se è psicologia è inconfutabile: <Di fronte al numeroso eclettico pubblico il prof. Spirito rispose: "Mi basta essere inconfutabile" (**B58,89**). Ma ancor di più: essa viene riconosciuta da Spirito tra le coerenze del suo pensiero. Si presenta come costanza d'una *domanda metafisica*, <cercare il significato dell'unità o del principio del

⁶⁹ F. VALENTINI, *Spaventa e la logica di Hegel*, in *B.Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, Napoli, Pironti, 1986, specie pp. 16-17. Perché l'effabilità dell'essere, la sua comprensibilità come Pensare, nell'interpretazione della prima triade, sostiene VALENTINI, perde quel salto mantenuto invece da Hegel nel passaggio dalla *Fenomenologia* alla *Logica*: perdendo un momento che doveva invece rimanere ineffabile.

reale> (A169,15). Nel pensiero logico questa costante, così determinata, è un vero e proprio detonatore di problemi soprattutto data la compagnia in cui si trova: l'antinomicità del reale. Mentre l'una accende la miccia del problema, l'altra scaglia lontano una soluzione; sono i cavalli che portano la biga di Fetonte dall'alto dei cieli a radere giù le cime degli alberi; facce contrapposte d'una moneta lanciata, che può rispondere solo nei termini dell'*aut - aut*.

Giacchè una simile domanda non può che rendere impossibile la risposta. La difficoltà del moderno ad asserire la propria fede in una visione: conduce, in polemica, a cercare nel vero scientifico il modo della sua affermazione; dunque, il consenso generale, una teoria appunto incontrovertibile, contro cui non si riescano a sollevare obiezioni. Il che è negazione della stessa scienza, è la tendenza a mitizzarne i risultati⁷⁰. Dopo la critica della scienza del secolo scorso, dopo che l'incontrovertibilità persino della geometria può essere discussa, certo non è facile neppure esemplificare la possibilità per la scienza di poter pronunciare una simile parola. Spirito ne ritrova la tendenza nelle scienze sociali; certo le più controvertibili e controverse, i cui concetti riescono con difficoltà ad uscire dall'approssimazione: ma che dall'origine positivista conservano atteggiamenti dogmatici nelle affermazioni. Comunque quando poi questa pretesa d'assolutezza fuori del tempo, e dunque del moderno, si dà a ripensare la filosofia, non può che indurre una riflessione senza vie d'uscita. L'unica incontrovertibilità risulta in fine essere l'antinomia, l'impossibilità di rispondere (A169,43) ovvero l'accettazione della coscienza più ingenua, nella sua certezza. Che difatti viene cercata con ostinazione.

È ricerca della soluzione ultima, dello svelamento che dia pace al pensiero. L'entusiasmo per la chiave d'oro rivela così il suo senso, nell'essere ricerca del principio del reale capace di fornire una spiegazione a tutto tondo, sistematica ed onnirazionale; capace infine della risposta ultima: <l'atteggiamento teoretico dello spirito, volto all'intelligenza di una realtà trascendente, giunge al suo epilogo con la soluzione del problema> (A116,73). La domanda d'incontrovertibilità induce la gnoseologia alla ricerca di un'assolutezza antiquata⁷¹. L'unitaria intuizione del reale Spirito cerca nel positivismo, nell'idealismo, nelle diverse sistemazioni dell'aporia. Generando scelte totali, troppo integrali, senza remissione nella fede come nella critica. Il carattere ossessivo della lettura tramuta in esca ciò che tocca, nella ricerca del Vero pacificato, l'avvenuta conquista dell'assoluto. La filosofia così non coglie l'universale nel suo Atto tentandone la razionalizzazione, il dire la qualità nella differenza; ma lo segue lontano nei cieli, oramai muti di vita infinita, capaci solo di lanciare la suggestione del futuro, ultimo mito, che protende sul presente la consapevolezza della propria inattingibilità e della provvisorietà della fiducia, labile ed evanescente; ma anche questa da pensarsi nell'incontrovertibilità.

Spirito rappresenta così il classico dramma dell'uomo, che troppo spesso sente il bisogno di sottrarsi al tempo: e si dice Uomo: mancando la possibilità di ricostruire un mondo da uomo, dopo tanti miti d'assoluto. E se il mito è, come sforzo d'abbreviazione e di simbolizzazione, componente normale dell'attività mentale, segno dell'impossibilità di dir tutta e subito la razionalità della realtà⁷²: la filosofia però ha il suo ufficio nel razionalizzare il mito, se è critica; non di lanciarne. Altrimenti fa da teologia: e ci si perdoni, una meschina teologia.

§ 8. Oggetto

Il percorso del problematicismo è un cammino verso l'oggettività; che cerca una soluzione in grado di pensarla senza cadere nel naturalismo: sarebbe trascendere la concretezza, giusti i principi che s'è deciso di proseguire. Dunque la spiegazione di tante svolte radicali va cercata nel versante ontologico dell'identità.

Né poteva essere diversamente, se si ricordano le affermazioni paradossali dell'attualismo, che tante volte inducono alla riflessione proprio per il loro carattere estremo, lontano da ogni equilibrio. Documentabili al meglio proprio con affermazioni di Spirito: <non esiste un soggetto che informa di sé l'oggetto inteso come un *posterius* di fronte ad esso, né esiste l'oggetto inteso come un *prius* e perciò determinante del soggetto: esiste bensì il soggetto che si identifica con il suo oggettivarsi> (A58,159). <La filosofia concepita come conclusiva ha avuto il risultato di rendere immanente al pensiero la realtà da conoscere> (A140,264). Non

⁷⁰ Vedi F.BARONE, *Pensieri contro*, Napoli, SEN, 1983: *Scienza e tecnica*.

⁷¹ Caratteristica del chiedere una risposta *assoluta e totale*, per non sottomettere la ragione al vero B29, rilevata anche da B50 B67 B72 B78h.

⁷² Vedi il ns. *Analisi di un simbolo: il mito storico*, in SFI * *La filosofia tra tecnica e mito - Atti del XXIX Congresso nazionale*, Perugia 24-27 aprile 1986, Perugia, Ed. Porziuncola, pp. 262-266.

sono frasi singolari, ma difatti non lo fu il problema; l'annullamento cioè d'ogni resistenza del reale, quel che faceva meditare Fichte sull'*Anstoss*: di ciò che giustifichi insomma l'incapacità di Dominio della molteplicità del pensato. L'unità, vincente, s'afferma in una lotta con l'irrazionalità, scomparsa; ogni suo apparire è dominato dall'irrompere del pensiero. E dunque: la molteplicità nel monismo è <solo apparente, molteplicità del pensato che si risolve nella concreta unità del pensiero>. Monismo ed idealismo perché <o tutto è natura o tutto è spirito> (A110,104). E l'alternativa conduce la scelta della sola pensabile.

In simili espressioni, risulta comprensibile la frequenza di accuse all'idealismo: ottimismo, vittoria troppo sicura della Ragione; ribadire di contro l'irrazionale non è maggiormente nell'equilibrio del problema. Ma la dialettica è più che questo, non è un *aut - aut*, un'alternativa; non è nel suo senso definirla un monismo, suggerirebbe una lettura sbagliata, che ne esaspera gli aspetti unitari e spirituali a danno dei reali.

Ma le filosofie dialettiche però serbano l'equilibrio? L'ebbrezza della scoperta dell'essenzialità della visione, annegata prima nella Natura dell'oggetto, viene sempre esaltata a scapito della *misura* del nesso, affermata e poi travolta dall'equilibrio: non ne vanno esenti i maggiori. E c'è da dire che lo stesso va avvenendo nell'epistemologia, man mano che la gnoseologia moderna cammina anche in essa⁷³. Mentre l'intrinsecarsi dialettico va perduto senza la misura del rapporto, che solo consente il permanere nell'ascolto della realtà e della razionalità, senza giocare il senso intero in uno solo degli elementi della sintesi. Si tende così all'apoteosi dell'Io e dello Spirito nell'Idea. È discorso che qui si può accennare: la logica corregge il difetto solo operando sui principi in modo da rendere impossibile lo scivolamento fuori del senso. Correggendo insomma l'entusiasmo dello scopritore in una dimensione d'equilibrio. Tenendo presenti però le indicazioni già maturate. Qui Spirito ne segnala una che i diversi sviluppi dell'idealismo non hanno svolto.

Perché l'oggetto nell'idealismo è momento d'un grado non ultimo nella vita dello Spirito, che viene colto nella sua verità dall'Idea mentre percorre le tappe dell'autocoscienza; che ne diviene poi la verità dialetticamente intesa nella sua unità ricca delle determinazioni. Così, esso trova nel sistema da un canto una descrizione e dall'altro la sussunzione. Chi non dà peso conveniente a quel momento descrittivo, fenomenologico, non riesce poi a trovargli compensi che nella solidità della visione. Che però non s'insegna, non si codifica: è un fatto peculiare del pensatore, non un principio logico. La logica opposizionistica lascia trascorrere le determinazioni soggettive ed oggettive l'una nell'altra, l'unica solidità è lo spirito che dunque domina la definizione dell'Idea.

Contro il disequilibrio che avverte nella filosofia, più attenta all'idea che al nesso, Spirito dice chiara la motivazione del suo discorso: <nella coscienza di chi ricerca v'è l'ansia di scoprire la realtà, come se questa fosse il presupposto della stessa ricerca e ne esistesse al di fuori>. Lo spunto del *come se* kantiano seguita a dare suggestioni di pensiero; non a caso Kant è richiamato tante volte dal moderno proprio per il suo senso del limite, perduto nel proseguire gli spunti della sua meditazione. Anche ove il concetto d'oggetto in sé non sia più proponibile, nel tramonto d'ogni solidità naturalistica, Spirito lo richiama in forma ipotetica, metodologica. Segnalando così che esso aveva una sua funzionalità che va recuperata perché la visione si assesti nel suo stesso senso.

Perché come limite della razionalità, esso certo svolge funzione diversa da quella della distinzione categoriale, della capacità di conoscere fuori del panlogismo. Esso dà infatti il senso della resistenza del reale, del contatto con l'insormontabile mistero, evitando di legarlo dal suo primo apparire alla possibilità della predicazione, nella sinteticità del giudizio. Esso consente che il mistero non si presenti già subito come razionalizzabile ma è mantenuto nella sua interezza. Non nega perciò la possibilità della ragione, bensì lascia rimanere nell'ascolto senza l'illusione della predicazione sicuramente possibile. Illusione che non è per forza panlogismo, però è per forza panrazionalismo. È ciò che accade nel giudizio, ove la sicura sintesi del soggetto e del predicato sembra ridurre a meno che all'istante la difficoltà della mente nella razionalizzazione, e dare per scontato il suo successo. Dunque è comunque abolizione del contatto con ciò che non si riesce ancora a predicare, bensì solo a intendere umanamente, trascendentalmente, nell'assenza d'una qualificata razionalità. La semplice coscienza, in cui la mente non sa orientarsi e trovare un filo conduttore.

Il concetto dell'oggetto, su cui Spirito c'invita a ripensare, ha di suo come funzione, cioè costante e non solo iniziale del pensiero, l'evidenza della resistenza del reale, che invece rischia di perdere sinanche lo storicismo, donde quelle tornanti accuse di tener la storia sotto il protettorato della Provvidenza. Non si tratta di revisione logica perché l'idealismo reputa ricorrente nella vita dello spirito il momento della coscienza. Ma

⁷³ Si pensi alle tesi di FEYERABEND, vedi le nn.21, 44 del cap. precedente e la n.23 della parte III.

d'una indicazione di misura, aiuta a mettere in evidenza, nel mancato equilibrio delle affermazioni che seguono il principio, il luogo ove casca l'asino, a richiamare il pensiero al suo limite. Insomma il concetto d'oggetto può esercitare una sua effettiva funzione, sebbene metodologica piuttosto che teoretica.

Perché poi casca, l'asino! E lo fa perdendo la reverenza verso l'irrazionale. Il che lo conduce, ad esempio (*ma è il vero esempio*) a non valutare nella giusta connotazione le forme diverse della vita dello spirito. Salvaguardate bensì quanto alla loro possibilità, non pensate nella loro concretezza attuosa. Si rischia cioè di svalutare nel loro effettivo fondamento e nel loro valore quelle esperienze che invece d'intendere la concretezza tentano, guidate dal bisogno di conoscere, le strade dell'analisi o della fantasia mitica. Ciò che s'intende solo in presenza d'una smisurata resistenza del reale alla razionalizzazione; è la mente alle prese con un mondo che non intende quella che allaccia nessi fantastici o elabora semplificazioni, inizialmente banali, come quelle d'ogni bambino nell'orientarsi nel mondo, eppure gravi talune di qualche intellegione; semplificazioni ripercorrere i cui nessi dona ricchezza; e che proseguite svelano man mano la loro consistenza, ove sia, e conducono sulla stessa linea alla formazione del *monstrum*: il pensiero mitico, il pensiero astratto. Capace di conoscere ciò che la Ragione nella sua concretezza non riesce ad intendere, appesantita dalla complessità della sua intuizione in cui non vuole tagli.

La sua natura mostruosa ma anche volta alla conoscenza s'intende solo così, nella piccolezza della Ragione dinanzi all'insondabile, che la obbliga a cercare scorciatoie; natura bensì umana, ricca di creatività e di fantasia, ma d'un suo tipo particolare; che la filosofia ha il compito di riportare alla concretezza nel proprio orizzonte; ma soprattutto di dire questa diversità, studiando senza trascendere il problema: razionalizzandolo. Sottovalutare il mistero è la strada per non intendere più la funzione dei concetti di mito, di scienza, e con essi l'umana capacità di diversificare la ragione per sopravvivere⁷⁴ e tentare molte strade per la conoscenza. Mentre spesso la filosofia confonde la propria corretta attività volta alla razionalizzazione di questo o quel mito, rivolta ai contenuti; con la possibilità inesistente di criticare il mito in quanto tale.

Se tutto ciò che ha reso sempre necessario un concetto dell'oggetto lo rende ancora necessario, perché lascia intendere la solidità resistente alla predicazione, sovrastante la razionalità; se si può intendere una sua funzione senza che essa sia stata soddisfacentemente sostituita; perché afferma quell'illogica, che è mistero, non razionalità diversa, necessità per la ragione che non vuole illudersi nemmeno dell'onnirazionalità; esso però va ripensato. Non può riproporsi senza un'attenta considerazione che lo stacchi da un 'fatto positivistic o un dato di coscienza. Occorre chiarire la sua natura di funzione della mente che va poi qualificata nell'ordinario lavoro della filosofia teoretica.

Spirito invece non può che inseguire la rilevanza del concetto d'oggetto ma pensandola in una sorta di visione panica del reale. Ove Pan però non è più *daimonion* guida di un senso riposto, ma nella confusione ha vestito panni di ragione astratta, antinomica, incontrovertibile; tendente ad intendersi nella semplificazione. Perciò nella poca trasparenza a se stesso che conserva i principi fondanti del difetto contro cui si dibatte, seguita a trascendere il suo limite e diviene *onniintellettualismo cibernetico*.

La sagacia del filosofare di Spirito dunque si mostra nel suo segnalare un problema; ed è costante nel suo pensare la prontezza dell'intuizione non sostenuta da una dimensione di pensiero: la ritroveremo del pari nelle altre direzioni dell'indagine. Ma qui, ove le confusioni sono di tale entità, sembra mirabile che almeno una parola comprensibile emerga. Una parola, ma di peso.

Ed è proprio questa sagacia in un intellettuale di primo piano che sembra la migliore possibile dimostrazione della necessità dell'autonomia dei problemi filosofici: se la negazione di essa ha condotto tali oscurità. Perché è la via per meditare la coerenza della riflessione: che è "spirito critico condotto su di sé" (B58, p. 91), esigenza sistematica che costruisce un orizzonte di pensabilità. La coerenza di Hegel o di Gentile non si ripete spostando l'equilibrio, se ha la propria giustificazione nell'organarsi in risposta al proprio problema. Così, quando s'affaccia un problema nuovo, non vale rimaneggiare, occorre la riedificazione.

Il rappezzo in filosofia è arte impossibile; quando riesce è la nuova visione: pensata in diverso orizzonte di coerenza. Orizzonte che non si può mutuare dall'arte, dall'amore, dalla scienza, dalla negazione insomma della dimensione filosofica. Perché la logica filosofica opera diversamente da esse e non può trovare la propria intelligibilità negandosi; perdere la propria differenza è perciò stesso perdere la possibilità del

⁷⁴ Torna in mente l'idea popperiana che vede la teoria come il momento propriamente umano dell'evoluzione, in *L'evoluzione e l'albero della conoscenza*, in *Conoscenza oggettiva*, Roma, Armando, 1975, p. 357.

dialogo con l'irrazionale: essa, gravandosi per di più, in Spirito, della non scelta fra positivismo ed idealismo, del non pensare la differenza tra pensiero analitico e sintetico, finisce per inseguire una dubbia strada di composizione senza accorgersi del mutamento che di volta in volta subiscono i concetti d'universale, d'identità, di mutamento, di Tutto, di parte e via dicendo.

Dunque: la parabola del pensiero di Spirito ci si è svelata risposta ai problemi del suo tempo: nella ribellione alla connotazione pratica della scienza; nel volerla perciò rendere protagonista della speculazione; nel rifiutare prospettive neo-analitiche pretendenti che le affermazioni filosofiche siano *non sense*. Però l'affermazione della filosofia resta vaga, assertoria, perché si è rifiutato di pensarla nel suo concetto, nei suoi principi, nei suoi metodi; essa vivrà della progettazione di compiti sovrumani e del vederli affastellarsi come castelli di carte: un Tantalo vittima di se stesso.

Riesce, è vero, alla funzione critica, ci fa riflettere su Gentile, su Croce...ma sono istanze, non pensabilità. Vuole persino recuperare i compiti classici del filosofare, muovendosi nell'orizzonte odierno, con una domanda d'incontrovertibilità e di monismo, non più garantita dalla dialettica! Continuare a pensare è a questo punto un dramma, una ricerca dell'antico nel nuovo che ovviamente non può più pensarlo. Perché la logica, che doveva dare l'articolazione della domanda, la nuova pensabilità dei concetti classici, ha fallito il suo scopo: e dunque la domanda filosofica e persino metafisica viene ripresa tal quale, e ad essa non può esservi più nel moderno risposta conforme.

Capitolo III: IRRAZIONALE

§ 1. Razionalismo?

Quanto <maggiore l'esaltazione, maggiore la delusione>: commenta Bontadini (B26) il fallimento di Spirito, l'esito amaro del voler rimanere fedele ai principi senza riproporre la trascendenza classica. Quello che per noi è invece il suo merito (B90), benché definirlo aporetico sembra dir troppo poco: proponendo ad un orizzonte sanguinante domande difficili quanto irrinunciabili; si afferma comunque però che filosofia ancora sia, il volere di pensare pretende di vincere una volta di più la sfida dei tempi.

Dopo l'onirrazionalità, il problema significa la necessità di pensare l'irrazionale, cimentare il pensiero col reale. Problema, perché la razionalità che è nei principi che si seguivano a porre non si richiuda subito, apra ai tempi ed all'esigenza del mistero; presenti la domanda della razionalità senza darla vincente aprioristicamente, evadendo persino la constatazione del problema.

La logica antinomica individua l'*aut - aut*, l'alternativa dei tempi tra *Razionalismo e Irrazionalismo (A11)*. È la guerra a porre la questione sul tappeto: voluta da chi intendeva l'irrazionalismo, ha coinvolto tutti ed ha eliminato ogni fede, anche il sogno di una politica razionale: che ha fallito l'unica prova valida nel moderno, la storia (*o il successo?*). La scelta della Ragione, solarità sicura, parve ovvia, l'irrazionalismo invece riemerge dalla negazione: vivo qui da noi in letteratura, in politica; nella filosofia vinto invece dall'idealismo contro il positivismo che lo esprimeva nell'irriducibilità del dato. Vittoria apparente: se la polemica tra i vincenti poi consisteva in reciproche accuse di irrazionalismo (mistico Gentile, dualista Croce), se le loro storie privilegiavano la ragione difficile. Comunque la Ragione, Provvidenza, Valore: cade insieme alla dialettica. L'idealismo non ha fornito una diversa immagine del mondo, l'ha supposta; con un ottimismo di tipo cattolico, ma infondato. Il quale, d'altra parte, è antiquato. Il neoilluminismo ⁷⁵è un'illusione. Nel mancato fondamento la teoria dell'io dà corda all'egocentrismo; la libertà diviene arbitrio; la razionalità utile: si crede di potenziare l'uomo, lo si immeschinisce, facendo del mondano il Valore. Quale motivo per la Ragione di crederci trionfante?

Escluse così le direzioni della meditazione razionale sul valore, resta urgente affermarlo per dare spazio al progetto di vivere. In questo luogo drammaticamente moderno si costituisce la scelta di ascoltare la crisi epocale nelle sue movenze, tentarne l'immagine. Scelta non vincente ma ricca di apertura e connotata dalla necessità di superare la crisi: meditando la diversa fondazione, riprendendo la tradizionale funzione della filosofia, non i suoi contenuti tradizionali. Strada impossibile alla coerenza ma chiara, che accetterà mito e sofisma per non definire lo scacco. Un irrazionalismo, dunque, giocato sulla fede nella ragione che ne evita l'errore più comune, la divinizzazione del banale, osservando il mondo con sagacia ma tentando d'evitare d'essere sacerdoti dell'osservazione. Evitando l'apoditticità della filosofia ma anche quella di ancor meno attendibili assertorietà.

<Il *non so* è nato in me con questo contenuto sistematico e coincide con esso. Non ho arma per difendermi contro chi mi contesti questa evidente contraddizione. Eppure l'arma vorrei averla, vorrei avere la capacità di non contraddirmi. E quest'arma vado cercando in tutti i modi, ripercorrendo le tappe del mio ragionamento e sforzandomi di trovarne il punto debole, l'errore fondamentale che mi vieta ancora di dare coerenza al mio discorso> (A130,5). Il contatto con l'irrazionale è ricchezza: in cui è il vero fascino di Spirito, quel che gli ha fatto perdonare non poche incongruenze; nella coscienza che nonostante esse, o forse grazie ad esse, riusciva a muoversi con familiarità nell'ignoto; riusciva a far cogliere lati inconsueti di tempi mobili. Spirito riconosce l'assenza d'una prospettiva di razionalizzazione e ne fa orizzonte: tenendo dalle origini la fiducia nella ragione. E mentre osserva la razionalità svanire, quella fede riemerge come un canotto dopo un naufragio: piccolo, improbabile ed unico termine cui si affida ogni salvezza: ma, sa chi ci è sopra, irrinunciabile. Ottima postazione per misurare insieme la disperazione e la forza del mare; senza voler perdere la speranza.

⁷⁵ Tema che allora veniva pensato da Guido DE RUGGIERO (in *Il ritorno alla ragione*, Bari, 1948. Vedi il ns. *Guido De Ruggiero*, Napoli, SEN, 1981) e da altri: vedi R.FRANCHINI *La revisione del concetto di Illuminismo*, in *Interpretazioni da Bruno a Jaspers*, Napoli, Giannini, 1975.

§ 1. Razionalismo?

Quanto <maggiore l'esaltazione, maggiore la delusione>: commenta Bontadini (B26) il fallimento di Spirito, l'esito amaro del voler rimanere fedele ai principi senza riproporre la trascendenza classica. Quello che per noi è invece il suo merito (B90), benché definirlo aporetico sembra dir troppo poco: proponendo ad un orizzonte sanguinante domande difficili quanto irrinunciabili; si afferma comunque però che filosofia ancora sia, il volere di pensare pretende di vincere una volta di più la sfida dei tempi.

Dopo l'onirrazionalità, il problema significa la necessità di pensare l'irrazionale, cimentare il pensiero col reale. Problema, perché la razionalità che è nei principi che si seguono a porre non si richiuda subito, apra ai tempi ed all'esigenza del mistero; presenti la domanda della razionalità senza darla vincente aprioristicamente, evadendo persino la constatazione del problema.

La logica antinomica individua l'*aut - aut*, l'alternativa dei tempi tra *Razionalismo e Irrazionalismo (A11)*. È la guerra a porre la questione sul tappeto: voluta da chi intendeva l'irrazionalismo, ha coinvolto tutti ed ha eliminato ogni fede, anche il sogno di una politica razionale: che ha fallito l'unica prova valida nel moderno, la storia (*o il successo?*). La scelta della Ragione, solarità sicura, parve ovvia, l'irrazionalismo invece riemerge dalla negazione: vivo qui da noi in letteratura, in politica; nella filosofia vinto invece dall'idealismo contro il positivismo che lo esprimeva nell'irriducibilità del dato. Vittoria apparente: se la polemica tra i vincenti poi consisteva in reciproche accuse di irrazionalismo (mistico Gentile, dualista Croce), se le loro storie privilegiavano la ragione difficile. Comunque la Ragione, Provvidenza, Valore: cade insieme alla dialettica. L'idealismo non ha fornito una diversa immagine del mondo, l'ha supposta; con un ottimismo di tipo cattolico, ma infondato. Il quale, d'altra parte, è antiquato. Il neo illuminismo⁷⁶ è un'illusione. Nel mancato fondamento la teoria dell'io dà corda all'egocentrismo; la libertà diviene arbitrio; la razionalità utile: si crede di potenziare l'uomo, lo si immeschinisce, facendo del mondano il Valore. Quale motivo per la Ragione di crederci trionfante?

Escluse così le direzioni della meditazione razionale sul valore, resta urgente affermarlo per dare spazio al progetto di vivere. In questo luogo drammaticamente moderno si costituisce la scelta di ascoltare la crisi epocale nelle sue movenze, tentarne l'immagine. Scelta non vincente ma ricca di apertura e connotata dalla necessità di superare la crisi: meditando la diversa fondazione, riprendendo la tradizionale funzione della filosofia, non i suoi contenuti tradizionali. Strada impossibile alla coerenza ma chiara, che accetterà mito e sofisma per non definire lo scacco. Un irrazionalismo, dunque, giocato sulla fede nella ragione che ne evita l'errore più comune, la divinizzazione del banale, osservando il mondo con sagacia ma tentando d'evitare d'essere sacerdoti dell'osservazione. Evitando l'apoditticità della filosofia ma anche quella di ancor meno attendibili assertorietà. <Il *non so* è nato in me con questo contenuto sistematico e coincide con esso. Non ho arma per difendermi contro chi mi contesti questa evidente contraddizione. Eppure l'arma vorrei averla, vorrei avere la capacità di non contraddirmi. E quest'arma vado cercando in tutti i modi, ripercorrendo le tappe del mio ragionamento e sforzandomi di trovarne il punto debole, l'errore fondamentale che mi vieta ancora di dare coerenza al mio discorso> (A130,5). Il contatto con l'irrazionale è ricchezza: in cui è il vero fascino di Spirito, quel che gli ha fatto perdonare non poche incongruenze; nella coscienza che nonostante esse, o forse grazie ad esse, riusciva a muoversi con familiarità nell'ignoto; riusciva a far cogliere lati inconsueti di tempi mobili. Spirito riconosce l'assenza d'una prospettiva di razionalizzazione e ne fa orizzonte: tenendo dalle origini la fiducia nella ragione. E mentre osserva la razionalità svanire, quella fede riemerge come un canotto dopo un naufragio: piccolo, improbabile ed unico termine cui si affida ogni salvezza: ma, sa chi ci è sopra, irrinunciabile. Ottima postazione per misurare insieme la disperazione e la forza del mare; senza voler perdere la speranza.

§ 2. La Nuova Era.

L'osservazione dei tempi (A140) spesso riesce a concretarsi nell'immagine: sono pagine che si leggono con interesse anche a molti anni di distanza, specie se si possiede la mappa per evitare certi pozzi profondi che si aprono all'improvviso. La sensibilità sottile, fascino consueto allo scetticismo, emerge in chi vive la crisi

⁷⁶ Tema che allora veniva pensato da Guido DE RUGGIERO (in *Il ritorno alla ragione*, Bari, 1948. Vedi il ns. *Guido De Ruggiero*, Napoli, SEN, 1981) e da altri: vedi R.FRANCHINI *La revisione del concetto di Illuminismo*, in *Interpretazioni da Bruno a Jaspers*, Napoli, Giannini, 1975.

come uno stato di fatto dalle molte valenze, da registrare ma anche da dominare. Spirito si contenta, come sempre, d'una ricognizione storica troppo rapida, fatta tra sé, senza giovare del confronto con gli esponenti della crisi, rifiutati per via delle conclusioni: ma la vive sino in fondo. Un atto di coraggio speculativo in chi viveva la filosofia come impegno globale, in cui portare le crisi psicologiche, le attività politiche, le osservazioni sul mondo, gli umori, le riflessioni teoretiche... un insieme confuso e integrale: la battaglia del vivere si compie attraverso ogni sfumatura: come la passione e l'attaccamento alla vita, non concede soste. L'immagine che risulta dall'analisi di Spirito è quella della società aperta, un luogo nel vortice della tempesta. È l'*Inizio di una nuova epoca* (A150): i titoli dei volumi di Spirito sono spesso centrati, e questo, che raccoglie una silloge dalle molte direzioni accentua giustamente la vivace impressione del nuovo. Chi nasce in quest'epoca già segnata dalla velocità degli spostamenti e delle comunicazioni può non avvertire il capovolgimento, di cui Spirito mette in rilievo da un canto lo sconcerto (A117), dall'altro l'immensa capacità di mutamento che innova la stessa struttura dell'uomo e del pensare: che va meditata con coraggio (A148). L'uomo qualsiasi diviene per la prima volta contemporaneo nel tempo e nello spazio di ogni evento; vive la natura, l'arcaicità dei costumi, la conquista dello spazio, la nazionalità diversa, come una volta poteva solo l'uomo di grande cultura e grandi mezzi. Si unificano le lingue, i costumi, lo spirito critico: se la filosofia nasce storicamente nella critica suscitata dal confronto delle costumanze; cosa è mai per accadere all'uomo, che vede dileguare ogni uso, abitudine mentale, credenza? I 'punti di vista' (A150,20) si accumulano, si confondono, si divide ogni mentalizzazione aliena: è la vertigine.

La velocità e la caduta dei miti sono la caratteristica del tempo: il tranquillante abituale, il gusto spinto per il *divertissement* nascondono a malapena il luogo della crisi cosmica. È il problematicismo di massa (A179a), quello che il filosofo meditava pensando ad una crisi personale, che ha visto echeggiare dall'orizzonte: ciò lo fa interprete privilegiato, un po' dedito al ruolo fastidioso di mosca cocchiera; ma intento a cogliere il sormontare dell'irrazionale con toni adeguati. Non gli riesce davvero di considerarlo positivo: troppo poco amore ha sempre mostrato allo spirito critico; ma lo considera una realtà da riconoscere, da individuare nel limite, da indirizzare al superamento della crisi. Perché la positività che è in ciò si svuota se non è sorretta da una riflessione: allo stato delle cose, è perdita del senso; è il dramma dei giovani. L'unificazione ha insomma valenze positive (A151), realizzando infine per tanti rispetti il mondo dell'uomo, ma soprattutto crea problemi da affrontare.

La riflessione perciò segue vie diverse: da un lato rimane nella individuazione del nuovo, accogliendone gli aspetti, prospettandoli nel loro futuro per trarne ammaestramento, una direzione di piano. Dall'altro cerca nelle manifestazioni di questo mondo che sfugge al controllo le vie della certezza, le indaga, s'interroga sulla loro consistenza. E da questo mondo, e dalla propria costante filosofia: emerge la scienza, la vittoriosa, colei che ha coi suoi successi tecnici creato il marasma. La tecnica cioè la scienza (*quante riflessioni poteva ispirare il confronto sereno coi tempi...*) grazie all'unità effettivamente conseguita e non solo agognata, domina l'unificazione e se ne giova. Diventa la lingua universale di tutti gli ambienti senza pregiudizio di religioni, ideologia, costumi: unifica e vince; segna il futuro con la cibernetica e l'ingegneria biologica. Il progetto dell'uomo tocca la fantascienza e s'avvede d'essere realtà. E il filosofo ne esplicita l'intima metafisica, che unisce successo, consenso, orizzonte di razionalità: è una visione del mondo, la metafisica del domani, la religione che unifica il mondo senza trascendenza e antropocentrismo. Colma il vuoto creato dalla caduta dell'antica.

Il nuovo umanesimo, che pure solo intravede la luce, è da cogliere in una nuova gioiosa immanenza, perché talvolta il tono può più dell'affermazione (B100). Si raccoglie l'eredità di Gentile: cioè l'umanesimo della cultura che infine divenne umanesimo del lavoro in *Genesi e struttura*, <forse il più bel libro (...) più innovatore, più rivoluzionario> del Gentile, <figura dominante della speculazione del nostro secolo>. Che conferma i temi suscitati dalla scuola, la rivendicazione del <valore conoscitivo della scienza>, se diverso è il concetto della natura, che <ha acquistato vita, è vita anch'essa> (A158,221; 213; 71). In una cultura non più antropocentrica (A150m) che compie l'attualistica rivoluzione copernicana (A164f A179c); a cui educare l'uomo (A146 A167), nella coscienza che dalla crisi emerge il nuovo che va pensato nel proprio orizzonte, tutto da indagare (A168). Per ridare al tempo la consapevolezza dell'uomo che va nascendo, che sappia il dovere più che il diritto, se vuole vincere l'edonismo. Sviluppando la più grande delle eredità gentiliane, la nuova metafisica, la nuova fede che colmi la grande assenza: ma di ciò più oltre, per osservare nel suo insieme la questione metafisica; il problema qui vive gran parte della sua positività, nella sua nascita come polemica risposta alla crisi dell'uomo.

Che è avvertita in analisi percorse da profonda partecipazione e da reali comprensioni (**A151**). Un maestro già non più giovane aveva certo più facili i toni del rifiuto e della condanna. Si pensi alle interminabili polemiche sulla televisione: Spirito recepisce subito la positività di temi del genere come di argomenti ancora aperti tipo l'ingegneria biologica. Assume l'atteggiamento sereno di porsi dinanzi al gigante, valutandone la statura, tentando di adattare le categorie di una interpretazione sagace (**B29 B50 B93**). Certo, le conclusioni da cronista poi rischiano <lo psicologismo e la letteratura> (**B56**), mentre il filosofo non è un letterato intento alla descrizione d'ambiente; acute dunque e deludenti insieme (**B15 B26**), non per difetto d'intuizione ma di taglio degli argomenti. Perché se il problema è affrontare una rivoluzione tecnica che eccede i suoi confini, la cura omeopatica non può funzionare: se manca alla tecnica il giudizio non analitico che consenta di segnare il limite. La sola volontà di stringere i denti consente l'ascolto dei tempi, individua il problema con chiarezza, traccia una direzione: non può percorrerla. Scacco e pertinacia che donano una caratteristica tutta personale di sincerità e di mancata protervia a colui che comprende la crisi nella sua drammaticità, e rinnova un voto di speranza. <Il che sa comprendere nel modo più doloroso chi vede avvicinarsi dei giovani con animo puro e con l'ansia febbrile di conoscere, di credere e di agire per un mondo ideale che non sia vana chimera; chi sente domandarsi un perché al quale non sa dare risposta, ed è costretto ad assistere al naufragio di una fede senza poter correre in aiuto con una parola di fede> (**A116,55**). È l'aria di nichilismo (**A182**) descritta nella psicologica chiarezza d'un momento di vita; in chi seppe seguitare a vivere senza cedimenti, ponendosi nell'atteggiamento dell'ascolto, rasserenandolo con la speranza del futuro; imparando a viver dentro una soluzione che non sarà mai Soluzione, che non apprenderà per definizione l'arroganza del mito inconsapevole o del panlogismo. Che conserverà una baldanza che pare cecità: ed è volontà di vestire gli ignudi, di riconquistare delle qualità senza negare la ragione di Ulrich: perché insomma si possa ricominciare ad orientarsi senza lasciarsi travolgere dal nuovo Assoluto; senza perdersi nella molteplicità dei punti di vista. Perché sia possibile ricominciare a decidere del mondo e della vita, invece che dei fantasmi del passato e dei sogni.

Occorre però incontrare una ragione diversa, una razionalità che non superi l'irrazionalismo e sappia tenersi tutto il tempo necessario finché si veda ricomparire la luce.

§ 3. L'estetica, la storia.

Così la ricerca si protende con slancio nelle direzioni, l'irrazionalismo non si chiude nell'ironia e nel *divertissement* ma cerca ciò che manca alla ragione, le direzioni dell'irrazionale che tentano la certezza. La fede manca di un contenuto determinato, capace di argomentazione: non manca la sua affermazione. Dopo la scienza, la politica organica, la filosofia: le vie dell'irrazionale, a cominciare dall'arte. Il percorso è del '43 (**A112**), e nel suo senso si può dire esaurito nel '44 (**A114**). Nella constatazione che l'estemporaneità del gusto sia davvero cosa troppo mutevole e soggettiva per poter valere da soluzione per la ricerca.

È una teoria che difficilmente può definirsi un'estetica, benché la intenda come intuizione: che però non si può formalizzare e dunque pensare in modo diverso dall'Atto dello spirito; benché si proponga problemi tipici del mondo dell'arte e ne tenti la risposta: ma poi la discussione di quei problemi non si giova dell'esperienza delle <cosiddette opere d'arte>, se non è fruttuosa ogni ricerca del concetto di arte rifacendosi all'esperienza delle cosiddette opere d'arte> (**A157,288**). Ha il merito di trattare l'architettura (**A152**): perché individua in quella corallità globale aliena alla sopravvalutazione del singolo elementi che confermano la sua tesi: ma di nuovo erra perché il referente di una teoria generale si crea da suggestioni molteplici.

Come estetica sembra finalizzata alla polemica con Croce, come quella di Gentile (**B100**), tanto è priva di penetrazione nei temi propri dell'arte. Certo, il nostro palato oggi forse è guastato dalla ricchezza eccessiva, talvolta barocca, delle teorie e delle critiche estetiche, intente alle infinite suggestioni della letteratura: ma la nudità spartana di riferimenti all'emozione estetica, è rivelativa di un interesse parziale, che conclude alla critica dell'estetica filosofica ed al recupero delle distinzioni empiriche.

L'estetica di Gentile, <tentativo rigorosamente dialettico>, non duplica le forme del conoscere, afferma l'arte come afferma l'atto; risolvere il problema estetico è risolvere il problema metafisico. L'estetica problematica mantiene l'attualistica, ne corregge il difetto dell'inferiorità di grado. Poiché ogni opera nasconde in sé una metafisica (**B13**), si giustificano gli attributi che la riconnettono ad una certa temperie culturale (**A142**). E la grande arte è sorretta da una grande metafisica (**A149**). Ciò vale ben più della consueta esaltazione della

individualità a dare il senso dell'arte (A128); e dà la misura alla critica(B59), che deve essere comprensione, non paragone al dover essere: il che è nel senso dei tempi, che dissolvono la naturalità dell'oggetto (A144). Quando è arte, tutto è arte, quando è filosofia, tutto è filosofia: occorre non giungere alla filosofia ed alle sue soluzioni per risolvere il problema. Idea che la vita come arte vive tra il sonno e la veglia: e se dunque alla filosofia non si giunge, se essa rimane solo a segnare una mancanza, ad evitare di irrigidire la mobilità in una asserzione dell'irrazionale; allora il gioco è fatto, e tutto è arte.

Questa teoria si commenta da sola, perché celebra la creatività in genere, non si pone nell'orizzonte proprio dell'arte. Nell'esperienza difatti attrae Spirito la visione cosmica che essa manifesta (B100), in quella che potremmo definire come potente tendenza all'implicitazione: vicinanza all'oggetto sacro, impossibilità a cavarsela con formule, configurazione corposa dell'antinomia reale. Donde il suo carattere di lasciare intendere la potenza dell'esperienza artistica (B75). *Vita immediata* che come la scienza si pone dinanzi al dato pensando <è così, è più forte di me> (A112,192), <ricchezza di una vita incontenibile anche se tormentosa per la coscienza del suo continuo sfuggire> (A147,263). Carica vitale (v.a. A134) che genera l'interesse del filosofo perché esprime un tipo di conoscenza che gli sfugge. La *Critica dell'estetica* (A157) mantiene quest'ottica, che non è un'estetica, cioè una determinazione razionale sui temi dell'arte: se non esplicita né fenomenologicamente, né categoricamente, né empiricamente i suoi momenti.

Nel volume del '64 peraltro è inedita, benché di prossima pubblicazione, solo la voce *Estetica* compilata per l' *Encyclopaedia of World Art*, seguendo un'abitudine tipica del pensatore di comporre per lo più riflessioni non disorganiche ma occasionali: il che certo accentua la sua tendenza alla poca coerenza dell'insieme. Manca sempre quella messa a punto ultima, quel richiamo al senso critico nella valutazione integrale del problema: che, come sa chi ci si prova, è più che compostezza formale o messa in pulito. Avendo aperta una parentesi, ne profitiamo per una breve nota che sentiamo necessaria: per dire come queste voci, non infrequenti nell'attività del Nostro, diano imbarazzo per l'eccessiva personalità con cui sono redatte. Non ci pare di dover ulteriormente documentare, visto il taglio dell'opera che andiamo componendo, quanto siamo convinti del ruolo dell'interesse e della prospettiva personale nella capacità d'intendere un argomento, un Autore. Ma ciò va corretto da un approfondimento costante che cerca la misura dell'equilibrio, nel ragionare e ritornare infaticabile. Ciò corregge la tendenza naturale dell'interesse a squilibrare la visione, a dare eccessivo peso alla soggettività dell'interpretazione. Ciò non poteva essere nella figura di Spirito, d'accordo. Ma almeno in queste voci d'*Enciclopedia* (A73 A76 A94), ci pare vada denunciato; benché ciò non valga certo ad oscurare né la loro complessità né il ruolo centrale tenuto dal Nostro nell'organizzare e meditare l'attività enciclopedica in Italia (A175).

La tesi centrale dell'estetica è dunque l' <impossibilità di una estetica intesa come scienza filosofica> (A157 B60); l'arte s'intende nell'empiricità, nella compresenza, nella cosmicità: l'empiria definisce l'arte, riferendosi alla metafisica che la essenza; la filosofia precisa questa natura perché rimanga intatta (A139), delinea una storia.

<L'arte diventa la porta del mistero solo perché non è un pezzo della realtà>, <interessa il filosofo non nei limiti della sua definizione bensì in quanto tende a superarli per condurre a una esperienza più profonda di carattere universale> (A139). Perché in essa è <l'accentuazione del carattere misterioso che investe tutta la nostra vita>: <belli non sarebbero i fiori se non gioissero anche essi della loro bellezza e con essi la natura che tutto comprende> (A134, pp. 20, 27). Senso cosmico, senso metafisico: un altro conoscere. Invece al seguito d'una filosofia, d'una interpretazione del mondo, si designa questo conoscere come inferiore (A162h); si pone l'aconcettualità dell'arte, influenzando negativamente gli artisti (astrattismo A153); invece l'arte mai fa a meno del concetto: se non manca nella musica, la meno concettuale delle arti. L'arte inoltre non è solo linguaggio ed espressione, se dischiude un senso inesprimibile.

Come nell'arte e nella scienza, così anche nella storia intendere è da un lato contatto con l'immediato; dall'altro comprensione della metafisica che si frappone all'immediatezza e fornisce la visione d'insieme. Su cui o si agisce con una correzione atta a riproporre l'identità di filosofia e vita, di infinito e finito; o si rifiuta e resta l'immediato. Così, in giusta polemica con il riduttivismo storiografico d'origine, Spirito afferma la necessità che lo storico non cerchi l'identità razionale ma la concretezza; perché nella conoscenza che è azione il fatto si costituisce nel fare, nella metafisica dello storico, nella scelta (A150g). E il fatto allora è un compromesso, che il problematicismo, non potendo delineare l'alternativa metafisica, sceglie di seguire nella sua multiforme varietà. Ha fatto storia della filosofia <per domandare ad alcuni filosofi la risposta a quesiti teoretici sorti lungo il mio cammino>; forse più filosofie che storie: ma solo così il passato torna ad essere

interessante, prospettandosi verso la <futurologia (che è...) l'essenza del mio vivere> (A179,161, 181). Una concretezza perseguita allo stremo che ha cercato, non senza capacità rivelative, di lanciarsi per le vie che consentano una conoscenza che non Superi la concretezza. Una ricerca sincera che non riesce alla fondazione e si dirige verso il comprendere, e verso l'autobiografia.

§ 4. Comprendere.

Spirito va inseguendo una dimensione diversa della razionalità, una ragione aliena dai trionfi, intenta ad una più o meno sommessata intelligenza che consenta la comprensione alla mente che si sforza all'attenzione. La stessa corposità dell'esperienza estetica ha lasciato emergere la possibilità di delineare un altro conoscere, segnato dall'ebbrezza della fantasia e dalla corposità del reale: ove la coscienza di dominare il sapere è venuta meno, sostituita dall'osservazione dell'oggetto, che si connota come sublime o azione, senza compostezza e misura. Un sapere diverso cui in un primo momento si riconosce solo il diritto all'attenzione ma poi diviene protagonista d'un nuovo tentativo di teoria. Il comprendere come anima di un <vivere per comprendere> (A130,25) si delinea come alternativa alla conoscenza tradizionale.

Il conoscere va mutato nella sua direzione consueta, mediato dall'amore; senza più tendere a quel giudizio che è la stessa definizione del pensiero, perché <per giudicare bisogna comprendere, e noi non comprendiamo> (A130,26). La strada <non è quella dell'affermazione o della negazione, ma soltanto della comprensione. Guardo all'avvenire per *capire*. E non so cosa capire significhi. La mia attesa è sì, stupefatta; ma è stupefatta come la *curiosità* filosofica. Curiosità, scienza e ricerca diventano termini sinonimi e continuano a dare significato alla vita> (A179,70).

Occorre riportarsi nell'ottica dell'innocente, di chi non ha colto il frutto del bene e del male, non s'è assiso nella luce del sapere e della condanna. Recuperando l'innocenza del paradiso perduto, evitando la sordità programmatica del giudizio manicheo, discriminatorio. Un giudizio di fatto e non di valore, fuori della loro identità idealistica, che accetti la realtà nella sua complessa contraddittorietà, recuperi il comprendere senza giudicare, che consiste nel <non pronunciare giudizi di condanna> (A137). <Uno sforzo di comprensione dell'alterità e verso l'unificazione del soggetto con l'oggetto> (A130,263). In una filosofia che <consiste nel dubbio che investe il sapere consapevole (che vuole ...) avvertire il più profondamente possibile la problematicità o il mistero dell'universo> (A122).

Apprendendo la lezione delle scienze sociali che non hanno giudicato ed hanno compreso; esprimendo nell'inevitabile *giudizio* una constatazione, anche quando la conclusione sembri inaccettabile, come la possibile vittoria dell'anti scienza o la fine dell'autocoscienza (A169) o la necessità di riproporre il problema (A179): perché ciò allora indica direzioni da accettare che rivelano possibilità prima non intese. La morale dell'amore insegna all'uomo a raggiungere <davvero l'unità o il sì> (A130,248). <Nei principi della sincerità e del non condannare, scienza e filosofia troveranno la loro più profonda unità> (A150,65), assumendo un atteggiamento inconsueto in cui nasce la possibilità d'intendere e di pensare diversamente. Si deve mutare addirittura l'asseritorialità della parola, che nella logica del giudizio taglia un solo aspetto del reale, definisce, generando il trionfo della definizione, il protagonismo del definito, la metafisica: difetto comune al cristiano al positivista al marxista. Mentre il rifiuto della definizione lascia spazio ai significati possibili, senza decidere il senso con una ragione che si dice Ragione.

Le caratteristiche del nuovo comprendere richiamano dalla storia della filosofia piuttosto coloro che si sono opposti alla consueta idea di dominio del proprio sapere abituale al conoscere. È una dimensione che si apre al mistero soprattutto riproponendo l'oggetto come dominante l'attenzione del procedimento gnoseologico. Nella <tensione verso una realtà trascendente che le sfugge per intero (...è) teoreticità pura perché assoluta ignoranza> (A133) si recupera il compito proprio della filosofia, pensare la trascendenza (B32): iniziata con Kant, nel divorzio della filosofia dalla possibilità di pensare il tutto (A150). Ma lo sforzo è di pensarla in modo nuovo, come trascendenza dell'immanenza, mistero, impossibilità di una compostezza sintetica capace d'una definizione esaustiva del Tutto; e da questa ottica si riproporrà un discorso metafisico, una nuova dimensione di integralità: che sappia l'irrazionale che invece sfugge alla Ragione quando tenta la definizione del non definibile. Permanere in questa vicinanza senza dominare la questione con un'improvvida asserzione è attendere che ci sveli la via da seguire, la logica implicita nel fatto che si studia. L'oggettività mostra a chi l'ascolta ciò che la filosofia non ha saputo apprendere seguendo la lezione della soggettività. Benché anch'essa vada proseguita: ricca dell'intuizione del pensiero moderno, è irrinunciabile. È questa direzione

della ricerca che fa emergere l'irrazionale nel presunto razionale e ne saggia le direzioni; l'altra sarà quella della metafisica, dell'asserzione dell'oggettività.

L'intuizione del comprendere, colta e subito criticata nella filosofia tedesca (**A53**), cerca una diversa intelligibilità in un orizzonte che sappia pensarla senza dover poi distinguere le scienze della natura e dello spirito: rendendo impossibile al pensare l'orizzonte integrale che s'è sempre cercato e che ora si definisce come accettazione della realtà e del mistero. Recupero, insomma, dopo l'esaltazione estrema della creatività dello spirito, della <necessità dell'atteggiamento contemplativo>; ciò rende necessario un sapere oltre la competenza, a meno di, dice, innovare il concetto <in un nuovo tipo di particolarità e di specializzazione> (**A179 I**): nella chiara insoddisfazione della strettezza del concetto scientifico che ci si ostina a mantenere. Volendo connotare questo comprendere fuori dell'analisi, ma nella fedeltà ai principi attualistici, la contiguità della teoria e dell'azione suggerisce la definizione in un principio morale, l'Amore, estendendo la sua logica alla teoretica, per realizzare fini improrogabili, cercando la nuova fede che manca ai tempi, laica ma non meno capace di smuovere le montagne, che è sviluppo naturale in chi ha sinora percorso i terreni della politica ed apprezzato le conseguenze morali delle scienze sociali: sviluppo naturale nell'attualista che vedeva in ciò l'intuizione fondamentale del Gentile. Ed è in effetti la dimensione che rivela il senso dell'attualismo, tanto da far ritenere che la morale sia il luogo attuale della teoria. Che storicamente consente di tornare nell'eterno presente alla morale d'Autari o di Giustiniano II, esempi di una <giustizia capace di far passare per normale il lager, o la pacata recitazione di misteri gloriosi dei tribunali dell'Inquisizione; di render presenti in un senso attuale atrocità che furono morale e giustizia. Che dà all'uomo la totale padronanza del suo futuro, morale iconoclasta, ma verso una rifondazione che si pone dinanzi alle ere con serenità e creatività: atteggiamento pericoloso, quanto ricco d'impulso generoso, essenziale all'azione morale, nella misura in cui tende a liberarci da un passato naturalistico spingendoci verso il progetto.

E delle origini conserva il formalismo: in una morale tanto altruistica ed oltre il male, tanto responsabile da essere sogno: un formalismo di concetti che rischia d'esser banale grandezza di affermazioni incommensurabili alle capacità dell'uomo. Ne ebbe il sospetto anche Spirito quando riteneva il problematicismo possibile fonte d'<una disgustosa retorica> (**A116,55**), per la possibilità contemporanea di tutte le affermazioni: di quello che insomma è farisismo. Una morale <come comprensione, come amore, come collaborazione, come *societas*>, che rifiuti la necessità della <scelta decisiva (se...) il principio della scienza, invece, implica l'unificazione, la comprensione, la collaborazione> (**A163**).

Il giudizio di fatto che ci ha spiegato il comprendere connotandolo di scientificità ci conduce dunque all'intima difficoltà di questa morale - teoretica che si sforza di pensare il nuovo, nella *non-scelta* che lo contraddistingue (**A150g**). Già nella morale è una difficoltà: lo indicherà Calogero nell'ideale che vi si accompagna della competenza (**B78a**, v.a. **m**). L'atteggiamento svela il fallimento dell'innovazione del concetto di responsabilità con cui s'era avviato al difetto della scuola giuridica positiva: conservando il tutto della tesi, si è conservato anche il problema: se l'onnireponsabilità che fa l'io responsabile persino di caratteri somatici e delle colpe dei padri, invero esclude quella modesta responsabilità di cui ciascuno può rispondere, senza ignorare i propri stessi sforzi d'emendazione da quel passato. In un'impossibilità alla critica e all'autocritica per via dell'orizzonte integrale in cui ci si è posti; tanto estremo da non valere come massima dell'azione nemmeno in chi lo pone a regola.

Un piano ambizioso che configura in modo originale questa riflessione, che tocca il tema dell'ermeneutica contemporanea⁷⁷. Di fronte ad essa la prospettiva spiritiana si distingue per un'insistente aria di provincia: se l'idea si raggiunge scavando nel proprio retroterra culturale senza espliciti confronti; esasperando ipercriticamente le proprie fonti invece che rinnovandole in una nuova coerenza. Ma sviluppa il tema in modo che consente un approccio diverso al problema; trae vantaggio persino dalla sua modestia nelle analisi: si pensi per averne la misura ai percorsi fascinosi di quel comprendere, che ci immergono nella miriade dei confronti e delle scoperte, nel balenare dell'immenso; distraendoci dalla domanda filosofica sulla validità dell'esperienza nel suo insieme. Spirito nemmeno qui eccede lo schematismo delle sue storie, tradendo il comprendere mentre lo proclama: si pensi a quel curioso 'cristianesimo' senza giudaismo, cioè senza legge

⁷⁷ Se essa intende che "il nucleo essenziale dell'insegnamento hegeliano è proprio l'affermazione che la forma della proposizione e del giudizio non è adatta ad esprimere la verità speculativa" per cui occorre articolare diversamente quella forma. V.VERRA *Introduzione a H.G.GADAMER, Hegel e l'ermeneutica*, Napoli, Bibliopolis, 1980.

e senza giudizio, senza mistero, senza male; che infine realizzerà se stesso facendosi interprete <del libro sacro della natura>, nella <ricerca costante di una verità che ci sfugge> (A169,235-6), perché <la natura si spiritualizza perché si sparticolarizza e il bene morale diviene l'unico bene concepibile> (A130,12). Un comprendere dunque poco incline all'ascolto rispettoso, che seguita a ridurre al nucleo ciò che tocca e che poi amalgama ad altro lambiccando. Però non si distrae e non ci distrae, prosegue la direzione e cerca la foce ed il fondamento: ci consente, seguendola, di prendere la misura di un giudizio.

Il paragone lascia emergere in negativo che la connotazione analitica in cui si tenterà il recupero del comprendere è la meno adatta a sostenerlo. Le compresenze si perdono nella serialità di una giustapposizione che manda perduto il senso di cui si è sulle tracce. Comune è il rispetto dell'oggetto, non la domanda; se consiste nella convinzione che permanere nella vicinanza delle molteplici direzioni nella dimenticanza d'una interpretazione curiale, lasci sgorgare un senso talvolta insospettato; o confermi l'intuizione prima, corredandola d'una ricchezza individuata grazie alla generosità dell'ascolto, correggendone la prima scheletricità dell'intuizione. Ma ciò può se si individua non come pensiero analitico, tendente alla semplificazione; il che poi in fondo Spirito intuiva se cercava l'arte, la storia, l'amore... Un conoscere che vuole superare lo schematismo trova difficile accomunare due esperienze simili in una intelligibilità, si appella all'intuizione e non all'omologazione. Mentre Spirito pensa la scienza come fosse filosofia; e il ragionare di scienza gli si impone e sviluppa il discorso in maniera difforme all'intuizione, tanto che le somiglianze più probabili saranno con l'anarchismo metodologico e con le direzioni dell'analisi più che con l'ermeneutica.

Ma il paragone lascia emergere anche un aspetto positivo: perché la prospettiva, anche se inseguita con entusiasmo, non diviene integrale; dovunque la si cerchi lascia poi il margine dell'insoddisfazione, la coscienza del non raggiungimento dell'orizzonte. Si manifesta come una nostalgia più che un pensiero determinato, ma lascia almeno il vuoto al posto della filosofia, non lo occupa con l'affermazione impropria. Opera come un concetto limite, indicazione imprecisa e negativa più che principio logico, ma riesce a tenere nel senso discorsi che altrimenti trasbordano. Indica la necessità di superarsi, di non restare paghi a se stessi, di porsi la domanda filosofica. Permanere nell'estetica sarebbe perdersi nei confini immensi del particolare, rischiando un filologismo che distrae dal problema filosofico, che è invece il problema dei tempi. Dunque occorre ancora cercare, ad esempio nella religione, dove insomma sia o non sia lecito. Non rimanere paghi ad una direzione particolare intendendola come senso del tutto, che invece è altra cosa. Delineare il comprendere allora è una tappa sulla strada della riproposizione della filosofia, è l'evidenziazione di un metodo, se così può dirsi in chi li aborrisce⁷⁸. Ma un pensiero analitico e per giunta positivista cosa potrà fare oltre l'ipotesi onnicentrica e la non esclusione? Non problematizza l'odio verso la distinzione e la sintesi: se avesse pensato appena a Hegel invece che a Gentile, non avrebbe appreso la possibilità di pensarli senza trascendere di necessità il concreto?

Il terrore del decisionismo diventa terrore della decisione: e la teoreticità diverrà landa aperta a tutti gli echi. Ma è ancora possibile così il comprendere? esso in una prospettiva moderna ha una sua capacità di decidere, non si connota nel consenso, nel raggiungimento d'un paradigma, fine da scienza. Il comprendere che cerca l'eccezionalità aspira all'universalità non paradigmatica, ad un concetto mai generale, sempre critico.

Un tentativo rivelativo che distende una follia lucida, ma capace di piegarsi al senso del tempo ed individuare ciò che gli manca, il senso del proprio limite; nell'incapacità a pensarlo richiama l'immagine del *mysothis* sporto sull'abisso del senso mancato.

§ 5. Autobiografia

L'opposizione senza mediazione segue, s'è detto, due strade opposte, la metafisica, l'ipercriticismo. Si ricorderà che con ciò s'intende la volontà, affermata nel '48 di proseguire il criticismo restando fedele ai principi del pensiero moderno, nella vicinanza all'irrazionale, preparando il capovolgimento della Ragione. Nella costante convinzione della bontà del radicalismo⁷⁹, la strada è esasperare il *Cogito*. Ma quale *Cogito*

⁷⁸ «La forma del sapere umano è sempre stata una sola» con «differenza di grado e di criticità e non propriamente di metodo» (t3t4A162t6, p.300)

⁷⁹ «il nostro radicalismo è il più radicale possibile perché aspira sempre ad uscire da se stesso» (t3t4A122t6, p.281): è qui il motivo del suo procedere simpaticamente infantile, aperto agli entusiasmi come alla superficialità. Figlio del gusto del paradosso e della visione antinomica: come su un asse d'equilibrio, il fulcro segnerà il punto del ribaltamento. Tipico del sostanziale antidialettismo in cui il trapasso è l'istante neutro che non dà nuova ricchezza ma è la porta del nuovo.

ancora è presente nell'orizzonte? Quale l'egoità da interrogare? <La incapacità della mediazione giunge a tal punto che il ragionamento si converte in notazione psicologica e che la filosofia del problematicismo si esaurisce in un documento autobiografico> (A116,49). Dissolto il concetto d'individuo nella meditazione politica; criticata la dottrina dell'io trascendentale; avviata insomma la strada che si conclude nella fine dell'autocoscienza (A169) traendo le ultime conseguenze delle scienze umane (A170); in una convinzione filosofica ch'è anche umana sconsolatezza (A181): l'io trasognato rammemora l'antica onnirazionalità e cerca nelle pregnanze il suo protagonismo, ricco com'è di certezza, ricchezza, irrazionalità, ragione... Dal '50 ha inizio la lunga serie delle autobiografie (A122a), non messe in crisi dal ribadire l'inconsistenza della direzione (in Agostino A130, 174). Certo, sono dichiarazioni che non valgono in un pensiero tendenzialmente sofisticato: ma qui è piuttosto l'unica direzione ancora percorribile dall'autocoscienza. Criticata l'identificazione dell'io - io come apparente, è rimasta la possibilità d'intendere nell'esplicito della parte l'io come tutto: è l'autocoscienza infatti il luogo ove l'identità implicita del Tutto e della parte si mostra nell'evidenza (A150f). La metafisica dell'io del Gentile si è confermata dunque e mutata nell'orizzonte nuovo <L'attualismo può definirsi la metafisica dell'io (perché...) la realtà vive soltanto nella nostra coscienza> (A158, pp. 196-8). Ma poi <l'esperienza (...) ci dice che l'individuo umano non può esser concepito in una concreta autonomia (...) la parola può vivere soltanto nella società (...) E se parola vuol dire ragionamento, la parola non può avere senso se non è espressione di una ragione come ragione della società. Io ragiono soltanto se in me ragiona la società> (A164i).

La suggestione, colta in Guicciardini (v. B69,175), della vita come opera d'arte, diviene l'autobiografismo come direzione della ricerca filosofica. L'importanza tornante del momento va valutata come esito particolare e aporetico; come amalgama incapace di sostituire validamente la mediazione del pensiero; come elemento di comprensione delle ridondanze, degli echi dilatati delle parole, della facilità di trascorrere tra argomenti apparentemente non collegati: mediati dagli impliciti di Parole compresenti e sovrapposte, che si alternano senza potere la scelta che non sia attimo, convinzione fuggente. La via dell'ipercriticismo. Autobiografie identiche a se stesse come le sue storie della filosofia conquistano l'impermeabilità a se stesso. Interviste date ad un registratore che non è in nostro potere, che non può cancellare e reincidere; una rappresentazione teatrale che svela solo grazie alla magia d'una interpretazione; che si deve ascoltare nella concentrazione. Fare autobiografia è perciò pensare l'Assoluto, ricalarsi nella Parte nell'attesa che il Tutto si sveli. Ne ricava forza un ascolto che ha sostituito in concreto la teoresi invece d'esserne il complemento: ciò che, se riesce all'originalità, può generare al massimo un atteggiamento estetico, mai logico, meno che mai oltrelogico.

Momento che ha dell'esistenzialistico (B51 B82 B86) come ha di tutti gli irrazionalismi di cui si pone in presenza senza però divenire nessuno di essi. <La *malattia di me* caratterizza la vita moderna e contemporanea (...) Il problematicismo vive di questa esigenza, esplicitamente, sul piano metafisico, là dove, attraverso la riconosciuta autocontraddizione, rivela tuttavia il bisogno di razionalità e di fede> (A116, 63). L'autobiografia in Spirito, quindi, è più che un ritorno di immagini da cui apprendere ad umanizzare il volto del filosofo: è un momento insieme di mettere a coerenza il proprio pensiero nel recupero della continuità formale (A169) e di slancio verso la comprensione della continuità sostanziale. È un momento di riflessione teoretica; teorizza difatti l'assolutezza della Parola (A162b), la fine dell'autocoscienza, la necessità dell'orizzonte metafisico: controllando i luoghi da cui abbiamo tratto le frasi più significanti le si vedrà emergere spesso in orizzonti autobiografici; e così la messa a punto del senso delle strade intraprese (A145 A147 A179). Nell'identità, la parte spiega il tutto come il tutto la parte <La scienza (...) ha scoperto l'unità imprescindibile della persona e del tutto, e non consente più di vedere nell'individuo un principio originario indipendente. Comprendere l'azione di un individuo significa *riconduurre quell'azione al sistema* ma che in essa si esprime, *s p i e g a r l a* nella sua genesi e dimostrarne l'*i n t r i n s e c a n e c e s s i t à*> (A162,173). È dunque anche dovere di <coscienza storica" (A178,6).

Dunque un'importanza certo inconsueta; eccessiva. In un pensiero che rifiuta di pensare la coerenza, la visione sistematica, l'opera come sviluppo articolato d'una tesi: l'autobiografia rappresenta il momento della sintesi, della collocazione nell'orizzonte, del progetto teoretico. Ma è luogo troppo assiso nell'immediatezza per non macchiare la conquista d'una tendenza asmatica che avvalora l'intuizione irriflessa: così la sviluppa in prospettiva sistematica senza toglierle la connotazione d'origine. Ciò svela uno dei sensi di quella strana

vicinanza di Spirito al senso comune, quel suo certo tendere all'iconoclastia ma pure accettarne le mode più banali, mancare il senso profondo dell'innovazione del senso comune che è pure tra i compiti della filosofia. Un avvicinarsi al senso comune di cui non manchiamo di vedere la positività ed è fatto più profondo in Spirito di quanto il gusto del paradossale lasci trapelare: si esprime nella metafisica ingenua di Spirito ed è volontà di riconquista della coscienza felice. Se la filosofia nasce demònica, sovvertitrice; presto conquista il compito che ritiene suo proprio di riconquistare in maniera diversa l'armonia: e inizia il suo declino, se si vuole, pensa la trascendenza per affermare il nuovo valore scoperto. Dall'armonia ingenua, attraverso la crisi, verso l'armonia delle sfere. E sono i grandi a meditare la direzione, sviluppando i fermenti degli aporetici, alla riconquista di ciò che era nella società chiusa trasvalutandolo nella nuova modernità e spiritualità. Perché era in quell'immediatezza una corpulenza concreta e monistica, ciò che il pensiero opponendosi ha perduto: guadagnando il valore astratto ed il vuoto del senso. Qualcosa che univa ingenuamente l'uomo all'altro uomo e alla natura. Un ideale che rimane ingenuo e insieme complesso ed indefinibile: è il protagonista della metafisica di Spirito.

Dunque incline alla sapienza riposta nel senso comune, soggetto alle sue mode, cui si avvicina reverente; e dall'altro, reso sicuro dall'*Ipse dixit* (**B78d**), iconoclasta fino all'assurdo (si ricordi il giovane Spirito che avvalorò la tendenza della scuola: l'iconoclastia programmatica genera l'idea che arrampicarsi sullo specchio sia il procedere normale del pensiero; mentre dell'eccezionale non si deve abusare). Un *aut – aut* che non dà incremento alla meditazione: piuttosto ci fa accompagnare da un ircocervo, da un Sancho Panza dalla Triste Figura: che con le sue disavventure c'insegna che i muri son fatti di pietre ben solide.

Risultato di tanto abuso delle forze dell'uomo, che non si sono valutate nei loro limiti, è la conquista, passo dopo passo, di uno sguardo straniato; una disperazione lucida che cerca tra le voci diverse, i linguaggi diversi che si rincorrono sullo scenario della sua vita l'appiattirvisi che consenta una scelta che li conservi; un cronachismo dello spirito che non distingue tra l'intuizione luminosa e la confusione banale: come chi per intendere il senso del morfema 'casa' andasse a scorrere un elenco lunghissimo per poi ricevere nel bagno, come nell'ironia surreale di Buñuel.

La scelta autobiografica dona, così, echi mostruosi al narcisismo come alla soggettività della visione: mutando il luogo dell'equilibrio difficile in un buio dove luci e rumori consentono immagini di follia. Mentre il vago ineffabile ricordo d'una coscienza salvatutti si fa ancora forma della conquista incerta: un solipsismo solidamente preso (**B93,81**; **B67,142n**), non più minacciato, dalla pertinacia dell'ipercriticismo. Che peccato! Dover andare in cerca di immagini di nebbia per intendere la dissipazione d'una intelligenza lucida; pur capace di coraggio e di grinta; dotatissima.

Ma condividere quest'orizzonte salva innescando reazioni autoconservative della Ragione; è forse qui quel ruolo socratico talvolta difficile a capirsi nel *Maestro* che qualche allievo ritiene dominante, del pensiero più ancora che del carattere e dei modi (**B104**); perché insegna una linea di pertinacia, sorretta dalla speranza; perché impedisce di chiudersi nelle sue definizioni, che sono più aperture al nuovo che teorie. Oltre il fallimento, dunque, va appresa la lezione individuando l'errore; per seguire l'intuizione.

Capitolo IV: METAFISICA

§ 1. Niente più metafisica

§ 1. Niente più metafisica

L'uomo nuovo che s'è cercato per le strade della politica, protagonista di un nuovo umanesimo, ha tentato il sapere senza giudicare avvicinandosi all'irrazionale; lo scacco rende necessario tentare altre direzioni: benché la delusione poi rimandi alternativamente dall'una all'altra sponda. Perché quel cammino nell'irrazionale dà il senso dei tempi; ma non generando una teoria che sappia uscire dalla provvisorietà, delude ancora l'orientamento. Ed è questo il compito classico della metafisica, della teoreticità pura (**A133 B36**), che si pone la domanda del tutto. E se è certo che l'orizzonte particolare, quale che sia, posa in una visione dell'insieme, la domanda è lecita: ma va sottolineato il suo presentarsi come necessità, come <manca> (**B85**), non estrinseca volontà sistematica (**A150b**). <Se alla vita viene a mancare il fondamento primo di una verità semplice e immutabile, uguale per tutti i tempi e per tutti i luoghi, sembra all'illuminista - e, in fondo, è sembrato sempre ad ogni pensiero non scettico - che con ciò venga a mancare la stessa vita e venga ad annullarsi ogni valore ed ogni fede> (**A4,38**). Già nelle prime affermazioni, dunque, l'impulso che poi conduce al riesame: se davvero la metafisica come discorso esplicito sia eliminabile dall'orizzonte filosofico. Il confronto con la trascendenza cristiana, con l'implicito delle scienze particolari diviene il modo di attuare questa riflessione. Sulla scorta di una convinzione di principio che affiora nei primi moti di pensiero, e che infatti l'autobiografia riconosce tra le sue due costanti: come dell'incontrovertibile, non ha <mai dubitato della necessità di riconoscere come essenziale e imprescindibile la domanda metafisica> (**A169**, p.15), <l'uomo è un animale metafisico> (**A150**).

Ineludibile, presente all'uomo in quanto tale, la necessità della metafisica riemerge dalla negazione (**B92**). Tramonta il suo contenuto, non il problema. Abbandonare la parentesi sul problema della trascendenza e della metafisica, pensarla in modo nuovo, confrontarsi senza fideismi è dunque necessario; perché la scelta è solo se chiudere il nesso in maniera consapevole ovvero ingenua e irriflessa come anche la scienza fa. <Il criterio della verità è criterio metafisico e chi rinuncia a fondarlo metafisicamente lo mutua, senza accorgersene, da una metafisica di cui non può rispondere> (**A130**, 12). <Rinunciare alla metafisica val quanto rinunciare a vivere consapevolmente> (**A122b**).

Ma quale metafisica? L'attualismo è guida della definizione; poi la scienza guiderà la *pars construens*.

<L'attualismo può definirsi la *metafisica dell'io*> un <passaggio obbligato> che segna <una svolta sostanziale nella storia della metafisica> per il suo anti naturalismo: <la realtà vive *soltanto* nella nostra coscienza> (**A158**, 198, 230, 196). Un interesse per l'unità che indica l'*archè*, è <il frutto di una più rigorosa esperienza e non di un abbandono dell'esperienza> (**A162,232**). Perché dimostra <l'impossibilità di rinunciare alla esigenza metafisica e insieme dell'impossibilità di insistere nel vecchio concetto di metafisica>; <se si pensa, si pensa in funzione dell'esigenza dell'unità: senza di essa il pensiero non può non disintegrarsi e dissolversi> (**A158,233; 234**). Gentile sviluppa Kant tentando una metafisica diversa, *scientifica*: <la metafisica immanentistica hegeliana trova nella scienza la sua formulazione e la sua realizzazione effettiva>; <davvero kantianamente scienza, ma non nel senso di una particolare scienza, perché coinciderà con la ragion d'essere di ogni scienza> (**A158**, 29, 232).

Senza lasciarci distrarre dall'effettiva confusione sul termine *scienza*, ascoltiamo il disegno dunque di questa nuova metafisica: <la pretesa della vecchia metafisica di definire e di descrivere il tutto> è finita, e si va <verso un altro tipo di metafisica, ch'io non so davvero concepire> (**A158**, 230, 232). La metafisica che Spirito afferma è dunque un'esigenza, un problema aperto (**B26**); che rifiuta il procedere classico (**B61**) ma non sa dire il nuovo: del che è drammaticamente cosciente, nel notare la povertà della nuova metafisica (**A181**). Ma invece qualcosa ha già detto: ha combattuto le due risposte tipiche al problema, tra *non sense* e trascendenza classica: ha aperto sulla possibilità di una metafisica che tenti strade nuove. E lui stesso ne tenterà una, meno capace di dare suggestioni condivisibili come questa; ma chiaramente segnata dalla novità di questa postulazione. L'esigenza che conduce allo stacco tra le due metafisiche, quella affermata come esigenza e quella definita implicita (**B43**) ed esplicitata per le vie dell'analisi, è chiaramente avvertibile (**A150 a b c d**).

Alla linea portante di questa seconda affermazione si può accennare così: <tutto è scienza, ma la scienza poi si concepisce come proiettata verso la filosofia, la filosofia di domani, verso la verità ultima, la verità definitoria, possibile conquista del futuro>. La filosofia identica alla scienza non giunge <a una superiore conoscenza del tutto che, in quanto tale, rimane implicito e indefinibile> (A162 f g). Una metafisica dunque che si pensa nell'identità della scienza e della filosofia, ove la filosofia è un futuro non ancora pensabile ma verso cui si tende; la si può definire come implicito; è ineffabile come il mistero di cui si è in cerca (B111).

Ma allora si rischia, come già ribatteva Spaventa ai positivisti, l'assurdo: <noi non possiamo rinunciare all'assoluto, non possiamo vivere, respirare, senza di esso; quello della metafisica non ci piace, perché è troppo assoluto e non muta mai e non si adatta; facciamone dunque uno, quando e come ci talenti, per nostro uso e consumo, di cartapesta, una specie di fantoccio, tanto per campare>⁸⁰.

Il problema metafisico, per Aristotele la verità difficile, non diviene semplice se la totalità cui si tende non è la Natura e ciò che la fonda bensì la totalità della visione. Intendere i suoi nessi intimi, la sua storicità, la sua universalità in una intuizione di coerenza è problema di incredibile difficoltà, richiede massima chiarezza, che si giovi della tradizione e di ogni contributo; che sappia individuare la propria connotazione nuova. Che ad esempio intenda che non le si addice la tendenza all'incontrovertibile, giusto quel che diceva Spaventa: <per me io credo che divento metafisico quando mi fo a considerare le cose dal <punto di vista mio, cioè dello spirito: (*metà tà physicà* = psiche, spirito, spirituale e non già anche *metà tà physicà* = assoluta trascendenza)>⁸¹. Se il compito della filosofia è nella determinazione del nesso verso l'ipotesi di coerenza delle diverse connessioni, l'impostazione del problema tra incontrovertibile e pensiero analitico, non è adatta a seguire l'affermazione della necessità della metafisica: perché l'oscurità deve rimanere proprio per ciò che concerne il legame. Così le intuizioni sono destinate a perdersi nel mito; in un Vero che si pensa come assoluto, dunque storico e non creativo: portando a frutto l'incertezza della logica tra positivismo ed idealismo. E si andrà in cerca di un luogo fuori della discussione, snaturando insieme la scienza e la filosofia, perché in metafisica si usa una volta di più l'antico metodo analitico: e si troverà ancora la scienza dell'intero, cioè il classico risultato della metafisica pensata con metodo analitico. Anche il lettore ben intenzionato non manca di rilevare come l'ideale della nuova metafisica somigli all'antico, paia una nostalgia, sebbene, s'è visto, sia invece risposta ad una domanda moderna; procedendo inoltre con affermazioni infondate che non lo migliorano. <Ed è significativo (...) che l'ultimo passo della ricerca sia stato fatto per entrare guardingo e furtiva, sotto veste ipotetica, nella religione apertamente dominata dalla metafisica, per guadagnarvi stabile dimora> (B56,359-60). Nuova nella motivazione della domanda, antica nella formulazione del discorso (B53 B55); solo al pensiero analitico può chiedersi una risposta <sistematica ed esaustiva del reale> (A162,250) come fa Spirito: non una metafisica che sappia l'illusoria definitività di questo tipo di conoscenza.

§ 2. La Parola

Il nucleo del nuovo pensiero metafisico è la Parola: perché contiene l'affermazione, la coscienza del <so e non posso non sapere> (A147,268), l'uscita dal problematicismo. Riconoscendo il valore della certezza che accompagna la pronuncia si dà spazio alla fede nella vita dello spirito: centro istantaneo dell'universo, la Parola crede in se stessa; la teoria si dispone ad ascoltarla.

Spirito ha colto così l'importanza dell'affermazione; poiché è l'unico luogo ove lo coglie, la teoria giganteggia divenendo elemento portante della seconda fase del suo pensiero, sistematicamente connesso all'attualismo e alla scienza, sebbene in modo pacificatorio più che sintetico (A145). Indice dell'importanza che Spirito s'accorge d'aver colto nella teoria della Parola. Affermarla infatti vale comprendere la positività dell'affermazione, la sua capacità di orientarsi e decidere un senso. Contro il *non so* essa riesce ad affermare il sapere, avverte che il suo rischiare una definizione dell'orizzonte va salvata. Dare corpo alla vitalità di un termine irrelato del gioco dei contrari si svela costituzione di un assetto di pensiero, dotato di senso perché afferma e dà sviluppo ad un'intuizione come il *non so* non può fare. E solo questo riesce a catalizzare le forze verso una decisione, verso un taglio d'orizzonte ma anche verso l'azione: la Parola è la possibile costituzione

⁸⁰ B.SPAVENTA *Introduzione alla critica della psicologia empirica*, in *Opere*, Firenze 1972, vol. III, p.494. Commenta, seguendo: <per rintracciare il posto di questa gran novità nella storia della filosofia, bisogna ritornare indietro molto, ma molto, forse al di là dell'acqua di Talet>.

⁸¹ B.SPAVENTA, *Preliminari II* alla traduzione di LOTZE, *Elementi di psicologia empirica*, a cura di D.D'ORSI, Messina-Firenze, D'Anna, 1983. Si fa riferimento a Spaventa sia per l'equilibrio e la sagacia esplicita delle sue parole; ma anche perché era tanto vicino a Spirito da poter ben essere in condizione di dargli lezione: se solo avesse cercato.

di quella fede che manca ai tempi; ma va pensata in modo da impedirle di cogliersi fuori del tempo impedendo nuove Parole. Decisione che non è solo prassi e cerca uno spazio per la teoresi: capace di sviluppare nella sua interezza un percorso, un'intuizione di coerenza. Che ha il suo senso proprio dalla sua integralità che sostiene la fiducia del pensiero in se stesso. Perciò la teoria della Parola è consapevolezza del ruolo della visione. E dunque della filosofia, se <filosofare è spiegare (conoscere) l'ordine, la connessione, la relazione delle cose>. Perché <di certo senza l'esperienza non si può avere nessuna notizia delle cose. Ma ciò che l'esperienza non dà, né può dare, è il nesso, la relazione o il sistema di tutte le cose>⁸².

Correggere l'assolutezza della parola diviene poi necessità per intenderla; ma invece di pensarne diversamente la definizione, la si corregge nel nuovo orizzonte che si intravede, limitandola dall'esterno, assumendola assieme alle altre Parole, tutte di eguale validità. Si conferma l'impossibilità della mediazione e la Parola diviene un elemento di coscienza, insufficiente per la filosofia. La teoria della Parola infatti esclude la possibilità di dividere l'assolutezza del Centro, nessuna Parola può mai essere condivisa: ma nella coscienza è del pari la convinzione della possibilità di conseguire l'universalità superando l'incomunicabilità di quegli atomi metafisici in un linguaggio razionale: certezza che fonda anche il linguaggio comune. Spirito può riconoscerla come elemento <di fatto> (A163,8), non pensarla.

Impermeabilità della comunicazione in cui è dunque solo parte della verità della coscienza (B63 B64); sfugge all'ascolto dominato dall'incontrovertibile: che pretende dividere l'altrui Parola sia identificazione, condivisione integrale. Ed è chiaro allora che il successo della comunicazione è relativo: per intendere Vico, occorrerebbe risentire le voci dei suoi figlioli che lo distraevano dalle meditazioni, il moto d'ira che certo gli ispirava la loro giocondità: ma è davvero necessario ciò per intenderne l'opera? Senza pensare un orizzonte di comunicabilità del discorso, l'intero percorso del pensiero diventa incomprensibile. Ed incomprensibile la Parola.

La Parola che si pronuncia è per Spirito frutto del colloquio con altre parole, divenute periferia; ma *nessuna di esse è divisibile* nemmeno da chi le pronunziò: l'assolutezza è dell'atto di pronunzia, che si perde nel divenir periferia, insieme alla già perduta intelligibilità attuale. L'unico possibile discorso tra le parole è dunque il monologo del nuovo assoluto, che ripete fra sé parole assortite nel loro senso. Altro che colloquio (A163)! La Parola non si intrinseca al suo discorso, non media l'affermazione sviluppando altro pensiero. Vanifica insomma la propria aspirazione all'ascolto; Assoluta per definizione e non grazie alla sua tensione al Vero che illumina il detto, non può comprendere l'Altra: e annulla così il suo rispetto per essa.

Ecco palese il rinnovato solipsismo, non un caso ma un preciso effetto della teoria. Che nel profondo è infedele alle costanti motivazioni già dell'attualismo costruttore; l'inconsistenza teoretica della tesi, che avverte lucidamente, spinge Spirito a fare appello alla logica dell'Atto, a mutuarne le caratteristiche, straniandole nella moltiplicazione seriale. *Aut - aut*: se il *non so* mostra la sua invalidità, allora l'affermazione. Se l'affermazione non fonda la certezza, l'attualismo. La novità che caratterizza la *teoria degli atti* (A162) è nel ribaltare la considerazione dall'interno all'esterno, con l'ausilio del metodo scientifico, che accetta la moltiplicazione: ma le singole unità restano identiche a quelle riconosciute incapaci del rispetto del mistero e dell'oggetto; senza problematizzare questa costituzione, in una teoria logica o fenomenologica della Parola. Perché in verità il risultato pare dimostrare l'impermeabilità teorizzata dei discorsi: e non smuove l'analisi dalle sue convinzioni.

E si prosegue trascorrendo dall'introspezione al giudizio di fatto in fasi alterne con colpi di coda; senza cogliere la necessità del pensiero di intendersi talvolta con il *giudizio di fatto*, dall'esterno senza far caso alle pulsioni della coscienza; talaltra non ignorandole, cercando in esse la via dell'intelligibilità, in un discorso psicologico o logico. Esaminare la Parola solo dall'esterno insomma impedisce di superarne il limite, lascia gli atomi privi di mediazione: lascia soprattutto fuori dell'attenzione il discorso fondamentale di ciò che fonda quella certezza.

Di nuovo quindi possiamo chiedere a Spirito una retta intuizione del problema, non un pensiero determinato. Perché non è scaturita la pensabilità della Parola attuale; la mancata trasparenza a se stessa della teoria è la vittoria del fatto, la Parola si costituisce come una configurazione naturale la più brutta, identica a sé stessa ed assoluta. Infedeltà dunque all'intuizione dell'importanza della fiducia, di pensare con forza la scelta teoretica: per garantirne la storicità si dà fondamento alla *non scelta*, dandole fondamento nell'impossibilità di confronto; collocandola nella pensabilità del vissuto; in sintonia coi tempi, che vedono il Vero, il Tutto

⁸² B.SPAVENTA *Schizzo di una storia della logica*, in *Opere*, cit, vol.II, p.618; *Principi di etica*, ivi, vol.I, p.793.

come mistero incomprensibile alla ragione discorsiva. È lo scacco della consapevolezza della storicità del vero; perché senza la scelta, sebbene non volontaria, senza annodare una connessione tra le molteplici possibili coerenze, non è la Verità.

La visione dell'insieme perciò è una constatazione non dominabile, è l'affermazione della serie. Perché la meditazione sui rapporti del razionale e dell'irrazionale s'è scissa, come abbiamo evidenziato, in due tronconi separati, lasciando ciascuno a giocare la sua parte che però non è più intelligibile per la mancata intrinsecità dei termini: la verità e la varietà, l'intero e la parte, sconnessi tranne che nell'asserzione. Donde lo sgomento che la visione ingenera in chi pratici la buona volontà di collocarsi al suo interno.

La somiglianza nello sgomento mostra l'affinità della teoria al catasto dei giochi di Wittgenstein⁸³ in chi ne rifiuta la definizione della filosofia come *non sense* (A158B), ma seguita ad operare con metodo analitico. Le pregnanze inducono cammini convergenti di fatto benché l'identità di scienza e filosofia sia diversamente intesa. Per Spirito essa ora indica una concezione cosmica dell'intero, se <il segreto della materia (...) quella materia puramente informe e puramente passiva di cui parlava il filosofo greco, non esiste più: ha acquistato vita, è vita anch'essa> (A158B,32).

Il metodo analitico porta comunque la filosofia nel sogno di ripercorrere la serie illuminando l'intero, nominando il noto, eludendo lo sforzo di sviluppare nella connotazione non analitica l'interrogazione dell'uomo colto dalla meraviglia. Il pensiero analitico cerca di sostituirsi all'incapacità filosofica di risolvere finalmente l'enigma del reale. E come di solito cataloga, elenca, considera tutti i sogni per cercarne una regolarità. E quando s'accorge che la legge non si trova, che la soluzione è un elenco, incolpa l'inconcludenza della filosofia che compie l'interrogazione.

S'è trovata invece la massima coerenza possibile per chi percorra una strada nella convinzione che sia sbagliata. L'errore della valutazione è che l'assurdo conseguito sia dovuto al camminamento filosofico: mentre, dalla permanenza della ricchezza dei particolari e dalla perdita dell'intelligibilità dell'insieme, è chiara la connotazione del discorso. L'errore quindi non è della filosofia, ma di chi la pensa identica alla scienza: rendere indifferenti i metodi vale nella scienza come nella filosofia il *non sense*. Senza la semplificazione conforme all'attività dell'intelletto si costruirebbe una scienza insensata. Come se ci si prova a pensare il tutto fondando in un concetto di Vero adeguato a pensare il particolare. Il Vero che si costruisce nella semplificazione deve cogliere la verità fuori della sua storica mutevolezza continua, cioè identica a sé, eterna. Così nella metafisica non spinge a intendere semplicemente (*si fa per dire*) la verità, ma piuttosto dà l'impulso a disegnare una volta per tutte l'universo, cioè a ripetere l'immobilità della metafisica classica.

Mentre ripercorrere l'attualità di una Parola o di un Gioco è rivelativo di qualcosa che sfugge al metodo analitico. Mostra il convergere in essa d'una integralità di struttura, d'uno sforzo radicale che ha per posta il Tutto: e ciò viene inteso. Ma anche d'una decisione superiore alle forze dell'analisi, della definizione discreta: se si pensa a quella Parola che è sistema filosofico. Che è capacità di sviluppare in organicità una convinzione di verità che diviene memorabile solo se e quando riesce a questo rapporto, di cui è rivelativo e merita di rimanere nei secoli. Senza teorizzare il rapporto della parola con la Verità, viene meno la stessa possibilità d'intendere la Parola nel suo sforzo di condurre a definizione l'indefinibile, il senso. Si coglie l'assolutezza d'una prospettiva: presente però anche nella monomania; la si affianca alle innumerevoli altre concepite con pari convinzione ma fuori di quella tensione: si perde insomma la prospettiva di valore della Parola. Osservare integralmente l'affermazione che conduce alla Parola, rende insomma impossibile intendere come esse possano essere pensate nella necessità di passare la palma dell'assoluto alla nuova in quanto tale, senza poter permanere: al di là dunque d'un loro valore intrinseco che renda talvolta impossibile il trapasso: se esse sottendono un rapporto veritativo che le fa particolari ma solo talvolta anche universali.

Se la Parola si vuole sviluppare in visione dunque, essere la base d'una *Weltanschauung*, deve esser colta nella concretezza della pronuncia nel suo proprio senso; attenti ad ascoltarlo tanto da intenderlo nella sua connotazione. Allora mostra le movenze con cui sviluppa una prospettiva universale a partire da un orizzonte di cui sa certo la caducità, ma sa anche la non caducità. Guardarla dall'esterno e serializzarla: è collocarsi ancora una volta dal punto di vista di Dio, cedere ad una tentazione di metafisica classica. Visto che non si riesce ad affermarne una come incontrovertibile, indiscutibile; allora si afferma incontrovertibile la serie, la varietà discreta dei contenuti. Mentre le Parole non sono tutte memorabili, non tutte monomaniache, non tutte veritative, non tutte connotate allo stesso modo. Recuperare insomma la prospettiva logica nel suo

⁸³ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche logiche*, Torino, Einaudi, 1967.

sensu di qualificazione delle funzioni della mente; alcune delle quali consentono di pensare l'insieme; mantendendosi lontani dal pensare anche <la logica come un gioco> perché è <l'organo della critica>⁸⁴. Solo la solidità di una prospettiva veritativa fortemente motivata può andare alla Parola; e il compito della filosofia è anche e soprattutto indagare questo nesso.

La domanda incontrovertibile del pensiero analitico qui è fuori senso: induce a cogliere lo spirito fuori della concretezza e della storia e dunque a non lasciare intendere il modo in cui la Parola nella sua coscienza provvisoria costruisce il senso. Ciò che importa è entrare nella scelta che dà luogo alla Parola e comprenderne il nascere nella tensione veritativa: per non affidare la scelta al massimo ad una scommessa pascaliana. Senza quella tensione, che è l'oggetto della filosofia, il catalogo dei giochi sarebbe rimasto vuoto, perché nessun gioco mai sarebbe stato fatto, nessuna Parola mai pronunciata.

§ 3. L'ipotesi

La nuova assolutezza della Parola sostanzia la fiducia di riformulare il proprio problema. Che cerca la sua definizione fuori dell'apoditticità; e trova il suo cammino nell'identità tanto argomentata della scienza - filosofia: nella metafisica come ipotesi. La filosofia nel suo nuovo ruolo di esplicitante i procedimenti impliciti della scienza (la "*philosophia ancilla scientiarum*" **B89**) difatti fa venire in chiaro come essa possa adire al tutto ed alle sue conquiste grazie all'ipotesi indimostrata dell'armonia dell'universo. Il Tutto può allora essere oggetto di pensiero in una <verità ipotetica>, <inverificabile>, che non può <essere confermata in modo perentorio> (**A147,277; 284; 266**).

L'ipotesi pensa l'identità del fenomeno e del *noumeno*, della parte e del tutto, dell'esplicito e dell'implicito; essa consente di pensare il nesso trascendenza - immanenza: rifiutare la metafisica è la vera trascendenza (**A150 f**). Si tenta una metafisica postkantiana pensando alla futura metafisica che era nelle aspirazioni, non al proseguimento dato dalle metafisiche idealistiche, che non escono dall'apparenza: cioè non sanno cogliere la noumenicità (**B61**). L'appello a Kant nemmeno ora riesce a cogliere l'intrinsecarsi dell'universale: ma qui l'antinaturalismo equilibra alquanto il discorso; come sempre, il luogo ove la teoria è pensata ha in sé correttivi che consentono il pensiero. Senza uscire dalla ricerca, il problematico può infatti tentare <le vie che (...) si aprono verso la noumenicità, vale a dire verso ciò che solo può dar significato effettivo alla vita> (**A150,192**). In <un significato non contraddittorio ed aperto> (**A162,138**).

Il Tutto implicito è ciò che dà ragione dell'esplicito. Ad esso si giunge con un salto che sottolinea la propria differenza da un procedere discorsivo (**A133B**, v.a. **A162 b**); che sia amore, futuro, speranza... In una indeterminata metafisica naturalistica (v.a. **A174 A178 A182 A185**) capace di suggerire nuove riflessioni (**B74**). Il che d'altronde è conseguenza diretta della prosecuzione dell'inobbiettività dell'Atto, così come Gentile l'aveva formulata nel '12, quella che Spirito tiene anche contro Gentile: essa conduce all'inevitabile trapasso di tale tesi in una tesi di realismo immediato⁸⁵. Comunque poi la definizione, e dunque lo studio, è solo della parte, della scienza. Un'armonia non preconstituita ma ipotetica collega implicitamente le Parole assolute, che ne rivelano il senso (**A147,263**), perché sono <conoscenze ipotetiche del tutto (che consentono di...) vivere della fede nell'ipotesi> (**A162,144**). Fondando <sull'esigenza del tutto sulla sua implicazione in ogni conoscere e fare (verso una..) metafisica aperta>, che <non escluda nessuna posizione diversa> (**A150**, pp. 150-152, 164). Si pone <il principio di non esclusione> perché <quando l'orizzonte sarà diverso non è escluso che ciò che oggi appare assurdo possa rispondere alla realtà> (**A162,37**).

L'ipotesi, inverificabile, così consente il salto dalla parte al Tutto realizzando il sistema (**A162 cogito ergo sumus**), **A150m A162 b c** morale - v.a. **B80**) in un mondo unificato dal consenso **A162 e** e dal fatto **A150 b**; nell'identità di scienza - filosofia di cui si rifà la storia **A150 d**). Si sviluppa così la teoria degli atti (**A147**), a sua volta sviluppo del problematicismo positivo (**A130**). Mostrando in chiaro la continuità del pensiero di Spirito; e come questa metafisica ipotetica sia fondamento del problematicismo piuttosto che abbandono (**B84**). Fornendo al problema ciò di cui è in cerca da sempre: un orientamento che non lo neghi ma che lo accerti. Il che fa l'orizzonte del fatto, la constatazione dell'unificazione che cammina nel mondo, l'attestazione delle scoperte problematiche come momenti della vita dell'evo in cammino verso il nuovo. Una metafisica che ha

⁸⁴ K.R.POPPER, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Roma, Armando, 1975, pp.400, 417. Che precisa l'accenno al gioco in *Logica della scoperta scientifica*, Torino, Einaudi, 1970.

⁸⁵ P.DI VONA, Concetto di inobbiettività, filosofia del Romanticismo, nell'attualismo gentiliano, in Giovanni Gentile. La vita e il pensiero, vol.VII, Firenze, Sansoni, 1954, pp.49-107, p.72.

il suo elemento trainante nel consenso: che la scienza sa conseguire; ciò che causa il suo ruolo di interlocutore privilegiato.

Fatto, consenso... certo la visione scientifica non si è innovata (**B88**). Ma l'intuizione coglie rapida il concetto moderno dell'ipotesi e se ne serve con scioltezza, come l'epistemologia contemporanea. La struttura inverificabile dell'ipotesi viene infatti considerata essenziale perché la teoria possa asserire; ciò apparentemente diverge dal sistema della congettura e della confutazione: invece somiglia nella definizione dell'ipotesi. Che non si costruisce dall'accumulo di osservazioni sulle arance; cioè meccanicamente registrando dati e traendo conclusioni. L'ipotesi nasce da <anticipazioni ingiustificate e speculazioni infondate>. <È come un edificio costruito su palafitte. Le palafitte vengono conficcate dall'alto, giù nella palude: ma non in una base naturale 'data'>⁸⁶.

La qualità non meccanica della congettura, la sua tendenza a muovere in un pensiero creativo s'incontra con lo sforzo della parola. Infatti, come la parola, non esclude in via di principio la dimensione metafisica⁸⁷. Ma poi quella congettura cerca la propria falsificazione, studiando un metodo di coerentizzazione delle proprie affermazioni, la costituzione di un orizzonte di pensabilità. Inoltre siffatta costituzione dell'ipotesi sfuma le pesantezze positivistiche. E rifiuta decisamente l'ideale della competenza, che limitando l'attenzione alla parte, rende incomprensibile il moto di audacia della teoria: <la specializzazione può essere una tentazione per lo scienziato: per il filosofo è peccato mortale>⁸⁸. Ciò che l'epistemologo rifiuta invece Spirito stranamente tiene, sia pure correggendolo, come sempre dall'esterno, con l'appello alla cultura generale. Per la mancata ricerca di un orizzonte di pensabilità, le convergenze più probabili, lo dicemmo, sono con l'anarchismo metodologico. Moderno e così ben argomentato quel principio di non esclusione, da rendere inutile insistere⁸⁹. Convergenza nel senso, per la mancata preoccupazione di fondare la tensione veritativa dell'affermazione che pure era stato il primo moto dello Spirito filosofo della scienza.

Convergenze che nulla comunque dicono sulla validità dell'ipotesi: mostrano invece la capacità di Spirito di intendere l'orizzonte moderno riproponendo il proprio. La connotazione scientifica resta inadatta al comprendere (**B88 B93**). Non a caso l'ipotesi, nata per rendere parola effabile la concezione, definisce e fonda invece l'ineffabilità del rapporto del Tutto e della Parte: <l'identità della parte col tutto non è intelligibile> (**A162,125**).

Tutto ciò rimanda alla teoreticità dell'ascolto, all'involontarietà del nesso, ed è comprensibile come polemica contro il colpo di mano della Ragione; ma l'indistinzione e la mancata fondazione conducono a negare addirittura l'intervento della soggettività, a riportare al Fatto. Si afferma così il Vero fuori dell'intelligibilità, si formula l'ipotesi escludendo la necessaria personalità della sintesi, la si costruisce nell'incontrovertibilità e nel consenso. Mentre il nesso è problema della soggettività, che va analizzato in modo conforme.

La Parola come Sisifo riformula sempre di nuovo l'Assoluto e si affianca alle altre: è Tutto che genera consenso perché tutto ricomprende, senza esclusioni. L'onnicentrismo fa sistema dell'eterno nemico di Spirito, il gran *letigio* delle filosofie. L'ipotesi tenta di scuotere la fissità di questo Vero agendo dall'esterno, senza intrinsecarsi alle Parole mutandone il concetto. Del Tutto si cerca un'idea vera ed eterna, non soggettiva; la soggettività è nella parola non nell'ipotesi, fissità che rende accettabile solo un'idea meccanica, compilativa dell'insieme; in un elenco aperto. L'antinomia irriducibile prende semplicemente il posto del

⁸⁶ K.R.POPPER: "lo sviluppo della conoscenza procede da vecchi problemi a nuovi problemi, mediante congetture e confutazioni" (*Conoscenza oggettiva*, cit.t6, p. 344). I passi sono della *Logica della scoperta scientifica*, cit., pp. 310, 108.

⁸⁷ POPPER, *Conoscenza oggettiva...*, cit., tenta uno sviluppo filosofico. Ma già *Congetture e confutazioni*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 236, dà senso alle proposizioni filosofiche, v. parte I, cap. I, nota 47

⁸⁸ POPPER, *Congetture e confutazioni*, cit., p.236.

⁸⁹ V. parte I, cap.I, nn. 21, 45. "La scienza quale è praticata dai nostri grandi scienziati, è un mestiere o un'arte, ma non una scienza nel senso di un'impresa 'razionale che obbedisca a criteri immutabili della ragione e che usi concetti ben definiti stabili, 'oggettivi e perciò indipendenti dalla pratica", P.K.FEYERABEND, *Scienza come arte*, Bari, Laterza, 1984, p. 35. Dunque, come le arti <hanno sviluppato una varietà di forme stilistiche e queste forme coesistono con eguale giustificazione> (p.154), così la scienza, che è un' <opportunità> (p. 27). Nel capitolo *Addio alla ragione*, egli inoltre nega la teoria sia lo sconcerto del razionalista di fronte alla storicizzazione, perciò si riferisce a Mach ed Einstein, alla loro concezione pratica del concetto scientifico (in *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli, 1981, ed in *Philosophical Papers*, Cambridge, 1981). Ed ecco che il lungo cammino percorso riconduce il problema alle sue scaturigini, mostrando come andasse ripensato e non rifiutato il colloquio con Croce: rifacendosi, com'è chiaro, all'ossatura del problema. Qui ci pare possa tornar utile l'osservazione che DE RUGGIERO faceva a Baillie: egli sembra <dopo aver negato che la mente abbia una funzione di amanuense, voglia attribuirle quella di un disegnatore che tracci, a suo gusto, degli arabeschi> (*Filosofi del 900*, Bari, Laterza, 1934, p. 91).

Vero identico a sé stesso, cristallino ed unico, Assoluto. L'affermazione resta eterna e fuori della discussione. Il Tutto considerato come un particolare fra gli altri, si costituisce in immagine sul modello del contenitore, inadeguata. La mancata chiarezza sull'universale non riesce a comprendere la necessità di mutare non l'apoditticità della risposta ma piuttosto la natura della domanda metafisica.

È l'impossibilità dell'orizzonte a sostenere la verità difficile: che conclude ad una eternità forse lapalissiana ma incontrovertibile: un Eldorado lontano. Ed è ciò che conta: si pensi all'assertorietà di affermazioni stigmatizzate dalla totalità dei critici, di espressioni così aliene al senso critico come la seguente: <Abbiamo cercato di dare al quesito una risposta dettata dai fatti storici più noti e più incontrovertibili, sì che la trattazione possa rimanere fuori da ogni contestazione interpretativa>. <Sono constatazioni di fatto, con le quali è vano avanzare mene di alcuna sorta> (A178, 23, 56) e si mostra quanto *ipotetico problematico* sia il procedere!

L'ipotesi pensata nell'astrattezza del concetto del Tutto tipico del pensiero scientifico, non può essere il modello della domanda metafisica nell'orizzonte storico dell'oggi. Ma se il problema del Tutto è il problema per eccellenza della filosofia; se anche chi ne disconosce i meriti finisce sempre col rimandare ad essa quest'analisi; se dunque il problema non è eludibile: resta importante confrontarsi con chi pone il problema in questi termini perentori. Scontrandosi peraltro in malo modo con la sua difficoltà: ma anche mostrando una ricchezza di toni ed una capacità di destare interesse che sono la dimostrazione della fondatezza dell'intuizione.

Spirito sa bene il limite della sua prospettiva: è il fascino drammatico del personaggio, che tiene avvinti alla simpatia: sa che parte fondamentale del suo pregio è "la volontà" di uscire dal dubbio, cioè l'intuizione (A147, 266) più che la sostanza di una metafisica, che amaramente gli parrà sino in fondo povera di acquisizioni; il *problematicismo positivo* che pone tutto come assoluto perde il discrimine intuito nella Parola e non sa dare orientamento: ma gli si è svelato che l'antinomia su cui da sempre si arrovella non è lo scacco del pensare ma la sua verità, è la contrapposta ma identica nel valore verità della tesi e dell'antitesi <in realtà tesi e antitesi possono e debbono coesistere senza escludersi reciprocamente> (A147,277)

§ 4. Ancora metafisica

Ed è l'ipotesi onnicentrica, l'implosione di quei Centri che aveva criticati nella prima gioventù (B78 b A3 A2 in Varisco e in Carr). È la conquista di un <monismo più comprensivo>, una visione bruniana che sappia <riunificare soggetto ed oggetto in una sola coscienza (...) la particolarità dell'uomo nell'universalità della natura>. Occorre intendere <tutta la realtà come cosciente e dare quindi alla coscienza un significato diverso da quello per cui in essa si risolve tutta la realtà. La coscienza non può più coincidere con l'autoconcetto (...) Protagonista diventa la natura, nella sua unità che si realizza negli infiniti centri> (A135,320, 330).

Superando il dualismo del conoscere e del fare che riemerge nella considerazione del tutto nell' <accentuazione del carattere misterioso che investe tutta la nostra vita> (A134,20). <Ogni parola, come del resto ogni determinazione dell'universo, è una esplicitazione del tutto che in essa è implicito, unità di microcosmo e macrocosmo>. Si consegue un'ottica, in cui <si ha la consapevolezza di coincidere con una realtà infinita ed eterna, che garantisce il significato della nostra vita al di là dell'effimero e del transeunte> (A150,278, 320).

Il mistero si supera accettandolo, cercando un concetto più soddisfacente della natura di quello attualistico (A134,324). In una coscienza che solo in parte si esprime in concetto: ciò è solo una delle infinite espressioni del tutto, confermando la necessità di superare la strettezza del giudizio (A145); come si conferma l'antica critica all'individuo in un monismo conseguito senza superamenti (A150 I) non antropocentrico (A150 m) che compie la rivoluzione copernicana o meglio bruniana di spostare infine l'attenzione dall'uomo e dalla sua razionalità al Tutto (A162 d). La conclusione dell'*iter* è allora la negazione dell'autocoscienza (A162 b): anzi l'io è il referente della concezione; svelando, a chi lo osserva scientificamente, come la parte sia l'esplicito, il definibile, il dicibile; e come ciò che lo fonda gli dia senso ma non per questo divenga effabile, restando intendibile solo con un salto.

L'ipotesi delinea un tutto che traduce la crisi in visione: un *materialismo idealistico* che è l'idea forza del positivismo assoluto fin dall'inizio. L'intuizione della strettezza della definizione 'idealistica' della dialettica; che scoprendo la forza della soggettività deve guardarsi dalla tentazione di rinchiudersi in essa. Ricordando l'equilibrio della sintesi, insomma, al pensiero, che tende a perderla.

L'uomo che ci è dinanzi è oltre il dualismo del concetto di persona (**A123**), dell'anima e del corpo: <il corpo è tutta la nostra vita, tutta la nostra vita come arte, sì che quando vogliamo sollevarci alla massima spiritualità, non possiamo far altro che potenziare il corpo nell'opera d'arte e cercare nel sensibile il soprasensibile> (**A112,337**).

La considerazione dell'uomo come oggetto consente all'esistente privilegiato di divenire <espressione dell'universo (...) *lo sono il mio corpo*, attraverso il mio corpo, l'espressione di un mondo che in me s'incentra e si esprime con la libertà del tutto>. Un tutto rivelato dalla psicanalisi, dall'appartenenza alla società che cosalizza ma dà senso <lo sono elemento di tale logica e debbo seguirla senza potermene comunque distaccare> (**A172,7, 12. V.a. A179 c d**). Ciò gli consente di cogliere la <realtà nella sua totalità effettiva>, il <carattere cosmico del pensiero e dell'azione di ogni individuo, tutti esprimono la realtà comune in una veste storica che è quella che è, e che non può essere diversa da quella che è> (**A170,179, 184**).

Dunque non più idealismo: la scienza svela l'uomo nuovo, lo collega al Tutto; gli evita di persistere nell'individuazione irrelata dello spirito (**A174**), consente di avvertire il senso cosmico che lega l'uomo alla natura (**A150 I**). Cosmicità dell'esistere nuova nell'esplicitazione degli anni maturi, ma pure costante, vera guida per intendere il pensiero di Spirito sin dall'inizio, dall'adesione al positivismo al continuo riflettere sulla scienza. È lui stesso a notare nel lavoro sul diritto penale toni che vanno oltre l'applicazione dell'attualismo al diritto, una valutazione che si ribellava al riduttivismo nell'interpretare il positivismo (**A169,135-6**): quando parlando di Moleschott, ne ricordava la suggestiva visione dell'uomo come <un organo mobile del mondo e più specialmente un fiore, un frutto della terra e del sole>. Accenni commossi che ora divengono principio d'una teoria nel vedere come il concetto della materia sia mutato dall'atomismo <il punto di partenza non è più l'informe né la materia, bensì una realtà razionale estremamente sistematica e complessa (...) in principio era il logo>; <l'originarietà del logo nella realtà della natura> (**A179I,188-9**).

Ciò conduce oltre il darwinismo: se ora si parte da una materia che s'intende già compiuta e che si protende grazie alla scienza verso la cibernetica, l'ingegneria biologica. Una nuova fiducia caratterizza il pensiero nel legarsi al tutto: la difficoltà di pensare il mondo nuovo è difficoltà, non sgomento, se non quello del sublime. Così l'evoluzione pensata da Darwin è maggiormente pensabile, dice, nella vita dell'uomo che in quella del cosmo; divisione che invero non ha senso pieno, ma posa sull'intuizione calda di un essere diversamente concepito. In un momento schellinghiano contro Fichte, inverando Gentile e la freddezza del percorso logico per recuperare quel senso panico che lasciava intendere l'Atto. Senso rivelatore dell'intero pensiero di Spirito, che qui come sempre si lega però alle strettezze positive ed alle manchevolezze logiche.

Visione religiosa? poca, se si bada al senso storico della religione, alla concretezza della sua speculazione così fondata nella persona: Spirito riesce ad avvertire il senso della religione solo come risposta alla crisi della certezza (**A129**), cioè il suo stesso problema filosofico; ne intende questo afflato panico che è ineffabile: ma non è certo il misticismo religioso. Dunque, poca, se si vuole tornare a dare ai concetti un senso equilibrato. O forse religione non occidentale, orientale (**B52 B108**); meglio ancora: diversa, non determinabile che in una definizione semplice ed affascinante come quella di <consenso all'essere> (**B56**). E allora in questa visione panica cosa resta all'uomo se non accettare la realtà di fatto (**A171**)? <non ci resta che da portare il nostro contributo all'opera di una realtà che ci trascende> (**A161,431**).

Frase di un'opera politica: ove, nel campo della prassi, questa soggezione reverente dinanzi al senso dell'insieme, ha difetti che mostrano l'errore della mancata distinzione dei campi, con la precisazione delle diverse funzioni della mente: la lotta contro il pensiero crociano va molto oltre il giusto e spinge fuori dall'equilibrio il senso del discorso. Ma in metafisica è invece una bella frase, che ci mostra come non sia vera quell'obiezione così penetrante (*per altri versanti*) di Sciacca che Spirito serbi l'anima del moderno, rifiutando di sottomettere la ragione alla verità (**B29**). Mentre invece è chiara la limpidezza dell'ascolto, la disposizione all'apertura ed alla comprensione, forse anzi eccessiva, priva com'è del nesso: non del senso di reverenza ispirato dal Vero. La metafisica ascolta così la coscienza e la Vita. La materia si rivela ricca d'una elementare affermazione ed individuazione. Trasvalutando cioè in senso ideale la consistenza delle antinomie, conservandole al loro senso. Il pensiero di Spirito è mosso dalla polemica con l'attualismo, tendendo al recupero e perciò all'epurazione dal difetto: esagera persino questo senso cosmico e la necessità di attendere la rivelazione del Fatto. Esagera tanto da non poterla tenere a regola di comportamento. Un difetto d'equilibrio, insomma, non di senso dell'oggetto.

Senso dell'oggetto: è il punto ove abbiamo visto la logica rivelarci qualcosa nonostante le *impascescosi* forti in cui muoveva: ed è qui chiaro il potere rivelatore. Il fascino dice che siamo nel cuore della teoria; il suo

tendere alla ricerca del senso perduto della razionalità di Dioniso. Voler percorrere il moderno, l'irrazionale, rifiutando lo sprezzo terribile del superomismo verso la ragione, cercando una ragione diversa, ma non meno capace di orientare, verso la riappropriazione della filosofia, verso il coraggio di cercare nuovi spunti (A162). Metafisica che, dunque, giunge alla modernità nell'epistemologia, che sa indicare al pensiero una strada inconsueta, <ultramoderna> (B102). Che, pure, riverbera immagini di follia. Ma non è forse anche questa una già classica immagine del moderno? Lo strano fascino della monomania, che restituisce la fiducia in una ultima sponda contro la storicità del vero e del valore, contro la critica che disorienta l'uomo fino alla perdita dell'orizzonte di pensabilità: tutte le strade si equivalgono, non esiste un valido motivo della scelta di valore o di razionalità; non c'è più una linearità, un nesso: mentre la follia, convinta di sé dà senso all'azione, evita il vuoto. Donde il pregio che investe tutto ciò che ha *grinta*, capacità d'affermazione; e non sono forse follia le convinzioni umane capaci di sangue e di vittorie? Si ricordi quante volte la letteratura ne ha percorso il cammino; se si vuole anche il Mann del *Faustus*: ma l'immagine chiara è nel percorso della follia individuale, tracciato da Elias Canetti in *Auto da fè*; o al vacuo dovere lucido collettivo che avvince i membri dell'*Azione Patriottica* di Musil. La follia è una sorta di benedizione, un momento di fede, la riconquista della qualità, l'uscita da un nichilismo che non è moda ma incapacità ad orientarsi: cui essa sembra donare d'un tratto un senso. <Se io soffrissi di un'idea fissa ne sarei orgoglioso. Cosa testimonia maggiormente della fermezza di un carattere?>⁹⁰. Perché <un'idea fissa è un dono della sorte>, <l'uomo è un essere che non può vivere senza entusiasmo. E l'entusiasmo è uno stato in cui sentimento e pensiero hanno la stessa forza vitale (...) egli crede nelle idee, non perché a volte sono vere, ma perché ha bisogno di crederci. Perché deve turare con un'illusione il buco dei muri della sua vita, attraverso il quale i suoi sentimenti si disperderebbero se no ai quattro venti''⁹¹.

Parole sospese sull'abisso: è perduta la connessione; travolta dal fondamento ontologico, la vita si sospende ad un'immagine del tutto come ad un attaccapanni. Proust allora ci dà una piacevole impressione di normalità: forse perché è davvero assorto nella sua follia.

Insomma, <chi non ha una fede se ne procuri una>, diceva Jacobi⁹². Ma qui non è il caso di scherzare, perché l'immagine rende adeguatamente il problema e consente ora di comprendere come lo scarso fondamento logico e teoretico della Parola non vale a toglierle fascino, se essa, assorta nel suo significato con una strana monomaniaca concentrazione, riflette un problema del tempo. Tentando almeno di descriverlo nel suo senso, di condurlo verso un orizzonte di razionalità.

Spirito ascolta l'*aura* del '900; memore del faustismo originario del pensiero moderno, cerca risposte filosofiche: e se poi le stenta, afferma vigorosamente l'ineludibilità del problema da cui la filosofia trae nascita e senso e ci dà qualcosa su cui meditare per proseguire. Perché la filosofia, come Spirito la intende, comunque non è un passatempo, ma la necessità esistenziale oltre che razionale di collocarsi nei problemi dell'uomo.

Questa via metafisica tentata è soprattutto un'intuizione e un monito. Forse un'intuizione <semplice, troppo semplice, simile a quella dell'uomo della strada> (B93,71), ma non per questo fuori senso. Forse sempre definitoria, suppositiva (B67,96n, 147). È un appello alla teoreticità della filosofia che non si chiuda le vie della metafisica ma la pensi in modo nuovo, con coraggio. Non siamo d'accordo con chi lo ritiene privo di coraggio: tenere un simile orizzonte non avendo la cecità di vederne la consistenza, ci pare persino temerario. Ma tale che a Spirito si torna, per sentire la suggestione oltre il limite patente e confesso, per apprendere. Limite che è soprattutto l'incontrovertibile: che lascia il pensiero analitico solo a poter fornire risposta ad una domanda filosofica. Così il mistero circonda dall'esterno la concezione, che lo avverte poderosamente ma non si protende per le sue strade pensandolo.

Così torna costante l'ora dannata del problematicismo, quando a vivere l'ottica ritrovata si avverte l'inconsistenza, la fragilità di ali lievi nella tempesta del *maelstrom*: non resta che camminare verso la nuova impazienza. Ed è autobiografia, ed è osservare Parole incomunicabili, orientandole al loro stesso futuro. L'errore di voler piegare quel suo attualismo ad un problema che non era nelle premesse, senza una rifondazione, conduce il dramma. Che è paradossalmente la perdita della domanda filosofica, per l'identità

⁹⁰ E. CANETTI, *Auto da fè*, Milano, Garzanti, 1981, p. 465: parla Peter Kien, quello che si doveva chiamare Kant, dice nel *Gioco degli occhi*, Milano, Adelphi, 1985, p. 13.

⁹¹ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, pp. 882, 1003.

⁹² Lo ricorda B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, vol I, p. 53.

di essa con una connotazione analitica; che porta chi, mosso dalla meraviglia, iniziò il percorso, nell'allucinazione della serie. In un nesso che ricorda la Superscienza tante volte chiesta e mai realizzata perché poi in fondo un'enciclopedia fa meglio il suo servizio e si aggiorna più facilmente. Più che un nesso è un'ammissione dell'impotenza della ragione. Della ragione analitica, che ha cercato di dare al frammento una prospettiva che non era sua. Invece se filosofia deve essere, sia; oppure s'apprenda la saggezza di fruir dell'essere senza più porre il pensiero a confrontarsi con l'intero.

La filosofia non può dimenticare di fondare nella Ragione: rifiutare la Scienza filosofica è un conto, rifiutare la razionalizzazione un altro. Essa guarda ai suoi problemi in un orizzonte veritativo diverso dall'analisi: radicalizza il problema in una prospettiva universale ma individuante. Come analisi delle funzioni del conoscere e del fare, non esclude di necessità l'idea del quadro: come dice Spirito, il difficile è pensarla. Ce ne offre un esempio, viziato dall'incontrovertibile e dalla pretesa di scientificità: ci insegna che così si ripropone un ideale classico, benché si sia in cerca del nuovo. Ci offre anche intuizioni suggestive, una pervicacia che può far da modello: ma anche la lezione che il percorso deve essere solidamente tenuto da una logica equilibrata, che sappia giungere all'ascolto senza perdere il senso di sé.

Certa è però, al di là di talune apparenze, la tendenza a pensare la metafisica senza inforcare la biga della Dea. Come è certa la visione di una filosofia compagna di strada del mistero, a cui è intenta. Perché se è filosofia quella che determina e canta il tramonto, lo è anche quella che nell'alba cerca l'amore del sapere ma non sa definire. Anzi, ancor più attuale e viva: cui però non si addicono i panni dell'Atena bellicosa, forse della Venere Pandemia: per non metter fra parentesi lo sgomento del sublime, di ciò che supera le modeste forze di Prometeo che compie il suo cammino sempre umano ed eroico, al seguito di una traccia.

Capitolo V: LA POLITICA IL TOTALITARISMO

§ 1. La politica.

La tensione tra l'anima filologica e quella filosofica, tra lo sforzo verso la ricostruzione oppure l'intelligenza del problema è sempre presente nell'interpretare ed è l'anima anche della comprensione; ma talvolta si accentua a dismisura, rischiando la perdita dell'equilibrio. Non che sinora siano mancate le critiche! Ma trascorrendo dai giudizi teoretici ai pratici, la critica tende con maggiore fatica alla serenità, rischia la passione. Spirito ha messo al banco di prova un pensiero confuso; e ciò risulta come un'assunzione di responsabilità aggravata dal carattere totalitario del regime che propone nonché storicamente dal ruolo non secondario dell'osservatore. Si configura una superficialità non perdonabile, che rischia di trasformare un'analisi in un atto d'accusa: inutile quanto noioso.

Perciò, confessiamo, è stata tornante la tentazione d'evitare l'argomento; ce ne ha trattenuto una frase di De Felice, che ci ha fatto riflettere sul vuoto che così si lasciava nel quadro: frase che attribuiva al fascismo ed ai suoi uomini un carattere d'intransigenza

⁹³, che abbiamo stigmatizzato in Spirito teoretica, l'incontrovertibile. Elemento dunque anche comune all'aria dei tempi, il che non può mutare il giudizio logico ma aiuta la comprensione: come poi tutta questa parte della speculazione di Spirito. Forse però anche di più, tra ciò che induce a recedere dall'attacco di viltà, o meglio di riserbo, c'è la tentazione di confrontarsi con il fascino tornante di uno dei miti terribili del tempo moderno, quello che può prendere nome da Robespierre.

Non è che la politica suggerisca un'immagine di Spirito diversa dal consueto: esuberante, appassionato, perspicace ma anche superficiale. Ma il suo atteggiarsi rimanda subito, nel terreno *comune* della politica, alla facilità di un maggiore approfondimento; di cui sono capaci (**B98**) personaggi che non furono segretari dell'*Enciclopedia Italiana*, direttori di riviste e di fondazioni filosofiche, Accademici Lincei, brillanti saggisti, oltre che professori universitari: e per giunta da sempre, come Ugo Spirito, circondato da schiere di amici e di allievi tanto da passare per l'archétipo del professore di successo.

Spigolare qualche atteggiamento si rende necessario: specie perché nella bibliografia abbiamo in genere teso a non sottolinearlo troppo, per evitare di influenzare la lettura. A scusante dell'ingenerosità valga la necessità di costituire un giudizio; e l'astensione sinora perseguita anche in presenza di forti tentazioni, dall'attività di trovatore d'errori inessenziali. Ma comunque ci si limita a qualche esempio, di quelli meno soggettivi. Segnalazione che comunque vale solo per chi non ha letto Spirito: il lettore ha in genere di suo avviato coi testi un dibattito che tende all'alterco (**B95**).

Si pensi alla retorica tipo *buon selvaggio* con cui Spirito descrive le esperienze dei paesi comunisti (**A154**); a frasi come la seguente: <se il pane è comune come la poesia, ha necessariamente lo stesso carattere di universalità e si rivela nel suo effettivo valore poetico. Materiale diventa in quanto appropriato da chi lo escluda dal godimento altrui particolarizzandone il valore> (**A161,155**).

Oppure la conclusione, che ha <un significato perentorio oramai indiscutibile> (**A161,188**), che il Novecento è il secolo fascista, l'unica valida idealità espressa: per l'osservazione dei continui rigurgiti, della permanenza odierna del codice Rocco e della riforma scolastica⁹⁴. E che dire del *clericofascismo*? Esso ha perduto la parte buona del fascismo e s'è fondato nei patti col Vaticano; peccato bensì veniale per il fascismo, visto che li si lasciò lettera morta. Comunque l'attualismo li combatté: si rilegga allora (**A22**); inoltre la critica del Gentile (fatta per difendere lo Stato etico, non riguardava il *Trattato*, come invece dice Spirito in (**A178**), ma il

⁹³ "Quella intransigenza che era la caratteristica prima del vero fascismo", R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, vol. II, *Lo Stato totalitario*, 1936-40, Torino, Einaudi, 1981, p. 116.

⁹⁴ SALVATORELLI - MIRA, *Storia d'Italia nel periodo fascista*, Torino, Einaudi, 1964(4), p. 486. L'opinione che Gentile non potesse accettare il *Trattato* è di Spirito (**A178**, cap. 6).

Concordato) si esprimeva solo dopo che era emersa la polemica politica; perché i Patti erano l' <ultimo sigillo all'opera del Risorgimento> ⁹⁵. Altra via, meno gloriosa a breve, fu quella dell'<imboscato della storia>⁹⁶.

Ed è storia fermare al '24 il pieno coinvolgimento del Gentile nel fascismo⁹⁷, del direttore delle maggiori istituzioni culturali del regime, morto per aver voluto puntualizzare sino all'eroismo la sua partecipazione al primo posto nella cultura fascista? Che si voglia assolvere l'insuccesso della riforma scolastica? Ma se altrove è Spirito a condannarla perché reazionaria, di taglio umanistico e poco aperta ai tempi ed alla scienza⁹⁸! non ci fossero stati quelli di "Nuovi Studi" a destare l'interesse per la scienza ⁹⁹...

Sono spesso osservazioni critiche stimolanti, anche se con un certo sapore di *scoop*, ma certo non possono spacciarsi per giudizi storici. Incomprensioni durature in giudizi che sanno di salotti d'amici (**B68**), aliene alla comprensione concreta dei momenti storici e teorici che si prendono invece in esame con leggerezza, seguitando il malvezzo fascista della falsificazione storica, dello spacciare per giudizio un punto di vista comprensibile ma non certo equilibrato. Sono aspetti di malcostume difficili a tramontare anche per il fecondo insegnamento dei Padri della Nazione: ne deriva un autocontraddittorio rimestio di punti d'osservazione, una verità che segue il flusso dei venti e dei malesseri, che fa passare il paradosso per verità storica. Ciò che non è quel che ci si aspetta da un maestro.

La leggerezza dà in inammissibili arroganze: si pensi alla direttiva, seguita da una lista dei nomi graditi e sgraditi, in merito alla conduzione degli esami per le cattedre di economia corporativa: che dovevano tener da conto la personalità completa, *politica* e scientifica, degli esaminandi (**A87 A108**). In inammissibili superficialità: citiamo per tutte le osservazioni del '28 sul problema della giuria (**A29 A42**), che viene ritenuta superata proprio quando ne tornava il bisogno, da un giurista che è anche un intellettuale di più vasta competenza, con l'argomentazione che l'istituto, nato in periodi di dispotismo, fosse oramai fuori moda: <eliminati nella massima parte i pericoli di indebite ingerenze nell'amministrazione della giustizia penale, la ragion d'essere dell'istituto dei giurati è venuta quasi completamente a mancare> (**A42,60**).

Perché non di un governo *dispotico* si tratta, bensì *totalitario*: Spirito ce ne insegnerà la differenza, che c'era sfuggita. E non possiamo mancare di citare ciò che ha generato il nostro primo polemico interesse per Spirito, quando sentivamo a noi rivolto un amaro giudizio di condanna dei giovani (**A171**): una generazione contaminata dalla permissività educativa, ma soprattutto priva di costumi e di fedi perché gli ideali che ha

⁹⁵ Vedi invece G.GENTILE *Origini e sviluppo del fascismo*, Roma 1934: le posizioni successive assunte nel '29 e del '30-31. Sempre contrarie, certo: ma, dice nel '31, all'inizio non era "entusiasta" (p. 100) del *Concordato*, per lo scontrarsi di due intransigenze, perché "Stato e Chiesa sono due regimi totalitari" (aveva detto in Senato il 12/4/30, p. 100 n); mentre il *Trattato* era giudicato nel '29 un "gran fatto (di cui...) l'on. Mussolini può andare giustamente orgoglioso come d'uno dei fatti maggiori a cui andrà legato il suo nome". Non si vuol negare l'opposizione di Gentile, per cui lo si tacciò di liberale: ma che sembra opposizione blanda, che rivendica "il diritto illimitato dell'educazione giovanile" (p. 103), cioè proprio la stessa polemica del Regime. E comunque "più cauti" per DE FELICE furono Spirito e Volpicelli (*Mussolini il fascista*, vol. II, *L'organizzazione dello stato 1925-9*, Torino Einaudi 1968, p. 417).

⁹⁶ La nota frase di Mussolini in risposta alle osservazioni del Croce. Molti furono colpiti dalla stupidità (in tempi posteriori non ineguagliata) della risposta: tra cui la Allason, che non esitò a protestare e fu destituita dall'insegnamento (SALVATORELLI - MIRA, *Storia*, cit.t6, p. 498).

⁹⁷ Ad esempio in **A183** (9/1/74), ma è accenno frequente. La critica della riforma è in **A167**, Spirito esaspera lo scacco subito dal Gentile, sopraffatto da correnti avverse che più influirono nell'evoluzione del regime; DE FELICE descrive bene queste battaglie e commenta che, dopo il '29, Gentile vede diminuita la "sua funzione di legittimazione culturale del fascismo", e quel poco a livello personale, perché la scuola s'era disinteressata o avviata su posizioni di sinistra e perciò defilata (*Mussolini il fascista*, cit., p. 373).

⁹⁸ Critiche che rispecchiano il senso di insoddisfazioni diffuse: è nel campo della competenza specifica del filosofo che andiamo trovando queste smagliature. E ancor più se leggiamo i brani sulla pedagogia, spesso vanamente ampollosi **A32 A146 A167**. Colpiscono i commenti che gli suggeriva l'assistere ad esami di stato, come sempre in posizione eminente, d'osservatore di calibro. Pare persona mai entrata in una scuola. Stupisce della scarsa sensibilità dei giovani ai classici; ricordando forse la noia di certe ore di lezione, conclude che la preparazione scolastica non conta nulla nel futuro godimento dei classici; essi si scoprono sempre, difatti, dopo la scuola. Come se l'arrampicarsi tedioso per le metriche non sia ciò che poi dischiude ritmi altrimenti incomprensibili (**A167**). Si ricordi, a proposito di riforme della scuola, un'altra perla che segue di lì a poco: Spirito ritiene possibile rimproverare l'incompetenza nel campo della legislazione universitaria ai nostri legislatori; mentre se, com'è per Spirito, la competenza è frutto del lavoro che si svolge: su quale argomento maggiore competenza, data l'alta percentuale - allora - di professori universitari nel Parlamento? La critica doveva riflettere casomai sulla scelta politica e sulle sue condizioni, invece di abbandonarsi a geremiadi sulla politica inevitabilmente burocratica delle democrazie.

⁹⁹ **A167**: diciamo ciò non per negare quel che abbiamo argomentato; ma per mostrare la considerazione eccessiva che Spirito ebbe di sé e delle proprie teorie. Conseguenza di fatti personali certo; ma anche d'una teoria che pone in nessun cale il senso critico: riservandogli l'eterno. Consigliamo in proposito la lettura di **A52 A73 A157 A167 A179a**. Più volte pone la propria teoria come la svolta dell'attualismo (**A155**, p. 31; **A179**, p. 91); della politica (**A161**, p. 349); del pensiero in quanto tale, che supera il millennio del *conosci te stesso*, ad esempio (**A179**, p. 136).

dinanzi sono vecchi, non più rispondenti all'epoca, in cui nessuno pronuncia più in politica una parola di fede: la politica finisce e si apre l'era della scienza: si era nell'anno 1972! Ci si aspetterebbe una riflessione sulle responsabilità della cultura, un ripensamento autocritico e costruttivo, il germinare d'un problema. Specie se si dice che è il problematicismo che ha creato una gioventù che sa solo dir di no: e si ricorda agli altri il monito, da lui inascoltato, che gli rivolse Gentile (occorre saper affermare, senza disertare **A179a**). Invece c'è solo una manifestazione d'impotenza e di sconsolatezza. Al contraddirsi tra loro delle fedi si attribuisce il dilagare della delinquenza, il disorientamento di ciascuno: e sono i *forti*, i *coraggiosi*, i *sinceri* quelli che nel marasma della contestazione passano alla violenza¹⁰⁰; tranne quelli, pensosi, che si attestano in posizione problematica. Nessuna considerazione sulla ricchezza della *società aperta* che stimoli l'intellettuale a tentare una risposta che non sia un mito. E anche del mito si poteva poi tentare l'immagine, invece che una riproposizione meno valida. Mentre si osservava la meschinità d'una azione costruita sul vuoto d'ogni fede, perduta sinanche quella dei padri: una riflessione sul mondo dei valori. La condanna della democrazia mostra poi chiara l'incomprensione della nascita della scelta politica: se si pensa che l'ideale democratico sia infirmato dal tener tutti per competenti di filosofia se possono decidere il senso della società¹⁰¹. Non si tiene conto della storia dei problemi e si giudica.

Non si tratta, si vede, di frasi peregrine: e nemmeno solo della rinuncia dell'intellettuale alla fatica di conquistare un punto di vista. L'assolutizzazione del problema è venuta a frutto: l'onnicestrismo impedisce la risposta e la considerazione del problema nella sua vivacità né più né meno dell'antico assoluto. Il problema non genera indagine: chi vuole frutta senza dire quale, diceva Hegel, resterà digiuno! Il filosofo perciò senza poter condividere l'altrui centro si attesta in una posizione di osservatore dei tempi dalla riva; mentre è un pellegrino in marcia. A furia d'osservare dal di fuori riuscirà bensì a vedere il problema, non a parteciparne; soprannoverà al concreto la nuova sistemazione di un vecchio *puzzle*.

Occorre allora esaminare quale per Spirito sia il lavoro dell'intellettuale. La cultura è una terza forza tra i contendenti di un problema, una forza garantita dal disinteresse e dalla capacità di intravedere meglio delle parti in lotta la verità delle opposte mense. Capace perciò di mostrare, per fare un caso, alla Chiesa ed al marxismo le opposte unilateralità che si frappongono alla comprensione che li unifica¹⁰². Ha dunque la cultura un preciso compito politico, ma superiore alle parti: <la diversa fonte politica che deve operare più che mai in una situazione di tal genere è quella della cultura, intesa appunto come forza di pensiero e di azione, al di fuori delle parti, e tali da comprenderle insieme nel loro più profondo significato, sì da dare ad esse una più precisa consapevolezza delle loro possibilità e del loro compito> (**A161**,191). <Non apolitica, dunque, la cultura, ma con un compito specificamente politico, da assolvere con tutte le forze e con la coscienza di operare nel concreto articolarsi della vita politica, criteriandola e orientandola sempre più consapevolmente. (Deve...) comprendere le parti e operare su di esse per condurle alla comprensione degli avversari e all'allargamento progressivo degli orizzonti (...) gettare ponti tra parte e parte, per dar maggior consapevolezza alle parti stesse e per mutare il più radicalmente possibile lo scontro nella collaborazione. (...) Frenando le passioni e inducendo a un più serio rispetto della verità oggettiva>. (**A161**,145, 146).

Dunque, politica, essa evita di legarsi al normale gioco della vita politica quando i tempi non lo consentano (**A120**), ma svolge il suo compito 'nobilissimo e ingrato', che spiace alle parti. Traspare dal detto la consapevolezza d'un compito arduo quanto indeterminato; un compito di superiore comprensione, di possibilità d'intendere, grazie ad una sorta di stilitismo, ciò che alle parti sfugge nell'empito della contrapposizione, verso una superiore collaborazione. Sfugge però allo stilito il nerbo della contrapposizione, che spesso è corpulenza storica, che abbisogna d'esser tenuta nel conto per evitar di rimanere astratti. Una cultura che compone, non propone nuovi valori: tranne quello dell'amore e della collaborazione degli ideali. Che surrettiziamente dunque propone la propria visione, ammantandola d'oggettività indiscutibile. Che non discute valori onnicentrici, in un mondo senza fondamento, senza individualità, nemmeno ideali.

¹⁰⁰**A150**, p. 33. Sono anche qui presenti, forse, antichi ricordi, come l'assoluzione dello squadristo: "Per realizzare un regime superiore, trasgrediscono la legge del regime che si vuol rovesciare perché impari all'essenza dello Stato a cui si aspira", G.GENTILE, *Origini...*, cit., p.34.

¹⁰¹ Eppure Spirito considera il Weber del calvinismo, lasciando da parte quello del *tipo ideale* per identificare sociologia e storia (**A178**).

¹⁰² **A130** posizione poi senza coerenza sviluppata nel rifiuto del compromesso storico **A183**, che a rigor di logica ci sembra contenuto: ma, compromissorio com'è, nega ogni possibilità al radicalismo.

Una cultura dunque capace d'uno sguardo d'aquila, che le consente di sollevarsi all'Empireo: di predire, di lanciare l'augurio preconizzante. Spirito si chiede di continuo *Cosa sarà il domani?*. Della pedagogia (A127), del corporativismo (A88), dell'arte (A150d), dei giovani (A171), della morale (A162c), della filosofia (A158B), del cattolicesimo (A176), del comunismo (A183), del mondo (A150b B44). Perché <la necessità di spingere lo sguardo verso l'avvenire non dipende soltanto dalla curiosità umana, ma nasce dal bisogno che si ha di programmare il cammino sociale e di stabilire i fini che si vogliono raggiungere> (A161,271).

Programmare il proprio futuro, essere i costruttori di se stessi. Oltre la strettezza del già fatto, occorre definire la razionalità: nella convinzione che ciò spetti al filosofo, individuare lo scorrere degli ingranaggi e additare l'assetto svolgendolo nelle sue conseguenze deducibili.

Un compito immane (A160n), parrebbe un sogno che si dissolve all'alba: invece innesca il meccanismo che porta a Robespierre. Non si dà alla cultura un compito modesto ma possibile, disegnandola nella competenza: il teorico della competenza poi le assegna il compito divino.

Ma non è tutta follia quella che luce. È la risposta, monca e leggera quanto si vuole, al vuoto, alla necessità d'affidare a qualcuno questo compito, scegliendo il qualcuno più adatto. Dura necessità che come al solito non s'interroga se questo compito poi si debba davvero affidare a qualcuno; se la domanda del **chi governa** sia ancora attuale in politica¹⁰³; se cioè la tesi si articolati in modo attuale.

L'immagine tayllerandiana che di Spirito colpisce subito, così imperdonabilmente superficiale; così eternamente presente nella cultura politica tanto varia del secolo, si rivela dunque fondata in una tendenza di fondo, in uno spirito irenico di conciliazione oltre ogni concretezza, ogni resistenza, attuando in politica, al posto dell'irraggiungibile *giudizio politico*, una strana dialettica filosofica che sintetizza opposti di meravigliosa astrattezza (B93).

Un opportunista, dunque? Certo che no: si oppose al fascismo nel '37 seguendo una propria idea *pura* della corporazione, nel '63 parlava contro la democrazia, si professava comunista negli anni '50 e '60 per tornare al corporativismo negli anni '70: insomma camminava sempre controcorrente. Si diceva *novitista* allo stato puro¹⁰⁴, convinto del potere dirompente e suggestivo, coerente, che ha l'idea solo sin quando non si contamina col reale: che dunque ama solo le idee paradossali, lontane; che le rifiuta appena perdono parte della loro incontaminata purezza. Convinto che il filosofo debba essere colui che pensa questa coerenza, l'insegna, richiama ad essa quando si preferisca la traduzione dell'idea staccandosi dall'originale. Una volta di più, insomma... filosofo idealista classico piuttosto che moderno o ipermoderno come si volle.

Questo nella linea teorica. Nell'intuizione del suo tempo, invece, Spirito fu un ardente spettatore del ballo *Excelsior*, abbacinato oltre misura dalla dolce sogno tanto dal voler mettervi dentro le mani subito, trascinato dalla musica dell'avventura nei nuovi tempi dell'avvenire.

Senza avviare la riflessione sui presupposti; perciò la sua storia si narra nella vita continua della ricerca, non si può dividere in periodi ma va sviluppata nelle costanti, anche troppo diverse. Senza mai abbandonare il formalismo nell'ottica che è la vera imputazione. Tra chiusure da Italietta e l'eterna tentazione a prender sul serio la creatività integrale dell'Atto, mancò a Spirito quel fecondo ripensamento che forse una minore sopravvalutazione delle sue indubbie capacità avrebbe potuto donargli.

§ 2. Critica del diritto.

Essere educato in una facoltà di giurisprudenza senza esitazioni positive poneva subito Spirito di fronte alla contrapposta validità del vecchio e del nuovo, il merito della scuola classica contro la positivista, tesa ad intendere <il diritto nella vita, non (...) nella sua presunta immobilità, ma (...) nella sua imprescindibile relazione con il momento storico in cui deve attuarsi> (A5,20). Superava così la tendenza illuministica ad oggettivare la legge come fosse natura: ma poneva altri problemi e dunque l'urgenza della riflessione. Il nuovo assetto idealistico si mostra capace di guidare una nuova intelligibilità. Spirito fa allora la storia del diritto penale italiano (A5); individuando il positivo delle due scuole contrapposte; di fronte al pensiero concreto si rivelano astratti tanto il residuo illuminismo della teoria classica, quanto il riferimento sociologico piuttosto che storico della nuova scuola positiva. Perché se si vede <la società come deterministica risultante

¹⁰³ Alla costante domanda del *chi deve governare*, che guida ovunque Spirito (vedi A161, pp. 191-201), K. R. POPPER contrappone la domanda del *come*, che crea "la teoria dei pesi e dei contrappesi", *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, Roma, Armando, 1974.

¹⁰⁴ A169: nella sovraccoperta, questo commento: "Spirito, per sua costituzione, detesta la sintesi di *nova et vetera*, egli è attratto dalla luce delle cose totalmente nuove. Ma questa feconda tensione utopica è tanto più necessaria in un paese come il nostro".

di 'fattori precedentemente scissi, e indi invano riaccioccati a ricostruire l'unità e l'universalità dei fenomeni> (A7), <non si riesce poi ad avere quella visione d'insieme che è nelle aspirazioni e che consente di ripensare il problema nell'interezza; la somma non riesce a ricomporre la sintesi> ed è necessario superarle entrambe: ma con in combinazioni eclettiche, come si fece. Questa valutazione emerge nella ricostruzione storica, questo il progetto della rivista "Nuovi studi" (A7), che Spirito dirigeva con Arnaldo Volpicelli, sempre contraria a questo tipo di soluzioni, se si vuole una concezione nuova, storica, del diritto, che lo veda nella società, economia e politica¹⁰⁵. Ricollegandosi a Vico, dunque: non certo nella distinzione di scienze della natura e dello spirito (A53), ma nella convinzione che la filosofia sia una scienza che medita con rigore.

È nel concreto delle scienze del diritto che Spirito ha colto la vanità del tecnicismo; che genera il formalismo, l'impossibilità dell'innovazione, possibile solo nell'integrazione dei piani della visione: il problema del diritto è l'antinomia tra la scienza e la vita (A7 A8 A9 A16 ...). Qui nasce l'esigenza dell'identificazione filosofica: il diritto va inteso alla sua fonte, al di là della distinzione di pubblico e privato (A52 A86), riproponendosi il problema integrale ogni volta che si fa necessario. L'ideale della *scienza per la scienza* (A84) insegue una falsa autonomia per difetto di filosofia, per incomprendimento dell'identità. Nella riflessione ricorrono concetti come individuo, società, etica: sempre la filosofia li medita, esclusa nell'esplicito, è interrogata nelle pieghe dei discorsi, dove però non c'è responsabilità della concezione bensì prestito, da concezioni inadeguate. Proprio sui concetti fondanti, così, si procede nel compromesso.

Ed ecco l'insufficiente quadro delle novità che si propongono: ad esempio la concezione della pena. La scuola classica, fondando nel libero arbitrio, ha un solido concetto della responsabilità della pena; la positiva, fondata sul determinismo naturalistico ne vede invece l'impossibilità, e imposta il discorso della pena come prevenzione sociale. Buona la consistenza storica che l'azione ne ricava, la sua concretezza che dà successo alla teoria; ma s'è eliminata la responsabilità morale. Impossibile tornare indietro, impossibile combinare le soluzioni: solo se si ripensa il problema alla radice, in una scienza che è filosofia, dai frammenti si compone l'insieme, la nuova comprensione dell'individuo nella società. Non occorre difatti negare il problema morale per storicizzare l'azione¹⁰⁶, ma innovare il concetto di responsabilità (B78m): il Soggetto è onniresponsabile, di sé come delle condizioni dell'azione; le scelte precedenti il soggetto empirico sono infatti egualmente state compiute nella responsabilità. Si afferma la responsabilità integrale, essa consente di considerare sempre la pena come prevenzione sociale, misura di sicurezza. Ciò non limita l'imputabilità ad alcune azioni, ritenute più responsabili di altre; criterio incerto, non rigoroso, che incrina la valutazione morale e l'equità dei giudizi. La comprensione della colpa ha perso così ogni durezza di accusa personale: ma nulla toglie alla fondazione etica della pena. Essa è piuttosto un diritto alla pena ed alla riabilitazione: comporta un radicale mutamento dell'ordinamento, delle funzioni del giudice penale, della sua mentalità e formazione (A42 A11 A62). Il giudice penale abbisogna d'una cultura generale¹⁰⁷ piuttosto che strettamente giuridica, perché deve nel suo lavoro storicizzare la situazione, entrare in un colloquio profondo, divenire il responsabile del reo, aiutarlo nella redenzione, controllare gli esiti dei suoi giudizi, costituire un'esperienza delle situazioni storiche e sociali che consenta nel tempo l'attuazione d'una vera e non formale prevenzione del crimine. Essere <guida spirituale (...) l'educatore, l'apostolo, il missionario>, responsabile del reo come fosse figlio (A42,54-57).

Perciò dei progetti Rocco, oggetto di ripetute analisi (A13 A15 A23 A26 A37 A38 A39 A62 specie A21 A42), Spirito critica l'eclettismo, della scuola e delle analisi concrete, il dualismo tra pena e misura di sicurezza, proponendo la sua tesi come capace della superiore, concreta conciliazione, e tutto ciò senza considerare cosa poteva significare impostare così il nuovo codice in un paese che, ad esempio, s'era dotato d'un tribunale speciale: che prendeva quelle misure in assenza di reato, nella previsione di esso. Si sarebbe finiti, c'è da credere, a rendere normale il caso Zaniboni, il socialista condannato per aver architettato ma non

¹⁰⁵ È tipica del fascismo l'urgenza di rifondazione integrale d'ogni ramo del sapere (si pensi alla nascita d'una *mistica*). Comunque non si devono confondere questi "tre inconfondibili aspetti" A7: polemica con Croce. Per tutta la questione del concetto scientifico rimandiamo alla prima parte.

¹⁰⁶ Merito della scuola classica, di Rossi come di Rosmini, era proprio l'aver affermato che "la pena non può avere altro fondamento che quello etico" (A5, p. 142).

¹⁰⁷ V.a. A16. Questa della cultura generale è argomento che riceve definizioni varie: condanna la democrazia a servirsene, se per definizione è incompetente: "il politico diventa *ipso facto* un dilettante, che può rivendicare al massimo il gusto della cultura e non la competenza della scienza. Potrà esprimere opinioni, ma non sollevarsi alla funzione della decisione" (A161, p. 373). Infine invece è rivalutata quando si discuterà la formazione data dalle lauree umanistiche, ottima per lavori nuovi e stimolanti nei campi ad es. del giornalismo e della televisione (A158).

compiuto un attentato a Mussolini. A trent'anni. Mentre Dumini e camerati, gli assassini di Matteotti, se la cavavano in pratica con un anno¹⁰⁸.

Se non si può negare fondatezza alle opinioni di Spirito che vedevano nelle 'metafisicherie' irrisse dalla scienza giuridica la nascita della nuova intuizione di cambiare l'assetto della scienza: occorre notare anche che il muoversi fuori di una scienza costituita, conduce a determinare solo la parte polemica, negativa; a lasciare tutta filosofica la costruzione. Si dirà che le aberrazioni giuridiche di cui i tempi si gloriarono erano compiute da giuristi: ma trovavano, nel tenersi al costume scientifico, qualche freno; che non impediva di introdurre novità di cui si assumevano una dura responsabilità, ma almeno evitavano il collasso. Mentre ribadendo affermazioni filosofiche invece che combattendo sul terreno della legge con la necessaria prudenza e metodo (**B3**), Spirito combatte un presente formalismo giuridico con un formalismo filosofico che non riesce a diventar concreto. Che inizia a disegnare il quadro dell'uomo come dovrebbe essere.

§ 3. Critica del concetto d'individuo.

Per questa nuova scienza del diritto che è filosofia è subito chiaro che senza adeguare i concetti, senza rinnovarli nella coerenza, si riesce solo all'eclettismo: si inizia in tale maniera quello che Conti definisce <un vero uragano> (**B59**). Così, seguitare a parlare d'individuo dando consistenza di sostanza ad un atto d'individuazione, facendone un atomo dotato di qualità *reali*, i diritti naturali: mostra da sé l'inadeguatezza del concetto, il bisogno di ripensarlo. A mezzo tra natura ed anima, risponde a visioni che non sono quella immanentistica moderna, in cui l'individuo s'intende come parte della società, reale nel gioco concreto delle forze (**A57**). Ciò non toglie la responsabilità del singolo, s'è visto; non toglie nessuna delle caratteristiche sue: ma le intende concrete. Identico allo Stato, la cui concretezza si risolve negli atti individuali, l'io vive la vita della società esplicandovi concretamente le proprie aspirazioni (**A52 A77 A81**). Contrapporre le due realtà è un dualismo naturalistico: è qui il fulcro della concezione, che certo malintende la sintesi grazie alla sua logica lacunosa; Gentile gli ribadiva che è un atto d'identificazione non un'identità astratta a legare i termini, che dunque vanno pensati in maniera distinta nella teoria e nella politica (**B8**); era dunque la solita imprecisione ritenere d'aver sviluppato teorie che erano già attualistiche (**A116**). Mentre invece si fraintendeva il pensiero politico dell'idealismo nella confusione di società politica e società civile (**B30**) che è alla base della teoria del cittadino funzionario (**A43 A80**). Ma di ciò non ci si può più stupire, a termine dell'analisi. Che, si deve ricordare, procede solo, mettendo a punto la lettera del concetto; ripensarlo vale trovare la retta intenzione, l'uscita dall'*impasse*.

Così è della libertà. Che non può intendersi connessa alla natura dell'individuo: allora vera e completa fuori della società, nell'arbitrio eslege (**A50**). L'individuo concreto è sociale, la libertà s'intende nello Stato e consiste nella partecipazione alla sua vita, senza atomismi e arbitri: nella possibilità di prendere decisioni, nella gioia di vederle procedere. Inizia fin dal '31 la confusione del tema con quello del benessere (**A59**). Alla ricerca di un principio organizzativo che come la libertà sappia orientare l'insieme, Spirito lo trova nel benessere, già intuito dall'ofelimo: come ogni concetto da considerare però nella sintesi in cui esso vive concreto, perché il benessere dell'individuo è quello dello Stato; fine che non si raggiunge mai, consentendo la tensione. La confusione si organizzerà negli anni maturi, quando della libertà si darà il retto concetto nella prevenzione sociale: l'uomo in realtà teme il potere dissolutore della libertà (**A129 A141**); pensandola nel sociale, invece, ne emerge la possibilità di garantire libero spazio alle forze ed alle aspirazioni alla sicurezza dell'individuo (**A118 A140 A148**). Si precisa così <il vero concetto di libertà (dovere scelto) che non è tale in quanto arbitrio, ma in quanto volontà razionale di realizzare una norma di valore universale - e negare perciò al tempo stesso ogni trascendenza della volontà rispetto alla legge e della legge rispetto alla volontà>. <Il concetto di libertà esce dall'indistinzione e si precisa nel suo effettivo significato. Libero è l'uomo che non si distingue dagli altri uomini e dalla realtà, ma che sente il proprio valore di espressione del tutto. Egli è *liberato* dalla società in cui vive da tutto ciò che ostacola il formarsi e il realizzarsi della sua competenza specifica> (**A155,86, 216**).

¹⁰⁸ L'omicida Regazzoni, omicida ma rivoluzionario, andava assolto. È forse opportuno ricordare che il Tribunale speciale iniziò con la condanna a 9 mesi all'ignaro che aveva pubblicamente mandato al diavolo Mussolini. Continuò le sue operazioni moltiplicando i giudizi per ricostituzione del partito comunista; per volantinaggio; comminando pene per reati non commessi, il caso Zaniboni citato, che, si badi, costò anche lo scioglimento del PSU, di cui quegli era parte; anche fare parte della famiglia Zamboni, altro blasfemo attentatore, sedicenne e linciato (ciò che venne esaltato come applicazione retroattiva della pena di morte poi appunto prevista per tale colpa), fu poi crimine punito con condanne a 20 o 30 anni (v. SALVATORELLI - MIRA, op.cit.).

Queste parole non pare richiedano commento (**B22**), fraintendendo ogni possibile affermazione del concetto; equivocando sulla sensazione più elementare del bisogno di libertà e di critica (**B69**). Così l'affermazione del diritto alla libertà viene criticata alla base come affermazione d'atomismo, e criticata la teoria che la fonda. Benché una tarda resipiscenza informi poi dell'utilità perenne, prima sconosciuta (**A94**), delle Carte dei diritti, riconosciute infine capaci di consentire l'informazione (**A179,12, 36**): nemmeno il pensiero della maturità farà seriamente riflettere sullo spirito critico colui che ne aveva esaltato la mancanza, sia pure seguendo finalità sincere, in Russia ed in Cina (**A154**).

Lo spazio dell'individuo è dunque tutto nella partecipazione al piano, che, vedremo, si studia di realizzare il sogno della partecipazione d'ognuno; ma con questo vuoto alle spalle sull'individuo e sulla libertà, nell'assenza d'ogni riflessione sui meccanismi di garanzia (e poi di chi? del dissolto individuo?), pensa la *libertà di* e non la *libertà da*; ignora le strette della società reale e non esita di fronte alle ultime conseguenze. Conquistata nel piano la libertà d'azione, firmato il piano come ciascuno fa, se può individuarsi come cittadino solo in uno stato, la ribellione al piano è un atto d'arbitrio.

L'eversivo, colui che denuncia la sua solidarietà al tutto, si pone da sé fuori dell'accordo di cui è partecipe come cittadino funzionario: si mette fuori gioco nell'economia, nella Società, nell'etica. In un orizzonte teoretico dissolto, l'unica costante condanna rimarrà sempre l'incoerenza, l'infedeltà alla propria decisione. L'opposizione politica è dunque incoerenza colpevole: così la teoria da un lato ha compreso il debole di fronte a se stesso, colui che antepone alla morale la propria soddisfazione o un'elementare ribellione; dall'altro ha condannato senza appello il generoso, colui che critica caso mai costruttivamente l'assetto sociale, che comunque conduce una battaglia di tutt'altro tono. La fondazione dei valori, la responsabilità, ogni sete di giustizia sembra dissolta, al di là delle affermazioni. Erede di tempi eroici, figlio di quel ribellismo patriottico dell'800 che in anni a lui vicini ispirava a tanti la retorica patriottarda, Spirito non doveva evitare di porsi la domanda giusta, e trovare la necessaria misura dei concetti; che gli svelasse qualcosa sul lavoro dei secoli, sul paziente sbizzare da parte di giuristi e razionalisti concetti forse non rigorosi (come quello d'individuo): capaci però d'evitare simili tesi, che di fatto segnano il tradimento dell'intellettuale¹⁰⁹.

Lo scacco del ripensamento *rigoroso* viene all'evidenza nell'ultima concezione dell'individuo, che tenta la costruzione del nuovo concetto, dopo aver esteso la critica al concetto di persona (**A123 A128**) ed all'autocoscienza in quanto tale (**A169**). Ma se l'idea d'individuo nasce con quella di atomo, se nella teoria si afferma per consentire la valutazione di forze sintetiche della personalità: l'affermazione dell'*individuo frazionato* è l'ennesima contraddizione in termini (**A118 A131 A155 B96**). Il mondo ha mostrato a Spirito una sicura tendenza all'anonimato nel mondo della tecnica. Ciò muta radicalmente l'idea dell'individuo, cambia la coscienza di ciò che fa: limitata alla parte, incapace d'intendere globalmente il proprio lavoro, in una competenza ridotta al frammento. Il concetto moderno è dunque dell'individuo frazionato, coscienza parziale di un tutto implicito; coscienza di parte cui sfugge il senso: esso è dell'insieme che riunisce le competenze frazionate, nella gerarchia delle mansioni. Ed è esso il fondamento della nuova concezione del comunismo della tecnica (**A155**), che infine realizza il comunismo che è un essere invece che un dover essere (**A181**). <L'uomo è valore per quel tanto che valore acquista dalla società e per la società (...) a nessuno è lecito far parte per se stesso, e, se per libertà deve intendersi quella dell'individuo irrelato, la libertà è finita> (**A155,72**).

Filosoficamente, si ripete la conclusione tirata giù dallo studio della metafisica: aver inteso l'urgenza del problema non gli ha schiarito le idee, gli ha suggerito una polemica, una segnalazione. Che però, pare una beffa, insegna ancor di più e più manifestamente, con le sue affermazioni di incredibile leggerezza, a guardarsi da queste strade, ad affrontarne i percorsi con la reverente prudenza che si ha verso l'abisso.

§ 4. Critica dell'economia.

Spirito giurista dunque divide la svalutazione dell'individuo nei confronti della collettività tipica della cosiddetta ideologia fascista¹¹⁰; e tenta la rifondazione integrale, anche qui dividendo la decisione dei

¹⁰⁹ Di fatto, perché in linea ideale si può concordare con **B83**: "chierico che è sempre stato disponibile alle tentazioni più che loro vittima, ma che non ha mai consumato il tradimento" (p. 26): è appunto ciò che rimanda a Robespierre.

¹¹⁰ "Non ho mai creduto in una ideologia fascista, nella cosiddetta dottrina dello stato totalitario, nell'universalismo fascista, tutti feticci inconsistenti, inventati dieci anni dopo da Mussolini", dice Dino GRANDI (*25 luglio. 40 anni dopo*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 141), "il 'secondo uomo' del fascismo" (DE FELICE, *Mussolini, il duce*, cit., p. 115)

legislatori di costituire un diritto nuovo, adatto alla nuova era; che ispira una concezione complessa che farà dell'uomo il fascista (**A32**). Precisa concetti, elabora una linea su cui fonda battaglie e giudizi politici, dando solidità ad un corpo ideale di cui in gran parte non è autore: come non si è autori della società e della storia. In questo quadro opera, si direbbe esemplarmente, come *ideologo attivo*: colui che recepisce dai tempi gran parte dei fini e li rende coerenti organicamente. È l'economia il campo in cui meglio si apprezza questo lavoro, convinto e sentito: ma non perciò migliore.

Professore di Economia corporativa¹¹¹, ne elaborò il sistema, nella convinzione, generale, si fosse sul punto di un radicale mutamento, di dimensioni globali, dando certo impulso alla riflessione sull'economia programmatica. In Spirito quest'epica fascista, per i più pubblicità più che fede, si lega invece alla precedente fede nel sistema dell'atto: creando uno stato d'animo d'ingenua fiducia che lo caratterizza e lo induce ad estremizzare la teoria; tendenza fideistica che faceva racconsolare Sciacca della mancata fede di Spirito: sarebbe stato <un fideista assoluto ... un flagello> (**B29**). L'incontrovertibile dà alla ricerca carattere persistente d'astrattezza; l'identità scienza - filosofia guida a cercare soluzioni filosofiche: ne nasce l'illusione che nulla sia più semplice dell'impossibile. In modo poco scientifico si intenderà l'esistente, irragionevole, con l'occhio volto al Vero. L'originalità dunque c'è, ma non è critica, è troppo sensibile alla spinta dei tempi o delle finalità speculative; troppo spesso guidato da valutazioni astratte, vedremo Spirito costruire una complessa struttura stagna, che manterrà invariata nel mutare dei tempi: assorto in quella superiore razionalità, non lascerà che le obiezioni possano indurre in crisi la conquista.

Prima battaglia da compiere è quella in favore dell'economia corporativa in quanto tale. Come il diritto, essa non s'intende nell'autonomia, staccata dalla valutazione della società, dalla politica¹¹². Le dottrine che vi tendono vanno analizzate criticamente, come quelle che centrano nel concetto d'individuo. È il caso dell'economia liberale, ma poi di ogni economia (**A55 B5**): al principio della libera concorrenza, all'autonomia della scienza fa riferimento infatti anche la scienza pura dell'economia.

Quando Pareto¹¹³ isola l'*homo oeconomicus* tende all'autonomia della scienza; dimenticando che le leggi che poi si possono formulare sono sempre storiche. Spirito non si limita a quest'affermazione d'astrattezza, quello che Croce definisce il *ruolo d'intervento* verso le economie, ma lo prosegue nel *ruolo di correzione* (**B7**, v.a. **B14**) dei concetti: in un approfondimento dai risultati opinabili ma guidato dal problema d'intendere la scienza. Se si pensa fuori d'una meditazione che si assuma l'integrale responsabilità dei concetti, la teoria economica enuncia definizioni contraddittorie, antiquate, prese dal senso comune, incapaci di reggere all'analisi (cos'è un bene economico? cos'è un'azione logica? e via). Ma il più è che non si può uscire dalle maglie dell'astratto perché è l'azione stessa che si disegna solo in modo astratto: se la si definisce in una sua sola caratteristica, l'egoismo. E invece l'azione umana la più egoistica ha sempre di mira il tutto: se decreta il successo e l'insuccesso; se poi si evita di pensare sempre il peggiore, quanta e quale attività l'uomo dedica a rendere onesto, vivibile, degno di considerazione, il proprio posto nel mondo. Dunque <l'*homo oeconomicus* è per definizione extrastatale> (**A45**).

Non più coerente l'ofelimo (**A59**): vuole fare salva l'irregolarità della scelta individuale; poi per calcolarla e farne la scienza ne pensa la regolarità, impensabile. Su tali e altri concetti inadeguati si fonda una matematica: non ci si accorge, difendendosi dietro l'oggettività dei simboli, che il simbolo è adeguato solo se adeguatamente pensato, cioè nella concretezza (**A28 A63**); se no, cade il simbolo e l'insieme. Un'economia matematica, posto fosse possibile¹⁹, dovrebbe intendersi di matematica ma ancor più di storia, di concretezza. Non lavorar con concetti monchi come quelli che invece adopera: e che il filosofo critica. Pareto è tanto cosciente dell'insufficienza dell'autonomia a porre la relazione di fatti atomici che esce dai suoi limiti (in ciò il suo valore) e delinea una sociologia, cioè si cimenta col grande problema dell'economia, il rapporto di scienza e vita.

¹¹¹ "Le cattedre di diritto corporativo furono scuole teoriche di fascismo" SALVATORELLI - MIRA, *Storia d'Italia*, cit., p. 397), e anche più quelle di economia corporativa. Non vi si nomina Spirito, anche quando l'allusione sembra evidente ("studiosi 'di qualche fama' critici dell'*homo oeconomicus*"): evitarlo sarà stata piaggeria piuttosto che volontà di ignorarlo: non sappiamo dire. Certo anche nel dopoguerra Spirito non aveva certo bisogno di pubblicità.

¹¹² **A20 A35 B66**. Ed è tipico anche del fascismo che tese "alla eliminazione della distinzione tra Stato e società civile" DE FELICE, *Mussolini il duce*, cit, p. 10.

¹¹³ I giudizi su Pareto di **A8** si confermano poi in **A178 A180 A183**. Pareto sociologo è ritenuto superato oggi e mai efficace: il merito della sociologia è nel superare l'atomismo dell'azione economica.

Ma solo una diversa fondazione poteva superare il difetto senza incorrere nell'eclettismo (**A64**); occorre un quadro di cui si possieda il senso, fatto di concetti concreti, fuori della pretesa di autonomia, d'isolamento. Pensare autonoma l'economia è pretendere la logica dell'illogico: ciò non elimina l'economia, come non si elimina nella riflessione morale il male ma <la negazione dell'economia è appunto l'ideale che sorge da una realtà contraddittoria, perché la realtà si muova ed avanzi> (**A99**).

Verso una concezione organica dell'economia (**A34**), dalla visione complessa, coerente nel tutto e nelle parti: seguendo in questa organicità l'esempio dell'economia liberale (**A59 A64**), che rispecchia il punto di vista in tutti i suoi concetti. Che fondi in un concetto sistematico, il rapporto concreto dell'individuo e dello Stato nella sintesi che li determina. L'economia difatti nasce concreta "con l'affermazione dell'apriorità dell'organismo e della collaborazione" (**A71**) della struttura della società che non contraddice l'interesse del cittadino (**A4**), del benessere generale di cui si giova ognuno; come la vita del tutto si concreta nelle azioni singole: <Economia individuale ed economia statale sono termini assolutamente identici> (**A45**).

È una situazione che avanza nei fatti, che l'economia deve solo riconoscere (**A70**): se si evita di contrapporre in modo astratto l'interesse dell'individuo e dello stato, mediati dalla Nazione (**A64 B30**), si mantiene la collaborazione naturale. Si può affrontare così in modo organico il tema dei tempi, l'intervento dello Stato nell'economia. Le soluzioni parziali adottate per vincere la crisi dell'industria e delle banche tappano buchi e basta se poi non sono meditate da una teoria che ne intende la ragione. L'intervento dello stato nell'economia va ritenuto, giusto quanto detto, una prassi normale, che pone la <subordinazione di ogni fenomeno economico al fine statale e cioè essenziale *politicità* o *storicità* dell'economia> (**A43**).

Non è eccesso del potere statale, l'intervento, stabile¹¹⁴, modella l'economia come il *trust* agisce unitariamente nella collaborazione, subordinando le volontà (**A79**). Non occorre dunque alzare barriere protettive all'iniziativa individuale, occorre considerare lo Stato quello che è, non una negazione da arginare (**A52**), ma una vita concreta ed organica. Ciò toglie la contrapposizione di pubblico e di privato, e ciò non è *filosofia* ma fatto. <Questa l'economia corporativa o senz'altro l'economia> (**A45**). Aggettivarla non è contestarne la purezza ma esplicitare il suo riferimento ad una concezione della vita; battersi per un purismo radicale, per la possibilità cioè di pensare i propri concetti nella sistematicità (**A71**).

Il tema politico dell'intervento dello Stato nell'economia, suggerito dalle grandi concentrazioni monopolistiche che rispondevano alla crisi economica, da discutersi nel concreto dell'economia, si trasvaluta a cardine sistematico, a principio assoluto della realtà a venire. Il tema fondante inoltre la critica delle economie classiche perché esse, per Spirito, non possono pensare l'intervento se non agendo in modo eclettico sui propri principi: ma se lo stato regola la proprietà (**B30**), se appoggia, sia pure nell'interesse collettivo, l'azione di questo o quel gruppo economico (**B27**) è comunque per ogni economia un argomento possibile. Anzi <L'economia classica è la sola 'storicistica', sotto l'apparenza delle sue astrazioni e del suo linguaggio matematico> (**B27,328**).

Perché non pretende dall'economia una risposta integrale (**B1**) né una rifondazione invece che un'analisi. In un discorso che sembra filare talmente liscio che finiscono col crederci in parecchi, Spirito per primo, proprio perché formalistico; ma al di là della volontà è di quei discorsi politici, atto a commuovere gli animi e a dare solerzia; senza affrontare alcuna concretezza.

§ 5. Critica del liberalismo e del socialismo.

La concezione organica dell'economia e del rapporto individuo - Stato mostra l'unilateralità delle opposte vedute tradizionali; ciò che le porta a difendere un solo lato della sintesi concreta, a farsi araldi dell'odio sociale.

Il liberalismo (**A57**) stacca l'interesse individuale dal collettivo, lo isola con la legge della libera concorrenza, fatto prestatale in realtà secondario nell' economia (**A28 A70**): la concorrenza viene invece così supposta immutabile come una legge di natura (**A46**); da ciò il carattere prestatale che s'è colto nel concetto di libertà. A ragione invece sottolinea l'importanza dell'iniziativa privata, che però in modo materialistico definisce tale, dandole adeguato premio nel capitale. Non se ne toglie la creatività e l'efficienza se il premio è acquisto di vitalità e potere dell'azione (**A81**). La decisione non è un piano privato (**A77**), ma si collega alla società nelle

¹¹⁴ Perché nello stesso luogo **A63**, con poca coerenza, si dichiara anche impossibile il tentativo: "l'economia matematica non è possibile, per il semplice fatto che il numero è nella vita, ma la vita non può essere numero".

intenzioni dell'azione: garantita inoltre da una struttura che consente la soluzione nuova: corporativa, non socialista.

Per il socialismo (**A105**), Negri delinea la particolarità del *comunismo* in Gentile ed in Spirito, dando credito alla sincerità rivoluzionaria, oltrefascista, dell'aspirazione, criticandola quando diviene scienziata (**B69**). Del Noce invece coglie nella posizione di Spirito l'opporci al marxismo, lo sviluppo della tesi gentiliana antirivoluzionaria, che sviluppa il pensiero positivo di Hegel; Spirito la epura degli elementi intimistici che in Gentile permanevano per il suo legarsi alla tradizione spiritualista (**B78**). Certo Spirito sviluppa una teoria che ha molto del socialismo (**B85**), dalla suggestione bolscevica del piano alla stessa intuizione base comunitaria dell'individuo, al concetto positivo dello Stato; ma lo pone su nuove basi criticando la lotta di classe come denuncia d'ogni possibile collaborazione (**A83**). Anche qui la linea del nuovo corre per la relazione che come all'individuo dà significato diverso anche allo Stato, evitando lo statalismo, l'annientamento della volontà singola. Nella corporazione, difatti, grazie alla gerarchia, essa trova il suo spazio di estensione legata alla competenza che declina dinanzi alla competenza maggiore; lo Stato non è l'unico attore delle scelte, ma piuttosto la loro unità organica; sciolto da una sua Realtà inesistente e ricondotto alla concretezza. Quale statalismo può pensarsi d'uno stato simile, che vive nella scelta di ciascuno?

Quest'ottica consente di venire a capo dell'eterno problema della proprietà privata, dannazione d'ognuno tranne che del corporativismo. Abolendola andrebbe perduta l'iniziativa privata, mantenendola si conserva la tendenza dell'individuo all'egoismo sociale; basta porne il concetto e le dottrine si segnano di un'empiricità da cui non riescono più a staccarsi (**A116**) e che impedisce l'organizzazione scientifica dell'economia. Spirito torna persino a Hegel per approfondire il problema (**A85**) e raggiunge la soluzione. Non occorre abolire la proprietà privata; se ne elimina il congiunto materialismo realizzando l'obbiettivo socialista se la si intende soggetta all'intervento normale dello Stato. Cioè se se ne intende la concretezza così come è nella realtà dei fatti. Come nella famiglia la si contesta solo alla rottura del normale rapporto dei congiunti; altrettanto per il gruppo: la *collaborazione* è il fine dell'economia sistematica (**A99**). Nell'evidente incomprendimento della migliore tra le caratteristiche di Hegel, la novità dell'opposizione e della sintesi che dà diversità determinata ai gradi, qui famiglia e stato, della vita dello spirito.

S'intende che di fronte a tale sistematicità non può tenersi positiva l'esperienza frammentaria del Socialismo di Stato (**A89 A100 A101 103**): l'intervento dello Stato nell'economia praticato senza organicità non dà nuovo senso alla teoria; inoltre si limita ai casi estremi, cioè si finanziano imprese fallimentari, si socializzano solo le perdite.

Collaborazione, piano e gerarchia riescono alla soluzione logica¹¹⁵, al superamento degli opposti e del *letigio* (**B69**). La teoria è infatti sintesi del liberalismo e del socialismo (**A80**): conserva il valore dell'iniziativa individuale e della società organizzata, in una concezione positiva dello Stato; sintesi di aristocrazia e democrazia, governo dei migliori fuori dal dualismo governanti governati; governo di tutti che evita il burocratismo (**A104 A105a**), l'incompetenza, l'elettoralismo delle democrazie (**A94 A155**). In una sintesi rivoluzionaria ma capace d'un procedere per riforme di struttura verso un regime intermedio (**A107**) ma non eclettico: perché sviluppa un presupposto sistematico, invece di riunire l'unità da elementi di costume (**A64 A70**).

Questa della mirabile sintesi rappresentata dalla soluzione fascista e corporativa dello Stato era idea molto cara al regime¹¹⁶; abitudine a coprire scelte lecite o meno con soluzioni *ad hoc*, con affermazioni pulite, sistematiche. Abitudine mortificante per lo spirito critico, che curiosamente entusiasma Spirito, che ne intende il potere. Ma la maggior parte del difetto è che finisce col crederci: se non si chiede più che liberalismo sia questo senza un concetto di libertà negativa; che socialismo quello senza lotta di classe. In una logica che fa *ante litteram* e fuori misura dell'*adhocness*¹¹⁷ un elemento costruttivo dell'idealità costruttrice.

¹¹⁵ Intervento stabile oramai proposto da ogni economia (**A94**), segno dei tempi nuovi; che si estende dalla nazione all'internazionale come convergenza in fini comuni (**A90**).

¹¹⁶ **A101**, v.a. **A72**. <A parte l'istanza patriottico - nazionalista, dal mare di genericità e di parole che pretendevano di costituire l'ideologia del fascismo una sola petizione di principio emergeva: quella del 'superamento della lotta di classe'> (DE FELICE, *Mussolini il fascista*, cit., p. 264); se persino il Mussolini del discorso della 'mano tesa' ('22) chiudeva ai comunisti (SALVATORELLI - MIRA, *Storia*, cit., p. 194).

¹¹⁷ Sul tema di rivoluzione e riforme in Spirito, v. **A107. B82**. Anche perché spiegava gli iniziali ondeggiamenti del fascismo tra destra e sinistra, il suo tendenziale fare appello a tutte le ideologie per raffazzonare una pensabilità delle sue effettive scelte.

Nessuna preoccupazione sfiora inoltre Spirito all'apparire del Leviatano, proprio lo stesso che ha suscitato tanti terremoti nella filosofia politica coeva e successiva. Candido va sereno, convinto del mutamento ideale slegato da una corretta comprensione dei problemi; che può dare solo l'esperienza, cioè la storia: perciò l'intendere è la pregiudiziale del progetto politico.

§ 6. Corporativismo.

Radicalizzazione ed organizzazione dell'ideologia fascista è anche la parte positiva della costruzione, il corporativismo¹¹⁸. La difficoltà a realizzarlo fece consistere la sua azione concreta nella critica dei sindacati: nella scarsa precisazione dei temi suscitava piuttosto l'ostilità dei politici che il riconoscimento della "conseguenziarietà formale" che era nella proposta spiritiana di abolizione del sindacato (**B29**).

La lotta contro i sindacati indipendenti era movenza iniziale del fascismo, conclusa col Patto di Palazzo Vidoni (2/X/25): si costituiva un sindacato ufficiale, corporativo, l'unico autorizzato alla stipula dei contratti di lavoro¹¹⁹. Ma ciò non risolse il problema: infatti Spirito ancora nel '35 (**A109**) precisa la critica radicale del sindacato, spiegando le resistenze che si frappongono al nuovo con le nostalgie e la mancata comprensione del nuovo ordine. Il sindacato per la sua logica di contrapposizione avvalorava le individualità contendenti; generico ed incompetente, non può dare spazio al lavoro tecnico: chi acquisisce competenza lascia il sindacato. Perciò la scelta rimane fuori di esso. Il nuovo ordine corregge invece questa situazione; la gerarchia riassorbe in sé anche le funzioni di lavoro più semplici (**A103 A109**), immettendole nel gioco. Solo l'incomprensione giustifica la resistenza: né il sindacato può gestire il contratto di lavoro, per la sua organizzazione non unitaria; né gli può spettare la funzione educativa o di controllo, se è di parte, se si fonda su una dottrina di lotta e di odio sociale: ciò che lo rende inadatto anche a fornire i quadri per il nuovo ordine. Si accoglie l'anima del sindacato, lo spirito sociale; ma per il resto <la corporazione mangia i sindacati> (**A92 A109**): una delle frasi storiche di Spirito, che lo resero noto nelle polemiche politiche.

E veniamo alla motivazione della critica, cioè al progetto rivoluzionario, la sistemazione del rompicapo. La concezione organica dell'economia ha superato l'idea di classe, concetto mai pensabile in modo organico, nella nuova idea della sintesi sociale. Il nuovo organismo della Corporazione lo traduce in istituzione (**A83 A105 A111 A166**). La denominazione indica la centralità della collaborazione delle forze del lavoro, al di là della lotta degli interessi o delle classi. Ma non si tratta d'un ritorno all'antico: piuttosto si segue il modello americano, di una politica non mediata dall'organizzazione della società civile ad opera di un ceto intellettuale, come in Europa non avviene dal Medio Evo (**B30**). In un preludio del mito tecnologico, della società dei *managers* (**B94**).

L'istituzione organizza il lavoro per categoria o per prodotto, rendendo ciascuno partecipe delle scelte e della qualità del lavoro. Ma per essere concreta dovrebbe coincidere con la struttura produttiva (**A77**, Tesi di Ferrara): non restare sopraordinata all'economia, ma essere l'articolazione dell'identità di pubblico e privato, dando significato effettivo alla propria costituzione ideale che consente grazie alla convergenza nel piano comune, la soluzione dei problemi sociali più spinosi. L'aspirazione bolscevica e socialista nonché liberale di far entrare nel gioco la volontà statale, viene realizzata in una sintesi che avvalorava tutti gli elementi: dall'istituzione gerarchica, che sintetizza le volontà consentendo l'intervento stabile del Tutto nella parte (**A90 A91**). Un'organizzazione efficiente della disuguaglianza tra gli uomini senza ledere il diritto alla scelta (**A97**), che consente la decisione sensata, presa da chi ha competenza nel merito per quanto minimo: insomma da ciascuno, conquistata nel lavoro dal cittadino funzionario. Dalla scelta di ognuno si forma il piano nella somma gerarchica delle decisioni. Sui piani parziali fonderà quell'organismo produttivo <risultante delle unità aziendali>, capace di decidere il piano generale (**A98**), sino al <cervello economico> (**A79**), alla

Spirito nota nell'esplicito la vicinanza del fascismo prima ai liberali, poi ai socialisti: ma ciò non lo induce alla considerazione realistica che ciò potesse essere interpretato con la differenza che passa tra la presa ed il mantenimento del potere.

¹¹⁸ L'*ad hocness* è ritenuta da Lakatos contro Popper elemento necessario nella costruzione di una teoria. Essendo l'esperienza atta a confermare una teoria in gran parte ricercata solo *dopo* la teoria stessa; essa in realtà senza l'*ad hocness* mancherebbe del sostegno d'esperienza atta a confermare la teoria. (P.K.FEYERABEND, *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli, 1981⁴, p. 78). Il lungo discorso di Feyerabend su Machiavelli mira a mostrare come senza una buona dose di fantasia, di costruzione di ipotesi *ad hoc*: Galilei non avrebbe potuto pensare le sue tesi, che vanno in esempio di oggettività.

¹¹⁹ Per H.ARENDT (*Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967, p. 360) "l'idea politica centrale del fascismo è quella dello stato corporativo". Il 28/10/26, Mussolini diceva che "la legge rivoluzionaria per eccellenza, destinata a rimanere nella storia del mondo" è sulla disciplina dei contratti di lavoro, affidati alle corporazioni, p. 368, perché "lo stato fascista o è corporativo o non è fascista" (SALVATORELLI - MIRA, *Storia*, cit., p. 345).

<gerarchia unica della Nazione> controllata da un osservatorio centrale (**A100**), che si estenderà ai rapporti fra stati (**A67**). Sostituendosi agli organismi politici tradizionali, a quei Parlamenti ora e sempre criticati (**B96**), vincendo infine il dualismo di economia e politica, di governanti e governati: si autodefinisce infatti <prima affermazione antiparlamentare del mondo contemporaneo> (**A179**, p. 123).

Solo dall'estensione all'intero può avverare le sue potenzialità, che rivoluzionano l'intera vita dello stato (**A88**) e non solo quella. È la stessa concezione dell'uomo e della società infatti che cambia; perciò non vale giudicare dal presente gli errori della visione, comprensibile davvero solo a lungo raggio. Lo Stato così realizza l'universale filosofico; è la sintesi delle sintesi che supera i problemi. L'illusione dell'onnirazionalità, del Paradiso (**B78a**) oramai alle porte, incolpa la genericità delle classi politiche, la costituzione della società, l'uomo, le dottrine politiche, di non sapersi dirigere verso una politica Razionale. Avvalorando la tendenza a ripartir dalla ruota e dal primo balbettio: ed esaltare la <logica dell'avvenire> (**A70**), che non è <sogno di poeti>, ma <l'assolutamente certa>, razionale e sistematica (**A90**).

Il discorso corporativo va dunque ben oltre quel sindacalismo di Stato, pure così difficile da realizzare; sembra mostrare una potenzialità democratica, esente dai difetti consueti, capace di tradurre in politica il meccanismo della scelta competente¹²⁰, la mirabile sintesi di opposte virtù che si diceva. Competenza e consenso costituiscono il vero mito¹²¹. Insieme si elude l'analisi psicologica e storica delle condizioni della scelta, che escluderà persino dalla scelta politica qualunque peso dell'elemento irrazionale che essa comporta¹²². Un meccanismo scientificistico la vuole inattaccabile perché competente, e corale perché costruita nella collaborazione; l'uomo storico che così non agisce è affetto da uno stato patologico¹²³. Insomma si applica alla politica la logica dell'artigianato: affidarsi al tecnico, sa ogni bricolagista, risparmia in genere molti guai.

La concordanza con il fascismo non dava luogo ad eresia che per un sol passo, che sarà parso piccolo: l'identificazione della corporazione con la struttura economica; realizzazione dell'anima sociale del fascismo che non coincideva con la sua struttura di potere. Per realizzare l'organismo decisionale della scelta competente, la *corporazione* deve essere *proprietaria* (**A77 A92 B69 B94 B95**): è forse la più famosa delle frasi politiche di Spirito, quella che causò la sua disgrazia. Altrimenti resta alla corporazione la capacità di trasmettere un messaggio di collaborazione, ma manterrà la stessa natura politica del sindacato: coincidendo con l'unità economica invece trasforma la fantasia in realtà.

Concetto coerente quanto inaccettabile che Spirito tentò di ammorbidire¹²⁴: ma era il concetto stesso ad essere eccessivo, peccava nel senso politico ma anche nella comprensione storica del fascismo, proponendo il comunismo gerarchico ad un movimento nato nella lotta al bolscevismo. Ma queste sono considerazioni del dopo: se Spirito ci racconta che aveva preventivamente messo al corrente Mussolini, e ricevuto l'approvazione, delle tesi di Ferrara (**A181 Appendice**). Fatto spiacevole per la figura dell'intellettuale, ma dimostrazione che l'astrattezza della valutazione storica era caratteristica del movimento; e che poteva risultare vincente. Visto che anche il fascismo intendeva, dice Spirito, il realismo politico come lo atteggiava la Controriforma, cioè animato dalla fede in una finalità superiore (**A140**). Ma i tempi conducevano, con la fine della guerra d'Etiopia e la preparazione dell'impero e della guerra di Spagna, una recrudescenza antibolscevica che rendeva Spirito fuori tempo e fuori luogo. Bottai, sempre il più vicino alla rivista di Spirito,

¹²⁰ È anche idea di Spirito, v. **A74**. Quale fosse poi la tendenza di questo nuovo sindacato a far valere gli interessi dei lavoratori può misurarsi dalla festosa gara alla riduzione dei salari che costoro indissero per sanare l'economia, il 2/5/27, conclusasi il 24/5 con un ribasso del 10/100 generale.

¹²¹ Più ancora della costituzione della Camera dei Fasci, la linea che Spirito insegue forse è il tentativo attuato nel '41 di governare tramite la pubblica amministrazione, in una "politica di valorizzazione della pubblica amministrazione rispetto alla classe politica" (DE FELICE, *Mussolini il duce*, cit., p. 63) risponde alla stessa logica: anche se Spirito avrebbe voluto un'amministrazione organica all'economia.

¹²² L'ideale della competenza s'inferma quando si nega la scienza pura (**B78**) quando si crede solo nel giudizio di fatto (**B78n**); e se non resta mobile, la competenza istituisce una casta (**B78f**).

¹²³ Se il difetto della scelta politica fonda in "una preparazione ideologica e politica di carattere generale, che dà (al politico) la presunzione di poter affrontare qualunque problema di competenza specifica" (**A136**, p. 370). Argomento che tornerà in **A155**; v.s., n. 13.

¹²⁴ L'opposizione, la non collaborazione, è un malcostume anche troppo a lungo mantenuto, una sorta di malattia sociale di cui la società va purgata: uno stato patologico che va corretto, non tenuto a norma **A2 A70 A88**.

si allineava, rinunciando a seguire quell'idea che comunque aveva sempre trattato solo come un'eresia¹²⁵. E finiva anche la vita della rivista "Nuovi studi", che aveva teorizzato il fare rivoluzionario (**A122**): Spirito commentò che la triplice complessa mediazione che la rivista s'era proposta, diritto, economia e politica, era fallita nella terza parte. E abbiamo già visto quale peso, anche eccessivo, questa fine avesse nella psicologia e nella vita del Nostro¹²⁶.

§ 7. Comunismo gerarchico.

*Le convergenti critiche delineano in positivo l'organizzazione di uno stato totalitario che è un comunismo gerarchico (A110,204), definizione unica di un pensiero politico a molte facce. Che dal fascismo trascorse al comunismo, sempre legato agli apparati in posizione particolare: come uomo di cultura, come contraddittore. Proponendo a tutti questa visione variandola; questa stessa idea di comunismo della nuova era, che è la traduzione dello Stato etico nella pratica d'una organizzazione concreta. L'aspetto tecnico ci sembra d'aver a questo punto già chiaro: mentre va approfondito il carattere morale, cioè onnirivoluzionario, della proposta¹²⁷. Perché la novità non è né nel comunismo né nella gerarchia: è nella proposta di superamento della lotta tra servo e padrone, tra uomo e uomo, grazie alla logica dell'amore, della sintesi¹²⁸. Intendere il valore dell'uomo sarebbe nella nostra cultura messaggio di dignità e di egoismo; perché dell'uomo si è data immagine astratta, slegata dall'insieme. L'uomo accetta con serenità la *servitù* terribile della natura, si ribella alla collaborazione sociale. L'obbedienza invece, a sé o allo Stato, è invece il limite fruttuoso dell'arbitrio, capacità di legarsi all'azione comune. Un comunismo *in interiore homine*, che infine troverà un principio nell'ideale della *comproprietà (A185 B110)*; che ribadisce il legame in un umanismo che va oltre l'antagonismo verso la Pace, la realizzazione dell'Avvento. L'uomo nuovo si staglia dinanzi ai nostri occhi; pronto per il suo avvenire tra provette e cibernetica; nel superamento dell'economia nell'etica, del presente nel futuro, mitico. In un comunismo utopico (**B90**), anzi antiutopico (**B83**). Che curiosamente degli ideali dell'89 dà peso all'eterno negletto: la *fratellanza*.*

L'onnirivoluzionarietà della teoria consiste dunque nella proposta politica di riedificare l'uomo: pensando il nuovo individuo frazionato che cerca il benessere; nella calda corrente dell'amore ci svela d'essere luce che si insegue dalle miserie del mondo. Ricorda parole che meglio di Spirito meditò Bottai, capaci di illuminare il senso che cerchiamo: <noi fummo tratti a fidare soprattutto in noi; il che vuol dire sulla nostra volontà, che ci fece ritenere illimitata la nostra potenza creatrice, più che sulla nostra coscienza che ce ne avrebbe mostrati i limiti (...) e, sdegnosi di quella formula dei padri, secondo la quale la politica è l'arte del possibile, operammo come se la politica fosse l'arte dell'impossibile, del meraviglioso, del miracoloso. Da ciò la tragica sproporzione tra i disegni accarezzati o mandati ad effetto, e le reali possibilità, che ci ha portato a questo collasso spaventoso>¹²⁹.

Sopravalutare la ragione pratica sulla pura, è dimenticare la reverenza al vero, dare spazio all'*hybris*. Senza questa etica nuova, una vera <metafisica economica> (**B69**), resta inintelligibile il pensiero di Spirito, l'incredibile ingenuità, la sincerità dei suoi assurdi. Il suo costante contrapporre all'esistente un essere che si precisa nella negazione. La critica del comunismo reale (sia russo, cinese o... europeo) nega ciò che va contro il nuovo spirito comunitario; apprezza ciò che lo favorisce, sia pure carattere o tradizione o negazione dello spirito critico (**A119 A154 A161 A183**). Perché in realtà si cerca la possibilità d'una nuova metafisica e d'una nuova fede, compimento della cristiana, perché in realtà entrambe le esperienze sono intese in un nucleo che non risponde alla loro identità (**B67**). Donde lo sforzo di avvalorazione nel Gentile dell'esperienza

¹²⁵ "Rimarrebbe la terribile formula della corporazione proprietaria. Ebbene, lasciamola pure da parte e non ci pensiamo più": se si attuasse la legge, si andrebbe forse persino oltre quanto lui affermava in quella frase (**A91**). Difatti poi seguita a ribadirla, come esplicitazione più che innovazione (**A79 A88 A98 A105b**).

¹²⁶ Era certo nella coerenza dell'ideologia: "la logica del sistema, così, poteva portare a una concezione non dissimile da quella comunista, secondo la quale le classi e i loro interessi scompaiono, e non vi è più che l'interesse della collettività" (SALVATORELLI - MIRA, *Storia*, cit., pp. 545-6).

¹²⁷ Per la ricostruzione, vedi DE FELICE, *Mussolini il duce*, cit., pp. 301-3. Per la perplessità di Bottai v. **A92**. V. parte I, cap. I, n. 25.

¹²⁸ Di Mussolini DE FELICE dice: "il suo 'spiritualismo' lo portava a considerare la 'riforma morale più urgente e preliminare rispetto a quella 'materiale'" (*Mussolini, il duce*, cit., p. 97). Si vede bene qui che è la mancata considerazione del primo pensiero di Spirito che dà il giudizio di CONTI: essere il suo 'logicismo lucido' un mettersi in lizza con le rivoluzioni per rispondere alle accuse di bolscevismo (**B67**, p. 60).

¹²⁹ *La società come amore*, in **A130**. La lotta contro lo spirito materialistico, tipica delle affermazioni antiborghesi del fascismo, era cardine dell'ideologia.

marxiana: la completezza dell'attualismo deve mostrarsi nella sua capacità di estendersi a tutte le grandi voci del mondo contemporaneo (**B50; A136 A171b A179d**). Il comunismo non è cosciente di questa sua natura di visione complessa, si crede un paneconomicismo¹³⁰ mentre bene inteso è la negazione dell'economia (**A148**). In questa linea, che la cultura deve sviluppare, si può intendere il riferimento delle opposte vedute nella delineazione di un'idea comune¹³¹, che dona un palpito d'umanità, rende se non altro comprensibile la visione.

L'ideale è risposta al problema dell'edonismo egocentrico dei tempi, intuito con notevole lungimiranza fin dagli anni '50. La concentrazione del valore nella vita dell'individuo dà poca sensibilità alle lotte ideali; nell'era della tecnica e della cibernetica, della potenza di ideologie non umanistiche, è il pericolo di sottovalutare gli aspetti dell'umano. Una lotta dunque per edificare un uomo nuovo, capace nell'ideale di un comunismo dal volto monastico, di sottrarre interesse all'effimero e cogliere l'eterno.

Ma il problema sollevato poggia proprio in quel mondo della tecnica che fornisce la soluzione; la teoria della Parola non può che accentuarlo, affermando il relativismo di un universale che solo per scherzare si può dire tale; né un'etica della responsabilità si appresta alla soluzione. Il ritorno di *Lieder* giovanili e la mitologia dello Stato etico è un appello, un mito che trascende il problema e ne evita l'analisi.

Il comunismo, direzione verso cui va il mondo, eredita l'idea della società resa razionale dalla <disciplina e la gerarchia, la tradizione e l'italianità>; del mito dell'economia nazionale ed unitaria che non era solo <una tra le tante vie possibili dell'avvenire, ma l'unica, l'imprescindibile, perciò assolutamente certa> (**A72**, 20, 127). Con espressioni consimili Spirito si esprimerà nei tempi nuovi, dimostrando il consueto difetto di senso politico e la congiunta ingenuità pascoliana, una retorica di fanciullino; ma è dei fanciulli il Regno dei cieli. Non quello di questa terra: feroce per chi non sa a tempo riavvezzare gli occhi delle nottate, resi puntuti dallo sfolgorio del sole, a guardar nella mezza luce della caverna.

§ 8. Totalitarismo e comunismo della tecnica.

Solo a questo punto s'intende davvero il quadro spaventevole dello <Stato totalitario, in cui tutti siano al loro posto e dal loro posto esprimano la loro volontà contribuendo al governo dell'intero sistema> (**A80**). Vien da pensare che forse solo un grano di gioconda inconseguenza separa l'uomo da questo paradiso: occorre ancora danzare, battendo il tempo con piedi atti al salto.

Né erano utopie se non nella loro connotazione logica: erano affermazioni interne al governo totalitario, all'organismo statale. Che però è ben lontano dalla meta: esso deve decidere le soluzioni economiche, ma non solo esse. Grazie al <carattere totalitario della corporazione> si attuerà <la sparticolarizzazione del concetto di Stato>¹³² che si intrinsechi all'organismo della Nazione: ecco la concezione positiva e concreta dello Stato che lo vede vivere nella vita di ciascuno. È il carattere totalitario a consentire l'organicità¹³³, la soluzione che s'è andata delineando. Il peso dello Stato deve, dunque, essere eccessivo: entrare nella vita del *cittadino funzionario*¹³⁴; occuparsi della educazione e della morale, delle scelte politiche¹³⁵. È lo Stato così che dà corpo alla nuova civiltà, contribuendo con la sua organizzazione al rinsaldamento delle nuove

¹³⁰ G.B.GUERRI, *G.Bottai, un fascista critico*, Milano 1976, p. 244. È un brano di una lettera al figlio. Lo riprendiamo da DE FELICE, *Mussolini, il duce*, cit, p. 116.

¹³¹ Croce poteva essere bene richiamato in questa riduzione del marxismo alla sua componente di valore; ma come al solito non lo è. D'altronde nessuna comprensione dei dubbi affacciati nella politica da Croce o da altri è presente. Giudica che idealismo e fascismo conversero perché avevano amici e nemici comuni e il bisogno profondo del rinnovamento. Le divergenze profonde del Croce, dunque, sono immotivate (**A146**, p. 122). La causa della fine dell'era, che lui stesso aveva anticipato, viene individuata nella posizione di conservazione mantenuta nell'interpretare il reale razionale, in uno storicismo conservatore (**A110**).

¹³² È il parere di DE FELICE: "Il patto di palazzo Vidoni segnò in pratica la premessa del successivo inquadramento di tutto il mondo della produzione nello stato fascista e costituì un momento decisivo sulla via dell'edificazione del regime" (*Mussolini il fascista*, cit., pp. 100-101). V. H.ARENDT, *op.cit.*, p. 357.

¹³³ Regime totalitario il fascismo tese a diventare solo dopo la guerra di Etiopia, dal 1936, secondo DE FELICE che sottolinea la concordia di FISICHELLA e della ARENDT. Tese ad una politica di accentramento, mostrò "la tendenza ad una compiuta concentrazione del potere nello Stato e quella alla totale politicizzazione della società civile". (*Mussolini il duce*, cit., p. 66 e sgg.).

¹³⁴ Nel '25 lo slogan era "Tutto nello Stato, niente fuori dello Stato, nulla contro lo Stato" (ivi, p.67). Lo statalismo è la caratteristica distintiva del fascismo apetto del nazismo. Benché l'illegalismo fascista fondasse, secondo SALVATORELLI - MIRA "nella identificazione e confusione di Stato e partito insita nel fascismo, e nella congiunta affermazione della perpetuità del fascismo al potere" (*op.cit.*, p. 275).

¹³⁵ Il fascismo abbracciava (...) tutta la vita e la società nazionale", (SALVATORELLI - MIRA, *op.cit.*, p. 519).

convinzioni¹³⁶. È l'idea fascista d'una rivoluzione permanente¹³⁷ carica d'una prospettiva di radicale ricostruzione.

La vocazione totalitaria il fascismo aveva sviluppato in un tentativo di mutare la società nelle sue strutture¹³⁸. Spirito, dicevamo ideologo attivo, ne mette a punto il sistema; ragionando all'interno della realtà politica che ha mostrato al mondo l'organizzazione totalitaria concreta. E se ne convince, la sistematicità gli mostra le virtù dell'uomo nuovo (**A117 A118 A161**). Differenzia questa forma statale dal dispotismo perché sviluppa la "logica conseguenza di un presupposto sistematico" (**A119**), come indica la diversa denominazione (*inefficace, però, evidentemente, per la scienza - filosofia*).

Eppure, uomo di diritto, poteva trarre elementi di riflessione dalla pena di morte, da quelle retroattive, dagli abusi giudiziari; uomo di cultura, dall'istituzione d'un Ministero della cultura popolare che decideva le pubblicazioni¹³⁹ e legiferava in materia di cinema e radio; pedagogista, dalla scuola che fascistizzava e militarizzava i giovani¹⁴⁰ e tendeva ad eliminare organizzazioni alternative della gioventù (sin gli oratori delle parrocchie); uomo laico, avrebbe potuto meditare sulla concorrenza esplicita nel totalitarismo col mondo religioso¹⁴¹ che a ragione poteva dirsi per bocca di Pio XI <essere la Chiesa l'unico istituto veramente totalitario>¹⁴². Riflessioni che Spirito effettivamente fece: ma per trarne la conclusione che il totalitarismo mostrava così di proporsi come visione organica e nuova, capace d'essenziare di sé il nuovo mondo; e che tutte le restrizioni alla libertà che ciò comportava erano dovute alla cattiva intenzione del concetto di libertà, da intendersi come protezione sociale; perché l'uomo che si sente protetto socialmente non abbisogna più di sentirsi libero. Riflessioni che dunque Spirito di certo fece: ma per plaudire e rinsaldarsi ogni giorno di più nella convinzione totalitaria.

Discutere il progetto sembra inutile. Solo sarebbe coerente in chi abbia fede totale ed organica nella verità delle proprie affermazioni (**B106**), comportando il sacrificio di troppe energie sociali e sottraendo le idee al controllo. Era questa la posizione di Mussolini¹⁴³ ovvero di Spirito? Erano almeno certi? Oppure acquisivano tale certezza allo specchio, ripetendo parole alate, nella convinzione della fine di ogni valore e della necessità perciò di costruir qualche feticcio e di agitarlo, almeno, in prima persona? Domanda cui una risposta può solo portare il conforto della sincerità a posizioni comunque inaccettabili.

Né maggiore meditazione fruttò al nostro la crisi: il totalitarismo resta la costante dell'approccio di Spirito ai problemi. Il mutamento radicale neppure nella politica porta altro che un capovolgimento: nel tempo dà nuove osservazioni, spesso sagaci: ma il piano viene riproposto perché più logico degli altri, offre una sistemazione che ne fa il punto fermo della meditazione politica, consentendo la sintesi di tutto in tutto. Gli

¹³⁶ "Creare attraverso lo Stato la Nazione" (DE FELICE, *Mussolini, il duce*, cit., p. 90) è l'idea di Gentile nella *Dottrina del fascismo*, scritta a quattro mani con Mussolini. "Un testo tutt'altro che esornativo (...) che è invece la chiave più autentica e sicura per comprendere il totalitarismo fascista" (p. 90).

¹³⁷ v. G.BOTTAI, *Concetto mussoliniano della rivoluzione permanente*, in "Gerarchia", settembre 1939. H.ARENDT ritiene che l'aspetto moderno che il fascismo ha del totalitarismo fin dall'inizio è proprio nel definirsi come 'movimento' (*op.cit.*, p. 358).

¹³⁸ La fascisticizzazione dello stato era vivace nei primi anni, soprattutto dopo il '25: soppressione di partiti, giornali, libere associazioni. Si impediva l'adito ai pubblici uffici a chi manifestasse opinioni in contrasto con la politica governativa (6/1/27); si teneva conto nelle liste di collocamento della data dell'adesione al fascismo.

¹³⁹ Benché fosse come tutti questi strumenti del totalitarismo poco integralista, tendente ad ammorbidire gli angoli, donde la limitazione alla fine degli anni '30 dell'effettiva nascita di esso nel fascismo. Cionostante ad essere epurati furono volumi di ebrei ed antifascisti notori.

¹⁴⁰ Mussolini "sin dal 1931 considerava la riforma Gentile 'un errore e pensava di porvi rimedio'" (DE FELICE, *Mussolini il duce*, cit., p. 114) volta come era a qualificare culturalmente, e dunque a non essere sufficientemente popolare ed aperta alle novità. De Vecchi aveva sì fascistizzato, ma formalmente. Fu la Carta della scuola di Bottai, restata teoria perché tarda, a dare davvero un criterio nuovo. Aprendo anche alle nuove correnti pedagogiche, dando peso al lavoro, favorendo le scuole tecniche per evitare di creare una acculturazione inadeguata alle effettive esigenze dei più. Criteri sensati come tante volte si possono ritrovare nelle intenzioni e nelle realizzazioni del periodo: ma che sono inficiati dall'idea totalitaria. Perché la scuola del totalitarismo deve per definizione fascistizzare la società: "il paese doveva diventare una grande scuola di permanente educazione politica che facesse degli italiani dei fascisti integrali, degli uomini nuovi, mutando le loro abitudini, il modo di vita, la mentalità, il carattere e, al limite, la struttura fisica... Non ci soffermiamo a discutere, a commentare un simile proposito, moralmente ripugnante" (DE FELICE, *ivi*, p. 89).

¹⁴¹ Il fascismo nell'affermarsi "come una regola totale di vita, come una nuova concezione unitaria dell'esistenza" "imitava i procedimenti della Chiesa e si poneva in gara con lei" (SALVATORELLI - MIRA, *op.cit.*, p. 427).

¹⁴² *ivi*, p. 520. Era il parere, si ricorderà, di Gentile.

¹⁴³ Se "per anni egli era stato un realista, spesso terra terra. E in buona parte lo rimase anche quando restò vittima del mito" (DE FELICE, *Mussolini, il duce*, cit., p.330).

ultimi anni infatti ripubblicheranno senza variazione gli scritti giovanili (A166). La novità del comunismo della tecnica (A155 B69) è solo nella fondazione del comunismo nel nuovo ideale scientifico, nella verità di fatto, che accerta infine la teoria. E anch'essa viene vista come rivoluzionaria: la vera rivoluzione del secolo è la caduta dei miti (A178). L'unica valida scelta politica resta ancora l'ideale coerenza d'una sintesi formale: la scelta del comunismo si giustifica perché era la sola <forza mondiale verso cui i popoli potessero cominciare ad orientarsi>; la condanna del nazismo era stata perché <non si rivelava nessuna nuova filosofia, che potesse rappresentare una forza di espansione> (A179,14), in un autore di così tante parole che pure non aveva reagito al processo di Norimberga.

La critica della democrazia (B97) conferma il totalitarismo come identità di economia e scienza. La vera differenza della democrazia dalla dittatura viene individuata non nel governo *di tutti - di pochi*, né nella dipendenza dal giudizio popolare: tutti i governi sono retti da pochi e rispondono al popolo. È nella rappresentatività; ora, questa scelta da quale competenza è guidata? La massa elettrice non ha che quella della povertà: non si vada a pensare al S. Francesco della Vita come Amore! La povertà competenza della massa è lo stato di necessità, l'abortito desiderio di lucro, la mancanza. Su tale competenza non si può che scegliere un incompetente, che nulla sapendo s'inventa ciò che può e impara a fare il burocrate. Ed ecco il guasto della politica che la prospettiva scientifica e la fede in essa va risolvendo. Il mondo dei veri in lotta non ha potere rivelativo, tanto che i migliori in democrazia rifiutano la scelta. L'ideologia non si propone come una idea vincente: l'ultima teoria mette in chiaro la costanza di proporsi come la verità di fatto intesa dal pensiero scientifico.

Le soluzioni *ad hoc* ci hanno ricondotto nel regno del *Grande Fratello* senza un vero ammaestramento tratto dalla crisi radicale. E come prima il cordiale unanimità rendeva incomprensibile la vita dell'uomo, la società, la storia; ora lo stesso ruolo è assolto dalla scienza vanificando la pensabilità dei problemi. Paradosso dovuto all'inconsistenza della scienza - filosofia fuori dell'orizzonte formale. Un orizzonte fantastico, panlogico, panmoralista, ha dissolto concetti che politici, politologi, scienziati della politica hanno sbizzato nel corso di secoli inseguendo una possibilità di pensare la politica salvandola dagli abusi, in un paziente lavoro di misura. La boria del filosofo si è esercitata nel dispregio dell'elaborato della conoscenza del particolare. Disegnando miti terribili perché non sono lanciati dal chiuso d'una prigione in attesa della decapitazione: ma dal vivo d'un discorso politico ai massimi livelli.

§ 9. Il banco di prova.

Avere il coraggio di mettere nonostante tutto la politica al banco di prova, è fatto solo sportivamente apprezzabile. Teoreticamente mostra, in modo urtante i difetti già dettagliatamente esaminati; che dunque è inutile ripetere. I vantaggi che il problematicismo consentiva sono vanificati dalla corsa al sistema che penalizza l'ascolto. L'errore è troppo spesso greve di volontà, cioè è sofisma¹⁴⁴. Le conclusioni che oscillano tra una gioconda e scientifica società orwelliana e una raccolta di massime da ricamare a punt'erba, deludono. Tanto che ci pare l'esposizione lineare appena commentata mostri da sé l'inconsistenza: tirare le somme è piuttosto mettere in risalto la matrice dell'errore.

Che è stato trascendere i margini del problema politico e perciò ogni possibilità di razionalizzazione: proponendo hegelianamente l'identità dell'essere e del dover essere come correzione del fichtismo; ribaltando l'identità nella delineazione del solo dover essere. È l'esito amaro della politica di Ugo Spirito, cui la sagacia perciò non impedisce l'errore marchiano, palese, non eludibile.

Evitare il banco di prova sarebbe stato segno dell'inesistente coscienza critica; della coscienza della responsabilità dell'intellettuale: che deve ricavare dal confronto coi massimi in cui consuma abitualmente il suo tempo almeno la lezione dell'importanza delle idee: che non sostituiscono né risolvono le battaglie, ma che possono qualcosa in positivo ed in negativo. E dunque richiedono non solo d'esser dette con coraggio, ma anche pensate con spirito critico, con reverenza.

Si è negata la propria aspirazione alla scienza ed alla speculazione politica. Per il pretendere dai concetti scientifici e politici l'onni-rasionalità ed il panmoralismo. Che senso ha dissolvere concetti (individuo, libertà, politica, economia) se il discorso politico non si fa senza di essi: lo mostra Spirito, quando vuole definire la libertà: <eguaglianza di diritti>, <possibilità di affermazione personale inconfondibile con le altre> (A116, 106). Occorreva allora invece pensare la qualità diversa dei concetti, individuarla: pensare l'astratto.

¹⁴⁴ Vedi R.FRANCHINI, *Il sofisma e la libertà*, Napoli, Giannini, 1972.

Si è negato l'amore, se si sospende l'ascolto, trasfigurando l'oggetto. Negando la propria stessa innovazione per una riconquista del formalismo, della soluzione fatta con due colori sulla tavolozza: per lanciarsi nell'identità del finito e dell'infinito, del Tutto e della parte. L'io implicito non sa determinare la propria storia ideale. La definizione dello scacco dunque non abbisogna che d'essere pronunciata: l'imputazione è evidente e confessa. È incoerenza al proprio piano: anche per Spirito, è elemento di giudizio e di condanna.

Robespierre, dicevamo: nell'impeto generoso quanto cieco, che induce la contemplazione catartica d'una tragedia. Chi al seguito dell'astrattezza dell'Ideale tenta la rifondazione della storia, lascia chi vien dopo a meditare sulla terribile illusorietà del sogno, a trarre insegnamenti di pazienza. Da cui si rischia però d'apprender poco se di questo passato non s'intende anche la forza trascinante, capace d'edificar muraglie che rimangono nella storia: caso mai come macerie. Di trarre insomma dallo sforzo del pensiero la lezione.

Spirito rappresenta l'anima entusiastica ed astratta dell'Illuminismo nel suo profondo tralignare in quella dell'*homo mechanicus*: il sarcastico solutore del rompicapo lo sistema infine tra il paradosso e l'uovo di Colombo. Questa seconda anima non conosce sangue né rabbia, e dà ragione dell'altra: dividendone l'astrattezza ma donandole la fede in una Ragione che ignora le piccolezze dell'irrazionale. Ignora i faticosi camminamenti che accompagnano la volontà di comprensione e di razionalizzazione dando saggezza; ma anche la stanchezza di chi conosce l'uomo e vi si rassegna.

La convergenza di queste anime è inessenziale alla saggezza, al saper vivere; ma va tenuta da conto nel pensiero politico, ne rappresenta la gioventù iconoclasta; che va maturata: mai sottovalutata. Spirito ne ripete lo spregio della storia e la volontà di rifondazione, la fiducia in una Ragione incontrovertibile, antipatica. Sicuro di inseguire un sogno giusto lancia suggestioni e grandi piani: si lascia però sfuggire di mano l'elemento vivo che lo ha attratto, l'insegnamento che è giusto trarre ragionando di Robespierre.

Perché il mito che guida le azioni politiche dona cecità ma insieme lucidità. Occorre tenerlo nel conto quando ci si interroga sul tornare dell'Illuminismo dopo lo Storicismo, come se qualcosa fosse sfuggito all'uomo ragionando delle 'chiacchiere della storia' di hegeliana memoria. Perché il mito storico, sia quello illuministico o marxistico, o quello di Moro o di Campanella, trae la sua forza dal giocare su di un solo senso la visione del reale: simbolizzando in una immagine efficace un'intuizione; capace di dare orientamento nel mondo per la complessità e la lucidità con cui viene pensata. Come un'immagine artistica, atteggia il mondo al seguito d'una intuizione, che deve essere forte, certa, oltre che lucida. Perciò conferisce cecità ed insieme lucidità: lascia intendere un solo aspetto, ma quello meglio d'ogni interpretazione critica. Dona all'azione un panorama scarno, poco comprensivo, non concreto: chiaro, che suggestiona l'intelligenza del problema, e insieme lancia l'illusione della possibilità di mutare la storia.

Spirito intuisce questa forza di fede, questa molteplice sfaccettatura che fa del mito una funzione normale della vita del pensiero. Ricca e necessaria di meditazione per il suo potere di generare quell'azione che è impensabile per chi valuti l'alto grado di immutabilità del reale. Ma parlare di mito critico allora è una follia. Ed è fraintendere il suo significato fare della mitopoiesi l'opera del filosofo: il compito della ragione è la critica del mito. Che ascolti nella razionalità e tragga la propria diversa immagine: che determini gli elementi di vero emersi; che qualifichi le funzioni della mente.

Né il mito vale a sostituire il programma politico: se è una proposta dai toni strozzati, adatta a situazioni drammatiche, un appello, non si addice alla politica che si svolge nella discussione, anche vivace, di un governo dittatoriale (**B114**). Nella sua attualità è una forma fantastica: imporle di scendere nel concreto è un arbitrio.

§ 10. Spirito e Gentile.

Non riteniamo sia necessario per intendere Spirito misurarlo con Gentile, se non in via polemica. La complessità e la sistematicità del pensiero di Gentile sono evidenti; altrettanto la disorganicità e l'inconcludenza del pensiero di Spirito. Ciò non basta ad inaridire l'interesse per Spirito: perché, come s'è visto nelle prime due parti, sviluppa elementi del nucleo idealistico senza abbandonarne l'orizzonte, dando stimolo alla riflessione. Da un canto intuendo un punto di debolezza; dall'altro sviluppando questo stimolo in un orizzonte e tuttavia mostrando patentemente come alla fine non si possa evitare d'imboccare un vicolo cieco. Stimolo dunque da un lato effettivo (*anche culturalmente: si pensi al contributo dato al riesame dell'esperienza fascista*), dall'altro polemico.

S'accorge della necessità di far entrare nell'attualismo l'irrazionale: ne medita aspetti vari ma senza adire alla trascendenza né all'affermazione dell'irrazionalismo. Sbaglia e si vieta ogni soluzione per il mancato

approfondimento dei criteri logici, inadatti alla filosofia che voleva pensare. Ma proprio con la pertinacia di non abbandonare l'orizzonte degli inizi mostra pur sempre nell'evidenza difetti presenti, mascherati dalla prontezza di aggancio dell'orizzonte che Gentile ha. Gentile non è il compimento del pensiero moderno; Spirito non è la prosecuzione di Gentile: anzi, in tema politico ha qualche ragione di dirsi precursore (**B83,27**); a ciò solo potrebbe concludere il raffronto dei pensatori e la tesi potrebbe argomentarsi in un volume poderoso, vista la mole delle Opere. Ma la conclusione è chiara in partenza: dunque non ne vale la pena; tanto più che per l'infedeltà di Spirito a Gentile è tesi già svolta (**B108**). Però ridotto all'osso, cioè come intende Spirito, Gentile è il pensiero moderno, cioè la negazione d'una verità statica ed intellettualistica; e Spirito è il compimento di Gentile perché sviluppa questa idea. Il colloquio continuo col maestro dunque trae da ciò la sua affermazione, benché non sappia divenire storia¹⁴⁵.

Dunque, fatta la misura del rapporto, si può tentare di cogliere qui, dove la convergenza delle posizioni è più evidente, perché tanti hanno dato credito a Spirito erede di Gentile; e combattuto in lui quelle idee, sviluppate nel nucleo e mutate in battute, in trovate ingegnose; che però conservavano l'impronta verace sotto vesti dimesse: e, come una caricatura, mostravano il difetto. Così che appaia anche come mai Spirito potesse credere di sviluppare Gentile; come un figlio un po' ingenuo prosegue sulle orme del genitore, e crede sino in fondo d'esser rimasto qual era.

La somiglianza in politica è evidente: rimandiamo alla lettura della *Dottrina politica del fascismo*¹⁴⁶: il totalitarismo, l'identità della morale e della politica, della politica e dell'economia¹⁴⁷ delineano la convergenza nello spirito della nuova era, tesi alla legittimazione del fascismo da destra come da sinistra (**B114**); la linearità delle affermazioni pone le tesi di Spirito nell'intelligibilità che non sempre mantennero. Ma il fascino di Gentile nasconde meglio le stesse debolezze: ricava la sua forza dal riuscire davvero a non uscire dalla logica, ma la dialettica diviene così un'arma a doppio taglio che maschera al pensiero il cimento con l'irrazionale. Gentile mantiene la coerenza: ma non è debolezza l'uscir di Spirito fuori di tanta razionalità; se è il cammino della scuola attualistica, che rompe verso il particolare quando non rompe verso il cielo; spesso mantenendosi in prossimità dell'attualismo con soluzioni insieme drastiche e fedeli, suggestionate dalla grandezza di Gentile. Cercando quell'integralità del pensare che Gentile aveva insegnato e poi impedito per quella sua convinzione che pensare sia solo logica. L'illusione del possesso della chiave di volta di ogni problema: come chi, intendendo il funzionamento della molecola del DNA, ritenesse d'aver acquisito la capacità di giocare in Borsa. La logica non è tutto, diceva Spaventa... Ma Spaventa per ciò rimase inascoltato dal Gentile e dalla sua scuola, ed è la condanna alla sordità.

Intendiamoci, Parmenide è necessario: ma poi occorre commettere il parricidio, ovvero si rimane nel cristallo e s'afferma lo stesso. E nell'operazione occorre aver mano da chirurgo, che non può esser pietosa: tanto più che nel mondo del pensiero il parricidio benché venga accolto da chi lo subisce come fatto di sangue è piuttosto corretta emancipazione del figlio dal padre, fatto di doverosa crescita, riuscita dell'educazione, piuttosto che cruento abominio.

Cosa è se non un episodio di sordità, benché commovente e drammatico, *Genesi e struttura*¹⁴⁸? La crisi dei tempi lascia riproporsi affermazioni alate, che seguitano ad ignorare i problemi reali del pensiero politico, che come sempre dissolvono in sogno gli elementi reali della riflessione sostituendoli con massime. Si parla di morale, si parla di logica: ed è politica. Il superamento ha travolto la concretezza suggestiva di Hegel, di svelare ben altro che massime: la fedeltà allo spirito complesso della filosofia hegeliana solo può consentire di muoversi dalla logica verso ciò che non lo è. Mentre una curiosa suggestione di Medievo ripropone assunzioni note col tono di condurre nuove analisi, stimolando una Rinascenza. Ci si avvede che il problema viene affrontato da una prospettiva che lo trascende, che gli dà i binari di svolgimento, che lo rende comprensibile. La logica dell'Atto si comporta come una moderna teologia nel sostituire all'ascolto del problema il Pensare, compie l'opera di Dio, si sostituisce al corso della storia dello Spirito e la si crea nella

¹⁴⁵ Vedi **A2 A5 A56 A58 A119 A136 A158 A162f A162g A164 A167 A169 A176 A179 A181**.

¹⁴⁶ G.GENTILE, *Dottrina politica del fascismo*, Padova, Cedam, 1937.

¹⁴⁷ G.GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Firenze, Sansoni 1975². Tante volte ricordata da Spirito perché realizzava infine la socialità del lavoro, avvicinandosi alla sinistra attualistica (**A119 A136 A158**).

¹⁴⁸ Gentile nota la convergenza, infine, del Croce con la sua vecchia idea dell'identità di economia ed etica: gli ricorda la sua vecchia critica alla distinzione "*incipis numerare, incipis errare*". Dimentica il luogo politico della discussione, mentre il referente poteva guidarlo ad apprezzare quali profondi mutamenti dottrinali, quali dolorose riflessioni, possa ingenerare un ripensamento sincero.

logica. Sostituendo all'analisi il piano del dover essere, realizzando all'inverso l'identità irrinunciabile di essere e dover essere. Cioè, insomma, l'errore che verrà, sotto altra forma, continuato da Ugo Spirito.

APPENDICE



Parole Chiave : **Onnicentrismo**
Problematicismo
Filosofia dell'arte ed Estetica
Formazione Estetica
Scienza e Filosofia

Da Clementina Gily Estetica e Formazione Ugo Spirito **Napoli 2011** COLLANA OSCOM **Comitato scientifico** *Giuseppe Cantillo, Hervé Cavallera, Marco Ivaldo, Fabrizio Lomonaco, Flavia Santoianni, Aldo Trione.* **Comitato editoriale** *Stefania Achella, Clementina Gily, Luca Scafoglio, Valentina Schiavo, Maura Striano.*

Autori di cui parla troppo poco sono in Italia molti grandi filosofi, tra cui Ugo Spirito, molto noto dal 1920 sino alla morte nel 1979. Noto perché fu al fianco di Gentile nei punti caldi della politica culturale del regime, la riforma della scuola e del codice Rocco, l'economia corporativa. Ma soprattutto perché fu scrittore brillante e prolifico, capace di una pagina coinvolgente e capace di sguardi radenti che si sono dimostrati lungimiranti – mentre apparivano paradossali. La nuova epoca ha superato l'immaginazione più fervida.

L'Italia non ha cura della sua storia come fanno altre nazioni. Si giudicano superati Croce, Gentile e i tanti filosofi coevi. Gli studenti di filosofia ignorano molti dei loro nomi, mentre la cultura del primo Novecento italiano è ben conosciuta ed apprezzata all'estero tutt'ora. Evidentemente l'Italia considera i suoi classici meno rilevanti dei tanti argomenti del giorno - ma ciò rappresenta la condanna di chi non ha potuto profittare per tempo di qualche buona traduzione, vista la scarsa diffusione della lingua. De Ruggiero, ad esempio, è ancora citato anche tra i classici del liberalismo per la traduzione che ne fece di Collingwood – ma non è preso in considerazione in Italia.

Il compito della ricostruzione storica è svolto ottimamente dalle fondazioni e dai convegni celebrativi, ma ciò non basta a creare il dibattito scientifico e l'interpretazione culturale. A meno che esse non siano abbastanza attive, come quella che si dedica a Spirito – che ha pubblicato a suo tempo anche i miei lavori. La Collingwood Society ad esempio sa radunare annualmente studiosi da tutto il mondo per ricordare il pensiero storicistico; su loro sollecitazione sono tornata agli studi giovanili, a Croce, Gentile, De Ruggiero, Spirito, Cantoni, Scaravelli e tanti altri; e una volta di più ho trovato solidi interlocutori, suscitatori di discussione.

In questa linea, ho meditato di rieditare la monografia dedicata a Spirito nel 1987, oramai irreperibile, per proporla agli studenti e discuterne. Conteneva una bibliografia ragionata di quasi quattrocento titoli, che danno il ritratto del pensatore e consentono di scegliere una linea di approfondimento. È un progetto di scrittura ipertestuale, che mi parve il miglior modo di trattare un filosofo fatto di argento vivo, scivoloso come il mercurio – scrivevo al computer dal 1985, ritenni di aver finalmente trovato lo strumento per dare corpo ad un'altra idea di testo.

Come sempre succede, rileggere ha portato nuova consapevolezza, e mi sono accorta che le mie direzioni attuali, sviluppate in tutt'altri studi, avevano mantenuto l'impronta di quelle riflessioni, ed ho concluso che Spirito va inserito tra i pensatori della formazione estetica. Perciò, ho ripreso solo le conclusioni dei capitoli di allora, *Logica, Metafisica Politica*, ed ho sviluppato gli aspetti essenziali in questa ottica. Spirito era nel 1987 un autore da poco scomparso, ma ben vivo; che non si sottraeva al dibattito e non esitava ai paradossi per capire il suo tempo – ricordo ancora le discussioni su *L'avvenire di giovani*. La monografia era lo sforzo di capire un maestro così fiducioso nel potere dell'antinomia e dell'aporia da fare ed accettare con humour ogni polemica.

Un tratto elegante, di un'Italia di altri tempi, che fa piacere ricordare ai giovani. A loro dedico questa riflessione, per ringraziarli del loro entusiasmo, che riesce a non far perdere la voglia di ricercare insieme nuovi spunti negli archivi della memoria.

Ringrazio anche il comitato scientifico della collana OSCOM, che consiglia attivamente questa pubblicazione universitaria.

Onnicentrismo

Lo sviluppo dell'*onnicentrismo* è il quadro da privilegiare in Ugo Spirito, anche se non è mai il titolo di un libro, ma solo di articoli e di autobiografie. Il termine è di Giordano Bruno, nasce nell'astronomia, come l'altro

di rivoluzione, per estendere la sua armonia sull'intero; nel "suo" Universo copernicano, infiniti mondi popolano gli spazi infiniti, e Bruno sottolinea che ogni punto è centro concentrico che fonda in sé. Nella logica e nella psicologia ciò figura un modello di rapporto finito infinito per cui il particolare non esclude l'universale, che è lo sfondo e la luce diffusa della singolarità. Ogni *parola nuda* sta accanto ad altre e brilla del suo riverbero, come le stelle nel cielo. Compito dello studioso è osservarle nell'analisi dell'arte della memoria, che collega i particolari in relazione ad universali diversi. Perciò Bruno pregiava l'arte e ne traeva esempi per la riflessione, attento alla simbolica in figura e in parole, perché il conoscere è della mente e della mano, che collaborano nell'approfondire l'universale discreto, fatto di punti senza sintesi: in cui consiste l'immagine stessa dell'arte.

Perciò Bruno parla di monadi e di armonia cosmica, come farà poi Leibniz, perché rimanda, col Rinascimento tutto, a Dio come ad una mitica Anima del Mondo che faccia tacere le guerre di religione – parlare di *monade* differenzia questo orizzonte puntiforme dall'*atomo* del giovanile epicureismo di Bruno. Quel-che-non-è-divisibile, l'atomo di Democrito ed Epicuro, diventa un minimo, un centro, che non sarà solo capace di direzione autonoma - come era già in Epicuro - ma di una concentrazione in sé che sa e vuole riflettere il cosmo. L'arte della memoria e la teoria dell'immagine sono gli snodi della filosofia originale di Bruno, una grande sintesi sincretica del pensiero antico, la *nova filosofia*¹⁴⁹.

Ugo Spirito riprende il termine solo negli anni '50, ma già in *La Vita come Arte*, cioè nel '41, inizia il percorso dell'onnicentrismo¹⁵⁰. La prima estetica di Spirito più che una estetica è una filosofia dell'arte, presa da una immagine convincente della vita spirituale, colta quando si volge al nuovo e all'ignoto. Nell'unità organica della vita spirituale, l'orizzonte del nuovo si scopre capace di una *Parola* nuova che fa centro in sé, provvisoria ma ben definita nei dettagli, configurata: il minimo che riflette il cosmo.

*

Il 1941, anno di pubblicazione de *La Vita come arte*, è un momento poco adatto al dialogo. In Italia, la filosofia ha sempre il suo vate in Giovanni Gentile¹⁵¹, la cui importanza nelle Università, nelle Accademie, nell'Enciclopedia Italiana fu indiscutibile – ma nell'estetica il vate era Croce, che sin dal 1903 con la rivista "La Critica" dava alla cultura intera il segnale delle preferenze e lo spunto delle discussioni.

L'estetica di Spirito nasce in polemica con Croce e le sue analisi di letterature, poeti, filosofi; e con Gentile, che da poco aveva pubblicato la sua *Filosofia dell'arte*¹⁵², una splendida analisi del sentimento, dedicata alle filosofie. Entrambe teorie sistematiche, poco inclini al mistero: che per Spirito è invece il senso stesso dell'arte. Afferma perciò l'"impossibilità di una estetica intesa come scienza filosofica"¹⁵³; non si può porre autonoma l'arte, come vuole Croce; né lo si può legare ad un sistema di momenti come Gentile. Spirito aveva criticato l'attualismo sistematico nel 1937, in *La Vita come Ricerca*¹⁵⁴, una posizione vivace letta generalmente come la crisi di un paradigma culturale.

Spirito abbandonava l'attualismo sistematico per tenerne la convinzione di fondo e renderla fondamento fuori del sistema – il pensiero di fondo di tanti attualisti della prima ora. Tutti convinti della *chiave d'oro*, il conoscere che è un fare, l'essere che è divenire vivente, e poco amanti del sistema. Questo nucleo pulsante vive nella ricerca criticando ogni sapere assoluto, e se parte dalla scoperta del *non so*, conclude anche al *so di non sapere*. Questa seconda convinzione corregge la prima dal pericolo scettico, perché anche nel breve spazio di respiro che intesse il problema c'è l'affermazione della possibile soluzione - chi *sa di non sapere*, aspira al vero. Nell'era del nichilismo, l'appello al presente della ricerca non può che confermare la crisi; ma non demorde.

Nel '41 la ricerca diventa la *morale provvisoria dell'arte*, il bello sostiene la vita in una luce positiva, pur senza porre un momento dello Spirito o dell'Idea. Centro dell'arte è "l'accentuazione del carattere misterioso che investe tutta la nostra vita"¹⁵⁵ e si rivela in tutte le esperienze di artisti, lettori e critici¹⁵⁶. Il sentimento totale

¹⁴⁹ Cfr. il mio *Techne. Teorie dell'immagine*, www.scriptaweb.it, 2007, ora *Migrazioni*, www.ilmiolibro.it, 2011.

¹⁵⁰ *Vita come arte* 1941, A112.

¹⁵¹ *Nota sul pensiero di G. Gentile* 1954, A136. G. Gentile 1969, A164.

¹⁵² *Filosofia dell'arte*, Firenze, Sansoni 1931.

¹⁵³ *Critica dell'estetica* 1964, A157, p. 305.

¹⁵⁴ *La vita come ricerca* 1937, A110.

¹⁵⁵ *La mia prospettiva estetica* 1953, A134.

¹⁵⁶ *La critica d'arte* 1956, A144.

del mistero si presenta ad una filosofia che è totalità dello spirito¹⁵⁷, che vive il presente. Nella vita c'è l'irrazionale e il razionale, le domande radicali che interrogano il silenzio ineffabile impongono all'immaginazione di stendere un nesso, per battere lo sgomento affacciando una forma, un nome, per seguire a pensare. L'arte è questa configurazione che afferma una possibilità, contro la *possibilità-che-non* dell'esistenzialismo.

L'ottica del tutto si delinea allora nell'atto stesso nel comprendere la parte, l'infinito si capisce nel finito quel tanto che si può - l'arte è il momento della visione e della raffigurazione: un evento nuovo, una presenza esperibile, nuovo alimento al dialogo. La nascita dell'opera d'arte, con la sua tensione e la misura dell'espressione, è l'esempio che mostra il modo e l'importanza del pensare artistico in tutta la vita della mente. La sfida della pagina bianca, l'abbozzo indeterminato che scrive la luce coi colori, mostrano l'azione integrale che dice il cemento col sublime e con l'ineffabile.

*

Rivediamo in breve le tappe di questo *esito* filosofico, che è *fine e principio* - il dettaglio è nella bibliografia ragionata.

Dottore in legge, entusiasta delle teorie positiviste della scuola giuridica di Roma, Spirito studiò filosofia, laureandosi sul pragmatismo americano¹⁵⁸, soprattutto per superare lo scacco di non aver conseguito con la prima laurea il successo sperato. Lo racconta il filosofo in uno dei suoi ultimi libri, per dimostrare come nella vita le scelte sembrino spesso occasionali, mentre sono in-coscienti, portano a fare per caso cose piene di un significato che resta inavvertito sul momento¹⁵⁹. La laurea con Gentile fece di lui un *apostolo*, come disse, dedito alla scienza ed alla pedagogia; i campi dell'azione politica della scuola, che lavorava all'economia corporativa ed alla riforma della scuola.

Molto giovò a renderlo noto l'attività pubblicistica, caratterizzata dai toni duri del convincimento sincero¹⁶⁰ in un *suo attualismo*, che sostenne nel '29 l'identità di scienza e filosofia, spingendo poi Gentile a condividere esplicitamente questa sua tesi¹⁶¹. Se l'Atto Puro è pensiero - azione, la *chiave d'oro* si dimostra nel fare. Ma così posta non era una tesi facile, per una filosofia così antipositivista come l'attualismo, e Spirito preferì dedicarsi all'economia, per impegnare la filosofia nel conoscere scientifico, in cui rappresenta l'autocoscienza e quindi la critica del valore astratto e della specializzazione.

Diresse con Luigi Volpicelli, i "Nuovi studi di diritto, economia e politica", luogo di elaborazione dell'economia corporativa e della riforma Rocco dei codici. Spirito insegnò Economia Corporativa¹⁶² e ne discusse nella rivista e in volumi, come degli argomenti giuridici. Nella politica si caratterizzò per la radicale critica dei sistemi politici ottocenteschi, liberalismo, democrazia e socialismo. Ad essi, che sono il passato, contrappose la soluzione gerarchica del corporativismo, che poi rilancerà negli anni '70.

La nuova teoria è sintesi dei punti di forza dei sistemi della tradizione, libertà eguaglianza e fraternità sono i suoi valori¹⁶³; ma il sistema li ordina gerarchicamente al principio della competenza delle decisioni. Tutti i cittadini lavoratori esercitano nella competenza una decisione autonoma, l'ordine gerarchico delle istituzioni seleziona al vertice le più generali. La gerarchia istituzionale evita il grande difetto dei tempi: la degenerazione burocratica. I corpi decisionali troppo estesi diventano irresponsabili perché sono costretti a delegare la competenza a commissioni; quindi compiono scelte che non capiscono - è l'argomento centrale della critica del '64 alle democrazie - l'incompetenza dell'elettore porta a scegliere sulla base dell'incompetenza politica e moltiplica le burocrazie irresponsabili¹⁶⁴. Nella corporazione, la gerarchia invece rimanda ad ognuno le scelte competenti. il bullone giusto si acquista con cognizione di causa.

Politicamente, la prospettiva aziendalista non soddisfa l'esigenza base delle democrazie, vale a dire che tutti i cittadini decidano dei capisaldi della vita associata. Ma non si tratta di idee peregrine, se sono, fatte le debite variazioni, l'idea di fondo delle attuali teorie della qualità totale.

¹⁵⁷ Non partire dall'arte dell'artista è per Spirito il difetto di Croce, *Arte e filosofia* A162 h.

¹⁵⁸ *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* 1921, A1.

¹⁵⁹ *Memorie di un incosciente* 1977, A181. Davvero, in vero, veramente, sono frequenti in Spirito come nell'attualismo.

¹⁶⁰ *L'idealismo italiano e i suoi critici* 1930, A58.

¹⁶¹ *Scienza e filosofia* 1929, A41. G.Gentile, *Filosofia e scienza* 1931, B4..

¹⁶² *Attualismo costruttore* 1932, A75 dedicarsi alla scienza corporativa libera l'attualismo dal formulismo. È opera di sinistra attualista, *Dall'attualismo al problematicismo*, 1976, A179. B18.

¹⁶³ *Cattolicesimo e comunismo* 1958, A148.

¹⁶⁴ *Critica della democrazia*, 1964, A155. Riedita a cura di F.Perfetti, A190, A192.

Il disegno totalitario è esplicitamente sempre sostenuto da Spirito. Riterrà coerente il reiterato passaggio da fascismo a comunismo – va precisato, sempre a suo discapito! – perché la scelta si compie in ragione di questa scelta di fondo.

Il totalitarismo Spirito non ritiene esattamente una scelta – piuttosto è il frutto dell'analisi del tempo delle masse e della velocità. Si tratta di un cambiamento epocale, che va governato nell'efficienza, rappresentata dal totalitarismo. Anche qui, la scelta non è detto sia condivisibile: ma la diagnosi coglie il problema delle attuali tecnocrazie in netto anticipo di tempo.

La tesi corporativa fonda in un nuovo rivoluzionario principio: il *benessere* – nuovo, perché interpretato in modo nuovo. Il benessere non è la soddisfazione materiale; l'uomo è, sì, attento al suo utile, ma anche alla comunità e all'utile sociale. Si sta bene con gli altri, se si condivide la cura sollecita e solidale per la cosa pubblica; l'uomo intero vive dovere e diritto in equilibrio, ama il giusto gioco delle parti, la libertà fonda nell'autorità.

Nelle argomentazioni, la componente filosofica tende ad essere prepotente: l'illibertà del totalitarismo merita ben altro della formula libertà-autorità, dopo tanti secoli di pensiero politico. Tra l'altro, proprio in quegli anni la discussione era accesa, sia in politica che nella scienza politica e nella logica filosofica – se i concetti della scienza politica possano mutuare i filosofici senza fraintesi. Perché in ogni stato c'è libertà – autorità, il problema è il quanto e il come, le istituzioni di garanzia, le legislazioni: bisogna tessere il tessuto di argomentazioni e non annullare le aporie, come fossero lettere nella sabbia. Se alla fine del discorso filosofico manca il criterio per distinguere una società liberale da una illiberale, una democratica da una antidemocratica: le premesse non sono giuste, dice la scienza.

In queste teorie Spirito dimostra quanto cogliesse nel segno la critica costante rivolta sia a lui che all'attualismo di Gentile, di scrivere una teoria tanto assorta nella coerenza, non meno di Hegel, da ritenersi soddisfatta di qualche gioco dialettico per rispondere al potere del negativo.

Nel caso di Spirito la contraddizione divenne storia. La fiducia entusiastica nella soluzione giusta lo portò a sostenere che l'avvento della nuova era esigeva che la corporazione diventasse proprietaria – cioè in qualche modo comunista. Solo così, superando la proprietà privata nell'organismo sovrano, la cellula politico economica ha davvero il potere della decisione gerarchica e competente, basata sul benessere di ognuno e di tutti.

La storia del regime fascista e dell'economia corporativa, garantita da agrari e industriali impegnati nella lotta al comunismo, non poteva invece condurre il Consiglio delle Corporazioni ad avallare questa soluzione: Spirito si ritrovò isolato, dovette abbandonare la cattedra di Economia per quella di Filosofia, che insegnò sino alla fine.

Fu una crisi personale molto forte e molto sofferta, che generò la crisi filosofica. Spirito vive la filosofia come la sua propria vita, in un sistema di affermazioni interconnesse e calibrate. Il paradosso, l'asserzione geometrica di tante convinzioni, che a volte infastidisce persino, è segno di una convinzione che a stento si capacita dell'incomprensione.

L'*apostolo* cadendo infrange più del cinico: l'attualismo mostra il lato oscuro e la coerenza lascia il campo al negativo che irrompe. È il mondo delle antinomie irriducibili, protagoniste dal 1937 della filosofia di Ugo Spirito che troverà nome nel '48: *Il Problematicismo*, dove l'ultima ombra di qualificazione sistematica, il presente che si assolutizzava in quel *La vita come...* si perde nel risorgere del problema.

*

Ma intanto la *morale provvisoria* ha configurato la possibilità del problematicismo positivo, che va alla presenza ed alla prassi e riscopre l'ascolto e la curiosità. In esso è quel pensiero dell'aurora che sfugge alle nottate di Minerva, che osserva l'empiria come suggerimento. Ma l'idealismo l'aveva criticata come immediatezza, come pensiero ingenuo: gli irrazionalismi sempre più protagonisti del mondo filosofico infatti vi rimandano apertamente, ma non è qui che Spirito vuole tornare. E quindi inizia il pellegrinaggio, che passa per le stazioni delle figure dove si crede sia possibile vedere luce.

Perché se c'è il conoscere che è fare, come nella *chiave d'oro*, come in un artista del Rinascimento che s'impegna nella sontuosità di un'opera. Ma c'è anche il conoscere che non sa fare¹⁶⁵, e che interroga il silenzio per meditare il mistero dell'azione: nella storia, dov'è il successo di simile scelta?

¹⁶⁵ *Storia della civiltà e storia della natura*, 1954, A135.

Spirito medita la storia del Rinascimento, interroga chi si pose il problema dell'azione in dimensione storica: la scena s'illumina su Machiavelli. La svolta della teoria dell'azione, la figura dell'utile come valore, insegna a non giudicare agire e potere solo in relazione alla morale, per cui forza è un negativo, un peccato, storia satanica. *Machiavelli e Guicciardini*¹⁶⁶ trattarono l'azione nell'immanenza della storia, ricavando gli elementi del giudizio di utilità politico sociale.

È la storia più bella di Ugo Spirito¹⁶⁷, quella in cui dimostra di aver fatto "storia della filosofia per domandare ad alcuni filosofi la risposta a quesiti teoretici sorti lungo il mio cammino"; visto che non ama le "storie del francobollo". Nel dialogo contro il tempo il successo dipende dalla scelta degli interlocutori.

Machiavelli s'interroga sull'azione dell'uomo, sulla sua fortuna, vista nella prospettiva del futuro¹⁶⁸. Il conoscere che ancora non sa cosa fare spesso fallisce; vince se sa ascoltare il dramma del mondo senza smorzarlo. Perciò dare al principe consigli duri, può riuscire a limitare i danni meglio degli appelli morali, se lo si porta ad istituire una situazione tranquilla. Come nell'assolutismo di Hobbes, la scelta violenta, finalizzata al male minore, condivide l'istanza del giusnaturalismo, nella opposta soluzione. L'azione che trova la sua legge nell'ascolto delle voci della storia, crea casi fortunati per lo stato. Il buon governo si giudica dall'utile e dal vantaggio comune, è un'opera d'arte.

La geniale impostazione, che riconosce nella storia un elemento tanto evidente quanto trascurato, Guicciardini volge dall'ottica dello Stato a quella dell'individuo: è il culto del proprio *particolare*: è l'immagine di cui Spirito è in cerca, un utile che non si rivolga alla gestione del potere ma della vita, configurando il ripiegamento in sé come ricerca dell'ottica del vivere.

Il disegno della vita come opera d'arte, la cura della propria immagine figurale sottesa all'agire, mette al riparo dalle beffe della fortuna e chiarisce l'importanza del sincero ascolto della realtà - in quel che dice, non in quel che vorremmo che dicesse.

Il rispetto di sé e della società si rivela nella cura della dignità umana di Guicciardini. Il suo moderno disincanto venato d'umorismo descrive la linea chiarificatrice per cui "attraverso l'autobiografia, la storia diventa lirica ed egli guarda a se stesso come alla sua opera d'arte".

È qui che meglio si mostra quel centro finito ed infinito, assoluto tra assoluti, che aspira al vero ed al futuro Assoluto. L'immediatezza della coscienza si chiarisce un ossimoro rivelatore, infinita l'aspirazione e finita la soluzione. Nell'auto fondazione è l'atto d'esser centro a sé, tutta la lucidità possibile all'uomo. È la traduzione problematica dell'auto-coscienza, che ora sa il mistero, di dover stare all'ascolto - la vera lezione di Rinascimento e Romanticismo¹⁶⁹.

La suggestione del *Centro*, nella definizione di Bruno, entra nel cosmo di Spirito, portandovi quella sua totalità fatta di estasi di ascolto e di gradualismo plotiniano, dello studio della natura telesiana, della ripresa dell'infinito nel mondo dell'uomo. Giordano Bruno quando limita il sapere umano non esclude la fiducia nella Sofia Celeste, ispiratrice dell'eroico furore; il pellegrino cammina nella solitudine e nella società, la rivelazione è pazienza, ascolto, esercizio di arte della memoria.

L'uomo nel cosmo si orienta perché l'infinito - l'idea limite reintrodotta da Cusano - delimita il campo del sapere, e la luce indica cosa guardare. Vi nasce l'ottica del *Centro*, che non è Dio, non è l'Assoluto - ricava la sua sapienza dal saper guardare nello scuro la possibilità. Così l'alchimia studiava la materia, scegliendo l'esperimento su analogie probabili e improbabili, che cercano l'anima della pietra, i suoi inavvertiti suoi moti, li evocano con riti e preghiere - di qui è nata la chimica.

Separare infinito e finito è l'errore sia delle prospettive trascendenti che di quelle immanenti: perché la spiegazione è solo nel passaggio continuo, nella vita delle cose.

La pietra è un assoluto, ma non è l'Assoluto. Così la monade, che, se è un minimo assoluto, non solo non è l'Assoluto, ma nemmeno ne pone uno. Costruisce visioni del mondo, opere d'arte, non La Visione, come fa la religione che lotta gli eretici. È la critica di Giordano Bruno alle lotte religiose. Le fedi dovrebbero colloquiare e non opporsi. Il *Centro* è una filosofia, assoluta in sé, relativa tra altre: è salva la sua capacità di essere una prospettiva universale, ma insieme è salva la storia della filosofia, in una.

*

¹⁶⁶ *Machiavelli e Guicciardini* 1944, A114..

¹⁶⁷ A179 i.

¹⁶⁸ *Significato del nostro tempo*, 1955, A140.

¹⁶⁹ *Rinascimento e Romanticismo* 1941, A113.

Cambia la dialettica, da idealistica, sintetica e triadica, all'antica del *diverso* platonico, la *magia del due*, come dice Giordano Bruno: l'infinito è la luce, che in sé è indefinibile, ma quando illumina il particolare finito lo definisce nel chiaroscuro. Nella piena luce non si vede niente; la cecità è dovuta all'ombra troppo densa, l'equilibrio si fa nella scienza e coscienza, nell'Arte della Memoria che unisce analogie e s'interroga. Trovare il punto di equilibrio nella luce è vedere la *Parola* che appare nell'andare al Vero.

L'onnicentrismo di Ugo Spirito è una metafisica estetica, come quella di Bruno. L'immagine è in sé necessaria¹⁷⁰, ma si coglie nella serialità di opere che la pone a relativa - come nel Museo e nella collezione - l'unicità di Una è ciascuna di tante nello spazio che le comprende; perché il comprendere dell'estetica non astrae, deriva di concreto in concreto.

Questa concretezza compare, dopo Guicciardini, nell'autobiografia: una sorta di traduzione attuale dell'arte della memoria. Nel passaggio, diventa estetica da ermetica - da cui Bruno trasse il suggerimento più conseguente nell'idea di logica binaria, la parola nuda che si fa simbolo matematico in un processo logico simbolico. Qui, il minimo, invece, sviluppa in narrazione e messa in scena.

Nel dire di sé a sé oltre il tempo, c'è lo sdoppiamento della persona in tante figure, una configurazione di dialogo nel tempo. A volte non si capiscono nemmeno più le ragioni delle scelte, non si ama più, non si è più giovani... altre volte si capisce che la vera intenzione perseguita era una e pareva un'altra, e che quell'una era la via del futuro ma con molta poca coscienza. Nell'autobiografia si svela il *minimo barocco*¹⁷¹ tra dettaglio e arabesco (Calabrese), molto vicino al continuo riflettere dell'estetica sulla ripetizione originale della serie.

Essere dettaglio ed arabesco è una contraddizione in termini, è lo specchio del *non so* che aspira al vero, del fare che non sa conoscere. Che nel dettaglio e nell'arabesco, appunto, trova l'ipotesi, un moto senza distinzione tra teoria e prassi.

L'immaginazione così presentata si dimostra non individuale e naturalmente disposta all'intersoggettivo. Figurare, sia nel mito che nell'arte¹⁷² è per forza servirsi di linguaggi e di segni, così da identificare un simbolo che sarà poi riconoscibile a determinate condizioni di decodifica. Figurare non è una logica, né linguistica, perché l'immagine mantiene assoluta predominanza sul vocabolario, richiede immersione.

Fin da Aristotele è chiaro il ruolo dell'immaginazione nella percezione; ma è la fonte degli errori del conoscere; le letterature e la retorica hanno sempre apprezzato invece questo conoscere altro; perché se non squadra il sistema delle cause è metodo di grande creatività che consente lo sviluppo originale dei discorsi sfruttando le risorse della memoria.

L'autobiografia diventa il modo privilegiato di ricostruire questo dinamismo. Le azioni, di cui si è in-coscienti, si presentano come un fare, una decisione improvvisa; ma quando le si ripensa, ci si accorge del loro senso. Perciò la guida ad intendere lo scrivere di sé non è la confessione ma l'interpretazione. Ogni momento della memoria è incomunicabile, va capito dall'esterno, con il beneficio del sapere già il futuro di quel presente. La coscienza trova una coerenza che è una novità che può cambiare: il punto di vista si sposta e non si cambia. Si conquistano nuove coerenze creando un altro quadro, tante *Montaigne Saint Michel* quante sono le luci... Il *Centro* si raffigura in un *Noli me tangere*, quel soggetto tipico di tanti quadri religiosi, che ritrae il Cristo all'uscita dalla tomba, già risplendente e spesso ignudo, consegnato all'eterno. Quando incontra la Maddalena del tutto vestita e dimessa, ne rifiuta l'abbraccio - la sua vita è trasfigurata, ha sorpassato la presenza, è nell'aura della concentrazione in sé, illuminata dalla Luce. È dedita al discrimine dei dettagli, ad ordinarli nel chiaroscuro di un punto di vista preciso. È finita la sua vita di avventura ed è iniziata la sua vita di opera.

L'autobiografia invece riprende il largo, l'avventura rinnova il contesto dell'opera, cerca la luce del futuro. L'eterno non è dell'uomo, è solo il *fermo immagine* di un momento metodico.

*

¹⁷⁰ *Scienza e filosofia* 1950, A122: "rinunziare alla metafisica val quanto rinunziare a vivere consapevolmente" (p. 250) anche quando la filosofia sia il "dubbio che investe il sapere consapevole" e propende per "la problematicità o il mistero dell'universo" (pp. 269-270).

¹⁷¹ *Barocco e controriforma* 1955, A138 - il barocco è tipico dell'estetica d'oggi (Calabrese) - per citazioni simili, vedi la nota bibliografica.

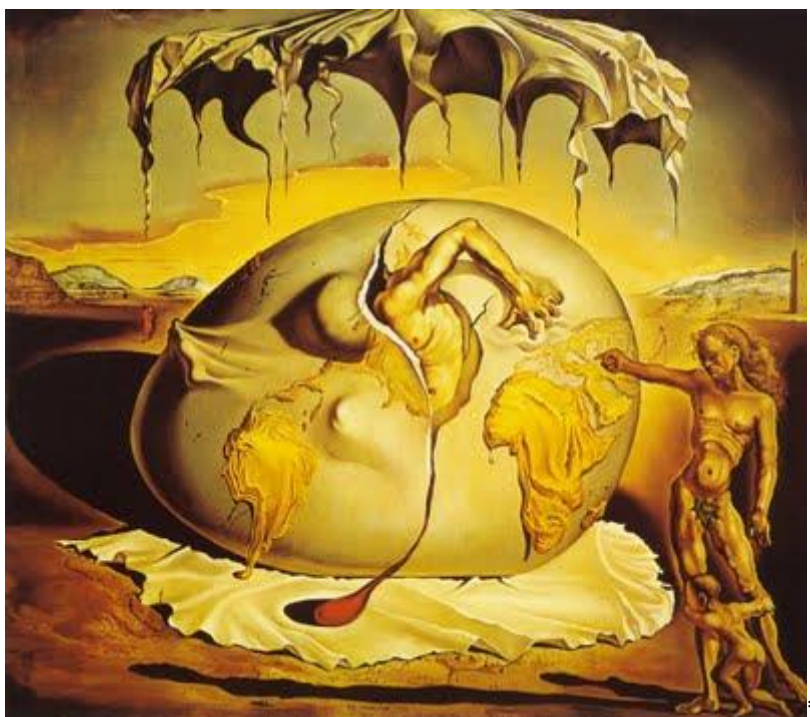
¹⁷² *Arte e scienza* '64, in *Dal mito alla scienza* 1966, A162.

La continua produzione di scritti, consente di leggere nella filosofia di Spirito un eccezionale esempio del succedersi dei quadri della coscienza - il che ha suggerito la fatica della bibliografia ragionata. Difficile che i quadri possano essere così simili e così diversi di volta in volta, come nella *galleria dei quadri* di Escher, è chiara l'importanza distortrice e concentrante della prospettiva.

La narrazione chiarisce i modi di vivere la razionalità, che il pensiero assoluto cerca come verità – ma disegna in molte visioni. È conoscenza e scienza la musica, che non si identifica né con il linguaggio né con la sua capacità di determinazione; la sintonia, la melodia, il ritmo sono il suo pensare. Pensieri d'arte e di scienza-filosofia sono tante tracce, che se non hanno necessità deduttiva o induttiva possono essere lo stesso rigorose, come la letteratura.

Nella poesia il legame delle conseguenze si evidenzia speciale¹⁷³. Non segue il meccanismo la causa effetto ma la logica del rivivere. Se si accetta il *play*, s'intende che l'importanza della rivelazione del senso sta nella creazione di un valore comune, di un argomento da discutere. Senza questo senso, l'opera diventa esercizio – l'arte non è mai *arte per l'arte* perché è momento di conoscenza, gioco di un contenuto, corpo di una espressione che ognuno può articolare a modo suo. Un valore di senso che non è razionalità né concetto – ma è segno e significato e loro relazione. Che c'è anche quando si evada del tutto la raffigurazione - come fa l'astrattismo: la sfiducia nella conoscenza come specchio del reale, compare nel quadro astratto con tutta l'evidenza della pittura¹⁷⁴.

L'Opera dice lo svelamento dell'arte, che si è creato scoprendo il nesso ascoltato; l'artista conosce, disegna e agisce insieme. Scrive in un quaderno a cancelli, quello che serve a chi non vede per non perdere l'ordine delle righe – e che porta già da sé ad acuitizzare la convergenza dei sensi. Nasce un conoscere che è difficile dire razionale. Spirito dice che se non è scienza e non è filosofia, è teoreticità pura¹⁷⁵, l'apparire del sapere nuovo, che si libera dall'umidità del guscio – come Nella *Nascita del nuovo uomo* di Dalì.



Il pregio di questo comprendere è nientemeno che il recupero del dualismo perduto, il ritorno alle cose. Il kantismo, e soprattutto il postkantismo, hanno sconfitto l'oggetto, il noumeno, la mala ingenuità, senza fornire un criterio solido; la coerenza del monismo attualistico ha condotto il processo all'assurdo.

Ora il recupero metodico del dualismo viene suggerito dalla vita dell'arte, che pretende la figurazione che non fagociti il negativo. L'ombra dà rilievo al vero, il diverso è la fruttuosa polemica del sapere. Cosa meglio

¹⁷³ *Arte e Linguaggio* 1954, A139..

¹⁷⁴ *Il problema della filosofia oggi: la filosofia come teoreticità pura* 1953, A133.

¹⁷⁵ *Storia della civiltà e storia della natura* 1954, A135.

dell'arte, che in ogni intuizione si perde, può scrivere materiali in modo aderente? Ma se pensa alla creazione, il dualismo si capisce che è solo un metodo. Nel lavoro il materiale e l'immaginario sono un intreccio.

Qui si vede vivere, infine, la *vera immanenza* dell'attualismo. La trascendenza presente in ogni processo dà consistenza alla *cosa*, che è il mistero che il pensare insegue. Il modello di un conoscere dettagliante, non determinante e non assoluto.

Il sublime, non il bello, è il protagonista della vita come arte, che restituisce all'ascolto la classica dialettica dello specchio. Un metodo, il fascino del mistero, riporta l'equilibrio in un conoscere che non ha più bisogno di annullare l'altro da sé per capire il divenire, per recuperare l'immanenza al mondo.

Se la metafisica estetica si pensa nella sua coerenza, sino in fondo, l'uomo non ha più nessun bisogno di asserire l'assoluto – nemmeno nella forma del Superuomo, del Niente, del Nulla, dell'oltreuomo, dell'io puro. Non sempre la razionalità chiude una dimostrazione, l'immaginario conosce per altre strade, e solo chi si fa sordo perde il limite.

L'onnicentrismo è una metafisica estetica, senza estetismi, che concatena i quadri della coscienza e ne spiega le relazioni¹⁷⁶. Le visioni del mondo si succedono in una coscienza che non è trasparente a se stessa, ma che rifiuta il nichilismo, perché l'aspirazione al vero caratterizza persino il dubbio.

Problematicismo

*Problematicismo*¹⁷⁷ è la migliore definizione che Spirito dà della sua filosofia, perché l'orizzonte del problema comprende la soluzione, l'ipercriticismo e l'ipotesismo¹⁷⁸, vale a dire il continuo riemergere delle antinomie che si fanno sistematicità non assoluta dell'ipotesi.

Il *non so* che ricompare dopo la morale dell'arte, trasforma la crisi filosofica in una sorta di teoretica della crisi. La babele dei *sum* si rivela la crisi terminale del *cogito* con cui inizia il pensiero moderno, fondando nel soggetto e nel pensiero calcolante. Il risorgere dell'antinomia esibisce l'avvento della nuova epoca¹⁷⁹ nella crisi annunciata da esistenzialismo, fenomenologia, antropologia e scienze umane, e dai tanti irrazionalismi del mondo d'oggi. Spirito la legge come un tratto generale comune, l'insorgenza del problema e della contraddizione sulle soluzioni e sui sistemi; in ciò concorda con Banfi, Cantoni ed Hartmann¹⁸⁰.

L'interrogazione filosofica è già in sé affermazione e crisi, il metodo ha una sua interna sistematicità¹⁸¹ - tratto caratteristico di Spirito è proprio l'affermazione già in questa ottica della necessità del sistema. Perché se la filosofia è ottica universale, non si dissolve nel particolare; non configurare l'orizzonte è un abbandono impossibile. La *metafisica* onnicentrica, pur nella sua paradossalità di serie, darà nell'evento della Parola che *aspira al vero* lo spazio proprio – ma l'aspirazione è già nel problema, se non diventa soluzione scettica e si protende nel lavoro di analisi.

La filosofia è l'orizzonte di coerenza per cui Aristotele usava l'espressione di *verità difficile* – dire la verità è facile, se la si vuole dire; è difficile dire la verità coerente ed organica, oggetto della filosofia prima. Anche il problema si pone in modo sistematico, è filosofia e quindi si disegna nella totalità.

È la sfida dell'uomo, disegnare un'ottica totale, e non solo in filosofia. Anche solo per capire un indizio, risulta vincente l'atteggiamento sistematico che metodicamente raccoglie tracce e cerca il filo logico in modo sistematico. Il nesso del capire passa per il completamento degli indizi: l'ottica filosofica compie questo lavoro con la mappa del mito, anche il mito minimo di una morale provvisoria. Il sistema resta l'ideale della filosofia, anche in chi rifiutare la configurazione attuale, l'enciclopedia categoriale.

L'arte non disegna mai *il panorama, il ritratto, l'ultimo* quadro possibile, *il bello in sé*; non ci prova nemmeno, le basta disegnare questo panorama e questo ritratto. Il museo illustra l'immagine del conoscere estetico, come la collezione, perché indica che vanno tenuti presenti i diversi modi del divenire creativo in opera.

¹⁷⁶ *Critica dell'estetica* 1964, A157.

¹⁷⁷ *Il Problematicismo*, 1948, A116.

¹⁷⁸ Espliciti rispettivamente in *Storia della mia ricerca* 1971, A169 e in *Dal mito alla scienza* 1966, A162.

¹⁷⁹ *Significato del nostro tempo* 1955, A140; *Inizio di una nuova epoca* 1961, A150.

¹⁸⁰ G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, B24.

¹⁸¹ *L'esperienza di me* 1958, A162. A. Massolo, *Spirito e l'intellettualismo* 1942, B21.

Il sistema, nell'aporia sistematica di Ugo Spirito, ha la sua ragion d'essere immanente nella configurazione della totalità in cui compare il problema da argomentare. Il metodo della conoscenza dell'uomo nell'arte è il modello di un disegno perfetto del particolare che riflette il cielo tutto intero – finito e infinito.

*

L'orizzonte narrativo scelto da Spirito si articola in due versanti, da un lato l'autobiografia, dall'altro la cronaca della nuova epoca; entrambe qualificano il conoscere estetico.

L'autobiografia non è la cronaca di sé: non lo è per Leonardo, per Proust, per Joyce – sono tre esempi che dicono come nella scrittura c'è l'uomo tutto. Non si scrive un fatto, si interrogano sentimenti ed accadimenti, idee ed arabeschi. Nell'artista il quadro si complica, in Spirito è chiaro il procedere dell'arte della memoria, della capacità di intendere ed interpretare il futuro possibile del presente.

Nella narrazione di sé, l'argomentazione raccoglie i tempi della coscienza - presente vivo, presente radicato, presente proiettato – la catena dei tempi si mostra in divenire costante. L'autobiografia connette nel presente premesse e soluzioni e scopre che nulla è fisso – non solo le memorie del vecchio generale, o almeno non solo quel che vorremmo fossero, spesso quei vecchi generali fantasticano.

Chi racconta la sua storia, l'interseca con tante altre, propone un orizzonte problematico in cui ognuno deve trovare un orientamento, per dialogare – e l'identità *cambia*. Spirito esemplifica il ruolo dell'autobiografia come terapia di riappropriazione critica dell'identità (Bruner). Contro la depressione, la libera lettura dei sé possibili crea *chances* di nuova vita. Il gioco della memoria può dissolvere la condanna del passato, che è mobile e ricostruibile altrimenti, che è una interpretabile vita ipotetica.

*

Diverso ruolo ha la narrazione della nuova epoca. Qui la ricerca del nesso esce dallo spazio arredato della mente ed esplora il tempo della velocità. Spirito avverte già nel '61 come il tempo d'oggi richieda l'azione volta a rispondere ai segnali del trapasso radicale, che appare già al primo sguardo rivolto all'arte contemporanea e collettiva ed alla comunicazione di massa. La crisi del *cogito ergo sum* è già affermazione del *cogito ergo sumus*: il mondo della tecnica porta avanti con velocità il mondo dell'unificazione culturale. L'*equipe* sostituisce l'artigiano e l'operaio, tanto sforzo per affermare l'individuo originale, annega nel continuo confronto delle tradizioni. Oggi è il tempo dell'individuo frazionato, che non si autopossiede, e si ritrova solo nella narrazione del sé.

Quindi non dobbiamo interrogare l'intellettuale personale e forte, il significato del tempo s'intende guardando il mondo della velocità e della comunicazione di massa. Qui è chiara la crisi dell'Assoluto, dei Valori, e la libertà appare un pericolo. L'unificazione del mondo nella tecnica fa dell'individuo frazionato il protagonista di una massa, sia nel comunismo che nel consumismo. Sprivatizzato il giudizio nella critica all'antropocentrismo, negato il ruolo di trasparenza alla coscienza¹⁸², non è una ideologia o una politica che porta questa nuova comunità ma il comunismo della tecnica e della scienza, che non si fa di parole né si contrasta a parole. È il totalitarismo contro la democrazia¹⁸³ il mondo nuovo dell'individuo frazionato che richiede un nuovo umanesimo¹⁸⁴. Il problematicismo positivo¹⁸⁵ avanza congetture di arte, di amore, di Parola, ma poi è insidiato dall'ipercriticismo, imponendo l'ipotetismo, nuovi nessi di coerenza.

Tutto il percorso mostra con chiarezza da un lato l'acutezza dello sguardo sul nuovo mondo, dall'altro la costanza nei temi portanti di sempre. L'identità di scienza e filosofia sottende un disegno loro nuovo ed interessante; l'indagine sull'uomo viene rivalutata nel suo tendere ad assetti metafisici senza ritorni all'antico; che l'ottica della totalità fa parte del conoscere autentico e richiede una scelta necessaria. Se ogni uomo finisce con il dare forma ad una visione, ciò indica che la dimensione totale non è eludibile, si può solo scegliere di meditarla o di lasciarla irriflessa. Il filosofo compie la scelta di farlo e procede dal mito alla scienza. In un periodo in cui compaiono le prime opere di McLuhan e la scuola di Francoforte domina con la critica negativa alla cultura dei media, Spirito ascolta con sincerità il mondo della velocità e dei media, e sa vedere in esso una svolta storica rivoluzionaria. Approfondisce e traccia linee di intervento interessanti, capaci di suscitare discussioni, sia nel campo dell'estetica che della formazione. Da esse viene un impulso forte al

¹⁸² Dall'*attualismo al problematicismo* 1976, A179.

¹⁸³ *Critica della democrazia* 1963, A155.

¹⁸⁴ *Nuovo umanesimo* 1964, a158.

¹⁸⁵ *Dal problematicismo all'onnicestrismo*, 1958, A 147..

cambiamento ed a un'azione politica e pedagogica – in sé un monito importante, anche se presentarli come risultati scientifici invece che come proposte fa parte dell'orizzonte superato del marxismo che si contesta (si pensi alla configurazione totalitaria come scienza).

L'ascolto è genuino, ed è il primo tratto che si raccomanda nel metodo che è l'unica possibilità di compiere il salto dalla tradizione alla nuova epoca.

*

La Vita come Amore è la più decisa riflessione sulla Parola dell'ascolto, su come essa possa considerarsi assoluta senza diventare dogmatica, dopo la *morale provvisoria* dell'Arte. Interlocutore: la fede che anima la società cristiana, quel che rende diverso il suo prospetto della Parola.

Per sceneggiare la tragedia del senso, lo scacco della Ragione che passa alla fede, la religione è l'ovvio spazio di riflessione¹⁸⁶, ma non il più semplice: già Gentile nel '37 si era chiesto se Spirito non fosse per fare il *gran passo* già fatto da altri attualisti (B16). Temerario come sempre nella sua determinazione, Spirito non teme di apparire pavido. Medita sul passaggio di fedi, lui che fu cattolico, positivista, idealista – tre grandi fedi: in conclusione le unisce in una sola grande fede sempre viva - di ognuna s'è scelta la parte coerente col tutto - tutt'e tre furono tolte alla reciproca esclusione.

La fede provvisoria della ricerca e dell'arte nell'amore, trova nel *Nolite iudicare* e nel principio della *non esclusione* il metodo che consente una trinità di valori, che va dal tempo di *Chronos* a quello del Ritmo Vitale, dall'eterno al divenire.

L'amore accetta il potere rivelatore dell'antimonia, che motiva il consenso, fino accettare il mistero che è imposto dalle negazione della razionalità nella contraddizione. La ricchezza dell'analisi dei *si* e dei *no* fa vedere che sempre bene e male non sono valori assoluti, in tutti i casi ci sono sempre tutti e due. Per interrogarsi su come mai la metafisica sia inevitabile, come appare in tutti i discorsi che si va a considerare, bisogna capire che il giudizio ha il limite di essere proferito da una soggettività assoluta, da un *Io* che compone il quadro nel senso che gli è più proprio – e non è di altri. La via d'uscita da questo limite lo stesso grande comando della società cristiana, il *Nolite iudicare*.

Non si condanna il giudizio che è la scelta della teoreticità pura che è la filosofia¹⁸⁷: ma non si deve giudicare per condannare ed escludere. Il giudizio guidato dall'amore è "tensione verso una realtà trascendente che le sfugge per intero... teoreticità pura perché assoluta ignoranza", ipotesi che fa spazio al futuro, tanto valida quanto sarà sincera la Parola dell'Amore. È la responsabilità di cui parlerà Jonas, la speranza di cui parlava Bloch, è l'ottica che riconquista il consenso al mondo riprendendo il lato positivo che c'è in tutto, che si capisce studiando: lo scienziato che studia il cancro, riesce se lo ama nella sua capacità di proliferare e lo interroga con passione lucida.

La riflessione sulla società cristiana non è l'apologia della Chiesa, che critica - perché unisce al suo motto fondante l'intellettualismo greco giudaico del giudizio, e punisce l'eretico. Di questo eclettismo la Chiesa farebbe bene a purgarsi, perché anch'essa vive la nuova epoca, in cui perde l'unicità dell'arma che sinora ha assicurato il suo successo, il totalitarismo, metodo che oggi si estende agli Stati.

Quanto temerario sia Spirito nel discutere, si può cogliere nell'esempio giuridico, che dalle premesse afferma che nella società dell'amore la via da seguire è l'abolizione della distinzione del diritto pubblico e privato – dove il leviatano si leva con la sua faccia ingenua. Conseguenze giuridiche che fanno tremare vanno a celebrare l'intento, giusto, di riannodare politica e morale - ma quanto meglio l'aveva detto Mazzini, quando parlava del *benessere* dell'uomo che è sempre anche rispetto del dovere. *Fatti non foste a viver come bruti*, si vive bene se si ha il necessario al corpo, ma anche all'anima, e ci si sente a proprio agio in una società giusta – un idealismo, non un paradosso di cui è facile capire chi diventerà sostenitore – specie perché la forza comunicativa di Spirito colpisce con la rapidità del lampo.

Tornando alla civiltà cristiana, per purificare la morale la guida è San Francesco, che ama le creature anche nel corpo perché tutto spiritualizza, dal lupo all'acqua: insegna che "la natura si spiritualizza perché si sparticolarizza e il bene morale diventa l'unico bene concepibile".

¹⁸⁶ *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, 1953 A130.

¹⁸⁷ *Il problema della filosofia oggi: la filosofia come teoreticità pura* A133, 1953

Il recupero della società cristiana non torna al dogma, ma alla cultura in cui si riconosce, di cui l'idealismo è frutto e conclusione. La battaglia al naturalismo ed al residuo empirico ha rinnegato la trascendenza, mentre andava solo ripensata, se ne ha bisogno persino l'ipotesi. La metafisica necessaria è solo l'affermazione della speranza, che anima la problematicità che non si ferma e che ipotizza il futuro¹⁸⁸.

La speranza compie il salto dal dubbio alla certezza, come fa il salto mistico – ma con esso non coincide – essa è poiesi, creazione, conoscenza non logica che non intuisce ma crea l'ipotesi da confermare. Cambia molto il salto del pensare nella speranza: se si vuole, da fede gioiosa e cieca diventa l'indice stesso della mancanza; più che un dono, è una dichiarazione di povertà. Ma nello stesso tempo è l'anima stessa, la virtù del progresso perenne, il motivo per cui è posta tra le virtù teologali con la fede e la carità: questa, dice Ugo Spirito, è *la mia religione e la mia filosofia*.

È un confronto ricco e sofferto, pieno di spunti che furono molto meditati. L'approdo all'amore è il nuovo conoscere fare, non è desiderio di estasi ma una campanella che richiama al lavoro. Una fede tanto nuova che non piacque a nessuno e non ha avuto eredi ufficiali¹⁸⁹. Una fede laica ma vuota di assoluto, un *ipotesismo* di fedi istantanee, di *Parole* che affermano che la fede nella ricerca non ha mai fine¹⁹⁰.

*

Se esaminiamo il quadro che si è formato grazie al minor mito possibile sostenuto dalla fede puntiforme, abbiamo il quadro della metafisica della scienza. Spirito la illustra più volte, per contestare che la scienza sia antimetafisica e per delineare il quadro nella sua totalità.

Se la scienza cerca la legge, è perché si basa sulla coerenza del tutto: ed è solo uno degli asserti irrinunciabili del metodo, che è la forza della scienza e non la sua debolezza. L'arte ha mostrato come l'immaginazione compone il suo quadro; la scienza fa un cammino analogo nel costruire il mito, che fonda ogni scienza nuova. Il mito, già così importante nell'idealismo italiano per il posto che in esso ha Gianbattista Vico, si rivela la prima parte metodica della conoscenza razionale, di una ragione con la minuscola, uscendo con decisione dall'essere confinato nel pensiero primitivo.

Il mito è la congettura ben argomentata, che assembla le tracce come tessere di un mosaico e delinea una costruzione ipotetica: compie per metà il lavoro della scienza. "Ogni parola, come del resto ogni determinazione dell'universo, è un'esplicitazione del tutto che in essa è implicito, unità di microcosmo e macrocosmo"¹⁹¹.

Il Mito e la Parola superano la povertà dell'uomo e lo proiettano nell'immaginare il futuro; la metodologia estetica del conoscere afferma l'unità e la totalità nella ripetizione seriale e nella comprensione, servendosi delle scienze e delle arti, alternativamente e con metodo, nella ricostruzione metafisica che dal '37 al '64 acquisisce una sua consistenza metodica¹⁹². La compresenza delle figure compone la rappresentazione nel palcoscenico del tempo presente, che le comprende in una sorta di teatro della verità. Negando l'antropocentrismo, il *cogito ergo sum*, la coscienza che decide, fa prevalere il *Cogito ergo sumus*: in questo prende il suo spazio il naturalismo telesiano di Bruno, portato dal consenso dei soggetti nella comune coscienza, che è fidata "consapevolezza di coincidere con una realtà infinita ed eterna, che garantisce il significato della nostra vita al di là dell'effimero e del transeunte"¹⁹³.

L'onnicestrismo, se è rivoluzione copernicana nel segno dell'antinomia, non esclude né l'atomistica né la combinatoria, scienza e magia, metafisica e cosmologia. Razionalità e irrazionalità si fronteggiano limitandosi e l'ascolto sincero porta saggezza all'ipotesi che immagina, alla scienza che consolida. La metafisica è la scienza della congettura che si fa di tutto ciò, e fonda nella coerenza del tutto nel futuro e nella fede nella ricerca¹⁹⁴.

Interpretare senza pregiudizi sarà il nuovo umanesimo che capisce il mondo della velocità come variazione epocale¹⁹⁵, che configura e sfigura. Ogni quadro si fa di stature, di sfondi, di figure, di fondali, di luci ed ombre: il filosofo non può abdicare al ruolo di questa definizione, deve osare, l'azzardo è la sua arte. L'infinito nel

¹⁸⁸ *La speranza* 1953, A133B.

¹⁸⁹ *La metafisica dell'io e il problema della morte* 1973, A174.

¹⁹⁰ *Dal mito alla scienza* 1966, A162.

¹⁹¹ *Dal problematicismo all'onnicestrismo* 1958, A147.

¹⁹² *La vita come ricerca* 1937, A110. *Nuovo umanesimo* 1964-8, A158.

¹⁹³ *Dall'attualismo al problematicismo* 1976, A179.

¹⁹⁴ *Che cosa sarà il futuro* 1977, A180.

¹⁹⁵ *La crisi della civiltà* 1948, A117.

finito¹⁹⁶ teorizza *Parole* provvisorie “dando compiutezza di sistema all'attimo frammentario della decisione”. Sono mattoni e binari di una ricerca che resta pragmatica, che non passa dall'*ergo sum* all'*Ergo Deus Est*; gli eventi della fondazione nel fare che l'Atto Puro aveva colto in Fichte¹⁹⁷.

I testi da decodificare di questa nuova costruzione vanno a costruire il palcoscenico della memoria dove l'individualità è una conversazione nel deserto, come dice Deleuze, dove nella solitudine vanno le bande dei predoni e si sceglie ogni sera un nuovo conservatore, che solo a volte resta figurato nella rappresentazione (Deleuze Parnet).



Sheherazade

L'*experimentum mundi* è una teatralizzazione, che inquadra la fede temporanea e totale. Affiora una sensazione d'incoscienza¹⁹⁸, ma è solo il premere della trascendenza, la comparsa di una solidità che va solo riconosciuta. Si delinea una metafisica, un metodo della *Weltanschauung*, ben articolato nei suoi momenti, di chiaro connotato estetico. Narrativo, ma anche argomentativo, per l'aspetto scientifico di questa metafisica, che si dedica alla percezione ed alle scienze umane per potenziare l'ascolto. Come la scienza sa vedere l'intrecciarsi di numeri e melodie nei pentagrammi e nelle spirali del DNA, così perfettamente ritratte dagli anamorfismi di Escher da diventare le figure dei libri dei biologi (Maturana e Varela).

La corallità dell'arte, che articola il centrale tema estetico del gusto, mostra la potenzialità di una funzione teorica non singolare, non soggettiva: così nel disegno del mito non c'è il Soggetto con una visione personale ed assoluta, *antropocentrica*. Si dice, piuttosto, un orizzonte intero, si mette in forma una figura del pensare¹⁹⁹. Tanto importante è quest'immagine estetica, che Spirito riflette ancora sull'arte, andando oltre la propria filosofia dell'arte del '41.

Dalla filosofia dell'arte all'estetica

Dal 1950 Spirito interviene più volte nei discorsi d'arte; nel '64 gli articoli comporranno la *Critica dell'Estetica*²⁰⁰. Il pregio dell'arte si dimostra superiore a quello della rivelazione del mistero, che aveva portato all'immersione nella vita come arte. C'è l'indicazione di un metodo di conoscenza interessante, capace di dare nuovo significato all'identità scienza filosofia, come risulta sempre meglio dal commento di problematiche che vanno dalla funzione della critica all'unità dell'opera²⁰¹. L'affermazione dell'estetica è *critica* perché continua sia la polemica con Croce e l'autonomia dell'arte, che non è la guida per le nuove problematiche; sia con Gentile, che parlando di momenti dello spirito limita la sua teoria al sistema. Spirito non vuole meditare un sistema né addentrarsi nelle letterature: vuole ascoltare l'empiria dell'arte in chi vive la vita dell'opera – la filosofia sarà la configurazione dell'orizzonte totale, un punto di vista.

In realtà, al “venire delle idee non posso dare altro significato che quello di una provenienza che trascende la mia persona e si risolve nella realtà del tutto. Il mio pensare è il pensare della realtà in me. Io e la realtà coincidiamo in un'unica centralità”²⁰²: quale sistema, quale Vita posso affermare se *io non mi autopossiedo*,

¹⁹⁶ *Finito e infinito* 1944, A115.

¹⁹⁷ *Il problematicismo* 1948, A116 p. 73.

¹⁹⁸ L'immagine del bambino nella foto dell'infanzia, che non ricordo d'essere stato, è nelle *Memorie di un incosciente* 1977, A181.

¹⁹⁹ *Funzione sociale dell'arte* 1956, A142

²⁰⁰ *Critica dell'estetica* 1964, A157.

²⁰¹ *La critica d'arte* 1957, A 144 *Architettura ed estetica filosofica* 1961, A152.

²⁰² *Memorie di un incosciente*, A181, pp. 190, 195, 202.

e solo mi descrivo “nel fondamento di una analisi delle manifestazioni della società contemporanea”²⁰³, in uno stato di “stupefatta attesa”²⁰⁴? Lo scacco del sistema è sempre chiaro, al risorgere dell’antinomia. Ma non perciò passa la voglia della verità.

Riconosco però che persino io a me stesso appaio come un’opera, un soggetto da interpretare dall’esterno con l’auto-biografia filosofica, che ogni volta cambia l’identità del me a me. Ma così fa l’arte - ed è questo che giova capire. Il suo particolare modo di comprendere non *supera* con la Vergine di Botticelli la Madonna nera dell’icona sacra, non celebra il progresso sul negativo – piuttosto ne complica la lettura, le dona l’arabesco di una interpretazione, la conserva concreta per nuovi colloqui in prima persona. L’estetica rappresenta, non astrae e non determina, *opera*, perché la definizione non è esauriente – la forma consente movimenti concentrici a pellegrini che scelgano da sé il percorso e la distanza. Ogni lettura ha senso, tutto giova all’ascolto dell’arte - al filosofo tocca argomentare, non affermare la sua idea in un sistema che confonde il discorso estetico.

*

Prima affermazione capitale, è sbagliato entrare nei problemi dell’arte partendo dalla persona dell’artista – o, peggio, del filosofo. L’unità che di volta in volta illumina il riflettore è tutta già nell’Opera. Che è una porta proprio in quanto rappresenta un’altra ottica – cioè raffigura *l’impersonalità dell’arte*. Si deve proseguire questo processo spersonalizzante e lasciare il lettore all’ascolto, non cedere alla tendenza di ribadire il soggetto, servendosi come medium della persona dell’artista - genio e vate. Bisogna perciò restare all’intuizione espressione dell’opera: solo quando ci si dimentichi della persona, di sé e dell’artista, appare il senso dell’arte – è il fascino evidente nell’arte primitiva e collettiva.

Non è forse l’artista stesso a raccontarsi in termini di ebbrezza, di sogno, di inconscio, a confessarsi posseduto dal sogno e dalla Musa? Ragionare sulle arti collettive è la via in cui alla persona si sostituisce l’architettura, la città, il cinema²⁰⁵: l’estetica scopre che dove si intersecano stili e menti, si coglie la presenza del bello, senza perdere l’unità dell’opera, la sua armonia perenne, la conformità al gusto (Trione). Perché nell’arte il gusto è tutto, come la moda e la superficie: cos’è l’arte senza le botteghe degli artisti, la scelta di attributi e tecniche, la condivisione della Bellezza... sono tutti i legami che vanno oltre la persona – e sono necessari alla creazione, al successo ed alla teoria dell’arte – oltre che naturalmente alla formazione dell’artista.

Insistere sull’impersonalità e no sul genio è quindi un paradosso solo se si conversa - basta ragionare per capire che è vero il contrario: che la grande banalità è di spiegare tanto mistero con l’intimità dell’artista. Si finisce col tagliare corto proprio sul punto focale dello *shock*, del legame che l’Opera sa creare.

D’altronde, argomenta Spirito, il concetto di *persona* ha sempre creato problemi, non meno di quello d’individuo già criticato nell’ambito della filosofia politica. Nella teologia da questo concetto derivano i problemi della predestinazione e della grazia, nell’arte del genio e della critica ... Per capire l’arte, allora, partire dalla Vita sarebbe accettare il nodo inestricabile. L’ottica del ‘41 va cambiata, e si deve passare dalla filosofia dell’arte all’estetica.

*

Totale l’arte si rivela nella musica²⁰⁶, dov’è chiara la grande sua qualità, la cosmicità. Essa supera l’intellettualismo annullando il concetto, l’antropocentrismo negando la figura – e quindi il soggetto. Nella musica l’arte è accesso alla vita cosmica²⁰⁷, dove l’indicibile è forma senza figura. L’esperienza del bello si rivela nella musica quel che è sempre: il superamento dei limiti, il presentimento dell’assoluto, dell’oltre razionale: il valore che si vive senza definire.

L’estetica critica argomenta ciò, invece di perdersi a far differenza tra intuizione e concetto, forma e tecnica, arte morale e immorale. L’artista e il lettore praticano l’arte senza curarsi di queste distinzioni, mentre s’interrogano sulla rappresentazione, oggi che la polemica è forte tra chi raffigura e chi invece sceglie l’astratto. Ed è proprio nell’apertura a questi argomenti e nella capacità di affrontarli che si mostra il pregio di questa nuova ottica.

L’arte astratta è un problema per la critica d’arte e la critica filosofica, che da decenni seguono a fatica, le novità che l’arte pone sotto gli occhi. È un’arte senza storia dell’arte quella che si espone nel Novecento, la

²⁰³ *Impersonalidad del arte* 1950, A128.

²⁰⁴ *Nascita e storia delle scienze umane* 1977, A182.

²⁰⁵ *L’unificazione del mondo dell’arte* 1959, A151 .

²⁰⁶ *La mia prospettiva estetica* 1953, A134.

²⁰⁷ *Arte e Linguaggio* 1954, A139.

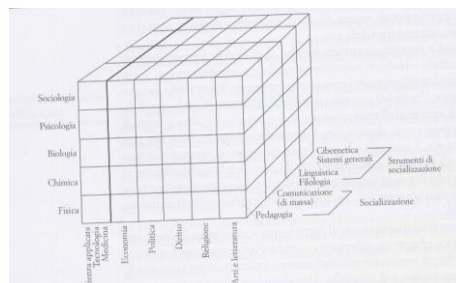
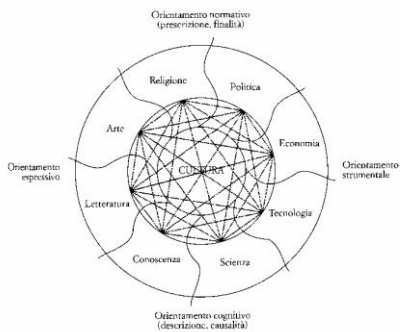
critica attiva è esercitata dagli artisti, dal mercato, dai committenti - nemmeno più dal pubblico (Perniola); tanto che si è resa necessaria una ulteriore riflessione e forse una nuova temperie nella storia dell'arte, dopo cinque secoli di stabilità relativa iniziati con Vasari (Belting): una solidità archeologica.

La critica dell'estetica invece partendo dalla cosmicità dell'arte, dal totale, sa bene che si dice: lo sconcerto dell'astratto è il modo più chiaro di scrivere la crisi e le sue potenzialità. Si lanciano strutture geometriche e ghirigori, idee, volute e colori, immagini e rappresentazioni - tutti moduli che negano che conoscenza e arte siano uno specchio della rappresentazione - e chiedono *altro*.

L'arte astratta scrive la crisi della rappresentazione²⁰⁸ e rimanda ad un'*ottica* non più singola, paradigmi volanti rimandano al futuro percorrendo abissi e trovando coordinate – non paradigmi. Ma da tante vie diverse s'intravede un mondo, che chiede luce all'estetica, le pone un problema. La domanda filosofica è in tutte le attività umane, non va elusa. Basta rispondere ai quesiti che si pongono ed articolano l'ampio panorama dell'oggi.

Ad esempio l'architettura e il cinema evidenziano subito il problema dell'unificazione del sapere e della cultura, che assomiglia città e costumi ad un ritmo vertiginoso, lasciando la gente sorpresa e stordita – in positivo ed in negativo. Una centrifuga delle tradizioni che ogni tanto qualcuno prende violentemente a calci. Causa della nuova epoca, la velocità delle comunicazioni terrestri e dei media: dal terzo millennio o poco prima si parla di *cultura convergente dei media* (Jenkins), per indicare il mondo ologrammatico della *Second Life*, instaurato ufficialmente dal rito del telegiornale a cena – e *Carosello* - di cinquant'anni fa. Una tradizione con proprie regole ha unificato il globo, contrastando le culture locali e affermandosi con creatività, ma riservando il ruolo di leadership più agli *hackers* che agli intellettuali, perché il campo è solidamente commercializzato. Ciò che può ledere più del dovuto gli equilibri della tradizione, suscitando crisi: che, diceva già Vico, non hanno mai esito scontato.

Ma occorre guardare le cose con l'ottimismo della ragione. L'unificazione imposta dalle tecnologie, riporta nel mondo d'oggi – *mutatis mutandis* – l'intuizione ieri affermata ponendo la centralità della *cultura generale*. Suggestisce Spirito che se è indispensabile la specializzazione dei saperi, è poi necessario tessere reti e reticoli per affermare l'organicità del problema (Rosengren – *le sue due immagini che seguono dicono la necessità della fluidità e della specializzazione nel corso del sapere, la novità e la solidità*).



Orientare il sapere specializzato alla continuità culturale di base, consente al nuovo approfondimento di arricchirla: la cultura non è la somma di particolari informazioni, ne è anche la sintesi organica che va capita secondo le regole di formazione e non di informazione, del tutto e non della parte, che prevedano problematicità e non correttezza.

Perciò, se è ovvio e indiscusso processo di istituzionalizzazione delle scienze, cammino bimillenario di attenzione e scienza, esso si inquadra in labirinti di ripetizioni e convergenze, che restituiscano omogeneità alle tradizioni culturali.

Invece la veloce realizzazione del sogno di sempre della cultura e degli intellettuali - l'unità del sapere, la comunità della scienza unificata, realizzata non da ideologie ma dalla tecnica tecnologica - stenta a trovare chiarezza nell'orizzonte di tali problemi, cui l'estetica critica porge orecchio.

L'unificazione non è un ideale ma un processo storico, il rischio è di sottovalutare la coscienza necessaria ai nuovi problemi per delineare la giusta impostazione del futuro. L'arte, profeta del mondo che viene, nell'astrattismo scrive lo sconcerto e l'affacciarsi di nuovi progetti. L'astrattismo anima e raffigura la critica,

²⁰⁸ *Astrattismo e neorealismo* 1959, A149.

s'inerpica nelle notizie di testo, dà note di metodo, cerca l'intelligenza della luce e le potenze creative dei materiali e delle tecniche, rinnova la memoria di pietre e parole, tratta le ricchezze della tradizione in nuove forme adatte alla storia. Interviene con sapido umorismo su questo esercizio critico, si pensi alle franche eccellenze di Duchamp e Dalì.

Il *wit* di Shaftesbury, il grande maestro del gusto, oggi appare stordito... tornato ad origini carnascialesche... l'arguzia, l'*agudeza* di Balthasar Gracian può riportarsi ai suoi fasti nell'età neobarocca: ed è il compito cui è giusto l'estetica resti fedele, perché la celebrazione di un umorismo fine di cortesia sa lasciar spazio al cosmo, con le sue melodie arcane ma poco chiare. L'*humour* è sempre la dote nascosta dei grandi capolavori, e il Novecento ha trattato spesso del riso: sarebbe male non percepire più la distanza tra la risata d'osteria e le labbra di Monna Lisa – è questa la vera violenza che si nasconde nella cecità che l'estetica critica rifiuta, interrogandosi con giusta maniera sulla funzione sociale dell'arte, altro pilastro di questa estetica.

*

L'arte rifonde le vecchie categorie come fa con le statue che non sanno più comunicare, rigioca la comunicazione degli idoli nel sacro lasciando la loro figurazione e dotandola di nuova funzione. La trasformazione s'intende se si abbandona la discussione tra figura e informale, e si guarda al ruolo del Bello nel sociale, nei valori comunitari cui si lega e chiarisce.

Ma anche, ed è un tratto interessante dell'estetica critica degli anni '60, considerando l'arte collettiva della comunicazione di massa. In essa si gioca un fattore rivoluzionario nell'estetica come l'interattività del gusto – la cui funzione appare da più parti nell'estetica (Eco, McLuhan). È un cambiamento da meditare nella teoria del gusto, centro della discussione estetica da prima di Kant. Nel mondo dei simulacri c'è una lettura del cambiamento della cultura d'oggi, oggetto dell'estetica.

Spirito ne trae una lettura profetica anche del mondo allora non nato della rete. Il concetto di rete crea chiaroveggenza, anche Gianni Rodari in *Gip nel televisore* disse cose che sembrano descrivere Internet mentre parlano di televisione – perché la rete è prigionia e passaggio, collegamento e isolamento, libertà e cattura. La profezia sta nel non chiedersi *perché sì perché no, e se sia giusto*, ma nel leggere elementi di morale provvisoria – l'arte. Spirito addirittura ritiene che rendere efficace questa comunicazione sia uno dei compiti dell'estetica: si pensi cosa poteva accadere se la metà d'Italia che seguiva Adorno avesse invece ragionato così.

Meditare la funzione sociale dell'arte vuol dire potenziare la cultura dei media, che è un fatto storico. E quindi attivarsi alla *volgarizzazione*²⁰⁹ come fine dell'estetica: Spirito usa questa parola, perché bisognerà aspettare una quarantina d'anni perché Denis McQuail proponga l'abolizione del termine *comunicazione di massa* – che risale al Bulmer degli anni '30 – e l'adozione del termine di *cultura del pubblico*. Una definizione che riporta i prodotti dei media dai ragionamenti della propaganda a quelli della ricezione.

Perché l'arte sa comunicare e formare la cultura, lo si è sempre riconosciuto. Le arti collettive, meditando lo spazio della formazione della cultura, possono agire nella direzione dell'innalzamento del gusto – i testi dei media possono essere scritti con sapienza retorica o come una fabbrica di cultura sofisticata: un pericolo sempre ed ovunque presente. Condannare la cultura dei media, è come condannare il libro per i tanti testi sbagliati che riempiono le librerie.

Spirito ha il coraggio di parlare di compito di *volgarizzazione*, Umberto Eco salva dall'oblio la letteratura popolare e parla di saghe, Marshall McLuhan illumina il mondo dei media – è una riflessione comune su questo mondo come spazio di estetica e formazione. Profezie poco ascoltate: se qualcuno avesse raccontato ai lettori della fenomenologia di Mike Bongiorno il mondo d'oggi, si sarebbe gridato al folle: ma il secolo della velocità tanto lamentata quanto inavvertita ha avuto i suoi profeti, che ricordano che i nodi sono irrisolti. Spirito fu trattato da *autore di trovate filosofiche*, ma il suo ostinato tenersi in letture ed argomentazioni attualista ha arginato il sofisma nichilistico: come insegna la dialettica, il passaggio al nuovo è un passo dopo passo, un cammino lento non si perde nel labirinto.

*

L'estetica negli spazi minati di astrattismo, società e comunicazione smette di pensarsi nata tra illuminismo e romanticismo: ha il cuore nell'armonia pitagorica, nel senso del divino di Platone, nella creatività di Leonardo. In essi risuona l'empiria configurata in totalità di visione. Una nuova estetica, molto apprezzata

²⁰⁹ *Il fine sociale dell'arte* 1963, A156.

per la sua vicinanza al mondo dell'arte²¹⁰. L'arte che si limiti all'autocoscienza ed all'Opera perde il carattere d'essere visione integrale dell'uomo, di ripartire dall'immagine e dalla Bellezza come oggi predica l'*Iconic Turn* (Boehm) e l'estetica razionale (Ferraris). La Bellezza nel suo essere conformità e compiacimento per una immagine di coerenza al Valore che esprime – ha un riferimento intimo al totale oltre che al dettaglio. L'uomo in quanto tale non può farne a meno, anche quando il filosofo e l'artista per esigenze di ricerca interrompano il rapporto.

Perché il modo dell'arte di vivere il rapporto finito infinito è indispensabile nella costruzione dell'immagine del mondo, della metafisica necessaria. Un dipinto è una *Weltanschauung*, un panorama del mondo – come lo è il mito che congettura il sogno e così lo rende condivisibile, oggetto di discussione e narrazione. L'estetica critica ragiona sulle immagini dell'arte per capire il ruolo dell'immaginazione *qua talis*.

Se nei quadri dell'arte e del mito si congiungono conoscenza ed affetti, razionale e irrazionale non sono antipodici. È la risposta al nichilismo, l'arte è lo spazio dell'uomo integrale nel momento delle domande profonde; non risponde con chiarezza, ma argomenta. L'uomo si chiede di tutto e tutto insieme, scrive tra capire e non capire esaltandosi per la bellezza²¹¹, in Opere e Miti che a volte sono una sola cosa.

La narrazione del mito, la scena del teatro, sono spazi frequentati dall'estetica contemporanea, in cui prende corpo la natura congetturale del pensare, la ricerca di verità è una prova di scena che pesa i dettagli del sogno. Gentile nella *Filosofia dell'Arte* aveva parlato di sogni – sottolineando che la continuità dei due mondi della mente si rompe solo per la stabilità della veglia. *La Vita come arte* anche apriva sul sogno: il rivivere consente la rivelazione, concentra sul nucleo dell'esperienza come fa il sogno in cui capiamo quel che abbiamo vissuto. Nessuno dei due pensa al sogno di Freud, al rumore stridente dell'io profondo.

Il sogno del giorno (Bachelard) è figurazione che rimanda all'arte, non al terapeuta: costruisce un mondo fra parentesi tenendo presente l'artificio e consentendosi la gioia della curiosità: il sogno è *jeu*, rappresentazione più che gioco, *play*, *Spiele*, messa in prova e narrazione di una coerenza ipotetica.

Nei confini dell'arte il mito può rinascere senza timore di passati arcaici – è la configurazione immaginifica della verità, una narrazione che si avventura nell'ignoto e allaccia un nesso. È una congettura nella storia, che dove non capisce narra, per tenere la memoria - la storia ha studiato i *miti storici*, come quello della Città di Ginevra (Dufour), lontani infinito tempo e spazio da Giove.

La visione del mondo diventa un orizzonte per il pellegrinaggio, le parole tessono la narrazione collettiva nell'oralità di immagini suscettibili di ampliamento, di concreto in concreto (Ong). È lo spazio che si apre alla *teoreticità pura* per l'argomentazione delle domande di coerenza. La grande novità è che l'ottica esclude le risposte eterne e resta nell'immanenza, muovendola coi movimenti concentrici degli esercizi spirituali (Loyola). L'ermeneutica testuale guida ad allargare progressivamente il coro di un discorso che scrive cerchi di scienza e filosofia (Hofstadter).

*

Il mito dell'ipotetismo è diverso dai tanti modelli che negli stessi decenni si delineano nel le filosofie del mito. Non si lega al fascino dell'idolo, come nel Barthes dei *Miti d'oggi*, ma nemmeno si lega a narrazioni antiche alla ricerca di figure, grammatiche, sintassi, storia ideale, come Blumenberg, Propp, Frazer, Cantoni, De Martino, Camus, Durand... tutti a lor modo con un patrimonio di argomenti francamente incomparabile a quello di Spirito.

Ugo Spirito però ha l'idea chiara. *Idea*, chiarisce Panofsky guidato da Cassirer, è termine che deriva sia da eidòn che da eidolòn – come la *forma* è una parola che indica la superficie più concreta e l'anima astrale – oltre che la *formazione*.

Non serve l'enciclopedia filologica delle narrazioni per concludere all'antropologia quotidiana che fa da base alla tessitura del racconto dell'oggi – essa invece è nel quadro, nel rischio di scegliere i protagonisti, gli sfondi, i colori, gli attributi... come l'arte: ogni scelta è un rischio, ogni rischio un punto – come in Seurat, l'insieme si delinea in punti.

L'idea ribadisce l'idea vichiana che il mito – o meglio la sua *degnità* - è un'aurora, uno sforzo di capire i tempi. Aurorale come ogni aurora, si ripete ogni mattina e si evolve nel giorno sino a sera. In conformità col tempo di Chronos che è diventato tempo del ritmo e del divenire.

²¹⁰ Armando Plebe, *Processo all'estetica*, B75, specie alle pp. 115-134. Emilio Garroni, *La crisi semantica delle arti*, Officina ed., Roma 1964; v. cap. VI. Ma gli estimatori sono molti, vedi qui la bibliografia e l'Appendice 1.

²¹¹ *Dal mito alla scienza* 1966, A162.

Il mito non è pensiero primitivo, ma la forma di uno sguardo totale, l'immagine istantanea dell'eterno divenire. Vita e storia nel pensare ipotetico congetturano lo spazio immaginario, dettagliano la scientificità di una rigorosa ma non analitica, che come l'arte configura l'abbozzo.

Sarebbe manchevole come scienza esatta, è solo uno schizzo, il binario ed il fine del ragionamento; che è *mito* in quanto architettura dettagliata. Come l'arte con l'opera, lo schizzo si completa in una bolla di fede laica nella Bellezza, il conforme a coerenza.

*

L'immaginazione ha molte anime – Mercurio, Dioniso, Apollo – tante retoriche narrative e teatrali sono nell'arte un'altra logica: Spirito non scrive la logica - l'esempio di Gentile fu l'esperienza folgorante degli allievi, innamorati dalla teoria dell'Atto, freddati dal *Sistema di Logica*.

Ma l'esempio è chiaro: "a ogni idea si può sempre opporre un'altra idea. Ma chi potrà confutare una vita?" (Messori). Spirito è la figura curiosa ed ironica del Novecento, che al sillogismo sostituisce il soliloquio ed il sogno del giorno.

Perdersi è facile nei nuovi infiniti aperti dal mondo della tecnica – quanti mondi, quanti shock da sperimentare! Il vecchio pensi, il giovane si immerga nel perdere l'orizzonte, in immagini e viaggi senza cultura. L'ottica nuova del secolo non convince tutti, ma tocca tutto. Ogni tradizione, ogni scienza, ogni pagina web muove alla costruzione del proprio infinito – l'ascolto è tanto interattivo da diventare sordo. Se orientarsi è il problema, il mito è il suggerimento, che deve trovare una strada diversa dalla soluzione più recente, lo spirito dell'enciclopedia.

L'ipotesi ragiona il mito, dissolvendolo come reperto archeologico da trattare come l'entomologo le farfalle (Hesse). Ipotesi onnicentrica e figurazione autobiografica sono la congettura antinomica una e molteplice²¹², garantita dalla non esclusione. Non cade nella trappola del dogma, non si perde nell'armonia delle sfere: il suo rischio non segue la singolarità dell'arte, ma organizza le scienze umane, racconta il mondo dell'unificazione del sapere e dei media. L'uomo frazionato comunista e consumista unifica tradizioni e idee: il marxismo diventa corporativismo quando condivide il culto della scienza, della competenza, la critica all'individuo, l'adesione al piano economico; ideologia e fede convergendo nella critica alla proprietà unificano attualismo e civiltà cristiana nell'antieconomia²¹³.

La mescolanza dei generi solo nella filosofia porta ordine e non confusione. La narrazione mitica fatta di scienza e filosofia considera un compito la *volgarizzazione* in un'ipotesi culturale attenta alla nuova epoca. L'attualismo di Spirito strutturando il percorso dell'antinomia, tiene il conoscere in un equilibrismo che si sposta all'ascolto. Il soliloquio diventa ricco di esperienza e di metodo, di esempi da narrare: il disegno della ragione congetturale è il nesso scritto con arte.

La sensibilità al *milieu* coevo ha suggerito a Spirito molto, ma la sua originalità è nella *teoreticità pura* che arresta la resa della ragione con la fede nella verità²¹⁴. Resta vincente il fiore di cristallo di sempre – la fondazione nel fare, l'eredità di Fichte e di Vico, nella nuova arte della memoria, il nuovo Rinascimento che compie il pellegrinaggio nella città della storia. L'empiria non fugge la ragione nell'immediato: è il ritorno alle cose, al corpo: "E se pur natura si vuol definire, è natura del genio, e si rivela natura di Dio"²¹⁵.

Un pensare così diverso, richiede una educazione diversa.

L'educazione

Il legame della filosofia e della pedagogia nell'attualismo è un legame sostanziale. L'Atto Puro è la parola azione presente che diventa fatto e comunicazione – ma la sua verità non è nel fatto, ma nella vita e nella formazione, nell'incontro degli io nella Verità, nel sapere.

²¹² *Scienza e filosofia* 2a 1950, A122b.

²¹³ *Critica della democrazia* 1963, A155; *Il cattolicesimo di oggi* 1964, A160; *Capitalismo e corporativismo* 1933, A105; *Cristianesimo e comunismo* 1958, A148.

²¹⁴ *La speranza* 1953, A133B, pp. 166-174.

²¹⁵ *Io sono il mio corpo* 1972, A170, p. 21. .

È questo il vero segreto dell'educazione, dice la *Didattica* di Giuseppe Lombardo Radice²¹⁶: in Gentile filosofia e pedagogia sono una Parola Viva che moltiplica categorie infinite. La razionalità si determina nella convergenza di detti e intelligenze in un grande colloquio in cui ognuno deve sapersi orientare da sé. Il fine della *cultura generale* tende a mantenere duttile questo mondo di convergenze abitandolo di intelligenze libere che si muovano nella complessità dei saperi: è il compito della riforma della scuola.

Spirito inizia da questo campo di studi sin dall'inizio, si laurea sul pragmatismo²¹⁷ ed ha il suo primo incarico con il pedagogista Credano; nel '23 scrive della pedagogia di Gaetano Filangieri²¹⁸ e nel '24 inizia la collaborazione all'"Educazione nazionale" di Giuseppe Lombardo Radice – fu proprio lui a suggerire a Gentile di usare questo nome per il Ministero della Pubblica Istruzione, a sottolineare la Nazione come collante dell'educazione.

Ma già dalla laurea, tra pragmatismo e attualismo, è chiara l'idea di una filosofia in cui teoretica e pedagogia siano una sola attività, che moltiplica i suoi interessi. John Dewey fu pedagogista e filosofo, formato all'idealismo tedesco, logico originale e psicologo – vero esempio di organicità della cultura. Sempre affiancò scuole laboratorio alle cattedre universitarie, per sperimentare la ricerca, i suoi laboratori sono un modello di formazione estetica, percettiva ed interdisciplinare; una *scuola attiva* come ne fiorirono in Italia, molto apprezzate dalla pedagogia attualistica per il pregio di attività e interesse – il centro stesso del *conoscere-fare*.

La *ragione pedagogica* così intesa è un modello di *ragione comunicativa*, com'è forse meglio aggiungere per evitare il fermo immagine sui bambini. È la razionalità che vive la pratica senza trascenderne il limite, senza astrazione – ogni giorno l'educazione è coinvolta in rapporto diretto con future generazioni di cui ha responsabilità. Un freno naturale alla cecità ed alla retorica che consente equilibrio ed accordo, e grandi mete: non è Socrate il primo maestro?

La filosofia pedagogica e comunicativa guarda ai fini e valori dell'educazione, al futuro della formazione, che desume dalla storia, dall'ascolto del mondo. Regola su questa base una educazione termostatica (Postman), che riequilibra gli eccessi nel quadro della *cultura* necessaria al cittadino. In questo equilibrio quel che c'è di più indefinibile è il *pensiero critico*, il fine supremo, l'originalità di giudizio – fine perché è la capacità che sa andare oltre l'informazione e delineare una posizione personale.

Definibile invece è la serie di apprendimenti specialistici, che compongono il tutto dell'educazione e che vanno calibrati nel quadro culturale. Specialistici sono anche i saperi che formano la *cultura generale* – la differenza è che in questa angolazione la docimologia non riguarda singoli test ma l'armonia della composizione, l'orizzonte di coerenza. È un tratto estetico ma non finalizzato al Bello, non è necessario mirare ad un prodotto d'arte ma vedere il problema nel convergere dei saperi speciali, che emergono nei luoghi di confine, dove sorgono le idee che cambiano il procedimento. Perciò è uno spazio da tutelare, se si vuole formare una mente originale ed un cittadino responsabile. L'analisi dell'evento presente trova nella continuità della storia, geografia, chimica, filosofia l'organicità che propone i dubbi.

Un cinquantennio di polemiche ha caratterizzato la discussione della riforma, tra fascismo e repubblica, e spesso una vittima polemica è stata proprio la *cultura generale*, confusa con la sopravvalutazione umanistica e la sottovalutazione scientifica. Spirito rappresenta in questo un equilibrio, visto che sostiene lo spirito della riforma ma critica i difetti. Ad esempio, argomenta perché non gli piace l'insegnamento di *storia e filosofia* e dell'*esame di stato* – ma non confonde questo con la *cultura generale*: perché è in questa cultura - non nel sapere tutte le risposte ai quiz – che sta il sapere personale, che è poi il linguaggio totale che usa l'arte, il senso comune, il cinema.

Tante critiche si sono appuntate sulla riforma, che va ricordato l'apprezzamento recente (per i risultati migliori dei presenti) e contemporaneo che è giunto dall'Europa e dall'America. Se educare alla libera cultura è più che memorizzare nozioni, il progetto vale in quanto sostituisce "all'istruzione manualistica e informativa quella formativa che si basa sul contatto diretto con gli autori classici".

Ripensare oggi questi discorsi, quando i problemi della scuola sono quelli dell'intercultura, delle tecnologie, dell'analfabetismo, risulta utile. Non solo perché anche allora i problemi erano gravi e perché il mondo

²¹⁶ G. Lombardo Radice fu attivo nel disegno della riforma ma si dissociò dal fascismo molto presto – vedi la lettera 144 del suo carteggio con Gentile, pubblicato dalla fondazione, pp 321-330.

²¹⁷ *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, A1.

²¹⁸ *Il pensiero pedagogico di G. Filangieri*, A4.

dell'istruzione, istituzione apprezzata, sapeva agire con coraggio: ma perché Spirito è così sensibile alla nuova epoca che apre la pedagogia attualistica a molte nuove *chances* nel confronto col mondo della velocità. La nuova cultura dei media non parla altro linguaggio dalla *cultura generale*. Il palinsesto articola il suo sapere nel più pieno dei discorsi del senso comune, nel mix di tutti i linguaggi – Bettetini ha parlato di *marmellata*, il che precisa quella qualità in tutta la sua inconsistenza – ma la qualità del linguaggio è quello della cultura generale.

Se è urgente, come disse Spirito sin dagli anni '60, introdurre a scuola i media – il discorso sulla cultura generale va ripreso. È il medium della nuova educazione che può contare sull'entusiasmo e sull'allegria²¹⁹. Una volta di più, Spirito è acuto nello smettere il sistema ma non l'anima di Gentile, un classico su cui riflettere, anche per dissentire.

*

Il potere di convinzione della filosofia di Gentile si dimostra nella pedagogia²²⁰, che è incontro, nello spirito della verità. Questo vuol dire parlare di identità degli *lo empirici* nell' *lo puro*, il paradigma del gusto e dell'universale è una formula, se non si completa nel riconoscimento, l'esperienza dello sguardo che si accende nel rapporto educativo.

La parola che risulta convincente e genera disponibilità ad apprendere è quella del maestro che ricordiamo sempre, la cui didattica è appello e suggerimento. Il libro vive solo in questo momento, la cultura scritta passa nella memoria che si riattiva, un momento di vita vissuta, l'incontro col maestro. È la verità del processo - non la codifica di processi che la pedagogia pianifica per consolidare i successi – la vera didattica. Una verità da ricordare per i risultati che sa ottenere. L'attualismo pedagogico è la celebrazione della libertà spirituale e Gentile fu educatore liberale in tutta la sua vita – ad onta del fascismo suo e della riforma – perché crede nell'interesse come motivo di autoformazione, l'unica vera educazione.

La sua pagina pedagogica riesce a tenere un livello di eccellenza che cade poco nella retorica – non è difficile capire l'entusiasmo dei primi allievi, che seguirono tante volte strade polemiche ma rimasero nella sua amicizia. Dovunque è l'impronta forte di una morale calda di sentimento, la vera protagonista della *Filosofia dell'arte*, per cui l'agire è sempre un atto di entusiasmo.

Operare nella riforma della scuola, quindi, non era un interesse occasionale; condiviso il disegno con Croce, Gentile preparò la legge che della scuola pubblica in polemica con lo scientismo positivista ed evolucionistico. L'intento idealistico si concreta nell'insegnamento di *storia e filosofia*, che con le letterature rende preponderante il carattere umanistico della scuola, pur non tralasciando l'educazione scientifica, fisica e sportiva²²¹. Le altre novità della riforma sulla scuola professionale vanno nella stessa direzione, proteggendo il liceo da contaminazioni inopportune²²².

Solo così si esalta il carattere *formativo* contro l'*informativo*, l'informazione si orienta al fine di una cultura vivace e critica, al vaglio dell'*esame di maturità*. Il fine si affida alla capacità che hanno l'arte e la religione di riportare il panorama informativo alla coscienza critica, giudicando nell'orizzonte l'equilibrio della visione. La riforma della scuola perseguì lo scopo di dare corpo ad una forte scuola laica, l'intento di Cavour, del Risorgimento e della pedagogia positivista. Introdusse l'insegnamento religioso per l'importanza della religione nella formazione e per la pacificazione col mondo cattolico, le cui scuole confessionali, ammesse all'*esame di stato*, potevano contribuire a limitare l'affollamento delle scuole pubbliche²²³. Per Spirito questo riconoscimento della mancata unità del mondo della scuola ampliava il fossato tra scuola elitaria e scuola di massa, lasciava la differenza del censo - senza risolvere il problema strutturale: l'inadeguatezza delle risorse per gestire l'obbligo scolastico, il problema centrale della scuola, allora e dopo – o si sceglie l'obbligo ben sostenuto, o è necessità l'abbassamento del livello.

²¹⁹ *Nuovo Umanesimo* 1964, A158.

²²⁰ Cfr. K. Colombo, *La pedagogia filosofica di Giovanni Gentile*, Angeli 2004

²²¹ La riforma fu ritoccata da Bottai negli anni '30, ed è rimasta in vigore con modifiche ben oltre la caduta del regime fascista.

²²² Nella riforma la scuola tecnica fu sostituita dalla complementare (poi avviamento), seguita dall'istituto tecnico; il ginnasio-liceo è il fulcro della riforma, centro dello spirito del progetto; per formare i maestri alla scuola Normale succede il Magistero, fondato nello studio delle lettere e del latino, della pedagogia e filosofia, non della scienza e del tirocinio.

²²³ La riforma non piacque ai cattolici, il Santo Uffizio condannò all'Indice nel '32-'34 le teorie di Gentile (nel '35 quelle sull'arte) e di Croce, sfavorendo la loro presenza nei manuali di filosofia. Cfr. **G. Verucci**, *Idealisti all'indice, Croce e Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Roma-Bari Laterza 2006.

Soprattutto la Riforma introdusse uno spazio esemplare all'educazione estetica unico in Europa (De Seta), che bene aderiva all'immagine dell'Italia, il paese privilegiato dal *Grand Tour*: non solo si introducevano le ore della storia dell'arte nell'insegnamento ordinario, ma si poneva in piena centralità la *prova di estetica letteraria* all'interno dell'esame di stato. Arte e religione sono le dimensioni che più favoriscono l'espressione e il dialogo, la narrazione e il confronto: perciò la riforma le potenzia, dando privilegio alla spontaneità per la scuola elementare, all'umanità per la media.

Spirito era critico sulla possibilità non teorica di realizzare gli aspetti alti dell'*esame di stato*, e nel compito di osservatore istituzionale del percorso sottolineò i difetti, dovuti all'impossibilità docimologica della prova di *maturità* e della *prova di estetica*; il fine eccelso contrasta con l'impreparazione dei docenti, la didattica non adeguata, l'ammissione di tutti all'istruzione, anche privi di una cultura di base e di un patrimonio linguistico minimo.

Spirito critica soprattutto il carattere umanistico del percorso, che vorrebbe fondato sull'identità di scienza e filosofia²²⁴, in un ideale rinascimentale che possa promuovere lo spirito scientifico, sano spirito di ricerca; negativa anche la preminenza delle lingue classiche sulle moderne. Spirito propone una sua critica, da sostenitore della riforma.

"Torno a prendere la penna perché la fede nella scuola non è spenta, anzi in un certo senso, si è fatta più salda e profonda... nella *mia* scuola: in quella scuola che allora non avevo ancora e in cui cerco di compiere tutto il mio dovere, con un entusiasmo che non si attenua e con un'ansia continua di scoprire i miei alunni migliori, le forze vive del domani", perché "la scuola, si sa, è l'espressione più diretta del clima spirituale di un popolo e la sua storia vale a chiarire il ritmo più profondo della storia"²²⁵.

Valutando pregi e difetti²²⁶ Spirito negli anni '50 lamenta che i progetti di riforma non siano capaci di un ripensamento integrale: pubblicò allora per la prima volta le osservazioni che aveva a suo tempo rivolte a Bottai nel rifiutare la collaborazione alla *Carta della Scuola*, che introdusse il lavoro e la scuola media unica: già quel progetto non si occupava di modifiche di struttura, mentre la riforma dell'attualismo aveva il suo senso ed esprimeva una condivisione culturale. Si cambia sostituendone una altrettanto forte, che riesca alla formazione degli insegnanti, che il grande empito pedagogico della filosofia Gentile aveva sperato di trasmutare senza dire come. Invece si avanza solo un confuso desiderio, con tocchi di ridicolo²²⁷.

*

Per meditare l'alternativa, Spirito pubblica una grande opera pedagogica antologica: *Il pensiero pedagogico del positivismo*²²⁸, polemizzando con la polemica idealistica. *L'epopea del fatto e del verificabile* non negava l'idealismo: ad esempio, Angiulli e Ardigò parlavano di apriori, facendone un prodotto dell'evoluzione. Per

²²⁴ Le scienze umane sono l'unica possibilità per realizzare oggi il *conosci te stesso*, *Nascita e storia delle scienze umane*, 1977, A182.

²²⁵ *Dal problematicismo all'onnicestrismo* 1958, A147, pp. 6-8.

²²⁶ *La riforma della scuola* 1956, A146.

²²⁷ Un racconto divertente di Spirito porta ad esempio del procedere confuso delle idee di riforma con il caso *Gonella*: "Basta con le riforme – egli ha detto – occorre soltanto fare una buona amministrazione e risolvere a volta a volta i problemi concreti nascenti dalle situazioni di fatto. Ma qualche cosa bisogna pur fare: tanto più che c'è quella benedetta *Carta della scuola* da confermare o da smentire una volta per sempre.

Bisogna fare, dunque, e tuttavia non si sa che cosa fare. Un dramma che aveva avvertito con chiarezza di termini il ministro Gonella, autore appunto della famosa *riforma Gonella*. La riforma – egli pensò – io non la so fare; ma debbo pur farla. La mia coscienza di democratico non mi suggerisce nulla; ma pure la scuola deve diventare democratica. Il dramma lo risolvo scaricandolo sulla scuola stessa e attendendo che essa faccia la riforma che io non so fare. Di qui nacque la mastodontica riforma di carta. *Come si deve fare la riforma?* Domandò il ministro a tutti. E tutti risposero. Tutti si ritennero competenti a rispondere. Che diavolo! La democrazia deve pur funzionare. Unica eccezione mi sembra sia stata quella della facoltà di Magistero di Roma che esplicitamente rispose al ministro di ritenersi incompetente. Ma, si sa, i soliti paradossi!

Tutti risposero, dunque, e la carta così accumulata fu enorme. Chi doveva leggerla? Al solito, una commissione. La quale un po' lesse, un po' annusò, e poi pensò che fosse più facile fare di testa propria, rinunciando a mettere ordine nel guazzabuglio inverosimile delle proposte e delle trovate. La commissione disse la sua e un primo progetto venne fuori. Ma un progetto, è ovvio, ha sempre una storia, e anche questo ebbe la sua. Ritocca oggi e ritocca domani, il progetto si perfezionava sempre più, ma non si poteva dire del tutto perfetto. A perfezionarlo definitivamente occorreva la fine del ministero Gonella. Il successore garantì di attuarlo, poi lo gettò nel cestino e non se ne parlò più. Il primo ad esserne contento credo fosse il Gonella, che aveva risolto degnamente il *proprio* dramma" *La riforma della scuola* 1956, A146 pp. 18-19.

²²⁸ *Il pensiero pedagogico del positivismo* 1956, A143, unisce ad una introduzione l'antologia curata con l'allievo Francesco Valentini..

loro la filosofia è scienza, ma insistono sulla necessità di considerare il credo metafisico parte normale della cultura: “Come ogni scienza conduce alla filosofia, ogni insegnamento scientifico conduce ad un insegnamento filosofico. È inutile chiudere gli occhi all’evidenza dei fatti: ogni operaio filosofeggia a suo modo. Provvediamo ch’egli il faccia bene”.

Bastano queste affermazioni, per mostrare come la sintesi delle fedi proclamata alla fine della *Vita come Amore* si basi sull’effettiva concordia di tante cose nel cattolicesimo, positivismo ed attualismo; se si vanno a rileggere i passi scelti, è chiaro quanto siano state influenti le prime letture positivistiche²²⁹ per Spirito, che ha trascelto ed interpretato, conservando lo spirito vivo al di là delle esclusioni.

Contrari all’educazione religiosa, esaltano la morale, che articolano in una didattica cosciente della “funzione dell’abitudine nell’economia della vita spirituale”. L’importanza che danno all’esperienza percettiva li porta a pregiare l’attività umana senza antropocentrismo. La libertà è riconosciuta, sentiamo che c’è (De Dominicis e Siciliano, sulla scia di Renouvier), ma deve ragionare sulle tendenze e correggere le abitudini creando una seconda natura con ambienti educativi adeguati, in cui predominino i fini dell’altruismo, com’è ovvio in una visione basata sull’uomo sociale, il cui danno è nel far predominare fini individualistici ed utilitaristici. I positivisti condividono anche i fini della riforma per l’arte.

“La manifestazione artistica è vista nel più largo ambito della vita sociale e morale alla quale è subordinata e l’educazione estetica deve essere condotta a un fine che va oltre l’estetica stessa”. L’arte risponde a fini di conoscenza nel verismo, ma ha anche ufficio normativo e sociale (Marchesini); manifesta le attività fisiopsichiche e facilita l’adeguamento alle nuove abitudini nella conservazione e sviluppo – perché le abitudini sono anche un principio d’innovazione, disimpegnando l’“energia altrimenti utilizzabile, tanto maggiore quanto più è corposa la riserva d’inerzia (o l’attitudine) dell’individuo, ed è più plastica la sua natura. Senza l’abitudine non vi sarebbe progresso”. Sono toni che ricordano l’*esonero* di Gehlen, creare abitudini riserba forze per l’azione futura. Perciò si medita e organizza l’attiva partecipazione dell’alunno, che non è mai ascoltatore, ma protagonista. Per coinvolgerlo si preparano azioni ed esperienze per suscitare analisi della percezione (Ardigò), in una ricerca *positiva e progressiva* (Angiulli) che tenga conto anche delle condizioni del lavoro mentale e della fatica (Marchesini).

La formazione estetica attraverso l’arte è esaltata dalla Riforma come dalle precedenti legislazioni positiviste. Gabelli parlava di *arte educatrice* già nel 1886, dicendola caratteristica di tutte le grandi pedagogie a partire da Socrate. È la promozione dell’energia vitale dell’arte che trasforma le *tendenze* in sentimenti superiori: da ciò è chiaro che il positivismo non considera statica la *natura dell’allievo*, non c’è gretto materialismo – persino nell’ampia sezione dedicata alla criminologia si lascia da parte la famigerata teoria del *criminale nato* di Lombroso per parlare di Ferri.

L’educazione è un’azione organica, che articola didattiche per la percezione e l’abilità in diversi ambienti di conoscenza. Ad esempio le letterature straniere diventano lo spazio per l’esplorazione dei mondi: “Una lingua è un mondo morale, è una intera cultura. E come gli oggetti veduti ogni giorno, la città in cui siamo nati, non ridestano più in noi alcuna curiosità o attività mentale, e abbiamo bisogno di viaggiare in paesi lontani e diversi dal nostro... Nulla educa la nostra facoltà di concepire ed esprimere i propri pensieri quanto il tradurre da una in un’altra lingua”²³⁰.

Altra esplorazione è il gioco, la cui importanza didattica è centrale in Montessori, dove è esplicito il collegamento all’arte ed alla sensorialità nel disegno di una vera e completa formazione estetica. Il gioco dà inoltre importanza alla spontaneità come collante tra i due diversi aspetti. Da ciò l’impostazione di grande momento della figura del maestro osservatore montessoriano, che dimostra la sua fiducia nella spontaneità nel tenere sotto controllo il processo di cui perfeziona la regia. Il maestro ha il suo posto nell’ambiente in quanto favorisce la libera scelta di apprendere, che lascia alla qualità di una esperienza viva. Questo docente insegna ad osservare, ma non lo fa certo raccomandando di stare attenti; fornisce invece “i mezzi per osservare; e questi mezzi sono l’educazione dei sensi”²³¹.

²²⁹ Compagno figure importanti del positivismo come Ardigò, Gabelli, Angiulli e Siciliani, sostenitori dell’educazione laica, della scuola formativa di attività critica, attenta all’ambiente di vita. Continuavano il lavoro di Lambruschini e Capponi, cui Gentile dedicò attenzione. Di questa scuola facevano parte le scuole attive, Mompiano delle sorelle Agazzi (Brescia), Ghisolfi della Pizzigoni (Milano) e la Montessori.

²³⁰ Parole di Villari, A146, p. 270.

²³¹ *La riforma della scuola* 1956, A146, p. 165; simili apprezzamenti in Marchesini e Vidari.

Montessori, la cui scuola dura tutt'oggi, dà la misura del merito dei principi di questa pedagogia, che sono stati limitati alla prima infanzia ma sono validi in tutte le età, proprio per l'esemplare educazione estetica. In essa sono ottimi spunti per tutte le didattiche di laboratorio, che ha una bellissima definizione in quella di *gioco intelligente*, cioè educazione della mente e della mano grazie alla predisposizione di materiali adatti alla messa in forma. Che è un *gioco* in quanto libera creatività nell'equilibrio di regole che fanno da binari fissi che arginano l'anarchia.

Il maestro vi scompare come *docente* perché esalta la sua funzione di regia dell'azione formativa, meno protagonista ma più determinante. Il fatto educativo perde il carattere di imposizione per diventare una sfida coinvolgente per tutti. Contenuti e modalità di docenza del laboratorio risultano chiarite in questa esemplare didattica, che può ritenersi un modello didattico per l'educazione alle nuove tecnologie.

*

Spirito non raccomanda l'insegnamento della filosofia, per la critica all'asse portante della riforma, che gli pare avvalorare la cattiva tendenza a fare della filosofia una serie di nozioni e di trascendenze che irridono la concretezza dei problemi; critica anche le facoltà di Magistero e il valore legale dei titoli di studio in questo campo, dove vorrebbe sovrana la libertà di pensiero. I programmi scolastici del positivismo invece meritano la sua citazione proprio per l'insegnamento di quella che definiscono *filosofia elementare*, un insegnamento per tutti i tipi di scuola.

È una filosofia diversa dalla storia dei licei, il cui intento è di portare a ragionare²³² nella dinamica di domande e risposte. Le domande sono anche quelle esistenziali, evitando le risposte dogmatiche, per l'imprescindibilità della domanda metafisica. Meglio conoscere le grandi argomentazioni e ragionare con i grandi del pensiero, invece che ricominciare dalla ruota. Un aiuto grande può venire anche dalla storia delle religioni, che è comunque un interessante viaggio nei mondi diversi dell'uomo.

Così intesa la filosofia è una riflessione viva, che ha il pregio di riportare l'attenzione ai fini della formazione. Programmi ed esperimenti didattici vanno confrontati con la vita nella nuova epoca ed il suo radicale cambiamento. Oggi

"il processo rivoluzionario di unificazione del mondo si va compiendo con una rapidità senza precedenti". Storia della filosofia, "storia dell'arte e della letteratura... sono ancora principalmente legate all'epoca greca e romana... una *Enciclopedia universale dell'arte*" non può più fare a meno delle esperienze del mondo unificato: in esso la geografia diventa insegnamento interessantissimo grazie ai possibili *sussidi*: "l'immagine visiva deve prendere il posto della parola... televisione, radio, cinema. I film documentari dovrebbero essere costruiti appunto con la tecnica del viaggio, e riprodurre sistematicamente per ogni paese un percorso organico attraverso il quale mettere in luce tutti i caratteri fisici, antropologici, agricoli, industriali, artistici, culturali ecc. senza escludere l'esperienza diretta degli uomini rappresentativi dei singoli paesi con colloqui o interviste di vario genere. Il libro vive accanto e dopo, così come accanto e dopo vive per il viaggiatore la guida turistica. Ma lo strumento vero dovrà essere il cinema, che consentirà appunto di concepire l'insegnamento della geografia come un itinerario attraverso il mondo: un itinerario sistematico fatto continente per continente, nazione per nazione, con la conoscenza di una visione accompagnata dalla colonna sonora e capace di raggiungere tutte le manifestazioni fondamentali e più caratteristiche di ogni luogo (evitando il) modo occasionale e saltuario" di organizzare viaggi d'istruzione e visite culturali. Le materie scientifiche sono comprese in tutto questo processo, e nelle scienze vanno comprese psicologia, antropologie e sociologia, oltre a diritto, economia e politica. Unire tutto questo sarà compito della programmazione. Per insegnare a muoversi in orizzonti difficili come i nostri, la mediazione della cultura deve assumere un carattere internazionale al passo coi tempi di "una società che non conosce frontiere"²³³.

*

²³² Si consiglia l'attenzione alle "regole che guidano l'acquisizione delle norme di comportamento e di conoscenza, e per far ciò occorre l'indagine dell'interno come della superficie, il conosci te stesso come l'indagine dei fatti di esperienza comune, le leggi dei sensi, dell'intelletto, della volontà. Perciò è opportuno ragionare sull'animalità come sulla razionalità e moralità, il sentimento, il sogno e la veglia, gli appetiti e le regole, le immagini e i concetti, la parola e le idee della ragione e della religione, l'unità della coscienza, il vero e il bene, l'importanza dell'esperienza nel sapere, il valore dell'universale nella vita, la metafisica e la natura, la cosmologia naturale, l'importanza del senso comune, della libertà, dell'autorità".

²³³ *La riforma della scuola* 1956, A146, pp. 103, .124.

Una prima osservazione su questa breve ma significativa silloge delle novità proposte – che restano novità anche oggi – va fatta su quel suo legare alla formazione la propria intensa attività nel settore enciclopedico, visto che fu redattore della Treccani e diresse varie enciclopedie speciali.

Perché questo legame indica che aveva chiarezza del problema che si pone oggi nella rete. Nell'enciclopedia il senso è lo spirito di organizzazione del sapere, scompensato dalla mole e dal disordine che insidiano la paradigmaticità della cultura. La rete infatti è continuamente a rischio di entropia, il senso collassa per eccesso di particolari. Ciò trasforma l'elemento positivo di libertà e informazione nella mancata codifica dei saperi, nel diffondersi dell'incultura.

La critica al libro di testo, "quasi sempre l'unico libro dell'alunno"²³⁴, che era già della Riforma, Spirito ribadisce nell'Enciclopedia – oggi l'educazione tecnologica può andare oltre, ma solo se saprà compiere un lavoro pedagogico e didattico che valuti i problemi con un'azione adatta.

Lo spirito enciclopedico agisce invece in rete ancora sul modello illuministico delle opere enciclopediche, come anche Spirito faceva per fornire strumenti per non dipendere dal libro di testo. Ma l'enciclopedia in rete dimostra l'usura del metodo con i collegamenti ipertestuali, che riaprono l'infinito.

È un problema da discutere, le soluzioni sono da sperimentare: ripartire da Spirito è confrontarsi con uno che su questo ha ragionato ed operato a lungo, perché il problema principe nell'enciclopedia è la misura. Appunto questo è il punto centrale delle didattiche ipertestuali ideate e praticate per meditare l'organizzazione del sapere come una necessità per la *testa ben fatta* di cui parla Morin.

Perché la cultura nella formazione deve stare in equilibrio sui particolari che si possono qualificare, cioè tenere nel criterio di unità organica, di una intelligibilità che si mette in discussione. Altrimenti è un fastello di notizie che complicano l'attività di giudizio, come la cultura della televisione, il regno dell'asino di Buridano.

L'ipotesi, come l'Opera, nascono da una ricerca animata da un sensato spirito enciclopedico, che sa orientarsi in una ricerca, per non cadere nella *mala infinità*. Definire il problema è la guida per meditare la formazione estetica.

Cambiare le metodologie tradizionali aprendo alla cultura dei media è anche conoscere questa società creando avventure di conoscenza. Nei media la confusione dei saperi ha cause diverse, nella rete è l'infinito privo di regole riconosciute; nelle televisioni è il mondo dell'emittenza. In entrambi i casi, il pericolo è il *pensiero unico*.

Se si ricorda la differenza posta da Benjamin tra l'esperienza come *Shock* e come *Erfahrung* – esperienza puntuale ed esperienza riflessa, si vede che la sua forza ha due facce complementari. La sorpresa dello *shock* è la sua forza e la fonte autentica del problema e della meraviglia; una importanza centrale che va elaborata per superare la novità e l'urto nel silenzio. La fa propria l'*Erfahrung* – e diventa parte di una cultura, entra in un mondo e lo matura.

Sono entrambi elementi centrali, ma il mondo della velocità, rilevava ancora Benjamin negli anni '30, favorisce eccessivamente l'impatto dello *shock*: si pensi all'industria di modello orwelliano realizzata oggi dalla scienza della comunicazione e dalla commercializzazione dei media per valutare quanto sia importante capire questo processo. Accelerando la rapidità della reazione, si aumenta il potere di convinzione perché s'impoverisce al massimo il tempo per mettere in relazione gli elementi culturali in un giudizio personale. La rete e la televisione con metodi diversi favoriscono l'accumulo degli *shock*, che perdono senso per essere troppi, in un collasso entropico: ed è il pensiero unico, l'accettazione di qualsiasi interpretazione perché mancano gli elementi per costruire un giudizio – aggiungere nuovi assurdi particolari è il modo migliore di convincere menti stordite dagli abbagli dell'informazione drogata dal mercato.

L'esempio dice chiaro come individuare il problema sia far comparire la soluzione – potenziare le pause è restituire spazio all'ottica problematica, che sappia fondare una scuola sorretta dal gusto e dallo spirito di problema. Che male si inquadra male nel curriculum unico: la programmazione rigida è il bersaglio polemico di Spirito nel '71.

La via dell'introduzione dei media nella cultura scolastica è la giusta soluzione proposta, che le nuove tecnologie rendono più ricca di risorse. La rete è una valida risorsa nelle azioni per sostenere la lettura libera e la scrittura creativa, e disegnare didattiche d'avvenire, che devono fondare nell'analisi dei media nella

²³⁴ *Il fallimento della scuola italiana* 1971, A167.

formazione per valutare la reale possibilità che ha la scuola di fronteggiare la *controeducazione* da loro messa in opera.

La definizione si giustifica per alcuni tratti: n breve 1. la crisi della cultura del libro, che porta all'analfabetismo di ritorno; 2. la polemica con le tradizioni culturali e familiari, che abbandona norme di educazione e comportamento che appartengono alla morale comune; 3. l'introduzione di modelli culturali della società mondiale, senza adeguata contestualizzazione. Unito alla storia della società interculturale, la controcultura agisce verso la crisi - e la crisi non sempre ha soluzione né rapida né certa (i corsi e ricorsi vichiani sono sempre in agguato!).

I media hanno il pregio di educare nell'interesse. Ogni didattica lo raccomanda a partire da Amos Comenio. Scongiorare il *Medioevo prossimo venturo* (Vacca) è riscattare la cultura di una società che legge sempre meno perché è ostaggio di una industria dell'informazione centrata su di un mercato troppo redditizio. Il mondo dei media parla una lingua ludica che ha saputo costruire una didattica di efficacia ineguagliata nella storia. La cultura non può vincere con le metodologie del passato, deve meditare il progresso didattico e modificarne i contenuti rendendoli adatti alla formazione. Guidare ricerche in rete, costruire didattiche per i media, considerare i testi pluricodificati come parte del patrimonio di testi cui alfabetizzare, sono azioni che già si compiono in tanta parte della scuola. Tutto ciò va organizzato in un ampio progetto di formazione estetica che prenda spunto da parole lucide come quelle di Spirito, corredandole di tutto l'altro che c'è negli archivi della memoria.

Approfondire la musica di altri paesi, incrementando nel "mondo della radio e della televisione, la necessità dell'insegnamento della storia della musica"²³⁵ è il corredo dei viaggi nella storia e nella geografia. "Occorre realizzare un insegnamento della *storia delle religioni*, che apra la mente dei giovani all'altrui esperienza e alle altrui tradizioni... sia per educare alla tolleranza, sia per instaurare un colloquio destinato ad approfondire il significato e il valore della propria fede". Un insegnamento che si completa nella filosofia, che è assurdo limitare all'Occidente, come si fa con "la storia dell'arte e della letteratura... principalmente legate all'epoca greca e romana". Come può la letteratura italiana fare a meno di Shakespeare e Dostoevskij? La geografia rinnovata è il laboratorio degli approfondimenti, che la fanno passare da uno sforzo di memoria al viaggio, in una catena di approfondimenti. Il fine è di insegnare a muoversi negli orizzonti difficili dove la cultura diventi carattere internazionale, al passo coi tempi di "una società che non conosce frontiere".

Diffondere i documentari, trasformare la geografia nel gusto del viaggio culturale, della ricostruzione, organizzare viaggi d'istruzione e visite culturali... Spirito suggerisce di fare di questi momenti dei fattori educativi da sviluppare in modo organico. Per non farne distrazioni, bisogna rinnovare i programmi e le didattiche inadeguate: viaggi e avventure sono di per sé eccentrici, vanno connessi a doppia catena al progetto pedagogico - il legame solido sta proprio nell'educazione ai media. Possono allacciare virtualmente tutto in tutto e disegnare il progetto, la continuità unitaria della ricerca, e le diramazioni; lo schema che regge l'ipertesto di ricerca di un'azione complessa, che dettaglia singoli interventi ad un piano d'azione. Il mondo dei media fa entrare nella logica del presente, ritrovandovi le profondità che sono in ogni cultura.

*

L'educazione scientifica comprenda psicologie, antropologie e sociologie, diritto, economia e politica – tutti fattori dell'esperienza d'oggi, le loro sillogi, i loro approfondimenti del quotidiano, consentono di costruire la conoscenza del mondo. Il mondo che si unifica riunisce a tutto ciò l'educazione linguistica e scientifica e delinea il nuovo umanesimo: perché questa parola va sottratta alla sua *abusata etichetta*: il Rinascimento amava la scienza quanto le arti, bisogna dimenticare l'umanesimo staccato "dalla vera umanità del nostro tempo e perciò fatalmente destinata a trasformarsi in un sostanziale antiumanesimo".

Formare il nuovo umanesimo emerge da tutte queste osservazioni lungimiranti come lo scopo che si persegue: un umanesimo che appassioni chi fa parte della cultura d'oggi, delle nuove morali, del mondo nelle sue strutture. Il nuovo umanesimo forma nella scienza e nella filosofia mentalità agili ed aperte ai tempi nuovi, che si sappiano confrontare con il mondo veloce trasformando la tradizione.

La storia si fa di questo movimento sempre, ma l'unificazione del mondo rende precari più che mai i valori tradizionali per la loro regionalità – il confronto richiede attenzione e dibattito, mentre è più normale il conflitto²³⁶. Ribadire e argomentare l'ideale del dialogo, e meglio del colloquio, perché il dialogo *riassorbe in*

²³⁵ *Nuovo Umanesimo* 1964, A158, p. 60.

²³⁶ *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* 1971, A168.

sé *l'alter*, giova a rendere più abitabile questo mondo unificato dalla scienza e dalla velocità delle comunicazioni²³⁷.

È ancora *l'arte* a gestire al meglio questo passaggio: *l'imprevedibilità* intende *l'arte* nelle due dimensioni essenziali che consente, la formazione della creatività e del tempo libero, entrambe incerte tra l'essere grandi risorse e grandi problemi. Formare menti creative sarà la risposta all'insistente ricorso alla formazione per tutte le età – servirsi del tempo libero per una scelta di formazione estetica – sono le vie possibili per trasformare l'esubero di risorse in un'ottica di coltivazione e incremento dei saperi. Occorre però che i politici, soggiunge Spirito, fossero meno dei burocrati e più dei competenti responsabili. Dove occorrono posizioni radicali, occorrono uomini determinati.

La speranza che Spirito offre a chi legge, nello sconforto di constatare che un quadro nuovo era stato suggerito da cinquant'anni, è di dare l'esempio di un lavoro ben fatto, di trarre idee intelligenti e profetiche per tempo. Uno studioso di più non può fare.

Formazione estetica - Scienza e filosofia

L'interesse dominante di Ugo Spirito per la scienza e la filosofia si dimostra ogni volta che di qui parte ogni sua nuova riflessione²³⁸. La serie ha costruito una teoria della formazione estetica con solide basi filosofiche e capace di novità ardite. Il non tenersi fuori dal paradosso è un limite, ma anche una comunicazione potente – e non è detto che Spirito non ne fosse cosciente – e compiaciuto.

Il risultato è il disegno del pensare estetico, narrazione e razionalità, che *non esclude* la logica consequenziale. In fondo, è una nuova qualificazione della più antica discussione della logica, l'antitesi tra intelletto e ragione, tra il potere conoscitivo di immaginazione *aut* deduzione-induzione – un *aut aut* che la filosofia compone con la dialettica.

Si crea lo spazio per capire ed argomentare l'importanza che hanno figurazione, narrazione e teatralizzazione nelle teorie contemporanee, evitando irrazionalismi e nichilismi – anzi, parlando di ragione e di metafisica. L'ottica equilibrata si mostra piena nel campo che c'interessa, quello della formazione estetica, dove è quasi una dimostrazione dell'armonia della *ragione pedagogica*, che è già in sé una teoria-pratica, come teoria, che nasce nell'azione e per l'azione – il che limita il campo dell'astratto e della retorica e gode di un terreno di concordanze sensibilmente ampio. L'abbiamo sperimentato nelle convergenze teoriche rilevate da Spirito in attualismo e positivismo, i protagonisti di una battaglia filosofica micidiale. Impresione che si conferma nell'analisi che equilibra la visione estetica nel fare posto sia alla percezione che alla conformità del bello; un equilibrio di dissonanze, che rende ricchi i giudizi, spesso attuali – nel secolo della velocità. Incentivare il sano spirito scientifico e l'ansia del bello, vivere l'esperienza verso il concetto, tra empiria ed ascolto, traccia la via del ritorno alle cose, al seguito del percorso suggestivo della ricerca, dell'arte e dell'amore.

La filosofia vigila il percorso, con anima pedagogica: ma è davvero una filosofia molto cambiata²³⁹. Non solo perché sa l'importanza di immaginazione e sentimento, quindi è cosciente del suo essere una estetica - che come dottrina della sensazione è la naturale porta di ogni filosofia sin dai greci autori del nome. Molto cambiata perché la *negazione dell'antropocentrismo* l'ha portata a smettere la ricerca del sistema, della configurazione incontrovertibile. Si riconosce in questa definizione null'altro che la domanda dell'intelletto, che conosce sulla base di astrazioni (i postulati delle scienze) che consentono di limitare il campo d'azione delle ricerche specialistiche.

Il risultato del cambiamento però non può essere il prevalere di un'immaginazione non rigorosa, di fantasticherie, solidi campi della letteratura con guadagno di conoscenza, ma non di filosofia. Spirito indica un metodo d'indagine ipotetico e problematico, legato alla non esclusione, come quello capace di ricostruire il campo proprio della domanda filosofica.

Traduciamo il quadro in altre parole: quella di Spirito è la scelta di una teoretica vissuta come storia della filosofia, come ha tante volte affermato lo storicismo. Il *colloquio di metafisica*, la discussione di un tema, così come s'è posto in un filosofo che l'ha dettagliato in teoria, consente di ragionare su di un quadro, su una *Weltanschauung*, non su concetti evanescenti che si deformano quando si toccano.

²³⁷ *Ideale del dialogo o ideale della scienza?* 1966, A 163..

²³⁸ *Scienza e filosofia* 1929, A41.

²³⁹ *Il nuovo concetto di filosofia* 1930, A56.

Il colloquio contemporaneo non ha lo stesso pregio – ne ha altri: dà troppo spazio al confronto, inevitabilmente manda perduto l'ascolto, nell'*agon* che l'agonismo cerca e crea. L'aspetto competitivo prevale sul conoscitivo: entrambi sono necessari per vincere il confronto, solo chi capisce l'avversario ne gestisce i difetti; ma sono due elementi diversi, ciascuno dei quali ha la sua importanza nella lotta ed è inevitabile che nel dibattito contemporaneo l'affermazione prevalga sull'ascolto.

Il colloquio di metafisica è invece lo spazio per la battaglia dell'ascolto, quella che fa capire le ricchezze. Il dialogo contro il tempo sceglie solo l'affinità; non solo il filosofo affine, ma anche l'argomento affine. Il risultato è una concentrazione teorica di grande livello, che consente di raggiungere nella collaborazione col testo una chiarezza teorica dotata di rigore. È il pensare argomentativo non logico, è la metodologia diairetica tipica della filosofia – altrettanto rigorosa e ben consolidata nella storia dei metodi delle scienze – a partire dal Sofista platonico e dalla bella prova che ne diede Cicerone.

Il colloquio è la natura stessa della ricerca di Ugo Spirito. Il suo pregio sommo è la lotta al sommo problema d'oggi, la sordità dell'ascolto. Spirito l'attacca come pessimo risultato della negazione della trascendenza nell'immanenza assoluta – annullare l'oggetto è diventato esplicito nell'attualismo, ma è una tendenza iniziata con Fichte e non più intermessa per due secoli. Ad essa si oppone il dualismo metodologico.

L'effetto nel mondo d'oggi è ben oltre l'attualismo, irrazionalismo e non-razionalismo tendono all'affermazione immediata, annullano il limite del conoscere, il reale come solidità e misura. Di qui l'affermazione antropocentrica più grande della storia: per usare la terminologia di Spirito, si potrebbe definire come il valore posto non nell'*lo puro* ma nell'*lo empirico*: *l'io frazionato* del mondo unificato, consumista e comunista, detta i valori perché ha perso ogni fede nell'autorità della verità. Lo *shock* dell'esperienza tecnologica conforta questa deriva, che l'educazione estetica contrasta affermando un nuovo concetto di esperienza. Esso rende sì nuovo possibile l'ascolto, ne rivela nuove potenzialità, che possono combattere l'era sofistica dei media con una riflessione critica.

L'immagine di questo mondo diede Hermann Hesse descrivendo *l'era della terza pagina* de *Il Gioco delle perle di vetro*: la confusione della Torre di Babele non è più nella confusione delle lingue ma delle opinioni, tante e tutte eguali. L'informazione capace solo di confondere a scopi di potere, la dissoluzione dell'idea di verità. Hesse tracciò anche la soluzione nel mito della *Castalia*, una chiesa laica intenta al gioco delle perle, vale a dire dell'arte e dei corpi astrali delle idee, concentrati in perle da giocare su una scacchiera. La combinazione di idee-perle è capacità di costruire nessi significanti e giocarli nella costruzione di una narrazione.

L'entropia della comunicazione che collassa il senso sovrabbondando nei particolari la formazione estetica combatte coi suoi quadri, la nuova battaglia del razionale contro il sofisma retorico – l'assassino di Socrate.

*

L'attualismo di Ugo Spirito ha affermato che tutto si capisce nell'intero: anche il progetto di un pomeriggio ha un inizio e una fine – questo vuol dire che la *dimensione metafisica* è inevitabile. La necessità, sostenuta da attualismo, positivismo e cristianesimo, rende evidente che non si tratta di tornare alla psicologia, cosmologia e teologia razionale: indispensabile è invece l'ottica integrale dei problemi.

Principio di non esclusione ed onnicentrismo, conciliazione di antinomie e fede nella verità, dualismo metodologico per la ripresa del mistero, fino alla finale affermazione dell'*incoscienza della coscienza*²⁴⁰ costruiscono un'ottica che rende vivo il sincretismo rinascimentale di Giordano Bruno, abbracciando scienza e filosofia in una rinnovata arte della memoria, consistente in quel che abbiamo chiamato *colloquio metafisico*. Che non è uno storicismo perché non è una filologia; come l'arte della memoria, è un'apertura prospettica, la ricostruzione del passato è momento di analisi. Altrimenti forse si diventa una *scienza*, ma si sacrifica il *sano spirito di ricerca*; l'arte della memoria è il pensiero dell'alba, della *memoria futura* che incontra chi sa del problema nostro.

Mito (estetica) e analisi della nuova epoca (scienze, in specie sociali) sono le strade per l'analisi del mondo del *cogito ergo sumus*. Empiria e percezione istituiscono il Teatro della Parola, dove si incontra l'universale singolare, il dettaglio concreto che sarà la mappa per trovare nuove tracce. Il fine della formazione estetica si compie interrogando i giochi di ruolo delle società di corte non meno delle ideologie, le scienze non meno

²⁴⁰ un ultimo dubbio, a cui s'era già peraltro data ampia risposta quando si era costruito il percorso dell'ascolto del mistero nel recupero teorico e diairetico delle scienze umane per dare approfondimenti sulla mente dell'uomo frazionato.

delle teorie, il reale non meno del virtuale. Partire dall'immagine è il suo segreto per approfondire l'educazione alla nuova epoca: anche in pedagogia è salvifico l'intento dell'*Iconic Turn*. Il ruolo rilevante che va riconosciuto ad Ugo Spirito nella formazione estetica, può aiutare questo percorso oramai urgente, dove la pedagogia dovrà camminare *magnis cum itineribus*.

*

Una ultima precisazione va almeno accennata, sul modo di potenziare questa parte dell'educazione. Gentile presenta la didattica dell'arte, non come una materia tra le altre ma come lo spirito di una formazione che permea tutte le materie – il che Spirito conferma per la didattica scientifica.

Arte e scienza qualificano una mentalità attenta all'empiria e al dettaglio – è il fine della didattica: la professionalità, la mentalità, non sono nel cumulo di notizie, ma nella capacità di ordinarle al problema presente. Formare una giusta mentalità significa educare l'osservazione (scienza) e la creatività (arte) preparando la reazione originale.

Già nel *Sommario di Pedagogia*, quindi, la didattica d'arte non coincide affatto con l'insegnamento della storia dell'arte, punto centrale della Riforma. Il suo compito è *dare forma* a "tutto l'insegnamento, che consiste nello svolgimento dello spirito come arte o pura soggettività", è "il presupposto... la realtà dell'insegnamento quale insegnamento estetico. Ogni insegnamento, qualunque ne sia la materia e l'estensione, non si può concepire se non come lo svolgimento di una soggettività determinata; e in questo senso ogni insegnamento è opera d'arte".

Il senso s'intende nell'affermazione che non tutti possono condividere: "l'arte come materia d'insegnamento, è non strumento di educazione artistica, ma ostacolo ai fini che questa educazione si prefigge"²⁴¹. L'arte come materia non solo può non corroborare il fine della formazione estetica ma lederlo. Proprio per il suo fascino e per l'impegno che richiede, se diventa un altro apprendimento storico e tecnico, l'arte può più facilmente di altre materie distogliere dal fine della formazione armonica. È un'osservazione che stupisce perché è tanto intelligente ed ovvia, eppure è sorprendente come ogni verità, sfugge. Eppure è vera, basta guardare alle esperienze più comuni, dal ragazzo perso nella musica alla realtà degli istituti d'arte. Il fine della formazione, precisa Gentile, è aver cura del *lerner* e non del *pupil* – come dice nella traduzione inglese del volume di Gentile la *Riforma della scuola*, volume che dimostra il precoce e continuo interesse con cui si guarda alla pedagogia italiana (attualmente il testo è disponibile in rete). *Lerner* è lo studente attivo, quello che Gentile vuole avere davanti, impegnato nell'autoformazione, che è opera d'arte. Ma l'opera d'arte è il suo sviluppo organico, in cui ogni unilateralità è disequilibrio e disarmonia.

Dirigere questa formazione all'Opera d'arte, come pur si deve fare in ogni metodologia di formazione estetica – è un'azione da tenere sotto controllo. Altrimenti i versi imparati a memoria non saranno davvero recitati *by hearth*, come dicono gli inglesi. La cultura non sta scritta nel libro, che ne è solo la traccia: vive solo quando la si comunica²⁴². "L'uomo è sempre stato detto un animale politico o un animale sociale. Ma va considerato anche un animale educabile... Noi educiamo in molti modi tutti quelli con cui entriamo in relazione... l'uomo educa sempre... noi viviamo come educatori": "dal concetto della spiritualità della cultura noi deriviamo tutti gli attributi della pedagogia"²⁴³.

La distinzione di pedagogia e filosofia è chiaramente una convenienza didattica, dice Gentile. Ogni azione è educazione e comunicazione: comunicazione viva tra soggetti attraverso le opere - l'arte è il modello di questa unità vivente ed intersoggettiva, che rende partecipi del gusto e crea il dibattito. La filosofia deve tornare a controllare l'orizzonte integrale del nuovo umanesimo, per insegnare la conoscenza critica che educa la mentalità. Essa deve muovere in quella *selva selvaggia aspra e forte* che porta allo *stupore delle cose*, in cui avvertiamo il persistere di *una ragione fondamentale*²⁴⁴ - sono parole che fanno ripensare a Benjamin.

Gentile parla di un labirinto-*maze*, lo illustra con le parole di Dante. Dice che tutto ha il suo senso nell'empiria dove tutto è in tutto: camminando nel labirinto si fa presente lo *stupore*, lo *shock* – ma la sua vera importanza è subito detta non nello sgomento, al confine della paura. Lo *stupore delle cose* che interessa è quello che mostra *una ragione fondamentale*: l'importanza della formazione estetica sta nel far capire che il ritorno

²⁴¹ G. Gentile, *Sommario di Pedagogia*, vol.2, *Didattica*, pp. 146-9, 1913-4.. Dice Gentile che la didattica non si scrive ma si fa, p. 129,

²⁴² GG *The Reform of Education*, tr. D. Bigongiari, con introduzione di B.Croce, The Ontario Institute of Pedagogy, Toronto, Harcourt Brace Company, New York 1922, p. 85. La traduzione è in rete.

²⁴³ Ivi pp. 33-4 e 110.

²⁴⁴ "a very intricate maze", ivi, pp. 113.

all'empiria non è l'esperienza infinita ma l'esperienza che conta. Lo sciocco guarda l'indice, il saggio le stelle indicate: seguire l'indicazione è importante come moltiplicare gli *shock*: l'esperienza estetica disegna un progetto complesso fatto di stimoli e di cultura.

Altrettanto va detto per la scienza. Moltiplicare le ore d'insegnamento è necessario come il fine di promuovere la mentalità di ricerca. Spirito chiarisce che in essa è essenziale l'astrazione, che è la *vera concretezza della storia* perché sa porre l'*idealità costruttrice*²⁴⁵. Mettere le parentesi è gettare le fondamenta dell'ipotesi – non solo nell'osservazione empirica, ma in ogni analisi, che si fa nel discriminare degli elementi, essenziali ed inessenziali, così da individuare la molla dello sviluppo. Ma l'astrazione nasce nell'organicità del conoscere: “come e perché si pongono quelle ipotesi? (...) La scienza non può non essere astrazione, ma l'astrazione non può non vivere nella concretezza”²⁴⁶.

La collaborazione dell'ottica filosofica e scientifica è a monte della ricerca, ne pone le basi. Ma è anche a valle, quanto evita il pericolo della specializzazione nella trasformazione dell'astrazione in separazione, in difficoltà di passaggio dalla chimica alla fisica o alla storia – spesso bastano questi falsi muri divisorii a rendere impossibile l'innovazione.

La collaborazione di scienza, arte, filosofia, empiria è la ricerca che parte dalla mappa del *maze*, il problema, immagine figurale o verbale. Si tracciano le stazioni di un pellegrinaggio che consente la concentrazione depurando l'inutile. Ci si può immergere nell'infinito senza perdersi e sentire cose nuove. Partire dall'immagine porta partecipazione totale ed una, perché fa appartenere ad una realtà con la persona intera, come nello *stage* di un teatro; si devono cercare da sé i dettagli, con spirito di ricerca. È chiaro allora come sia proprio il concorso organico nella ricerca il punto che non va perduto, mentre l'analisi tende necessariamente a penalizzarlo.

Arte e scienza sono diventati così i pilastri di un cambiamento che dà impulso ad un nuovo modello di formazione, la nuova educazione umanistica fatta di ricezione ed autoformazione. “Nell'opera dello scienziato e del filosofo il problema vive intero. la filosofia si concreta nella scienza e ne è la coscienza critica”²⁴⁷.

Inserire le scienze umane nella scuola è necessario per argomentare l'esperienza del quotidiano, perché oggi il termine *esperienza* oggi ha un significato intersoggettivo fatto dal mondo della velocità, dei media, dell'informazione. Tenere al centro il ruolo ed il fine dell'educazione è quanto mai importante, in esso è la misura di ogni problema. La conoscenza informativa va programmata per rendere attuabile questo fine formativo: ma essa è tutto il contenuto cui si può fare appello: come ha detto tante volte, la maturità non è oggetto di saperi docimologici, è un fine eccelso, non si può trasformare in un programma d'esame o in una prova.

Concretamente, sono le pratiche di laboratorio e l'elaborazione di prodotti d'arte e di scienza, che trasformano questa didattica in una realtà presente nei luoghi di formazione estetica. Perché il laboratorio parte dal problema e non dalla materia, nasce per relazionare diverse ottiche e concretizzare un metodo; suo è il metodo dell'andirivieni che Gadamer ha posto per la conoscenza estetica, un metodo di ripetizioni e cerchi concentrici, che studino il modo integrale che è la migliore definizione del tema in analisi o del prodotto d'arte.

*

Una cultura che vive nel *maze* dell'intelligenza collettiva (Levy) nella formazione estetica completa il progetto dell'educazione informatica, che è da un lato buone pratiche colte al *know-how* necessario delle pratiche computerizzate, dall'altro orientamento alla mentalità dei media, collegando nella cultura convergente quanto della cultura tradizionale è adatto ad assicurare la continuità dei processi di apprendimento, grazie agli ambienti formativi dei laboratori (Maragliano). Le didattiche costruite dalla competenza pedagogica degli operatori della scuola, possono fornire ad altri settori elementi validi per la formazione estetica, un'esigenza avvertita anche oltre l'età scolare. La società del *loisir* offre tempo libero e problematiche che già hanno organizzato una serie di iniziative volte a questo scopo, cui la teoria pedagogica può fornire orientamento.

²⁴⁵ *Storicismo* 1932, A 82.

²⁴⁶ A 84 *L'autonomia delle scienze*, 1933, A84.

²⁴⁷ *Scienza e filosofia* 1929, A41.

La didattica museale ad esempio è uno spazio importante, ricco di competenze che possono collaborare attivamente anche con la scuola, favorendo l'educazione del gusto. Questa è la risposta che la formazione può dare alla volgarizzazione culturale che il mondo dei media porta, non come un portato delle proprie metodologie tecnologiche ma della propria organizzazione commerciale.

Laboratori extracurricolari ed extraistituzionali, possono fornire approfondimenti nel campo dell'estetica sia con l'organizzazione di produzioni che teorici, atti a chiarire i tanti dubbi ed ignoranze oggi diffusi a proposito delle immagini. Laboratori che possono essere un luogo di approfondimento di ricerca.

Una particolare attenzione in questo quadro va dedicata ai testi plurimediali, i testi cioè che comprendono codici disparati, suono, immagine, immagine in movimento, parole, scrittura, CNV – ognuno legato a precise decodifiche. Come hanno dimostrato Deleuze e Barthes, un simile testo richiede poi di essere considerato testo organico con propria decodifica. La nuova *mentalità umanistica è anche spazio alla figuratività ed alla messa in scena*. Corroborare i saperi è la via dell'educazione il gusto, evitando il successo delle cose peggiori. Tutti i cittadini sono analfabeti a questi testi, se non hanno fatto studi professionali o percorsi di autodidattica. Sono testi molto diffusi, sono figurativi la gran parte dei testi che ogni cittadino legge quotidianamente. Alle immagini in parole si è educati dalla scuola, e tante volte non s'intendono; le immagini in figura invece sebbene non siano oggetto di una preparazione specifica sembrano chiare. È il peggiore dei pericoli, dissipabile facilmente ragionando su di un *blob* o su un *back-stage* : quanto è chiaro in una immagine, senza conoscerne la tecnica e l'intenzione di realizzazione? Quanto si può essere ingannati da un montaggio o da un effetto speciale? Bastano poche semplici risposte per capire che la semplicità che ci appare, è solo il prodotto dall'immersione.

Quando la gran parte dell'informazione sul mondo, cioè l'esperienza della nuova epoca, come Spirito ci ha illustrato, si affida a testi di questo tipo, è evidente che la necessità dell'alfabetizzazione rientra nelle competenze della formazione ordinaria.

Ripensare la pedagogia idealistica oggi è un dovere storico e una risorsa da non perdere. L'educazione del senso critico da essa messa al centro dell'interesse è proprio la formazione alla complessità che oggi ci interessa come formazione alla creatività, superando i limiti della specializzazione con dialoghi interdisciplinari: una formazione estetica, perché l'arte è il luogo e la bandiera stesso della creatività. Una formazione che però ha alle spalle altrettanti anni di pratica pedagogica di quanti ne ha la formazione letteraria e culturale. Una formazione rigida, tecnica quanto lieve e musicale. Ed è proprio in questa capacità di organizzazione dei saperi che è il vero segreto dell'educazione di domani. Anche nell'informale e nell'astratto, nemmeno le avanguardie più sfrenate negano la capacità dell'arte ben esercitata, educata nelle *botteghe* nella comunità del gusto, oggi trasferite nelle frequentazioni, mostre e musei. Luoghi di formazione sui generis ma severi, specie se finalizzati alla vendita o scelta di opere: il mecenate e il mercante, chiunque sia, non perdona; impone all'artista di condividere in gusti comuni le grandi idee e folgorazioni del genio.

Educazione del gusto, metodi per sostenere la creatività, costante ricerca del nuovo, prendersi cura del sentimento... sono tutti pregi connaturati alla formazione estetica, che acuisce la percezione e il pensare figurale e congetturale, ipotetico. Tutto ciò spiega le grandi potenzialità di corroborare sia l'indagine empirica che la ricerca teorica, nell'arte e nella scienza. Studiare i laboratori d'arte consente di dare la dimensione giusta alla formazione all'immagine, non solo poetica e letteraria, pittorica e musicale, come fece appunto la pedagogia idealistica. Il mondo dei media non apparve a Spirito, morto nel 1980, nel suo essere l'anima della rivoluzione che generava una nuova epoca. Attribui il cambiamento alla metafisica che non intende più l'eterno e il fondamento, pur restando in cerca di esso. Non riesce ad accettare la materia in movimento del Rinascimento, che già al tempo aveva iniziato a riconfigurare il mondo dei valori in modo conforme alla diversa intuizione della Vita – ormai la vera protagonista della filosofia e della metafisica.

Perciò quella giusta intuizione della formazione estetica, nata con Schiller e per la prima volta diventata parte della scuola appunto con la pedagogia idealistica, va ora completata con la riflessione sui laboratori, sull'educazione ai media, sulle nuove tecnologie, sui testi plurimediali (cinematografici e documentari), sul valore di materie come la geografia, le letterature e la storia delle religioni per costruire mondi alternativi: sono tutte idee valide per riflettere sul nuovo umanesimo. Il ruolo di regia che soprattutto l'educazione tecnologica affida al docente, ch'era già nel metodo Montessori – è la prima competenza da formare per dare efficacia alla nuova didattica dei laboratori. In cui tutti devono diventare soggettività che risuonano

nell'ascolto – figura che accomuna discente e docente - nell'*avventura* di ricerca e costruzione di un artefatto che consenta la valutazione del lavoro compiuto.

Perché le immagini sono il punto da cui ripartire, nei media e nel mondo della vita – muovendosi in un orizzonte di poesia che come nei miti antichi formula ipotesi, prima fantastiche, poi scientifiche, con il potere dell'immaginazione, che consente il capire. L'educazione grazie al suo senso di responsabilità può dare risposte importanti alla nuova epoca, che nella fiducia nelle macchine ha perso la consapevolezza di sé ed esalta il benessere, il valore che persino l'animale spesso sa sublimare per un fine più alto.

La cultura dei media ha questa responsabilità, come indicò subito la scuola di Francoforte – ma la via da seguire era quella di Marcuse, imparare ad usare a fini di arte e bellezza la nuova cultura nascente – invece di farsi cultori di tradizioni sorpassate. In questo i filosofi del '900 son diventati *accademici*, che non furono da criticare in quanto allievi di Aristotele, ma in quanto ne difendevano dogmaticamente concetti scritti più di duemila anni prima, da interpretare alla luce dei nuovi tempi.

Un organico progetto educativo così fatto, può trarre grandi ispirazioni da Ugo Spirito, come spero di avere mostrato in questa ricerca appassionata ma anche molto attenta e laboriosa. Il personaggio era grande e sincero, le sue parole erano ascoltate e discusse dai giovani che amavano la filosofia quando lui era davvero anziano, specie per quei tempi, ma sapeva sempre trovare quell'occhio ingenuo con cui parlare ai giovani con animo alla pari – e spesso pareva ai quei giovani piuttosto infantile, col suggerire progetti che anche in quesli anni di contestazione giovanile parevano poco fondati in una vera comprensione della realtà storica.

CONCLUSIONE

Abbiamo seguito il discorso di Spirito, senza cercare troppo presto di discuterne la razionalità, come fanno i più, perdendo per via i fermenti della pagina. Quel suo volto di eterno ingenuo, colto suscitatore di lampi con discorsi che danno <una imbarazzante sensazione, d'attrazione, e poi sempre di nuovo di riserva, se non di ripulsa>; densi di molte verità <ma le molte verità non sempre fanno la verità> (**A165 B**). Un ridondante proseguire pensieri con il costante difetto di una linea di coerenza: ma elenca problemi condivisibili. Anche insistendo per comprendere la lezione, è sempre ricomparsa la condanna del concludere, insita nella domanda di incontrovertibilità: meta impossibile per la scienza e per la filosofia, ma non per la fede, diventa la soluzione istantanea, che delinea un quadro che presto svanisce: ma quanta luce, intorno. Ogni volta, nella logica, nella metafisica, nella politica, si può condividere o no, ma il risultato di una pensabilità immanente e concreta è davanti agli occhi, <balenano le intuizioni> e deludono le riflessioni (**B67,112n**). Si considera sempre figlio dell'idealismo, del cristianesimo del comunismo perché non definisce la forma di queste figure di pensiero, precisare i concetti sarebbe *naturalismo*. La contaminazione come in altri attualisti è la ricchezza che si configura nella concretezza filosofica e scientifica dei tanti progetti portati a termine, del forte impulso da lui dato a tante istituzioni culturali. Nella verità filosofica ha meditato la verità della scienza, sempre incerto su quale sia la via giusta, tanto che sono ricche entrambe, e meriterebbero di collaborare: ma troppo distanti sono le loro linee, se non le si indaga col giusto metodo kantiano, il solo a poter assicurare il loro spazio all'analisi ed all'analogia. Tentando la sintesi che comprende entrambe, le sue parole sovrane sono il Problematicismo e l'Onnicentrismo, entrambe parole degne di grande futuro, che definiscono la sua nuova metafisica, la prima definita nella scienza, la seconda nella filosofia. La tensione delle anime contrastanti spiega le infinite contraddizioni. Perciò l'hanno definito, e si è definito, socratico e fideista, scienziato ed antiscienziato, critico per definizione e afflitto da "recettività passiva" (**A181**)... e l'elenco potrebbe continuare. È l'epilogo del connubio idealismo - positivismo, non dell'idealismo né del pensiero moderno, come diceva lui e come ripete la critica.

Filosofo che si sente profondamente socratico (**B104**), sa credere nella ragione contro ogni ostacolo, ma come un adolescente non crea consistenze dagli slanci generosi dell'intuizione. Convinto dell'unità della Verità per via della polemica unità vs distinzione di Croce vs Gentile, in cui tutta l'Italia filosofica è immersa: alterna la fede nella filosofia, e quella nella scienza giuridica prima, economica poi – e infine scienza (attualismo, corporativismo, scientismo *Scienza e filosofia* (**A96, A122**)). L'unità della Vita affermata nelle successive tappe, dopo a rottura con l'attualismo, nella *Vita come ricerca* (**A110**) e nella *Vita come arte* (**A112**), troverà il momento di maggiore successo nella *Vita come amore* (**A130**). Ma a questa affermazione della verità unica si unisce poi sempre il *Problematicismo* (**A116**). I può vedere nella bibliografia come l'alternarsi di una fede aia una vera e propria altalena di quinquennio in quinquennio. Non c'è coerenza, ma ci sono quadri bellissimi, che infatti sono molto letti e molto discussi. Libri ampi e di bella lettura, che scombussolano tutti gli assetti tradizionali e trascinano nella riflessione pura. Si capisce già solo dai titoli. E la soluzione sarà l'onnice centrismo **A147**, la metafisica della parola assoluta, vera nell'istante ma non più condivisibile già dallo stesso autore dopo essere stata pronunciata: quella sensazione di estraneità che coglie quando ci si incontra con proprie affermazioni non più condivise, diventa per Spirito la vera affermazione della dialettica. Già Platone aveva colto la magia di questo tempo, cui i Greci avevano dato il nome di Kairòs, il dio del tempo opportuno. È rappresentato come il fanciullo che corre, bisogna acchiapparlo per i capelli che sono corti, tranne il ciuffo: se non si è svelti a prenderlo, il momento magico andrà via con lui. Platone pone l'istante nel discrimine dei contrari, quel momento in cui la luce diventa buio è l'istante, la presenza, segno della mediazione e del potere dell'argomentazione. Questo cammino dal mito alla scienza, Spirito ripercorre al contrario, dalla scienza al mito: l'istante si sveste di questa compostezza logica acquistata in Platone, ridiventa il gioco del Bimbo eracliteo con il tempo eterno. L'unico davvero eterno è l'istante, il presente, la verità di Giano, un presente che comprende passato e futuro.

L'onnice centrismo è la filosofia di Giordano Bruno, rivisitato al tempo del *Machiavelli e Guicciardini* (**A114**), che oppone l'uomo mago del sapere e della memoria, ordinatore, all'infinito riaperto da Cusano come prospettiva necessaria al pensare. Senza l'infinito non c'è predicazione, non c'è giudizio, né storico né filosofico. La scienza fonda nella capacità di mediare l'incontro dell'uomo e dell'infinito nel mondo del saper. Nel sistema dell'idealismo ciò crea le grandi sfere dello spirito assoluto: per Spirito invece crea i Centri di

Bruno, le monadi, come lui volle chiamare gli atomi delle filosofie antiche. Non impossibile a definire, la monade è in sé una serie di centri, il bambino l'adolescente e l'uomo e tutti i loro modi: in qualche modo connessi e ordinati ma molteplici, quadri di Vita, diversi e collaboranti. Una metafisica nuova, di chiara connotazione estetica. Ecco perché la sua celebre *Critica dell'estetica* (A157) è solo il rifiuto della tradizione verso un assetto più vero. Che sa configurare un *Nuovo Umanesimo* (A 158) in cui la *Storia della mia ricerca* (A169), l'autobiografia filosofica, è la vera, intima, verità e Vita della storia.

<L'interesse dell'opera di Spirito sta nella coerenza inflessibile con cui egli svolge tutte le implicazioni teoretiche che questa veduta importa> (B93,280) nel saperne vedere la debolezza trovando l'ardire per continuare.

La domanda rivoltagli in questo testo sul suo discorso metafisico si è risolta mostrando il rifiuto della tradizione (B61) e insieme l'ineludibilità del tema (B92): ne nasce un confronto, non una conversione. Spirito non crede che riproporre il dualismo sia una forma di quel naturalismo che lui stesso critica continuamente... se non propone tesi ma brillanti intuizioni discorsive (B107) e retoriche, non è e non sarà mai un sofista. Crede nella scienza definita in modo paleopositivistica regno dell'incontrovertibile (B83), ma conosce Einstein già negli anni '20 (A2). Questa fede senza dubbi con cui afferma la scienza e l'economia e poi l'arte tra sforna ogni affermazione in metafisica onnicentrista, anche la politica (B69) è un quadro poliedrico in cui la scienza si addentra con fiducia (B80): una scienza che è un Atto che, con Spirito, incontra il mistero.

Non sono grandi conclusioni. Problematiche, faticose, operose ... quanto fallimentari ma ... è quel che c'è. L'onnicentrismo se non altro è incontrovertibile, come si voleva: è l'ultima parola, la supermetafisica (B53). Tirate le somme del reale, l'ottica di Dio, dello Sfero, assomiglia una città al formicaio, ogni uomo è il *vecchierel canuto* di Petrarca, teso nell'inane fatica del niente ...

È lo scacco matto della metafisica, chiude il gioco e ne apre un altro. L'occhio di Dio lontano, estraneo alla storia ed al rischio della vita garantisce il limite, la caduta possibile ... accettare l'irrazionale non sulla pelle ma nelle mode, nel variopinto di un museo. L'abisso dà senso alla connessione, ma non costruisce il senso: essere nella connessione è il compito di ogni Vita. Un orizzonte di pensabilità e di comprensione consente di stare nella battaglia, non è la metafisica dell'intelletto ma quella della ragione. Spirito e Wittgenstein costruiscono l'allucinazione metafisica che apre alla scelta personale del quadro di ricerca. I nuovi religiosi sono scienziati (A178), come si ritennero i Magi, perché il primo Bene dell'Uomo è la Fede. In sé, nella Ragione Cosmica, in Buddha ... la realizzazione segue la fede, non l'oggetto della fede. L'onnicentrismo traduce l'antica idea di metafisica in orizzonte postkantiano, visioni particolari si descrivono nella loro consistenza, e questo è il Tutto: l'enumerazione è esterna alla fede intima che crea la direzione di credenza. Infinito e Uno in modo molto diverso dall'hegelismo e da ogni forma di misticismo. *L'incontrovertibile eterno oggettivo* così non cade nel naturalismo (B36).

Si poteva anche ripensare il concetto con un'analisi formale, misurarne la possibilità nel mondo storico, nel conoscere trascendentale, senza chiedere nulla di incontrovertibile, risquadrando il foglio e introducendo il mistero, il futuro così caro a Spirito. Se <il Signore che ha l'oracolo in Delfi non dice e non nasconde, ma accenna>, come diceva Eraclito, l'Oscuro (DK22B93) tenere presente la complessità circonda il mistero di reverente attesa. È un altro conoscere (A133B) ma non deve procedere per gradi, non cammina in modo discorsivo ma con salti analogici, aperti alla rivelazione, <non è infatti possibile, penso, che ogni opinione conduca subito a questo atto di riflessione, ma basta, ammesso solo si possieda la capacità di compierlo, scegliere, quando il momento propizio lo permetta, uno di questi atti di riflessione che sia genuino, e così, sulla base di questo, servirsi degli indizi e delle somiglianze> (Epicuro: Arrighetti 31,17), è l'epiloghismo, il ragionamento corretto. Senza la veloce rapidità dell'intelletto e dei suoi schemi assiomatici, l'epiloghismo lascia permanere l'intero e l'ascolta, reverente, non forza la mano. Quando il tempo è propizio, viene la decisione del senso; sarà forte, per la paziente attesa, non accumulerà, saprà l'essenziale: come l'artista.

Scegliere un colore è avvertire l'oriente e farlo sentire nella musica di un gesto. Nulla di incontrovertibile: è questo l'eterno che resta nel tempo. Un marchio simile ad una percezione, un evento indelebile... e può essere una sola parola... *Vaghe stelle dell'Orsa*...

Rammemora... evoca senza definire... il valore vive di nuova umanità. La Vita è una metafisica senza definizioni, una credenza che non squadra l'universo ma struttura la totalità che io sono. Costruisce il quadro di cui sono in cerca – che non è un progetto ma un riconoscimento, una dimora.

Quel che stempera la follia di Musil, di Canetti, di Proust, è il Centro che afferma se stesso, con Fede. L'Autocoscienza hegeliana fatta carne. L'anima spaurita dall'infinito che sa avere coraggio,. Come Ugo

Spirito, uomo dal successo imperturbabile che nasconde un'anima candida, disperata quanto generosa, perché racconta, più che la nascita della nuova metafisica, il tramonto dell'altra (46 **B55**), nell'affermare la necessità del problema (**B43**). Marino Gentile diceva il suo 'discorso triste' (**B105**), Bontadini ricordava la sua mesta polemica (**B38**): perché sa capire l'irrazionale ma ne rifiuta l'ebbrezza, sente di più l'attimo fuggente, le trasparenze perdute. Persino pensando l'arte ne ha escluso il compiacimento e il riconoscimento, che già in Kant dava al gusto le sue ali dorate.

Il della scienza invece lo convince (**A162**) perché scienza è razionalità: Spirito vorrebbe dire la razionalità di Dioniso, ma non si rassegna alla mutevolezza dell'analogia, la lingua dell'arte. Il senso del discorso di Spirito è la ricerca della razionalità di Dioniso, ebbrezza della Natura, gioia della Vita, Stupore, postulato ingenuo del vivere. Allora si faceva un gran parlare del comprendere senza definire, in cui era possibile avvertire l'irrazionalità dell'ermeneutica e dell'interpretazione che costringe i molti nell'Uno ad una pacifica convivenza sgradevole. Lui vorrebbe una razionalità diversa – non quella della Baccante che ascolta Dio e lo ripete con la capacità dell'ebbro di evadere la singolarità e porsi in presenza dell'intero – una razionalità oracolare che colga il valore nel suo senso unitario, solo parzialmente definibile ma chiaro. Ne deriva la guida del vivere, la struttura dell'orizzonte, il tessuto della razionalità – la nuova oggettività che si costruisce nel quadro del futuro.

Nella sua *pars destruens* del discorso metafisico Spirito insegna come sia importante il rigore filosofico, l'analisi dei concetti, le funzioni della ragione, che però vanno perseguite con scienza, nella continuità seriale e concreta capace di dischiudere il senso del Tutto e dunque la possibilità della metafisica. Proseguire il colloquio è procedere verso quel concetto di natura che nasconde la razionalità di Dioniso come equilibrio, oltre che follia - Spirito la intende, ha fede in essa, accetta di camminare alla cieca per aprire il cammino cui Epicuro diede accesso non dividendo l'uomo in astrazioni, ostinandosi a vederlo tutto intero, vaso di vita e di sentimento, che cerca il suo benessere primigenio, l'atarassia, ma non perciò dimentica gli maici e la ricerca del senso del Tutto.

BIBLIOGRAFIA GENERALE RAGIONATA

degli scritti di e su Ugo Spirito, note di chiusura concepiti come link al testo. Opera pubblicata da Loffredo nel 1987

Nota 2020 la tecnologia oggi consentirebbe il rapido rimando alla scheda filologica dei testi, come era nel disegno. Allora il controllo in bozze della numerazione non automatica sarebbe stato impossibile, per chi ricorda la tipografia di allora. La redazione del testo al computer, consegnato composto all'editore (su un Commodore64) suggerì il metodo di scrittura che oggi è di Wikipedia, ad esempio.

Questa bibliografia generale ragionata, pure di notevole mole, non ha teso alla completezza: concepita come uno strumento di lavoro personale, poi ampliata nella considerazione dell'utilità del genere, non si estende oltre la misura dell'interesse; è complementare alla nostra monografia, che ad essa rimanda. I volumi di Spirito sono presenti nell'integralità, mentre per gli articoli si sono compiute delle scelte; spesso comunque essi, non compresi esplicitamente nel nostro percorso, lo sono perchè ripubblicati nei volumi esaminati. Per la notizia completa dell'opera di Spirito rimandiamo alla bibliografia acclusa al volume di G.RICONDA (B50, che comprende anche scritti su Ugo Spirito: per quelli 1950-66 v.a. PRATOLA B86) di O.CONTI (B67, compilata dallo stesso Spirito). Ma soprattutto a L'opera di Ugo Spirito, a cura di Franco TAMASSIA, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1986 (B111 B112). Questa nostra è invece la prima bibliografia ragionata dell'opera di Ugo Spirito; l'unica di tale nome ma non tale di fatto (meglio si definirebbe analitica) è nel volume di L.ZAMUNER (B92).

Occorre qualche parola per giustificare le nostre scelte: per la parte degli scritti di Spirito, ad esempio, abbiamo annotato tutti gli articoli pubblicati nella rivista "Nuovi studi di diritto, economia e politica", diversamente da quelli editi dal "Giornale critico della filosofia italiana", pure tanto importante, che inoltre Spirito diresse nel dopoguerra dopo esserne stato segretario sin dall'inizio, sempre attivo e partecipe della vita e degli entusiasmi della rivista. L'abitudine di ripubblicare in volume gli articoli più importanti in effetti non rendeva necessaria la ricostruzione integrale nè per l'una nè per l'altra rivista, come si può vedere dai richiami alle successive pubblicazioni in volume; nè per le molte altre collaborazioni a riviste e quotidiani. Era però importante per l'interpretazione ricostruire nell'intero la gioventù, prima del problematicismo, per vedere, come s'è visto, affacciarsi il carattere dell'autore prima della crisi, il suo problema speculativo, nel calore degli interessi del periodo; ritrovandovi la possibilità di capire meglio il seguito del discorso. Tanto più che il tema è in genere trascurato dai filosofi, per pudori antifascisti o per un residuo dell'idea della centralità di alcuni prolemi filosofici rispetto ad altri: mentre la fisionomia del pensatore solo così risulta chiara.

Per ciò che riguarda gli scritti su Spirito, ancora più numerosi degli oltre cento qui presenti, abbiamo tenuto conto delle segnalazioni di Spirito e delle bibliografie citate, abbiamo preso in considerazione gli scritti che hanno suscitato polemiche o risposte di Spirito, quelli atti a dare un panorama della ricezione dell'Opera: senza compiere una ricerca che neppure qui aspirasse all'integralità; seguendo il criterio dell'interesse e della congruenza alla monografia.

La bibliografia (divisa in due parti, A e B, ordinate cronologicamente con numero progressivo) risponde ad un'esigenza che abbiamo prepotentemente avvertito; ma che non riteniamo necessaria in tutte le interpretazioni: i motivi argomentiamo nell'Introduzione. L'opera di Spirito non abbisogna nè di chiarimenti nè di pubblicità, nè di esplicitazioni. Si può dire anzi che in lui l'esplicitazione sia eccessiva, rendendo necessaria una visione sintetica, che ricordi in breve un iter di pensiero al di là delle ripetizioni e dei giri di frase: perchè quel parlare così chiaro e sincero eviti quella tortuosità e dunque quella oscurità di fondo (B56 B67) cui riesce. Il che può lo spoglio; che nella lettura consecutiva delle schede offre anche all'inesperto la possibilità di costruirsi un'idea personale (nei limiti obbligati di una scheda), anche alternativa all'interpretazione della nostra monografia.

Ringraziamo il prof. Enzo Esposito per i suoi cortesi ed ottimi consigli redazionali; il dr. Benito Iezzi, della Biblioteca Universitaria di Napoli, e il dr. Antonio Russo, della Fondazione Ugo Spirito, per l'aiuto nel reperimento di alcuni testi.

Ugo Spirito nacque ad Arezzo il 9 settembre 1896, trascorse poi la giovinezza a Chieti, in ambiente vivacemente positivista. Si addottorò prima in legge e poi in filosofia divenendo subito elemento di rilievo nella scuola di Gentile. Nel '32 ebbe la cattedra di Politica ed economia corporativa a Pisa; nel '35 quella di Filosofia a Messina, nel '36 a Genova di Teoretica: infine a Roma, dove insegnò sino al '52 Filosofia al Magistero, poi Filosofia Teoretica alla Facoltà di Lettere; vi rimase sino alla fine come professore emerito, non senza problemi nel dopoguerra (v. A181). Fu redattore dell'Enciclopedia Italiana per argomenti di filosofia, economia, diritto; redattore e poi direttore del "Giornale critico della filosofia italiana", fondatore e direttore di "Nuovi studi di diritto, economia e politica"; direttore di collane come "Classici del liberalismo e del socialismo" (con Bottai e Volpicelli), "Scrittori di estetica", "Classici della filosofia", della Storia antologica dei problemi filosofici; presidente della "Fondazione Giovanni Gentile": oltre che naturalmente più che prolifico saggista. Muore a Roma il 28 aprile del 1979.

A. Opere di Ugo Spirito

A 1 Il pragmatismo nella filosofia contemporanea, Firenze, Vallecchi, 1921, pp.224; El pragmatismo en la Filosofia contemporanea, trad. Leon Ostrov, Buenos Aires, Losada, 1945, pp.212.

È la tesi di laurea, su argomento scelto da lui (A181); mostra ampia conoscenza della letteratura internazionale e maturità di giudizio. Il pragmatismo è concluso, passibile di giudizio storico; è reazione al diffuso intellettualismo inglese. Risponde perciò alla <maggiore esigenza del pensiero contemporaneo> (p.132), come molte altre riflessioni vuole sottolineare il ruolo del soggetto (l'unità psicofisica); l' esame tocca Peirce, James, Schiller, Dewey. Ma intendere la verità come applicazione, il concetto come strumento non soddisfa e lascia spazio ad assunti infondati. Realtà primaria, Fatto, Metodo, Verità sono pur sempre affermazioni, infondate. Si tenta di togliere la differenza tra scienza e filosofia escludendo la filosofia: che è invece <la veduta generale, la sintesi di tutta la nostra esperienza> (p.46), ineliminabile (si osservi il senso di concetto, realtà, accordo di concetto e realtà): <soggetto ed oggetto, così, in tutte le teorie pragmatistiche, si confondono in una nozione complessiva indistinta, priva di significato ed assolutamente infeconda> (p.37). Anche nella morale non si oltrepassa l'asserzione: ed è l'autocondanna della filosofia se <non può darci una morale, (se) non riesce a precisare la differenza tra il particolare e l'universale, e, rinunciando a quest'ultimo, annienta l'idea del dovere> (p.104). Al pensiero astratto dell'intellettualismo si oppone una volontà antitetivamente astratta; la via era la sintesi dell'antinomia centro dell'interesse, del <divenire e l'essere, il soggetto e l'oggetto> (p.123). Precisa l'esclusione tematica del pragmatismo italiano; confessa la tentazione d'occuparsi del <pragmatismo scientifico> (p.116 n.) di Croce. Analizza autori per qualche verso contigui: Mach (si critica nella scienza il vertice dell'intellettualismo; Mach non vuole far filosofia, ma l'empirismo e determinismo di base minano l'affermazione della creatività del concetto: l'economicità è dato di fatto, <non è un mondo che noi facciamo>, p.140); Boutroux Milhaud (contingenza della scienza e poi del pensiero, in un dualismo insuperato); Poincarè (la scienza intellettualistica, creativo il linguaggio scientifico); Duhem (buona analisi della spiegazione scientifica; l'economicità della legge però dà il problema dell'<accordo di scienza e natura>, p.165, del carattere conoscitivo della scienza); Bergson (propone un nuovo dualismo di soggetto ed oggetto; il carattere di immagine della materia ne mantiene la differenza e può la sintesi; l'intuizionismo aggiunge al pragmatismo, con cui s'intende il concetto, una rinnovata dimensione teoretica).

A 2 Le interpretazioni idealistiche delle teorie di Einstein, in "Giornale critico della filosofia italiana", II, 1921, 2, pp. 63-75.

<La scienza è proprio lo studio del mondo considerato come meccanismo, è visione essenzialmente naturalistica della realtà> (p.62). Confondere con la filosofia può dare, ma apparentemente, il senso che essa possa confermare tesi idealistiche. Il principio della relatività sembra riconoscere il ruolo del soggetto, ma non nega la misurabilità di un reale presupposto, solo migliora il processo di misura: lo prova la sua sperimentabilità. L'impressione contraria è nella diversa considerazione del dato; ma non nega il dualismo (Bonucci): il pensiero resta eterogeneo al reale che conosce. Nè nega la realtà ontologica di spazio e tempo (Aliotta), anzi lo spazio è cosa tra cose. Nè supera la fissità dell'esperienza per intendere la soggettività: sarebbe negazione della scienza (Carr: <ogni osservatore è il centro assoluto dell'universo e non - come è stato supposto finora - il centro relativo> p.73). La teoria dunque non ha nè può avere valore filosofico, a meno di non superare il suo stesso orizzonte.

A 3 Il nuovo idealismo italiano, Roma, De Alberti, 1923, pp.151.

È un abbozzo del più completo lavoro del '30 (A58). Vi sono in più dei cenni, una bibliografia, una nota sulla scuola di Gentile. Qui diamo solo la linea della tesi: <il positivismo ha rappresentato la metafisica dello scienziato, e cioè l'affermazione più rigorosa dell'atteggiamento intellettualistico dello scienziato di fronte alla natura postulata come dato da conoscere> (p.7). Il giusto appello all'immanentismo però si realizza solo nell'idealismo perchè supera il dualismo che contrappone il soggetto all'oggetto, può andare al pensiero che sa farsi concreto. La soluzione attualistica è compimento del pensiero moderno, perchè dialettica, antidualistica, antiintellettualistica.

A 4 Il pensiero pedagogico di G. Filangieri, Firenze, Vallecchi, 1924, pp.110; già in "Levana", II, 1923, 2, 5, 6; III, 1924, 1. Filangieri è tratteggiato come un illuminista che corregge l'astrattezza dei criteri illuministici con la passione per il mondo classico; ciò gli dà il valore della storicità della legge. Ma non toglie l'affermazione di concetti astratti come la bontà assoluta, astorica, che non riesce a mediarsi con il concreto. Però non solo nella concezione giuridica, bensì anche nella pedagogia tende a correggere il difetto: si veda il rapporto di autorità e libertà nella libera scelta del dovere sociale.

A 5 Storia del diritto penale italiano, voll.2, Roma, De Alberti, 1925, pp.194; 2t5a ed. riv. e ampliata, Torino, Bocca, 1932, pp.262; 3t5a ed. ampliata, Firenze, Sansoni, 1974, pp.228.

Si propone come lavoro originale di diritto penale, tradizionale vanto della scuola italiana: fa storia dei principi legislativi alla base delle dottrine, contro l'antistoricismo consueto. La scuola classica (Beccaria, Filangieri, Pagano, Romagnosi,

Carmignani, Rossi, Rosmini, Mamiani, Mancini, Carrara) tese a mediare i presupposti giusnaturalistici e contrattualistici dell'illuminismo nativo con la visione giuridica tradizionale; raggiunse con Rossi e Rosmini la fondazione del diritto sulla giustizia morale; con Carrara, il concetto del delitto come ente giuridico e non di fatto (perciò immanente al diritto, la pena lo reintegra). In polemica con la scuola classica sorse la positiva (Bovio, Moleschott, Lombroso, Ferri, Garofalo) che si volse contro l'astrattezza antistorica, giuridicamente oggettivistica, per far valere un'esigenza storicistica, per considerare il delitto <nella sua attualità concreta>: <una vera e propria rivoluzione, che ha scalzato dalle fondamenta i tradizionali concetti di responsabilità e di punizione> (p.132). Non supera però il vizio d'origine naturalistico e meccanicistico, perdendo <nella determinazione di una serie molteplice di fatti, l'unità del processo spirituale> (p.20). Successo per la <comprensione della vita nella sua totalità; insufficienza in quanto essa obiettiva e materializza la vita tentando invano di comprenderla dal di fuori> (p.22); pensa il soggetto fissandone le caratteristiche una volta per tutte (p.49); la storia come causalità meccanica, sociologia (p.134). Perciò il progressivo approfondimento nell'antropologia (Lombroso) psicologia (Garofalo) sociologia (Ferri) allarga la visione ma non supera il causalismo; ciò annulla la valutazione morale del delinquente. Per correggere occorre <cogliere il principio individuale dell'universo> (p.136) etico, in modo nuovo: contrapporre le due scuole, smussarne i difetti nella composizione, vale svalutare l'uno o l'altro acquisto o essere eclettici. La visione superiore, capace d'innovare, è idealistica: perciò vanno considerati (oltre ancora ai critici delle due scuole giuridiche, Pessina, Lucchini, Gabelli, Alimena) Croce e Gentile e la loro sintesi di necessità e libertà. Sintesi effettiva nel Gentile (Croce, <più vicino per tanti rispetti alla tradizione del positivismo, ci appare ormai in una posizione di transizione dal positivismo all'idealismo> p.108. Resta in una posizione contemplativa, naturalistica). È concezione radicale, come la positiva, perchè interpreta il tutto in una coerenza; non più essenziata di determinismo e materia, ma di libertà e spirito. Si affaccia una <concezione sistematica di tutta la realtà e della negazione di quel dualismo di volontario e involontario, e cioè di spirituale e naturale, che costringendo ad un taglio arbitrario, perchè impossibile, tra ciò di cui si è responsabili e ciò di cui si è irresponsabili, conduce in fondo a una profonda ingiustizia e a una essenziale immoralità> (pp.140-1); si eleva il <concetto di imputabilità a quello di responsabilità morale>(p.141). Ed è onniresponsabilità: una volta inteso che <il vero soggetto è quello per cui tutti i soggetti empirici diventano oggetti> (p.142), dunque non limitato dall'oggetto come <una realtà accanto ad altra realtà>. La coscienza della totale autodeterminazione dell'io non è espressione di <orgoglio insensato> (p.146): è invece la base dell'umiltà fra gli uomini e del concetto di pena come autoeducazione. L'io è responsabile non solo delle sue azioni ma anche delle condizioni sociali che per il positivismo inducono il determinismo: <il figlio è responsabile del corpo che ha ereditato dal padre in quanto non è altro dal padre, ma col padre, con gli avi e con tutto il mondo forma un'unica realtà e propriamente la realtà della sua persona> (p.153). La colpa è delinquere, non essere delinquente. Si fonda così di nuovo la responsabilità pur mantenendo l'acquisto di coscienza storica.

A 6 La scienza dell'economia, in "Giornale critico della filosofia italiana", VIII, 1926, 3, pp.286-300; poi in A111, da cui cito.

<Occorre rifarsi ab ovo> e definire la scienza. Se la filosofia è concreta, essa è astratta, molteplice contro l'universale. Ma concreto ed astratto s'intrinsecano nel processo dialettico, determinazione del fatto, consapevolezza dell'atto: astratta come momento della filosofia, non lo è il suo atto, la scienza particolare; l'astratto si pensa solo in concreto, se vive, se è filosofia. La scienza per costruirsi deve fissare i limiti della propria particolarità: <La filosofia dello scienziato è nel porre i limiti della sua scienza> (p.8). Ora, <un processo astratto in cui ci sia la consapevolezza di astrarre non è un processo astratto, ma concreto> (p.8). Lo scienziato è filosofo in quanto fa scienza: <non si astrae certamente per il gusto di astrarre> (p.9), ma per raggiungere la concretezza; il legame alla vita è nel lavoro della scienza che filosofa e della filosofia che sa essere scienza. Il matematico, il fisico, sanno <che quelle astrazioni valgono ad orientare nella realtà> (p.10). La legge scientifica non è formula, ma coscienza del concreto in cui si inserisce: lo mostra la sua storia. Empiriche le distinzioni tra scienza pura ed applicata; tra scienze esatte, naturali e sociali (differiscono nel grado di astrazione, nel numero di presupposti che diminuisce nelle sociali l'esattezza: nè complessità è concretezza per la dialettica). Porre distinzioni formali, parlare di autonomia dell'economia, causa il disorientamento della scienza economica. Non può esservi categoria del particolare; utile ed etica si contrappongono come particolare ed universale, come opposti; all'utile si può dare la sola qualifica di immorale <e del non essere non si capisce come potrebbe esservi scienza> (p.16). L'autonomia induce la teoria dell'homo oeconomicus, una fictio, perchè l'azione umana non risponde mai a quel solo fine; astrazione non lecita, perchè non vale a pensare una classe d'azioni, ma la capacità di agire nel senso della categoria ovvero di un assoluto ritenuto evidente (l'egoismo di Pantaleoni). Lo scienziato s'è lasciato guidare dal filosofo, non ha pensato i suoi postulati nel concreto della scienza. Il terreno va dunque sgombrato dalle confusioni, analizzato nei principi e nello svolgimento.

A 7 Programma, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 1, pp.1-4.

{I condirettori S. e Arnaldo Volpicelli redigono il programma in un accordo che sarà poi duraturo (A166); v. in A40 la convergenza delle posizioni}. La rivista tenderà ad una concezione giuridica capace di muoversi nella nuova era, fascista. Il rinnovamento del diritto è imposto dal vicolo cieco cui concludono le scuole tradizionali. La via è ricongiungere il

diritto alla cultura, in specie all'economia ed alla politica, senza però unire nella trattazione questi <tre inconfondibili aspetti> {come Croce}. Per evitare le strettezze degli specialismi: il diritto s'intende <nell'unità della vita da cui sorge e che in esso (si) esprime>. Senza cadere nel sociologismo, che disegna <la società come deterministica risultante di 'fattori precedentemente scissi, e indi invano riaccozzati a ricostruire l'unità e l'universalità dei fenomeni>. La battaglia ai residui metafisici del giusnaturalismo come del sociologismo, porta le scienze sociali alla coscienza storica. Intendendo la scienza come filosofia, se essa è <la riflessa coscienza della realtà e dello spirito, la rigorosa determinazione dei criteri adeguati d'indagine e d'intelligibilità del reale>. Conducendo l'innovazione con vivacità. {evidente dunque fin dall'inizio la coscienza del nuovo e la tendenza a trascurare per essa la 'cultura giuridica tradizionale}.

Solo nel primo anno si acclude alla rivista un Annuario bibliografico, a cura di L.PERLA, strumento di notevole utilità per lo studioso nel vasto quadro delle pubblicazioni periodiche giuridiche.

Nel n.1 del 1930 (pp. 87-8) si analizza il già fatto, si progetta di legare alla vita non solo il diritto a tutte le discipline sociali.

Collaborano A.ALBERTONI, G.ALCABÈ, F.ALDERISIO, V.ANDRIOLI, G.ARIAS, F.BARBIERI, F.BATTAGLIA, R.BENINI, G.B. BIANCHI, C.A. BIGGINI, P.BIONDI, R.BOLAFFI, G.BOTTAI, G. BRUGUIER, F.CARNELUTTI, F.CHABOD, G.COJNI, A.CORONA, F.COSSU, P.DE FRANCISCI, G. DE FRANCISCI-GERBINO, E. DE NEGRI, A. DÈ STEFANI, L.EINAUDI, F.ERCOLE, M.FOVEL, S.GALGANO {non citato tra i collaboratori nell'ultimo volume}, B.GENTILE, G.GENTILE, A.GIANNINI, A.C.JEMOLO, H.KELSEN, U.LA MALFA, E.LA ROCCA, P.S.LEICHT, W.MATURI, L.MERLO, R.MICHELIS, M.MIELE, B.MIGLIORINI, E.MORACA, C.MORANDI, A.PAGLIARO, C.PELLIZZI, L.PERLA, F.PICCOLO, A.PINCHERLE, U.RICCI, S.ROMANO {non citato}, V. SANTOLI, A.SERENI, A.SERPIERI, E.SEStan, G.SOLARI, A. SOLMI {non citato}, O.SPANN, G.TARRONI, G.VALENTINI, S.VALITUTTI, G.VOLPE, L.VOLPICELLI, M.WEBER.

Di WEBER, ad es., si pubblica il lavoro sull'etica protestante; di KELSEN saggi in disaccordo con le idee della direzione: che però pubblica egualmente; dicendo poi il proprio dissenso ed argomentandolo con dei saggi (come anche nel caso di altri ospiti).

A 8 Vilfredo Pareto, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 1, pp.24-35; 2, pp.105-121; poi in A57 A111.

Pareto fonda i capisaldi della scuola dell'economia pura: il libero scambio, l'atteggiamento constatativo, al di là d'una scelta, della scienza. Non può però così rendere sistematica la visione senza contraddizioni: sorge da ciò la tendenza contraria ad avvalorare l'aspetto storico dell'economia, ed ecco il successivo interesse alla sociologia. Ma anche l'iniziale tendenza matematica, se induce il paragone con la meccanica razionale, se tende a cogliere l'interdipendenza dei fatti economici, si motiva nella polemica col relativismo storico. Come rappresentante emblematico dell'incertezza tra la scienza e la vita, evidenzia il nodo dell'economia moderna; ma, non superandola, formula concetti non rigorosi, incoerenti. Ad esempio l'ofelimo, concepito per salvare la concretezza individua, per divenire misurabile postula un astratto che non regge all'analisi, l'uomo medio. Altrettanto accade per le azioni logiche, per i beni economici, per la distinzione di scienza pura ed applicata, nonché per la stessa fictio dell'homo oeconomicus. Concetti legati ad un'astrattezza invincibile, che può solo meglio spiegare qualche episodio: il che d'altronde risulta cosciente, se Pareto dice di tendere a dare <un qualche concetto> dell'equilibrio economico; per uscire dalla difficoltà vanno ripensati i concetti in modo rigoroso. Il significato dell'opera è nello <sfuerzo compiuto dal Pareto per adeguare la scienza dell'economia alla sociologia (...) nel continuo, disperato tentativo di risolvere l'antinomia tra la scienza e la vita, tra la necessaria astrazione delle leggi scientifiche e la complessa concretezza dei fenomeni sociali> (p.118).

A 9 A.Serpieri, Lo stato e l'economia, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 1, pp.73-75. Poi in A57 (Discussioni con A.S.).

Sui temi della libera concorrenza e dell'intervento statale: la norma viene vinta dalla vita. Così il liberismo.

A 10 C.Binding, Compendio di diritto penale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 1, pp.77-78. Recensione.

A 11 R.Pound, Il problema della giustizia criminale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 1, p.78. Il problema giuridico oggi è l'equilibrio tra il rispetto del diritto individuale e la difesa sociale.

A 12 G.Arias, Economia italiana, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 1, p.79. Nota.

A 13 Il progetto del nuovo codice penale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 2, pp. 81-94. Eclettico tra scuola classica e positiva, il progetto cade in frequenti contraddizioni tra i principi ispiratori. Positivo l'allargamento della discrezionalità del giudizio, limitato però dal minimo stabilito per legge della pena.

A 14 W.E.Hocking, Present Status of the Philosophy of Law and of Rights-Man and the State, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1928, 2, pp.149-151.

S'incammina sulla giusta via della sintesi di giusnaturalismo e storicismo, senza raggiungere il concetto dell'individuo identico allo stato etico per la trascendenza del valore.

A 15 Actes du Premier Congrès international de Droit Penal, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 2, pp. 151-153.

I criminalisti restano a mezzo tra scuola classica e positiva.

A 16 Le funzioni del giudice penale secondo il nuovo codice, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 3, pp. 170-182.

L'idea dell'autonomia del diritto educa il giudice penale in modo inadeguato ai nuovi compiti (v.A42): riconciliare il diritto con la vita significa pensare il delitto nelle sue condizioni; ciò che pareva metafisicheria è ora essenziale alla coscienza giuridica. Si esagera l'importanza della sociologia, che induce l'abitudine a classificare casi tipici; meglio una cultura generale per educare il giudice a cogliere l'individualità. Studi diversi per il giudice penale dal magistrato civile: non solo sanziona, accerta, ma dà giudizio etico.

A 17 Risposta al prof. Ricci, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 3, pp.226-8; poi in A 57.

Polemica risposta a B1, non accetta la critica della sua impostazione dell'economia. L'astrattezza è necessaria alla scienza; ma se conduce concetti inadeguati, vanno ripensati.

A 18 G.H.Bousquet, Essai sur l'évolution de la pensèe économique, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 3, pp.229-231.

Esemplifica l'impasse dell'economista che tenta di dare prospettiva scientifica all'economia fondando su una concezione arbitrarista o pragmatica o positiva della scienza.

A 19 La scienza dell'economia in B.Croce, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 4-5, pp. 279-294; poi in A57 A111.

S. ritrova nel primo Croce un atteggiamento capovolto nel 1908, senza una spiegazione esplicita. Croce criticava la dottrina dell'economia pura: l'arbitrarismo, il liberismo dogmaticamente difeso, l'inutile farragine dell'evidente, la mancata definizione del valore. Lasciava alla scienza il compito di epurare il difetto, ma, prima di distinguere scienza e filosofia, indicava i difetti della teoria. Poi l'arbitrarismo viene invece accettato come adatto alla scienza. La soluzione dimentica la scienza viva, che si pensa; mostra che l'interesse per la scienza economica era per Croce una <parentesi>, che <eran problemi cui si era accostato per ragioni contingenti e però mai divenuti tormentoso interrogativo del suo spirito> (p.293); <bisogna pur che il Croce calcoli per sapere quello che veramente sia la scienza, e intanto egli può distinguere la filosofia dell'economia dalla scienza dell'economia e porre i reciproci confini, in quanto sa che cosa questa scienza sia, e cioè in quanto l'abbia fatta anch'egli> (p.291).

A 20 L'avvenire della scienza dell'economia (Risposta ad Arrigo Serpieri), in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 6, pp.351-362; poi in A57 (Discussioni con A.S.).

Serpieri comprende la necessità di legare scienza e vita, ma crede sia tentare un'innovazione invece che un richiamo dell'economia alla storicità. Astrazione consapevole, la scienza vive la concretezza: <non è mai del tutto arbitraria> (p.353). Se ne devono pensare rigorosamente i concetti, i residui dogmatici, che tornano anche in Serpieri.

A 21 La concezione tecnico - giuridica del diritto penale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 1, pp.26-45.

Nasce nel 1910 con A.Rocco (Manzini, Massari), sui temi della crisi del diritto, della critica del giusnaturalismo residuo della scuola classica; la si accusa di contaminare con filosofemi la scienza del diritto: infatti il suo concetto del fatto ricorda il positivismo, di cui evita l'esagerazione sociologica. Si può innovare solo se si fonda nel concetto moderno, il dato come interpretazione; ripropone concetti non coerenti (sono persino giusnaturalistici): la scuola è eclettica.

A 22 Il concordato, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 2-3, pp.81-87.

Quanto diverso l'oggi dagli inizi del secolo, che opponevano il nuovo credo laico, positivo, all'anticaglia religiosa: il modernismo, il positivismo cattolico tipo Gemelli esprimevano il disagio del religioso. Diverso: ma non per la forza della religione, bensì dell'idealismo (critica del modernismo; difesa di Gentile, fin dal 1907, dell'insegnamento religioso) che si batte per la fede, per il valore, contro l'esaltazione della scienza. Della sconfitta del positivismo la Chiesa si giovava, e, grazie alla divisione all'interno dell'idealismo (sopravvenuta per motivi politici, o per conversioni alla religione

tradizionale, o per fenomeni di isolamento intellettuale) affermava un vantaggio che si codifica nel Concordato. Il disorientamento generale odierno dà le dimensioni del rischio; gli idealisti devono affrontarlo coscienti d'essere stati la forza che lo ha prodotto. Anche la Chiesa lo medita, per evitare il conformismo facile nei momenti di successo.

A 23 Risposta al prof. Carnelutti, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 2-3, pp.120-122.

In una lettera pubblicata due pagine prima, Carnelutti, esprimeva consenso al nuovo, riconosceva il fondamento filosofico di tante teorie; criticava l'irruenza, invitava a considerare il merito della scuola tecnico - giuridica. Ma se della scuola classica e positiva va visto il merito, l'analisi di Rocco non mostra vera novità d'organismo; non giunge al cimento con la vita.

A 24 E.Ferri e l'idealismo, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 2-3, pp.123-126.

In morte di Ferri {Ferri, allievo di Carrara, fonda con Lombroso e Garofalo la scuola positiva, ne dirige la rivista sino alla morte; accentua il valore delle indagini sociologiche nei problemi della criminalità; tenta un sistema della prevenzione sociale del delitto} S. ricorda il prestigio di questo positivista sopravvissuto ad una scuola che non ha avuto eredi di pari mole. Costituiva la scienza della sociologia criminale, che trascura la vita morale; se ne accorgeva anche Ferri, che apprezzava di Gentile la dottrina della responsabilità, reputandola conforme alle aspirazioni della scuola positiva (mentre Croce col suo concetto della pena ne rimaneva al di qua). S. ne ha notizia personale per l'entusiasmo con cui accolse A5, riconoscendovi una superiore sistematicità.

A 25 J.Valdour, Les methodes en science sociale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 2-3, pp.147-149.

La sociologia tenta di recuperare concretezza privilegiando lo studio dell'uomo sul metodo: ma non supera la visione naturalistica dei fatti sociali.

A 26 Osservazioni e proposte sul Progetto preliminare di un nuovo codice penale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 2-3, pp.149-152.

Concordia accompagna le osservazioni, riflettendo l'eclettismo della cultura giuridica: consenso agli ideali del nuovo regime che il codice esprime.

A 27 G.Battaglini, Principi di diritto penale in rapporto alla nuova legislazione, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 2-3, pp.152-153.

Mostra la contraddizione intima dell'indirizzo tecnico - giuridico: scritto da un credente che ha difficoltà a considerare il diritto nell'autonomia voluta dalla scuola, fa riferimento più esplicito del consueto al senso comune.

A 28 I sofismi dell'economia pura, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 4, pp.171-181; poi in A57 A111.

I sostenitori dell'economia pura (Barone) difendono i loro assunti; ma perchè allora principi tanto deboli? come la legge dei costi decrescenti, del monopolio come distruzione di ricchezza, della libera concorrenza in produzione ed in distribuzione: quando essa non è <il fondamento dell'economia ma solo uno dei suoi elementi: il suo valore è assolutamente relativo e, di fronte alle nuove forme economiche sempre più gigantesche e coalizzate, molte volte secondario> (p.181).

A 29 S.Cicala, La giuria e il nuovo stato - A.Mornet, Le jury criminel, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 4, pp.222-224.

Riflessioni sulla giuria popolare, di fronte alla nuova funzione del giudice (v.A42).

A 30 Il VII Congresso nazionale di filosofia, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 4, p.229-230.

Non v'è stata al congresso discussione speculativa con gli attualisti, come sostengono i cattolici, bensì politica.

A 31 Economia politica e politica, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 4, p.230.

D'Eichtal ripropone il dogmatismo liberistico senza sospetto dell'elevata discussione che oggi in Italia raggiunge la discussione sui rapporti tra economia politica e politica economica.

A 32 Educazione nazionale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 4, pp.230-232.

Istruzione congiunta all'educazione, educazione nazionale e concreta è quella proposta dall'attualismo. Lo stato educatore esercita il suo diritto all'educazione senza alienarlo alla Chiesa, forma col sottosegretariato per l'educazione fisica un corpo di entusiasmo fascistico, innovatore.

A 33 Il capogiro di M.F.Canella, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 4, p.232.
Polemiche.

A 34 Verso l'economia corporativa, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 5, pp.233-252; poi in A57.
È una rassegna di posizioni, manca ancora una scuola. Gli economisti negano la qualificazione dell'economia (dè Pietri Tonelli): invece ogni teoria si lega alla società, la tradizionale alla liberale, benchè lo neghi (Del Vecchio). Ciò mira ad affermarla vera scienza dell'economia; la corporativa, soluzione politica: Fovel mostra le relazioni tra scienza e corporativismo (pur concludendo alla reciproca esclusione). Ancora deboli teorie cercano dall'homo oeconomicus di risalire alla nazione, incerti tra individualismo e socialismo. Carli critica l'economia liberale, fatalistica, manca nella concezione dello Stato, incerto tra identità e dualità di economia e politica. Per Arias la soluzione corporativa è superiore a liberalismo e socialismo, ma non supera il compromesso; fondamentale la valutazione del movente: per il corporativismo non è edonistico, pur tenendo conto dell'iniziativa individuale. I termini sono imprecisi, inadatti alla fondazione. Serpieri coglie l'importanza della considerazione sociale nel progetto: ma non del tutto, se resta economista liberale.

A 35 E.D'Eichtal, Economie politique et politique - G.Pirou, Doctrines sociales et science économique, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 5, pp.295-299; poi in A57 (La crisi della scienza economica).
Si riflette sul rapporto scienza - vita, economia politica - politica economica: D'Eichtal ripropone la classica antitesi tra economia liberistica e corso dei tempi. Altri separa i termini come astratto e concreto. Altri (Pirou) contrappone la fissità della scienza alle dottrine politiche, per stabilizzarle.

A 36 La terza scuola di diritto penale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 5, pp.302-303.
Carnevale ricorda <la cosiddetta terza scuola>, che reagiva contro l'immoralità derivante dalla scuola positiva: S. non le dà peso perchè non fondava in un nuovo punto di vista.

A 37 Il progetto definitivo di un nuovo Codice Penale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 6, pp.316-325.
Conferma il suo giudizio sul codice, v. A42.

A 38 H.G.J.Maas Geesteranus, La réforme pénale en Italie, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 6, pp.382-384.
Osservazioni sul nuovo codice penale.

A 39 Il nuovo diritto penale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", II, 1929, 6, p.392.
Polemiche.

A 40 I. La filosofia; V. La scienza economica, in Ugo SPIRITO, Arnaldo VOLPICELLI, Luigi VOLPICELLI, Benedetto Croce, Roma, Are, 1929, pp.164.

Per le voci in esame, v. A3 A58 A19. Interessa invece qui documentare la posizione dei Volpicelli, visto il loro peso nella rivista. Croce per A.Volpicelli (La teoria del diritto) giustamente considera sistematicamente il problema del diritto, dà spazio alla sua esigenza metafisica, ne riconosce la tendenza al valore, fuori dei formalismi neokantiani. Libera così il campo dalle farragini (coazione, forza, liceità...); distingue il diritto dalla morale cui tende; riduce la filosofia del diritto a quella dell'economia: e critica entrambe. Buona critica del giusnaturalismo, però infondata o malfondata. La legge come pseudo-prassi resta astratta come lo pseudoconcetto; ad essa si assimila ogni legge: invece attività legislativa e giuridica sono <speculativamente distinti ed irreducibili>. La critica verte dunque sul ruolo dell'astratto. Inoltre (La politica) concreta la concezione della storia, ma non supera il dualismo individuo - stato. Per L.Volpicelli, (L'estetica) l'arte è in Croce momento filosofico nella teoria e nella critica letteraria, non raggiunge una vera comprensione della poesia. Infine (La storiografia) Croce conserva mentalità erudita, l'identità di storia e filosofia è intellettualista. Le storie migliori sulla ricostruzione del mondo della cultura.

A 41 Scienza e filosofia, in "Giornale critico della filosofia italiana", X, 1929, 3-4, pp. 430-44; poi in A96 (Conoscenza filosofica e conoscenza scientifica).

{È la famosa comunicazione fatta al VII Congresso Nazionale di Filosofia nel 1929}. Il platonismo chiude la filosofia nei problemi sommi fuori della vita. La filosofia pone le basi dell'identità della scienza e della filosofia mostrando l'infinità non numerabile delle categorie; la loro concretezza nella molteplicità dei contenuti particolari. La filosofia è conoscere, non ha un contenuto determinato, vive ovunque; come la scienza, guarda ora idealisticamente, ora naturalisticamente. Distinguerle è irrigidire il conoscere, che tende alla particolarità ed alla generalizzazione, come all'universalità ed all'individuazione: vanno considerate nel loro integrarsi. Nell'opera dello scienziato e del filosofo il problema vive intero.

L'identità consentirà alla scienza di correggere il dogmatismo della legge. Rompere la sintesi estremizzando un termine fa ricadere nell'intellettualismo: la filosofia si concreta nella scienza e ne è la coscienza critica.

A 42 Il nuovo diritto penale, Venezia, La Nuova Italia, 1929, pp.145.

Il diritto penale vive l'antitesi tra pena come imputazione morale (idea classica, libero arbitrio), o come difesa sociale (positivistica, determinismo della volontà). L'intenzione nuova, idealistica e sistematica, del problema, pone un <concetto integrale della responsabilità e della pena> (p.75); fonda in una concezione dialettica che considera l'<immanenza nell'azione umana di tutto il mondo naturale e sociale, ossia l'elevazione del concetto di responsabilità morale a quello di responsabilità universale> (p.33). <Il delinquente sarà perciò sempre responsabile del suo delitto e sempre moralmente imputabile> (p.75). Tesi che innova serbando le due idee forza: pensare il delitto nella società ma anche nella responsabilità. Rocco invece di rifondare media ecletticamente, pone concetti criticabili, tempera tra le scuole ponendo sia pene che misure di sicurezza, una <distinzione categorica> (p.25) inconsistente. Sono tutte pene, vista la responsabilità integrale del reo. Si eliminano le questioni sulla responsabilità limitata, sulle attenuanti; si evita di differenziare la discrezionalità del giudizio, illimitata solo per le misure di sicurezza, mentre deve essere sempre larga, non illimitata. Chi delinque merita la pena come possibilità di riabilitazione: ma ciò vien garantito solo da una giustizia penale preparata all'uopo, dalla cultura generale più che dal tecnicismo giuridico; il giudice deve affrontare l'uomo imputato nella totalità della sua situazione. Adottando il <criterio dell'educatore> (p.50), un <concetto etico e storicistico della individualizzazione> (p.53), dev'essere <guida spirituale>, <l'educatore, l'apostolo, il missionario> (p.57); <deve assumere la responsabilità del delinquente, deve risponderne a se stesso e agli altri, come il padre risponde del figlio> (p.54). Così il giudice penale, tramandando la sua esperienza, renderà reale la prevenzione. Deve ritenersi a questo punto esaurita la funzione deleteria della giuria, incompetente, già eliminata a ragione nei tribunali speciali; difatti nei giudizi politici essa è specialmente inadatta.

A 43 La riforma della scienza economica e il concetto dello stato, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 1, pp.68-72; poi in A83.

Risponde a Benini e Fovel: se si intende lo Stato non come un fascio di competenze autonome ma come intrinseco alla vita degli individui (tutti funzionari di uno Stato che non è burocrazia), va considerato anche il problema dello Stato produttore, verso una definizione sistematica dell'economia.

A 44 Propaganda politica e scienza, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 1, pp. 73-75; poi in A83. Polemizza con Arias: la programmatica unità di scienza e politica non porti demagogia nella scienza.

A 45 I fondamenti dell'economia corporativa, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 2, pp.103-118; poi, rielaborato, in A83 (La nuova economia).

L'economia studia non un settore autonomo della vita sociale, bensì gli aspetti economici nell'organicità: le è essenziale un concetto dello stato. Negativo è quello liberale (<l'homo oeconomicus è per definizione extrastatale>) astratto come quello d'individuo: andava ripensato. Il che non ha fatto il socialismo, invertendo i termini, serbando l'antinomia. L'intrinsecità dei termini è il retto intendimento, lo intuisce la Carta del Lavoro, ma confusamente: l'art. 9 pone però chiara la necessità dell'intervento statale nell'economia. Lo spirito fascista è più nell'art. 1, che pone l'unità morale politica ed economica della Nazione che si realizza nello Stato fascista. Per eliminare l'eclettismo non va abolita la proprietà privata, va trasvalutato il concetto dello Stato: che può agire senza eliminarla senza penalizzare l'iniziativa. Fondamentale è solo il principio sistematico del corporativismo, <la statalità di tutti i fenomeni economici. Economia individuale ed economia statale sono termini assolutamente identici>; sembra metafisicheria, è la retta intenzione del problema, muta lo stato da entità astratta a concreta articolazione immanente della vita sociale. Primo caposaldo che se ne deduce è la <subordinazione di ogni fenomeno economico al fine statale e cioè essenziale politicità o storicità dell'economia>. <Questa l'economia corporativa o senz'altro l'economia>.

A 46 A.Lanzillo, Lineamenti di economia politica, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 2, pp.153-157; poi in A83.

Pensatore fascista, è soprattutto seguace di Pareto: rifiuta il corporativismo, esclude il problema dei trusts, fatti dello stato, non dell'economia; cioè non intende l'unità Stato - Nazione. Legge di natura la libera concorrenza, che invece solo dialetticamente intesa, mediata nella dinamica sociale dà un'idea di libertà che non sia anarchia.

A 47 Metodi polemici, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 2, pp.159-160. Polemiche.

A 48 Ruralizzazione o industrializzazione? in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 3-4, pp.173-188; poi in A105.

Se l'industria (che è anche agricola) è comunque progresso, resta la direzione da perseguire; ma ne vanno migliorate le condizioni per evitarne i difetti. Così per l'inurbamento, migliorando l'organizzazione delle città. Le direttive di ruralizzazione e demografiche hanno le loro ragioni ma anche i loro limiti {v.B28 B94}.

A 49 Una risposta di A.Lanzillo, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 3-4, pp.267-8. Polemiche.

A 50 La libertà economica, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 5, pp.286-291; poi in A83. Delle due l'una: o la vita civile non è libera o la libertà non è l'arbitrio. Sbaglia dunque il liberalismo a porre la libertà prima della storia, fuori della società. Combattere l'individualismo e lo statalismo darà spazio alla collaborazione, perchè la società esca dai casi patologici della libera concorrenza e del monopolio, inverandoli: l'individuo ha pieno interesse ad adeguare la sua volontà allo stato, perchè il benessere è fine comune.

A 51 La storia dell'economia e il concetto di stato, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 5, pp.321-324; poi in A83.

Interviene nella polemica Benini - Einaudi ospitata dalla rivista per trovare i chiarimenti di Einaudi utili solo storicamente. Il nuovo fonda in un principio del pensiero moderno, l'identificazione di Stato e individuo {v.B27}.

A 52 L'identificazione di individuo e stato, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 6, pp.366-380; poi in A83.

La classica antitesi di Stato ed individuo, consente di pensare lo Stato solo come struttura estrinseca, l'unica economia pensabile, la liberale. Che difatti pecca nel definire negativamente lo Stato. Lo si individua nel bilancio e nell'amministrazione centrale: ciò non ha più senso alcuno quando le province, l'organismo corporativo, il partito fascista, articolano la vita dello stato. Il concetto va rifondato, fuori dell'antitesi governante - governato (il governato diventa governante in altro luogo della vita statale). L'identità di individuo e Stato pone lo Stato immanente alla vita degli individui, è il comune rapporto di interessi e di lavoro; realtà concreta in cui s'identificano diritto pubblico e privato. I conflitti pubblico - privato, non la norma ma l'indice d'uno stato patologico, sono dovuti alla rottura della sintesi, alla tendenza degli opposti all'affermazione di sè. L'economia corporativa, punto più alto dell'economia, frutto del pensiero moderno, sarà guida di realizzazioni radicali, valutabili solo al suo compimento.

A 53 La nuova scienza dell'economia secondo Sombart, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 6, pp.381-391; poi in A83.

Sombart tende ad escludere dall'economia la normativa, la filosofia, reagendo al moralismo. Disegna una visione critica, attenta alla vita dello spirito, coglie l'essenza della realtà economica partendo vichianamente dalla società come campo del conoscere. Riesce alla critica del naturalismo delle visioni economiche ma non supera la distinzione di scienze sociali e naturali.

A 54 Economia liberale ed economia corporativa (lettera aperta a S.E.P.Iannaccone), in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 6, pp.422-426; poi in A83.

Polemiche.

A 55 Il progetto Rocco nel pensiero giuridico contemporaneo, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", III, 1930, 6, p.429.

Il volume è utile per comparare i risultati. Nota polemica su Carnevale.

A 56 Il nuovo concetto di filosofia, in "Giornale critico della filosofia italiana", XI, 1930, 4, pp.315-325; poi in A96.

La rivoluzione attualista è copernicana perchè fonda in un principio dialettico che compone il dualismo: idealismo, ma <dire che tutto è spirito val quanto dire che tutto è materia>. La filosofia più che sistema è <principio sistematico> che condotto ai propri stessi risultati fa cadere la barriera tra scienza e filosofia; se vivono entrambe la vita intera dello spirito, l'universalità nella concretezza. Non solo la conoscenza storica dunque (De Ruggiero) ma anche scientifica. Perchè <la filosofia non è che la coscienza critica della stessa scienza nel suo unico processo storico, e si vanifica ogni volta che da quel processo si astraie per la velleità di raggiungere una maggiore concretezza e universalità>. La critica crociana del filosofo puro è in realtà possibile solo per l'attualismo, non per un'astrologia simmetrica del filosofare.

A 57 La critica dell'economia liberale, Milano, Treves, 1930, pp.227.

Ristampa A8 A9 A17 A19 A20 A28 A34 A35.

Nel suo complesso, l'opera combatte l'errore dell'economia liberale, e di ogni economia, di fondare in una concezione non approfondita rigorosamente nei suoi concetti. L'economia viene considerata per sè, come categoria (Croce) o come

concetto scientifico (Pantaleoni); separatezza che rende astratti i suoi concetti. Ciò conduce ad un metodo matematico (Pareto), sociologico, economicistico; a concepire la scienza come schematismo (Serpieri): mentre occorre un ripensamento radicale. Senza cui l'economia fa perno sul concetto d'individuo, che è un vero groviglio di irriflessione e di contraddizioni: duplice ed antiquata astrattezza da cui non sgorga la costitutiva, concreta storicità. L'individuo si pensa concreto nella sintesi con lo Stato, concreto, senza isolare economia ed etica. Senza l'impossibilità di pensare le novità dei tempi, la validità del mercato internazionale, l'intervento statale nell'economia, il protezionismo. L'economia fonda allora nel legarsi organico delle attività produttive, nel corporativismo.

_lk:Spirito3

_nb"Spirito3"

A 58 L'idealismo italiano e i suoi critici, Firenze, Le Monnier, 1930, pp.267; 2t5a ed. Roma, Bulzoni, 1974, pp.232.

{È l'unico volume sull'attualismo di Spirito attualista, amplia A3 con articoli successivi. Più che una storia è <una difesa dell'attualismo contro i suoi critici d'ogni tendenza>, specie cattolici (A179, p.163)}.

L'attualismo, vittorioso dell'intellettualismo di ogni altra filosofia, costituisce un sistema capace di concretezza nuova; di una concezione del reale che intriseca nella sintesi dialettica soggetto ed oggetto, universale e particolare; realizza il passaggio dalla trascendenza all'immanenza. Ciò che i suoi critici mancano d'intendere, rilevando contraddizioni apparenti, dovute alla considerazione dell'attualismo come pura teoria, mentre è teoria che si vive e non si definisce. L'incomprensione della conquista della chiave d'oro è il senso delle risposte a Chiocchetti, Baratono, Ranzoli, Aliotta, Carabellese, Guzzo; incomprensioni di altra parte del sistema, quelle a Zacchi, Busnelli, Matiussi, Monaco, agli attualisti convertiti (Casotti, Carlini, La Via, Cento, Crespi), Bertolino, Underbill, Collingwood, Licitra, Calogero, Maresca, Evola, Ferretti, Patou, De Burgh (non si vince l'idealismo opponendogli le antinomie: occorre criticare la dialettica), Michelstaedter, Bergson.

Martinetti e Varisco, idealisti e insieme trascendentisti, riflettono sul rapporto reale conoscere cogliendone l'identità, rompendola poi nella preoccupazione realistica della molteplicità dei soggetti e degli oggetti: limite della loro visione non dialettica. Che però non dà sempre salvezza: Croce per la sua formazione non filosofica accentua la tendenza alla distinzione e <giustappone> e <classifica> il nesso dei concreti, elenca le categorie; deve molto al Gentile (identità storia - filosofia). In Croce vi sono due rapporti dialettici: uno interno ai gradi concreti, uno che li rapporta come astratti e li sintetizza (intuizione e concetto): questo secondo è vera sintesi; il resto è contraddittorio intellettualismo; il senso della sua filosofia è perciò il superamento della mentalità positivista di partenza. Gentile conquista l'autoconcetto, compie l'idea spinoziana della conciliazione di essere e divenire, attuando la <conversione> dell'oggetto nel soggetto: così supera l'intellettualismo naturalistico di Spinoza, ma persino di Hegel che naturalizzava il soggetto. Gentile è il <punto di confluenza di tutta la filosofia> (p.62) conseguendo senza contraddizione l'assoluto. Unica la categoria formale, il pensiero in atto, infinite le distinzioni empiriche: ogni momento è tutto lo spirito, l'autoctisi è il processo di esplicitazione dell'empirico. L'opposizione è la legge della dialettica, che sviluppa il rapporto del logo concreto e dell'astratto. Nell'etica è il senso della filosofia gentiliana (p.59). {Nel Gentile si accentua più la componente spinoziana che l'hegeliana; difatti le polemiche mostrano convergenza più con Abbagnano che con Alfieri, sul crinale della tendenza al monismo. B67 (pp.19-20) sottolinea il cenno a Levi, ai temi del solipsismo e dell'antinomia, poi cari a S.}

A 59 Benessere individuale e benessere sociale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 1, pp.11-24; poi in A83.

Il liberalismo ha il pregio della sistematicità, il difetto dell'eclettismo. Per rifondare occorre un principio capace di sostenere la tendenza della scienza all'osservazione ed alla normatività: ed è il benessere. Colto dall'economia liberale nell'ofelimo: ma del gusto non si fa scienza, le utilità marginali restano incomparabili, i beni economici non sono matematizzabili. L'ofelimo e l'utile non vanno contrapposti ma orientati al benessere individuale che si realizza nello stato, sulla base di un nuovo concetto del soggetto. Non si coglie la mediazione se non si riflette in modo adeguato, se si considera il benessere stato naturale mentre è fine, mai raggiunto, dello stato, unica volontà e non somma di voleri discordi: esso seconda l'esistente verso nuove direzioni. Il corporativismo fonda nella coincidenza del massimo benessere individuale e sociale.

A 60 L'economia attualizzata (Risposta a B.Croce), in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 1, pp.60-64; poi in A83.

Ribadisce le sue tesi difendendosi dalle accuse crociane di criticare l'astrattezza, l'antistoricismo, il purismo, l'individualismo di ogni economista (v.B7).

A 61 E.La Rocca, Abbozzo di una interpretazione idealistica della economia politica, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 1, pp.67-69.

Anche se propone l'identità scienza filosofia e la sistematicità dell'economia non evita l'intellettualismo.

A 62 La determinazione tecnico - giuridica delle misure di sicurezza e la nuova scienza del diritto penale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 2, pp.73-84.

La nuova idea dello stato consente la pena come redenzione, la comprensione del delinquente, la necessità dell'ordine giuridico; ha i pregi della scuola positiva e non è eclettica (Rocco).

A 63 Il metodo matematico in sociologia e in economia, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 2, pp.135-139; poi in A83.

I concetti di impulsi, atti di Dè Pietri Tonelli non soddisfano; non può valere la matematica che vi costruisce sopra: riduce in unità matematiche fenomeni non intesi. {Sembrirebbe possibile la riduzione, ma:} <'economia matematica non è possibile, per il semplice fatto che il numero è nella vita, ma la vita non può essere numero>.

A 64 Riformismo o rivoluzione scientifica, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 3-4, pp. 152-162; poi in A83.

Fovel propone il riformismo economico senza rifondare i principi: ma solo la Nazione termine medio tra individuo e stato impedisce la riduzione quantitativa e rifonda i concetti. Così si estendono i dati formali dell'individuo allo stato e viceversa, al fine immediato di giovare delle riflessioni economiche in corso. La strada è invece dare fondamento sistematico ad una scienza disorganizzata, senza eclettismo, sul modello formale dell'economia liberale.

A 65 Una difesa dell'homo oeconomicus, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 3-4, pp. 224-228; poi in A83.

Polemica con A.Contento.

A 66 Scienza e filosofia nella storia del pensiero da Hegel a oggi, in "Giornale critico della filosofia italiana", XII, 1931, 4, pp.258-271; poi in A96.

L'identità della scienza e della filosofia viene dall'eliminazione hegeliana del noumeno. Rifiutare la filosofia della Natura non vale rifiutare il difetto di Hegel. L'onnirazionalità, il monismo, l'enciclopedismo sono difetti dell'intero sistema che conducono la persistente astrattezza del concetto. Si evita non distinguendo o deducendo nuove categorie, ma con la riforma della dialettica hegeliana: compiuta nell'identità della scienza e della filosofia. Che supera il dualismo in ogni sua forma e intrinseca il concetto all'oggetto nella concretezza della sintesi.

A 67 Economia nazionale e economia internazionale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 5, pp. 241-250; poi in A83.

L'economia nazionale è organica, s'intrinseca alla vita dello Stato ove alla lotta sostituisce l'organizzazione, in un equilibrio che non è meccanica risultante ma la conseguenza di un progetto. Tra gli Stati non può pensarsi l'intrinsecità del rapporto, ma la nuova visione consente il duplice valore della sovranità: nel diritto internazionale vede la collaborazione nella cooperazione ad un fine. Ciò che non poteva l'economia classica.

A 68 Critiche di filosofi, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 5, pp. 312-316; poi in A83.

Carlini e Colamarino ribadiscono il dualismo di scienza e filosofia. Ma nel concreto... riesposizione della tesi.

A 69 F.Carli, Teoria generale della economia politica nazionale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 5, pp. 317-318.

Tenta di conciliare l'identità di individuo e stato con la vecchia sociologia.

A 70 Liberismo e protezionismo, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 6, pp. 333-340; poi in A83.

La concorrenza è fatto prestatale che si supera nell'organizzazione. La soluzione non è in uno dei due corni del dilemma, bensì nella lotta orientata ad un fine comune. È la scienza ad ignorare la realtà di questa socialità che si diffonde oggi nelle associazioni degli individui. Occorre persistere in questa che è la <logica dell'avvenire> coscienti che la strada si potrà valutare compiutamente solo nella sua realizzazione mondiale.

A 71 Politica ed economia corporativa. in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", V, 1932, 1, pp. 1-11; poi in A111.

{È la prolusione del '32 al corso di cui S. era titolare a Pisa}. La preconcepita ripulsa all'aggettivazione dell'economia vieta d'intendere che qui si pensa un nuovo purismo, radicale. Che rifiuta il costume dell'economia, anche pura, di adottare concetti fondati in concezioni del mondo di cui non è responsabile. Si crede di cingere un campo autonomo, non s'intende l'insieme: mentre l'economia è politica, chi lo nega non ha coscienza del proprio operare. Si teorizza l'homo oeconomicus, astrazione dell'uomo concreto, sociale; concetto antieconomico ed antiquato, teorizza il tornaconto e traslascia il fine sociale presente nell'azione umana, oppone utile e ofelimo in modo illuministico. La vera economia

nasce <con l'affermazione dell'apriorità dell'organismo e della collaborazione>, dello Stato. Dal concetto antiscientifico dell'individuo - atomo, passa a quello scientifico, nel rapporto individuo - Stato.

A 73 Prime linee di una storia delle dottrine economiche, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", V, 1932, 1, pp. 12-28; poi in A111.

{Dal vol XIII dell'Enciclopedia Italiana}. L'economia nasce come visione generale nel '700, con i fisiocrati, caratterizzata da naturalismo e individualismo. Influenza l'Europa, specie l'Inghilterra: A. Smith, D. Ricardo. La scuola classica. La scuola storica. Dell'economia pura. Il rinnovamento, la visione della società come organismo invece che individualismo: ha il suo <sviluppo d'importanza fondamentale> in Italia.

A 74 L'economia corporativa, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", V, 1932, 1, pp. 78-9.

Polemizza con C. Costamagna: occorre chiarire i rapporti tra scienza e vita politica, eliminare gli incompetenti, identificare lo Stato corporativo e lo Stato fascista (<Il corporativismo non è un particolare aspetto della Rivoluzione fascista, ma è tutta la rivoluzione>,<nuovo orientamento nella storia>).

A 75 Attualismo costruttore, in "Giornale critico della filosofia italiana", XIII, 1932, 1, pp. 24-29; poi in A96.

Intendere l'attualismo è liberarlo dal formulismo in cui si isterilisce, perdendo il nerbo della sua tesi paradossale per il senso comune. Occorre viverla, non affermare che bisogna viverla: altrimenti si cerca una chiave d'oro che si rivela incapace d'ogni acquisizione perchè vuota è la filosofia che si pensa. Non è così per chi identifica scienza e filosofia: chi <muovendo dalla convinzione della categoricità dell'empirico lo ha assolutizzato rispettandone la particolarità>; e si dedica alla scienza particolare, perchè la filosofia immanentistica vive nei particolari, che si connettono in unità sistematica.

A 76 Scienza, in Enciclopedia Italiana, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. XXXI 1936, pp. 154-156; poi in A112 (Il concetto di scienza).

Nella tradizione indica un particolare tipo di conoscenza, caratterizzato dall'induzione. Ma esistono due tipi di conoscenza? La reazione al monismo hegeliano ha rinvigorito la tendenza alla distinzione; andavano invece considerati empirici tutti i concetti (Gentile), non solo taluni: così non si naturalizza il soggetto. Dunque, <identificando i due termini in un unico processo di universalizzazione del particolare e di particolarizzazione dell'universale>, scienza e filosofia s'identificano nel grado filosofico, pur nella continua necessità di operare distinzioni empiriche: come lui e Volpicelli hanno tentato.

A 77 Individuo e stato nella concezione corporativa, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", V, 1932, 2, pp. 84-93; poi in A105.

{È la relazione al Convegno del '32 di studi sindacali e corporativi di Ferrara: che suscitò già alla lettura controversie}. L'identificazione di stato ed individuo fa grandi passi nella vita comune; va dunque accolta e razionalizzata. Il permanere del dualismo di pubblico e privato lascia le decisioni ad amministratori privati, ad interessi particolari; mentre il corporativismo tende al superamento del concetto stesso di lotta di classe nella collaborazione, nell'intrinsecazione dei termini contrapposti. Ma ciò sarà se si saprà realizzare l'unione di capitale e lavoro andando oltre la funzione di superamento del sindacato: se cioè la corporazione diviene proprietaria. Bolscevismo? ma il fascismo ha il proprio orientamento, superiore a quello perchè pensa modernamente, fuori del positivismo: <il domani (...) sarà di quello dei due che avrà saputo incorporare e superare l'altro in una forma sempre più alta>. I falsi timori vanno dunque superati, accettando a proprio modo quel che di positivo è in quella esperienza.

A 78 Risposta alle obiezioni, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", V, 1932, 2, pp. 94-99; poi in A105.

Di tante obiezioni ad A77, evidenzia quella di Olivetti: le società anonime, di grandi dimensioni, si sono mostrate meno duttili nelle crisi delle piccole, dirette dal capitale privato. Ma appunto tale considerazione generava la tesi, che non è tesi socialista, ma volta all'equilibrio degli interessi nel lavoro. Contro il socialismo storico è nato il fascismo, smussando l'antistoricismo ed astrattismo nativi nel nazionalismo, mediando in sé opposte esigenze: ciò lo rende atto alla riforma sociale.

A 79 Economia programmatica, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", V, 1932, 3-4-5, pp. 145-153; poi in A105.

Finchè lo Stato interviene su una economia organizzata da privati, non può che danneggiare le industrie sane ed aiutare le deficitarie, essendo incompetente del loro funzionamento. Il modello del trust mostra invece come subordinare le volontà singole ad un programma comune: così, organicamente, dovrà procedere lo Stato, creando un <cervello economico della Nazione>, di cui andrà determinato il rapporto col Consiglio delle Corporazioni.

A 80 Il corporativismo come liberalismo assoluto e socialismo assoluto, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", V, 1932, 6, pp. 285-298; poi in A105.

Il corporativismo supera il liberalismo e il socialismo, realizza i loro fini. Il liberalismo avvalorava l'iniziativa (come il corporativismo) fondandola in una libertà confusa con l'arbitrio astratto. Il socialismo tende all'organizzazione (come il corporativismo), ma trasponendo allo Stato caratteristiche individuali, lo intende fuori della concretezza nella forma astratta della burocrazia. Il corporativismo è assoluto liberalismo ed assoluto socialismo perchè non contrappone libertà ed autorità: <privato e pubblico saranno la stessa cosa>; il comunismo gerarchico fa <di ogni cittadino un funzionario>, vede nella corporazione il medio che compone le volontà in una volontà superiore immanente ad esse, superando l'atomismo dell'economia classica. È <lo Stato totalitario, in cui tutti siano al loro posto e dal loro posto esprimano la loro volontà contribuendo al governo dell'intero sistema>.

A 81 L'iniziativa individuale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", V, 1932, 6, pp. 345-352; poi in A105.

L'iniziativa è giustamente esaltata dall'economia classica per la sua spiritualità, ma la si rende equivoca definendola privata: è psicologia rozza ignorare il movente non egoistico dell'azione singola, che si proietta sempre in un orizzonte sociale. L'azione egoistica trova il suo premio non nell'affermarsi, com'è giusto; ma nel privato, nel capitale: riconoscimento diseducativo ed inadeguato all'oggi, perchè materialistico e disorganizzante. L'iniziativa pubblica manda perduto solo il piccolo arbitrio e dà potenza all'azione.

A 82 Storicismo, in "Giornale critico della filosofia italiana", XIII, 1932, 6, pp.97-109; poi in A96.

È positivo lo storicismo idealistico che avvalorava l'atto pur lasciandosi condizionare dal fatto, <disastroso> quello gradualista dei conservatori e liberali: <per non cadere nell'astratto, accorciano progressivamente la vista e si riducono a non guardare più in là di una spanna>. Non comprendono che <la vera concretezza della storia è data dal così detto astratto, vale a dire dall'idealità costruttrice>.

A 83 I fondamenti dell'economia corporativa, Milano-Roma, Treves, 1932, pp.282.

Si ripubblicano: A43 A44 A45 A46 A50 A51 A52 A53 A54 A59 A60 A63 A64 A65 A67 A68 A70.

Il volume, tradotto in tedesco, in spagnolo, in portoghese, nel suo insieme sviluppa l'affermazione dell'identità di individuo e Stato in una fondazione sistematica dell'economia, che dà i propri concetti in un insieme coerente. È un'economia che rifiuta di dirsi pura; di fondare in metodi matematici o comunque astratti dalla concretezza della storia; che afferma il concetto positivo dello Stato, capace di intervenire normalmente nell'economia; che pone la libertà concreta, vera solo nella società. La sintesi di stato ed individuo evita gli eccessi (ad es. la libera concorrenza come legge assoluta) che rompono l'equilibrio nella perdita della possibilità di collaborare, ch'è il fine della nuova economia, che fonda in un principio diverso dall'utile e dalla libertà, il benessere.

A 84 L'autonomia delle scienze, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VI, 1933, 1-2, pp.24-32; poi in A96.

V. A86. La <divisione categorica> delle scienze afferma l'autonomia della politica come dell'estetica, e genera tecnicismo: <dà soprattutto un certo disagio il sempre maggiore astrattismo della scienza e il suo progressivo allontanarsi dalla vita>. Ribadire che la scienza è e deve essere astratta causa un irrigidimento che <comincia a dare la sensazione di un qualche equivoco che si celi in una esigenza fondamentalmente giusta>. Limite presente anche se si pensa l'autonomia idealisticamente, non separazione ma capacità di guardare il reale da una categoria; il pensiero scientifico però, che procede su fondamenti empirici o positivi, intende l'autonomia come chiusura tesa a conseguire una purezza soprastorica. Ed è formalismo, <il cui ideale si riassume nella scienza per la scienza>. Lo scienziato se ne convince pensando che le ipotesi non possono essere prese per reali: <Ma come e perchè si pongono quelle ipotesi? (...) La scienza non può non essere astrazione, ma l'astrazione non può non vivere nella concretezza>, collegata alla vita. Altrimenti ci si tiene a principi non meditati per non sorpassare la specializzazione. Falsa autonomia dovuta alla mancata identificazione di scienza e filosofia comune al positivismo e all'idealismo. Il positivismo ha tentato di correggere il suo difetto d'intendere l'insieme non con la filosofia ma con la sociologia: il cui inguaribile carattere di somma può disegnare al massimo l'<ideologia, la metafisica più rozza e inconcludente>. <L'idealismo dualistico con il respingere la scienza nel campo della pratica e col cercare la verità nella categoria filosofica> (p.30) per conoscere supera la scienza: ed è formalismo capace solo dell'enciclopedia. Dove nasce l'idea della superscienza. La scienza invece deve diventare pura e filosofica, capace di pensare i propri limiti e trascenderli; nell'orizzonte della filosofia moderna, dell'immanenza del tutto alla parte.

A 85 Economia ed etica nel pensiero di Hegel, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VI, 1933, 1-2, pp. 33-41; poi in A111 A119.

{È la comunicazione fatta al III Congresso internazionale hegeliano del 1933 a Roma}. Anche senza divenire economista, Hegel dà lo spunto per fondare l'economia in modo nuovo: il suo concetto d'individuo. Per avere lumi su un punto cardine dell'economia com'è la proprietà privata, va esaminata la dialettica dello spirito oggettivo: i momenti sono

concreti in sè ovvero in ciò negherebbero la concretezza che attraverso loro giunge allo spirito del mondo? La soluzione di Hegel è piuttosto quest'ultima. Ma ciò invece contraddice nel carattere non astratto della proprietà privata; di nuovo astratta, per altro, all'interno della famiglia: se lo Stato è la stessa unità <la stessa vita generale che si attua nella famiglia>, dovrebbe seguirne l'equilibrio. <La verità è che Hegel non sentiva sul serio la dialettica di essere e dover essere e che il reale era per lui razionale in quanto soltanto reale>: si spiega così l'intellettualistica contemplazione <dell'idea che si era dispiegata> (p.41). Due dialettiche dunque, tanto che a lui si appellano dai liberali ai marxisti; non essendo chiarito il rapporto astratto - concreto, prevale l'adeguamento alla razionalità - irrazionalità del reale.

A 86 La Teoria generale del reato di F.Carnelutti, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VI, 1933, 1-2, pp.62-7. Questo volume ha suggerito le riflessioni di A84. L'analisi del reato è ricondotta al sistema del diritto, senza differenziare diritto civile e penale. Il limite, dovuto alla concezione tecnico - giuridica di fondo, non conduce però al risultato di vedere nel diritto civile e penale i problemi del diritto in genere. L'autonomia del diritto non va posta nè di fronte alle teorie non giuridiche, nè di fronte alla filosofia, che è la possibilità di pensare sino in fondo quei concetti.

A 87 L'economia corporativa nelle Università, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VI, 1933, 1-2, pp.81-2. Ci si interroga sull'opportunità della diffusione di tali cattedre: la scienza è una, occorre certo lasciare al suo posto l'esperienza consolidata. Per accelerare il nuovo però sono da prendere provvedimenti adeguati: smettere di bandire concorsi di economia politica, visto che la corporativa non ne è solo transeunte applicazione; porre nella commissione persone esperte ma anche aperte al nuovo: si Benini, Dè Stefani, Serpieri, Mortara, Gobbi, Griziotti, no Einaudi, Jannaccone, Ricci e <la stragrande maggioranza degli altri>. <Invitare le commissioni a non distinguere il giudizio scientifico dal giudizio politico, ma a giudicare la fede politica del candidato sul 'terreno scientifico che è il solo di spettanza delle commissioni>.

A 88 L'avvenire della corporazione, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VI, 1933, 1-2, pp. 82-4. La corporazione va superando la fase sindacale verso <più adeguati istituti economici e giuridici>, di cui si può avere idea dalla riflessione di Bottai. L'ulteriore sviluppo del corporativismo stenta a trovare <quella ricchezza che le è indubbiamente riservata> perchè non riesce a riassorbire il sindacato; la corporazione come sindacato è <troppo legata ancora al passato e perciò in qualche modo limitatrice dell'originalità del fascismo>. <Col sindacato di Stato le classi sono messe allo stesso livello e avviate a una più spirituale collaborazione, ma soltanto con la corporazione il classismo sarà superato sul serio>. <Allora la corporazione si arricchirà di tutta la vita del sindacato e, liberata dalla funzione di comporre il dualismo inerente all'ordinamento sindacale, potrà operare senza limiti nella costruzione della nuova vita economica e politica>.

A 89 La crisi del capitalismo e il sistema corporativo, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VI, 1933, 3, pp.85-97; poi in * La crisi del capitalismo, Firenze, Sansoni, 1933, pp.129-147; poi in A105. In Italia si parla piuttosto di crisi del liberalismo: ma il problema è comunque l'individualismo. La crisi si risolve negandolo, come fa il socialismo; di cui va evitata la riduzione burocratica. Combinare capitalismo e socialismo, come nel socialismo di Stato tedesco, non sfugge l'eclettismo (Wagner, Sombart). La libertà non può essere affermata solo in parte (libero il carcerato nella cella!), occorre un concetto maturo, dialettico. Il Fascismo, vicino al liberalismo fino al '25, al socialismo fino al '29 ha ora ha una base ideale (Carta del Lavoro). La corporazione, il principio nuovo, media individuo e stato con la struttura gerarchica dell'organismo produttivo; intende qualitativamente l'individuo; evita l'equivoco della maggioranza. Politica ed etica non trascendono più l'economia; il cui oggetto non è l'egoismo nè il solo lavoro materiale: se <per lavoro s'intende (...) ogni affermazione dell'individualità umana>, da organizzare razionalmente.

A 90 L'economia programmatica corporativa, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VI, 1933, 1-2, pp.98-109; poi in * L'economia programmatica, Firenze, Sansoni 1933, pp.139-185; poi in A105. Quando si parla di economia regolata, si pensa al dualismo forze produttive - potere statale, pensando al vecchio stato burocratico: e tornano vecchie soluzioni. Invece di pensare al potere che regola, badiamo al programma, guida costante degli organismi economici. Quello individuale è inadatto ad un sistema complesso; il programma occasionale del socialismo di stato è di necessità il peggiore; elaborato dallo Stato, poi, nel socialismo, è un astratto. Il corporativismo integrale elabora gerarchicamente il piano: la sintesi in un'unica volontà così non esclude l'iniziativa. Programma rigido, ma efficace: non <sgogno di poeti> ma via dell'avvenire, <l'assolutamente certa> perchè razionale e sistematica.

A 91 Capitalismo e corporativismo, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VI, 1933, 1-2, pp.165-172; poi in A105 (Introduzione). Dal Convegno di Ferrara il nuovo avanza: si parla sempre più di programmazione, si progetta l'impresa pubblica (l'IRI). <Rimarrebbe la terribile formula della corporazione proprietaria. Ebbene, lasciamola pure da parte e non ci pensiamo

più>. Perchè nel nuovo organismo sarebbe formula superata. Si diffonde la filosoficità dei discorsi economici, mentre non si comprende l'identità scienza - filosofia. Il problema dell'economia è se siano da seguire vie rivoluzionarie o riformiste; è problema per via del termine medio, lo Stato: se i termini fossero <soltanto due, l'individuo e la corporazione, il passaggio graduale non avrebbe presentato nessuna difficoltà logica>.

A 92 Verso la fine del sindacalismo? in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VI, 1933, 1-2, pp.251-254; poi in A105.

<La corporazione mangia i sindacati> residui del socialismo classista ipostatizzante il momento egoistico dell'azione. Essa fonda in una idea organica come non è la classe; riesce alla collaborazione, sposta l'interesse dall'egoismo alla produzione. Il sindacalismo di Stato si raggiungerà solo se la corporazione non sarà come i sindacati prevalentemente politica, ma coinciderà con l'organismo economico.

A 93 Il liberalismo di L.Einaudi, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VI, 1933, 1-2, pp.273-275.

<Libro fondamentale sbagliato e antistorico, quello dell'Einaudi>, che ribadisce vecchie posizioni liberali. È coerente con sè stesso; ma la coerenza va intesa come <sviluppo organico e trapasso logico da posizioni superate a posizioni nuove e innovatrici>.

A 94 Il liberalismo, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VI, 1933, 1-2, pp.285-299; poi in A111.

{Voce dell'Enciclopedia italiana}. Il liberalismo ha significato speculativo oltre che politico, ma assai vago, coincidente con i principi del pensiero moderno. Nel suo significato più ristretto, politico, si esprime, assieme ai principi democratici, nelle Carte dei Diritti. Costituzionalmente propone il governo parlamentare e la divisione dei poteri. L'antistatalismo consueto corregge oggi teorizzando interventi statali, mentre è necessaria la revisione del problema, come nel corporativismo.

A 95 La scienza e il problema teologico, in "Giornale critico della filosofia italiana", XIV, 1933, 2, pp. 97-109; poi in A96.

Ribadisce il suo pensiero rispondendo alle polemiche. Fano ritiene somigli al rifiuto crociano della teologia il suo rifiuto della filosofia: peccerebbe nell'intero. Proprio il problema teologico lo guida invece alla critica dell'intellettualismo, non dissolvendo la filosofia ma conquistando nuova concretezza, oltre i pregiudizi che la scienza sia empirica (il particolare si coglie nel trascenderlo), che fissi astratti postulati (un postulato non si fissa a priori).

A 96 Scienza e filosofia, Firenze, Sansoni, 1933, pp.156; poi in A122.

Si ripubblicano A41 A56 A66 A75 A76 A82 A84 A95.

Il senso del volume è l'affermazione che non vi sono due tipi di conoscenza; che la scienza e la filosofia non hanno diverso grado nella dialettica dello spirito: le distinzioni, empiriche, si fanno nel concreto dell'attività. Irrigidire in una distinzione formale (Croce) la diversità di pensiero che generalizza o individualizza significa perdere la possibilità d'intendere l'astratto, il rapporto dell'ipotesi e della fissazione dei principi al concreto, i limiti della scienza: che è l'attività della scienza - filosofia. E non intendere l'astratto è perdere un elemento fondamentale per l'intera vita dello spirito. Va evitata l'autonomia che pone fuori della riflessione esplicita i fondamenti stessi della scienza. La scienza deve pensare il problema del particolare nell'insieme. Senza l'identità, la scienza diventa dommatica, la filosofia astratta. Persino l'attualismo, vittoria copernicana contro il platonismo della filosofia dei sommi problemi; invito a pensare nel concreto l'infinità delle categorie; vittoria sul dualismo classico: persino esso va richiamato all'emendazione dal formulismo, dalla rinnovata astrattezza che lo coglie nella mancata identità della scienza e della filosofia.

A 97 Regime gerarchico, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VII, 1934, 1-2, pp.14-23; in "Civiltà fascista", I, 1934, 1, pp.4-14; poi in A105.

Il fascismo non è aristocratico nè democratico: la prima visione contrappone dominanti e dominati, la seconda fonda nell'incompetenza, nell'ideologismo, nella finzione della maggioranza, lo mostra l'esperienza bolscevica. Il punto di forza delle visioni (governo dei migliori, governo di tutti) compendia il regime gerarchico fondando la selezione nella tecnica, togliendo all'eguaglianza carattere materialistico. La gerarchia è mediazione ed organizzazione, non si pensi alla burocrazia. Il difetto residuo di scindere economia e politica si corregge sostituendo la Camera dei Deputati con il Consiglio delle Corporazioni.

A 98 La corporazione aziendale, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VII, 1934, 1-2, pp.119-120.

La corporazione attuerà la sintesi quando coinciderà con l'organismo produttivo; ordinata per categoria o prodotto, non può sparticolarizzare il fine nella mediazione politica, nè decidere guidata dalla tecnica.

A 99 Il corporativismo come negazione dell'economia, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VII, 1934, 3, pp.121-131; poi in A111.

L'economia politica va intesa partendo dal fondamento del diritto di proprietà, che rompe l'unità. In una famiglia ove alla pace subentra la lotta, resta il desiderio della pace; così alla guerra succede l'economia e lo scambio tende alla collaborazione, che non è ancora la pace perduta: che può riconquistarsi solo trascorrendo all'etica, alla scienza. Per pensare autonoma l'economia <bisognerebbe ammettere l'esistenza di una scienza del negativo o del particolare, che è quanto dire di una logica dell'illogico o di un sistema dell'irrazionale>. Comunque, avrebbe come fine il benessere di tutti, perchè prospettarsi universalmente è necessario all'economia. Non può scomparire l'economia come non può scomparire il male: ma <la negazione dell'economia è appunto l'ideale che sorge da una realtà contraddittoria, perchè realtà si muova ed avanzi> intendendone la negatività.

A 100 Alla vigilia delle corporazioni, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VII, 1934, 3, pp.212-215.
Istituendo le 22 corporazioni inizia il cammino verso il superamento della divisione di pubblico e privato, verso la <gerarchia unica della Nazione>, non burocratica; un osservatorio nazionale renderà il piano capace di decisioni tecniche.

A 101 Residui liberali e socialisti, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VII, 1934, 4-5, pp.324-327.
L'intervento straordinario del socialismo di stato socializza le sole perdite. Il corporativismo invece pensa un sistema di aziende produttive ove la proprietà sia comune, la decisione della gerarchia tecnica: <soluzione logica> radicata nella storia, non illusione. Tante polemiche su A92: invece crede che, per evitare si torni al sindacalismo, si debba attendere che l'educazione abbia preparato il nuovo.

A 102 La macchina, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VII, 1934, 4-5, pp.331-332.
Non la macchina, ma la cattiva organizzazione economica è da condannare.

A 103 Capitalismo, Socialismo, Corporativismo, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VII, 1934, 6, pp.366-381.
I rapporti stato-capitale: senza unificare economia e politica, l'intervento straordinario resta incompetente, come in Germania ed in America; perchè si risponde così alla crisi del capitalismo, ma la risposta va oltre il capitalismo: nel progetto dunque è anche la marcia indietro. Il socialismo riflette sui problemi d'oggi, ma ha idee antiquate inadatte al mondo della tecnica. Il corporativismo ha la forza necessaria: si origina sì nel cercare aiuti statali, ma sviluppa una concezione organica, teorizza la corporazione, che rende lo Stato immanente. Non fonda o nel capitale o nel lavoro o in una astratta collaborazione paritetica (che lascerebbe prevalere il capitale ed il suo alleato tecnico): lavoro e tecnica costituiscono un'unica gerarchia, guidata dal piano.

A 104 Burocrazia e corporativismo, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VII, 1934, 6, pp.404-406.
La burocrazia è malintesa dal liberalismo per il concetto negativo dello Stato. Il burocrate nello Stato etico è funzionario come ogni cittadino.

A 105 Capitalismo e corporativismo, Firenze, Sansoni, 1933, pp.158; 3t5a 1934, da cui cito.
Si ripubblicano A48 A77 A78 A79 A80 A81 A89 A90 A91 (Introduzione) A97.
Nel '34 si aggiunge A92 a b.

a Statalismo corporativo ('33). Il potere mediatore della corporazione concreta l'identità individuo stato nella nazione, oltre la burocrazia. Essa elabora la <volontà> della Nazione (che non è somma); accerta le <condizioni> dell'economia.
b Il problema del salario ('32). Analizzato nel capitalismo, in cui nasce, è coerenza coincida col minimo. Chi apre il problema non cerca una nuova coerenza, ma un aggiustamento; affaccia idee di transizione: gli alti salari (il fordismo dà sempre il salario minimo per quei risultati; tali salari rendono l'operaio cliente? e se fa il gioco della concorrenza?) i salari equi (nel corporativismo l'istituzione attua la correzione). Soluzione organica è cointeressare il lavoro alla produzione. Nella transizione, meglio che agire sul salario è la <cointeressenza obbligatoria>: interessa il lavoratore alla produttività senza standardizzare un salario non adatto a tutte le aziende.

Il volume disegna la teoria del corporativismo, nato per sostituire il sindacalismo e la contrapposizione delle classi: sviluppato in visione organica. Risolve le antitesi classiche (aristocrazia e democrazia, capitalismo e socialismo) tenendone l'idea forza. L'iniziativa individuale si media nel piano grazie ad una benintesa gerarchia (possibilità della scelta competente ad ogni livello, governo di tutti e dei migliori). Concordare nel programma consente l'unità della nazione e delle nazioni. La risposta ai nuovi problemi è sistematica: lo Stato s'intrinseca alla vita dell'individuo, è immanente alle decisioni, interviene nell'economia in modo stabile e non burocratico: ed è insieme vita politica ed etica. La corporazione è l'istituzione che attua la mediazione, l'organizzazione razionale della società; la corporazione proprietaria, smaterializzando la proprietà, portando il cittadino funzionario a dare al lavoro senso sociale di collaborazione: è l'esito del percorso, verso un socialismo nuovo, non fondato nella lotta ma nella sintesi.

A 106 Il corporativismo nazionale socialista, in "Archivio di studi corporativi", V, 1934, 1, pp. 92-100; poi Firenze, Sansoni, 1934, pp.31.

Il nazional-socialismo è giovane, imposta bene il corporativismo aziendale centrando nell'azienda, fuori del classismo (ma non elimina le differenze, nè sostituisce adeguatamente il sindacato): la lettera dà buone speranze, se pone la partecipazione del lavoratore al consiglio di fiducia, dunque all'andamento dell'azienda. Pecca d'ingenuità ritenendo la propria legge sul lavoro molto avanti al corporativismo; quando dal punto di vista politico economico la mancata identità genera scelte incompetenti, burocratiche, frutto di mediazioni continue di gerarchie diverse; è solo una collaborazione se la politica non è tecnica. In Italia invece si parla di corporazione in una concezione organica; i ritardi sono dovuti alla diversa situazione di nascita: il timore dei precedenti eccessi rendeva impossibile progettare l'intervento statale nell'economia, ci si concentrava sul sindacato.

A 107 Il piano De Man e l'economia mista, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VIII, 1935, 1-2, pp.15-25.

Il tema classico rivoluzione - riforme De Man riaffronta come rapporto di idee ed interessi: quando il capitalismo era in ascesa, li vedeva collaborare in un'educazione progressiva, era riformista. L'impossibilità delle riforme, l'improponibilità della rivoluzione, lo induce a progettare una trasformazione di struttura: verso un regime intermedio tra capitalismo e socialismo. Il capitalismo resta sano se mantiene la libera concorrenza, s'ammala se si costituisce a capitale finanziario e monopolistico: l'economia mista gli pare sia una soluzione, perchè interviene sulla malattia. Ma i sistemi misti non possono essere organici come invece può il <carattere totalitario della corporazione>.

A 108 Corporativismo e libertà, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VIII, 1935, 3, pp.101-107; poi in A111.

Polemiche francesi contro il fascismo reazionario: è rivoluzione che prosegue il loro ideale di libertà, combatte in modo non quantitativo il capitalismo.

A 109 Gerarchia del lavoro e fine del sindacato, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", VIII, 1935, 4-6, pp.206-218.

Forti voci difendono il sindacato: lavoratori nostalgici (si toglie ogni difesa al lavoratore? ma quando l'ha avuta?) non intendono che la difesa che ne fa il capitalismo ne indica l'inadeguatezza. Tecnicamente impreparato (la decisione è tecnica; ma non si vuole una tecnocrazia: va intesa come tecnica ogni scelta competente. Utopie? anch'esse sono forze storiche) il sindacato non può dirigere l'economia, chi vale ne esce, diviene tecnico; non può controllare perchè lo fa nell'ottica sorpassata della contrapposizione; non può stipulare il contratto collettivo perchè ciò ch'è nel Piano esula dalle sue competenze; non può educare perchè di parte. Perciò non deve valere nemmeno come base per formare le corporazioni, ne minerebbe l'interclassismo.

A 110 La vita come ricerca, Firenze, Sansoni, 1937, pp.240; 3t5a 1948, da cui cito.

Il volume segna l'inizio del cammino nel problema, fuori dell'attualismo e di ogni assertorietà del giudizio. La sintesi si rompe nella scoperta della forza vitale dell'antinomia che riemerge dall'apparente compostezza delle soluzioni. Il pensiero riscopre il non so, il ma, mistero più del no se non consente nemmeno la soluzione scettica. Di fronte a questa concretezza intende la propria funzione nel non trascenderlo, nel non dar per superate antitesi che sono la ricchezza particolare del pensiero: ma che soprattutto ne sono il limite che risorge implacato dalle sintesi. Pensare è dunque obbiettare, restare nella ricerca aspirando al suo superamento perchè nemmeno la ricerca è soluzione.

Ogni filosofia (Cartesio, Hume, Kant, Hegel, positivismo, irrazionalismo, storicismo) fonda nel mito di un'affermazione assoluta. Così la dialettica: criticarla è la via per procedere {A58}. La sua contraddizione è nell'affermazione del divenire fuori di cui è la legge dialettica: contraddizione da cui risorge l'antinomicità spesso criticata, benchè debolmente (Io - io; impossibilità di categorizzare e logica di categorie; identità e poi distinzione di storia e filosofia, inobbiectivabilità ed obbiectivazione ecc.). Antinomia essere - divenire già guida dell'identificazione di scienza e filosofia, in direzione dell'immanenza, proseguendo il monismo di Hegel e Comte: qui si va oltre, l'universalità della dialettica è divenuta mito. Si cammina ancora verso l'immanenza, dunque, ma ci si avvede che la tendenza al mito, alla fede, alla credenza, è nel pensiero: non può farne a meno la ricerca, se vuole avere una direzione: ciò spiega il suo eterno riproporsi. La ricerca avvicenda mito minimo, problema, antinomia: consente il minor mito possibile, cosciente di sè (criterio quantitativo, ma solo una soluzione ne dà di rigorosi).

La ricerca prosegue l'idealismo, senza dissolvere la corpulenza problematica delle antitesi, ponendo io ed oggetto in una dialettica senza soluzione. È una situazione psicologica, segno dei tempi che criticano il mito: ma anche logica, perchè insegna l'ingenuità del mito, la necessità di aprire alla vita, l'impossibilità di un criterio logico che domini l'antinomia. Un momento di libertà che è assenza del fondamento <in un discorrere senza concludere, in una volontà che si agita tra la necessità e il giuoco, in una vita che non riesce ad avere un significato ed un valore assoluto> (p.170). L'accusa di nullismo teorico e frammentarismo pratico, che si connette all'anima della tesi, in parte innegabile, si combatte mostrando la capacità dell'orizzonte di dare nuovo senso alle idee: non si può asserire l'identità di scienza e filosofia, ma la scienza è ricerca presente, la filosofia mito futuro; hanno valore senza snaturarsi e possono la totalità di

sperimentazione, l'abbandono della critica della metafisica, la filosofia torna a tentare il senso. Anche nella pratica c'è apertura al problema ed alla libertà: l'economia tende all'etica come sua <ipotetica ragion d'essere> (p. 149). La fiducia nel corporativismo seguita se lo si ripensa nel nuovo orizzonte, nel problema: la sua linea portante evitava di ipostatizzare la libertà, antidogmatismo, in sistema: la libertà è ricerca che anela a perdersi per non rinunciare alla vita civile; il nuovo concetto dello Stato è capace di libertà e giustizia. Ma la realtà ha visto riemergere l'arbitrio e l'antinomia: la guida elitaria, non scientifica e riforme inadeguate hanno tradito la novità delle idee.

A 111 Dall'economia liberale al corporativismo, Messina Milano, Principato, 1939, pp.256.

Si ripubblicano A6 A8 A19 A28 A71 A73 A85 A94 A99 A108.

Nell'insieme il volume mostra la concretezza dell'identità di scienza e filosofia: si può pensare un'economia nuova, contro le definizioni di economia pura o autonoma, di Pareto, di Croce. Economia che non è soluzione parziale o di regime ma intuizione del reale, rifiuta l'astrazione come diversità formale, autonomia da compartimento stagno che svuota di senso le astrazioni. Va intesa nel suo fondare in una società organicamente intesa nella pace e nella collaborazione; come in una famiglia può la lotta creare conflitti d'interesse e solidificare rapporti di proprietà, ciò può accadere alla società. Fare scienza di ciò e parlare di autonomia dell'economia è voler far scienza del negativo; negare l'economia è preparare il progresso. In una libertà che inverte quella oramai invecchiata delle bandiere; il liberalismo è superato politicamente dall'invecchiare dei suoi principi base: Carte dei diritti, antistatalismo, governo parlamentare.

A 112 La vita come arte, Firenze, Sansoni, 1941, pp.350.

Più che un panestetismo, la vita come arte è la prosecuzione del discorso sulle antinomie: l'immediatezza della coscienza cui l'arte dà voce senza smussare gli angoli nell'illusione di una soluzione, si scopre guida possibile, morale provvisoria, cominciamento a torto negato dalla dialettica. La vita immediata, la coscienza non soffre il dubbio; assumeva il dato dicendo <è così>, <è più forte di me>: manteneva la forza del mistero nel conoscere e nell'agire. L'autocoscienza domina escludendo la coscienza, che riemerge: nell'antinomia la dialettica si dissolve (o si è nel sistema, o nell'immediatezza). Hegel critica la coscienza immediata: ma qui non la si afferma, resta l'aspirazione alla filosofia, si ammette la superiorità della mediazione futura. Il ritorno non recupera una sorta di animalità: spiritualità non è solo razionalità ma è fantasia, intuizione, arte: ebbrezza ma anche conoscere, in un monismo che è totalità del vivere, organicità ricca di certezze e di un senso logico non riduttivo. <E se pur natura si vuol definire, è natura del genio, e si rivela natura di Dio> (p.21).

L'arte è sogno che la veglia potrebbe dire tale: ma sinché è arte, tutto è arte; col sistema tutto sarebbe filosofia e definizione. L'ipercritica ha infirmato le soluzioni, dunque l'arte è problema senza soluzione che aspira a superarsi, la veglia non la definisce. L'arte evidenzia il mistero, lo spirito di qua dell'autocoscienza, la coscienza dell'antinomia: la filosofia è il limite che rimane tale, evitando divenga asserzione. Non si cerca l'unità logica, ma quella <sbocciante da una coscienza umana non in possesso di se stessa, da uno stato di ebbrezza in cui non è più lecito distinguere l'uomo dalla natura e da Dio> (p.21).

La storia, più vivace del consueto, è segnata dalla tesi: tracciare la storia del sogno e l'illusione filosofica di tradurre l'empito monistico in distinzione di facoltà. Vi compare Baumgarten; Hume, perché l'empirismo sa meglio tenersi all'immediatezza. L'agnosticismo e la coscienza non autocosciente, cardini della vita come arte, sono in Vico e Kant. Il Romanticismo, regno dell'antinomia, dissolve l'oggetto: l'impossibile autocoscienza fa pregiare l'arte. Croce, educato da De Sanctis ad una sorta di <positivismo critico> (p.238), legge Hegel nel 1905 e muta, ma non mette in crisi l'herbartismo: la classificazione doveva cedere alla dialettica; la circolarità porta che la materia dell'arte è data dallo spirito: l'arte finisce e si disegna <l'essenza logica dell'arte> {p.248: il consueto fraintendimento della lettera crociana}. Mentre <non ci possono essere due modi di conoscere lo spirito: non ci possono essere, cioè, due autocoscienze> (p.251). Gentile compie l'idealismo: il problema estetico si risolve nel metafisico, pensando la dialettica; l'arte è pura soggettività, concretezza inferiore; dove è arte, tutto lo è, dove è filosofia tutto lo è. L'errore nasce sempre dal porre la superiorità dell'arte o della filosofia: la vita come arte ne è fuori; toglie la confusione di Campanella tra sensazione e sua teoria, la moltiplicazione di forme del conoscere di Kant. La dialettica ferma la filosofia (ragione) al divenire, esclude la metafisica: che deve rimanere, come in Kant, speranza futura.

Estetismo? no, perché l'arte non è valore ma fatto; sì, per il dogmatismo del fatto. La contraddizione segna la tesi che aspira a superarsi: la morale provvisoria dà il solo criterio del gusto, la teoretica aspira alla metafisica e ne denuncia l'impossibilità. Affronta poi problemi estetici: li risolve all'insegna del ma.

La vita si atteggia come opera d'arte. Come l'artista trova nell'egoismo la negazione di sé, si pone un edonismo centrato nel corpo, il cui deperire guida l'uomo a trascendersi: la vita come arte ne trae conseguenze morali (la rivalutazione del corpo supera il dualismo senza perdere la spiritualità) e politiche (l'illiberalismo comunista è <soltanto l'estendersi alle masse dell'esigenza individualistica del liberalismo> (p.345): i difficili cammini creano il rivoluzionario, che come l'artista vuol dire tutta subito la sua insoddisfazione).

A 113 Rinascimento e Romanticismo, in * Romanità e germanesimo, a cura di J.De Blasi, Firenze, Sansoni, 1941, pp. 287-318; poi in A114.

Rinascimento e Romanticismo non si contrappongono, se sono tappe del cammino dalla trascendenza all'immanenza (in cui si avvicinano tendenze lontane come Cartesio e Bacone, il razionalismo non conclude il processo). Propongono l'antinomia, l'arte, la mistica unità uomo Dio: peccano nella pretesa di dare ragione del particolare; pensano l'antico collegandolo a sè; sono immoralisti, pregiano l'arbitrio: disgregano gli ideali e la socialità; vivono il pensiero critico, la loro certezza è retorica. Pongono problemi moderni (individuo massa: la soluzione è in una intenzione organica). Somigliano nel proporre un razionalismo non dogmatico, un'intuizione artistica problematica, e insieme una fede.

A 114 Machiavelli e Guicciardini, Firenze, Sansoni, 1944, pp.162 (include A113); 3t5a ed. 1968 (con A124); 4t5a ed. 1970 (con A138), da cui cito.

{Questa storia fa eccezione nelle ricostruzioni di S., in genere piene di luoghi di scuola: prosegue interessi vivi in riferimenti d'obbligo, la politica, il Rinascimento, per l'immanenza e la corpulenza antinomica. La ricerca prova la via della storia che eccede gli schemi: <avvertii il bisogno di una precisazione del fine morale da raggiungere. E scrissi il libro su Machiavelli e Guicciardini> (A179, p.29). L'interesse guida una storia diversa: non del <vero Machiavelli, bensì del vero che in Machiavelli ricerchiamo per la risoluzione di un nostro problema, o meglio del problema della nostra vita politica ed etica> (p.55). Per riconsiderare il dualismo di economia ed etica: che nasce, dice, come ogni dualismo, per trascendere il negativo: rendendo poi inintelligibile l'unità psicofisica}.

Il tempo di Machiavelli è ricco di contrasti, di tentativi d'immanentismo falliti (Dante, Boccaccio, Alberti, Valla, Lorenzo dei Medici, Poliziano, Botticelli, Savonarola, neoplatonismo, Cusano, Leonardo, Campanella). Machiavelli esclude fini metempirici, cerca la natura umana nell'azione: la sua riuscita è tutto. Ed è virtù: l'utile. Virtù e fortuna costituiscono un mondo dominato dal mistero; si cerca la vittoria nella genialità, nella politica estetica; ma <la catarsi artistica è illusoria> (p.51). A Machiavelli chiediamo <se e come sia possibile rispettare l'imperativo morale nella vita politica> (p.53); nel monismo sa porre la virtù, identificando fini e mezzi nell'immanenza, nel tempo, sublimando la razionalità inferiore. Ma il tempo non basta, e postula un valore: la patria, una città celeste, l'esigenza d'un fine etico per autotranscendersi. Intendere Guicciardini antitesi di Machiavelli ne toglie la comprensione: invece lo compie. Estremizza l'agnosticismo, il mistero: l'esperienza, poi l'io, è il metro, il particolare: nasce l'individuo scienziato, dopo l'artista. Senza ipostasi infondate, Guicciardini fa l'uomo centro di un mondo concorde nel benessere dell'individuo aristocratico. La disgrazia induce una consolatoria di pace umana più che oltremondana; cui però aspira, partendo di nuovo utile e morale. <Guicciardini, e con lui il pensiero critico moderno, ha percorso la strada dell'immanentismo fino a riaffermare l'esigenza della trascendenza, ma rifiutandosi di ricadere nelle forme dogmatiche che presumono di poterla soddisfare. In tal senso, egli può considerarsi ancor oggi un contemporaneo> (p.135). Sono sinceri? Essere e parere si contraddicono, sembra insincerità: è invece la nascita dello scienziato. L'autobiografia è l'arte di Guicciardini: <attraverso l'autobiografia, la storia diventa lirica ed egli guarda a se stesso come alla sua opera d'arte> (p.147).

A 115 Finito e infinito, in * Filosofi italiani contemporanei, a cura di M.F.Sciacca, Como, Marzorati, 1944, pp.375-383; poi A116d.

L'esperienza del finito fa nascere l'infinito come bisogno di superarlo e intenderlo. Qui nasce la religione, legata al mito che assolutizza il mondo e l'empirico. La dialettica ha voluto superare il dualismo, intrisecandosi al processo invece di definirlo, mutando il concetto di realtà. Ma fallisce: torna il problema, l'empiria di vivere il finito tendendo all'infinito.

A 116 Il problematicismo, Firenze, Sansoni, 1948, pp.192.

Il nuovo pensiero si consolida, si denomina; si pone dinanzi alla crisi del tempo, ne tenta l'analisi, misura le forze. È <primo bilancio del problematicismo> (A179, p.29); polemica con l'uso <frequente> del termine, privo del suo <significato radicalmente critico (...)> lo si è fatto servire di etichetta alle varie forme della solita metafisica relativistica> (Avvertenza). Inizio del moderno è l'ergo sum, pensiero critico e immanenza: il problematicismo lo prosegue, esasperando criticismo ed egocentrismo per l'irrinunciabile ricchezza. Ipercritica volta al superamento della crisi che ha provocato scoprendo il circolo vizioso del concludere: con cui ha chiuso il pensiero <in una morsa d'acciaio> (p.58); il dubbio esce dall'inconcludenza: ma non nega né assolutizza il relativo ed irrazionale da cui nasce; che è la crisi gigantesca dei tempi e del pensiero, cui non si può che suggerire una via.

L'argomento antiscettico riguarda ogni soluzione in quanto tale, autocontraddittoria. La definizione, atta a cogliere la parte, tenta il tutto, l'universale: già <la cosa, ridotta a coscienza della cosa, perde la nettezza dei confini (> è mutevole ed oscilla tra la realtà e l'illusione> (p.32). Il pensiero moderno ha definito l'autocoscienza che si può solo esprimere: pena l'intellettualismo. Così ha grandi momenti ma non può evitare il rinascere del pensiero critico. Che denuncia negli ultimi risultati l'autocontraddittorietà del pensiero moderno: il conoscere - fare non è identità se la legge è presupposta, il valore non è storia ma forma. Il problematicismo esce dallo stallo perchè sta al problema senza definirlo, nella dialettica antinomica aspirando alla soluzione. Il suo cammino non elude la contraddizione, è intellettualistico se

esaspera la contemplazione facendosi psicologia e autobiografia; può tendere al dogma: occorre avvalorare l'ansia problematica per evitare il salto in una fede.

La direzione dell'immanenza si mantiene perchè forza della filosofia moderna come delle scienze sociali: senza far riemergere dall'ergo sum il solito ergo Deus est. La crisi è generale: la società muta la centralità dell'io in egoismo; la filosofia propone il dualismo pensiero azione. La scienza abbandona la filosofia, diviene pragmatica, tecnica e in tali vesti ignora la crisi. La Babele dei sum rimanda a Dio, al valore assoluto: ma il nuovo dubbio rinasce ipercritico, non torna al passato, medita l'io come problema, la cosa come coscienza indeterminata. Riconosce il fallimento dell'immanenza, pensa l'irrazionalismo ma sa il valore del criticismo e lo prosegue.

La II parte ripropone saggi editi (v. l'avvertenza ad A140 A150).

a (L'azione senza la verità, '42) Apparente il superamento attualistico del dualismo pensiero - azione: l'incertezza della previsione mostra la contraddizione dell'io nel presente, nel passato, ma il limite è il futuro; ci si progetta <dando compiutezza di sistema all'attimo frammentario della decisione> (p.73). Nè la scienza coglie l'imprevedibile, la cui importanza capiva l'attualismo, che però delude con soluzioni formali. Il misticismo, lasciando il dualismo, conserva assoluto il valore, ma condanna l'empirico. Il dualismo mostra però ricchezza: non è soluzione ma problema, il monismo resta <l'esigenza stessa del pensiero logico> (p.88).

b (La libertà e l'individuo, '41) Concetti da rifondare: la libertà può pensarsi <eguaglianza di diritti ...possibilità di affermazione personale inconfondibile con le altre> (p.106).

c (La storia come arte, '41) La storia scienza o arte? chi la pensa arte la pone inferiore, assoluta nell'universale che la schematizza; rinasce il filologismo, ma resta tra positivista e romantico. Non conta se sia scienza o arte, la distinzione tra reale ed irreal è empirica <in un mondo di cui non si abbia la certezza oggettiva> (p.130): conta tenerla indipendente dal sistema, problema che chiede d'essere proseguito in una soluzione: non da un metodo.

d (Finito e infinito) A115).

e (Razionalismo ed irrazionalismo, '45) Contrapporre ragione ed irrazionale non ha senso: vince la ragione, ma il contrario ricompare. Il positivismo lo avvalorava: la vittoria della Ragione riproponeva nelle accuse reciproche degli idealisti l'irrazionalismo, ovviamente dell'altro. La guerra lo vede esplodere: non vale parlare di valore, fare i neoilluministi, tentare l'assoluto ma irrazionale (azione, volontà, esistenza, slancio: è un Relativo, Pascal contro Cartesio, sempre Filosofia). Occorre una nuova metafisica. L'irrazionalismo invece dell'ipostasi avvalorò il problema, in cui è l'urgenza d'una soluzione immanente.

f (Il mondo dell'al di là) Porre l'al di là esprime l'esigenza dell'infinito rendendolo finito. Come la Ragione quando va al sistema, la scienza alla legge. Mentre si generalizza la tendenza al relativismo, la coscienza dell'illusione fa tornare a riflettere sui miti religiosi: ma il mito sottende l'esperienza d'una mancanza, del mistero: lo dissolve nel dirlo. Lo esprime il problema.

A 117 La crisi della civiltà, in Atti del XV Congresso Nazionale di Filosofia, Messina, 24-28 settembre 1948, Messina, D'Anna, 1949, pp.51-72; poi in "Giornale critico della filosofia italiana", XXVII, 1949, S.III, vol.III, 1, pp.61-83; poi in * Il problema di Dio, Roma 1949; poi in A140, da cui cito.

L'ottimismo dinanzi alle crisi tramonta, senza la dialettica: assistere al mutare radicale della vita, sconvolta dalla velocità nel tempo e nello spazio, pone in crisi ogni credenza. <Tutto scorre in superficie e gli animi si abituano al livellamento uniforme dei giudizi e dei sentimenti (...) non vi è più chi sia suscettibile davvero di scandalizzarsi>. Si abbandona la metafisica, cioè si torna ad una metafisica inconscia: è una <rinuncia alla vita consapevole e cioè all'unità o alla coerenza del pensiero e dell'azione> (p.16). L'<evidenza non può essere scambiata con la verità> (p.17), ogni umana affermazione fonda in una metafisica su cui riflettere. USA ed URSS fondando sulla stessa metafisica scientifica, dovrebbero a rigore esser d'accordo: ma <sarebbe inesplicabile se la scienza potesse davvero prendere il posto della metafisica e offrire il criterio per una scelta di valori> (pp.22-3). È la scienza che è determinata dalla concezione della vita in cui si è prodotta: ripropone così valori tramontati, l'umanismo (l'ego minato dalla psicanalisi), il cattolicesimo (ha mancato l'innovazione). Solo il problematicismo può stendere la diagnosi.

A 118 Protezione sociale e libertà, in "Rivista Internazionale della Protezione sociale", III, 1948, 4-5-6, pp.317-319; poi in A140, da cui cito (Le due concezioni della libertà).

La libertà dell'individualismo si contrappone alla prevenzione sociale del comunismo. Questa sacrifica l'arbitrio alla disciplina sociale, ma libera dalla preoccupazione del futuro. La risposta dovrebbe essere metafisica: sono idee diverse. La seconda ha il suo senso nel voler evitare <che il dualismo (delle classi) si consolidi e si perpetui (...) attraverso l'istituto dell'eredità> (p.61), abolendo la proprietà privata e costituendo una società ove <gli individui, le loro intelligenze, le loro volontà, il loro lavoro, si riuniscano in una sola realtà spirituale, sì che alla comune proprietà risponda la comune vita (...) regolata da un unico programma o piano, al quale non sarà più dato sottrarsi con un atto di arbitrio unilaterale> (p.62). L'individuo è unità frazionata, da considerarsi nel tutto.

A 119 La filosofia del comunismo, Firenze, Sansoni, 1948, pp.152; poi in A161, da cui cito.

Ripubblica A85. Nell'introdurre, afferma che <la conclusione comunista è inevitabile> per una filosofia dell'immanenza coerente a se stessa.

a (Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico) Si pone con l'esame di Gentile che sembra una critica ed è <la più radicale difesa della riforma marxistica della dialettica hegeliana> (p.16). Rielaborava quelle idee auspicando <una civiltà del lavoratore e un nuovo umanesimo ispirato al lavoro> (p.17) come già la scuola fin dalla <prima formulazione di una dottrina comunista>, tra il '32 ed il '35. È insensato tornare al marxismo ignorando ciò e la crisi della dialettica, che lo tocca come l'idealismo. Il marxismo serba la sua vecchia metafisica, innova la tattica, il machiavellismo, discutendo la dittatura per il proletariato: che, aumentando il dualismo governanti governati, toglie trasparenza alla politica, lega al successo più che al valore. Invece per destare fede rivoluzionaria <deve svelarsi in tutta la sua essenza> (p.28), tendere ad un <ideale umano> (p.29). Altrimenti è solo messa in crisi delle società liberali estendendo alla massa i privilegi. <Occorre vivere di un'altra fede (.che) realizzi nella comunità degli uomini un ideale> (p.30). Il totalitarismo vien contrapposto alla democrazia, ma si avverte nella diversa denominazione la novità rispetto al dispotismo (talora malamente collegati, p.37). <Il diverso modo di governare dei regimi totalitari non è frutto di puro arbitrio, ma logica conseguenza di un presupposto sistematico> (p.31), la legge dello Stato coincide con la divina in una concezione moderna, hegeliana. I confini dell'attività dello Stato sono estrinseci, la religione, se la riconosce, la fede nella Natura... altrimenti si può solo pensare <la molteplicità in quanto tale, cioè riconoscere intelligibilità e valore al caos> (p.34), come l'economia liberale. Nella logica totalitaria (Hegel, Marx) si pensa di nuovo il concetto di Stato, che è ovunque. Perciò nascono gli opposti, anarchismo e statolatria, totalitarismi contrapposti nella storia che lasciano fuori gioco la democrazia. Il corporativismo ha fallito per la crisi del pensiero moderno, più che della politica.

b (Beni materiali e beni spirituali) È un modo di porre una distinzione tra valore e non valore che il comunismo supera: il valore è sempre agire verso la collettività, negando l'individualismo. Ma chi, in un mondo come l'occidentale non animato come l'orientale dalla fede, può fare simile scelta? il borghese che ha superato l'ideale del comfort. Se no, la possibilità di operare simile scelta di valore, è d'una metafisica forte, che non è il marxismo.

c (Gentile e Marx) L'esame gentiliano è una svalutazione, ma preconcepita (dovuta all'attenzione alla filosofia politica più che alla questione sociale) invece che dimostrata: è solo nelle conclusioni. L'analisi consente alle tesi di Marx, derivate da Hegel rispettandone e sviluppandone l'antiintellettualismo (conoscere - fare, la chiave d'oro che pone l'uomo nella storia invece che di fuori a contemplarla. Croce infatti perde la componente che crea la storia, il programma). Gentile accosta Marx a Spaventa nella retta intenzione dell'idealismo. E quando nel '36, sotto la spinta di allievi, già a lor modo rivoluzionari, rileggeva, trovava spunti di riflessione che poi sviluppava nel suo umanesimo del lavoro, quel suo marxismo personale.

A 120 Politica e cultura, in "Rassegna d'Italia", IV, 1949, 9, pp.910-20; poi in A140 (La funzione politica della cultura), da cui cito.

{È la relazione al Congresso filosofico di Mendoza}. L'affacciarsi delle masse nella storia ha fatto invecchiare le strutture, rendendo necessario il totalitarismo: <realtà dura, ma, appunto, realtà> (p.40). La coesistenza dei protagonisti politici impedisce il governo dei migliori; ha potere una <terza specie che di fatto è divenuta e tende sempre più a divenire dovunque il nuovo ceto dirigente> (p.43), borghesi in ambigua difesa del proletariato. Meglio per l'uomo di cultura tenersi fuori del gioco: ma sapendo che <l'antipolitica è politica> che occorre riflettere su borghesia e proletariato, sulle due ideologie mondiali in contrasto. Mantenendo la coscienza d'una funzione che gli darà nemici. Compito duro: <quello che condiziona ogni altro e da cui ogni altro assume significato>.

A 121 La sociologia in Italia, in "Revue Internationale de Philosophie" IV, 1950, 13, pp. 318-334; poi in A85.

L'empirismo ingenuo non si confà all'Italia, perciò la sociologia non è amata. Ha approfondito problemi (Lombroso e Ferri per il diritto, Pareto per l'economia): ma l'idealismo favorì la storia. Oggi si ripropone senza innovare l'ingenua metafisica positiva, perchè all'idealismo succede il problematicismo, incapace del nuovo assoluto. La sociologia rischia di pensarsi come superscienza sintetica.

A 122 Scienza e filosofia, Firenze, Sansoni, 1950, pp. 308, 2t5a ed. ampliata.

Nel ripubblicare A96 aggiunge un'Introduzione (a), una II parte (il cap. Scienza e filosofia di A110, due conferenze del '50 (b c), ed un'Appendice (d).

a È la prima delle molte autobiografie talvolta omonime (Dall'attualismo al problematicismo). Dal positivismo all'idealismo non mutava il suo interesse per la scienza, specie sociale. L'identità di scienza e filosofia è teorizzata e praticata, mutata in quella di scienza ed esperienza nei saggi di "Nuovi studi". Le critiche dei filosofi non superavano l'astrattezza della prospettiva non scientifica; non coglievano l'identità provata nei fatti, capace di sanare la teoria dal naturalizzare l'Atto nel percorso delle categorie. Si ripete la critica di Marx ad Hegel, di sinistra attualista {B14}. Si teorizza un fare rivoluzionario, non contro Gentile, se poi scrisse Genesi e struttura: ma si falliva la mediazione politica, la più concreta delle tre che la rivista s'era proposte, economia, diritto e politica. Delusione che diveniva filosofica, al

dogma succedeva la ricerca, caduto il sistema, e l'identità scienza filosofia, con l'Atto. Permane l'esigenza dell'identità in un dogma futuro che la ponga nella ricerca, nell'immanenza.

b La scienza. Rifiutare la metafisica è contraddizione anche per una prospettiva scientifica: <rinunziare alla metafisica val quanto rinunziare a vivere consapevolmente> (p.250). La ricerca della metafisica che non assolutizzi la soluzione, si pone sulla strada di un Assoluto capace dell'identità scienza filosofia. Arte, religione e scienza sono per Leonardo figlie dell'esperienza, del tentativo di cogliere l'infinito nel finito; si può vivere la scienza e la filosofia, senza il sistema, cogliendo la varietà non dogmatica, vivendo la dualità del particolare e del trascenderlo. Il dualismo scienza filosofia ne oggettiva la distanza: mentre persino nel nome si confondono, nell'incertezza se ricerca e definizione della scienza spettino all'una o all'altra.

c La filosofia. Tante le filosofie quante le affermazioni filosofiche; la vita unisce, la filosofia divide, assolutizzando. Non si mediano con l'eclettismo o la dialettica e lo storicismo: va tentata una filosofia diversa, che <consiste nel dubbio che investe il sapere consapevole> (p.269), nell'<avvertire il più profondamente possibile la problematicità o il mistero dell'universo> (p.270).

d Appendice: B4 B8 B16.

A 123 La persona, in "Giornale critico della filosofia italiana" XXX, 1951, S.III, V, 4, pp.445-460; poi in A140.

Il concetto di persona coincide nel diritto romano con l'evidenza corporea; la religione lo individua come anima. L'umanesimo lo rende immanente, ma già Machiavelli vive la contraddizione di quel dualismo, fortuna e virtus. Che permane nel moderno, ora accentuando il determinismo, nel positivismo; ora la virtus, nell'idealismo: sempre contraddittorie. Per l'inconsistenza del concetto prevale il senso ingenuo, oramai dissolto dalla psicanalisi. È un egocentrismo da correggere nell'amore.

A 124 Machiavellismo e controriforma, in * Umanesimo e Scienza Politica, Atti del I Congresso Internazionale di studi umanistici, a cura di E.Castelli, Milano, Marzorati, 1951, pp.389-397; poi in A114 A140

Il contrasto ideale non esclude nella pratica la fusione di machiavellismo e controriforma nella vita della Chiesa; machiavellismo è il rifiuto del comunismo, che propone temi tanto affini.

A 125 Philosophic thought in present-day Italy, in "East and West", I, 1951, 4, pp.224-230; poi in A140 (Il pensiero filosofico contemporaneo), da cui cito.

Il positivismo realizzava l'unione di cultura e vita, infranta poi dal criticismo. L'idealismo compone originalmente tradizione italica e istanze irrazionaliste: antidemocratico Croce (stato - forza) come Gentile (Stato etico). Coerenza l'adesione di Gentile al fascismo, che sviluppa <un'ideologia politica di carattere internazionale. L'orizzonte si allargava e la funzione dell'idealismo si dimostrava inadeguata al nuovo compito. Solo un piccolo numero di idealisti (...) cercò di farsene interprete ritrovando l'essenza della rivoluzione nel principio del corporativismo> (p.221). La guerra portava crisi politica e idealistica. Furono importate idee spesso più ingenuo: mentre l'attualismo era lo sbocco del pensiero moderno ed occorreva mantenerne i risultati per raggiungere il problematicismo.

A 126 Significato della fenomenologia, in * Fenomenologia e sociologia, Roma, Liviana, 1951, pp.11-18; poi in A140, da cui cito.

C'è in essa una convergenza di fondo col problematicismo. Rischia di divenire descrittiva, intellettualista: lo evita se il fenomeno è problema. Non ha sistema ma non lo esclude possibile; sa di operare nella descrizione una scelta, limite inevitabile. Il noumeno così muta senso, non è residuo naturalistico, ma <problematicità dello stesso fenomeno> (p.261) {B67: se il problematicismo sgorga dall'implicita metafisica monistica, la fenomenologia è altro}.

A 127 Situazione e avvenire della pedagogia, in "Nuova Rivista Pedagogica", I, 1951, 1, pp.5-10; poi A140.

Da noi la pedagogia, soverchiata dalla filosofia, ha segnato il passo: nè le giova la crisi dell'idealismo. Fiorisce dove poggia sullo sperimentalismo scientifico, che ci pare ingenuità: non sappiamo però trovare un principio non sistematico capace di esaminare il problema.

A 128 Impersonalidad del arte, in "Cuadernos de Filosofia", III, 1950, 5, pp. 7-18; A157 (Impersonalità dell'arte).

Sembra evidente l'importanza della personalità nell'arte: sfugge invece alla teoria. Perché il concetto di persona, cristiano, è valido nel suo campo (creando le complicazioni della grazia): se no oscilla tra immediatezza empirica e trascendentalità idealistica. Su ciò non si riflette; come sui problemi dovuti al personalismo nell'arte (il bello è di natura? dell'artista? dell'interprete? il critico interpreta?). L'assenza della personalità dell'opera non toglie unità ad opere collettive, come le città ovvero le architettoniche a stili o autori sovrapposti. L'opera d'arte non va concepita personale bensì corale: il concetto di persona qui come altrove complica; l'impersonalità consente universalità e cosmicità. L'artista si sente spesso tramite, cerca l'ebbrezza, il sogno, il contatto con l'inconscio.

A 129 La paura della libertà, in "Giornale critico della filosofia italiana", XXXII, 1953, S.III, VIII, 1, pp.1-14; poi in A140, da cui cito.

<Il concetto della libertà vive in una atmosfera di equivoci che ne rendono estremamente labile il significato e il valore> (p.133). L'idealismo l'ipostatizza: invece è chiaro come l'uomo aspiri piuttosto ad <una guida sicura (...) Questo il profondo motivo metafisico {!} che fa sorgere le religioni> (p.135), la filosofia, la fede nella scienza, l'obbedienza. <Ha paura della libertà> p.144. La libertà è un Assoluto non garantisce più i valori, <per la stessa ragione per la quale il suo dominio era desiderabile, il credente deve ribellarsi e liberarsi del falso idolo> p.145. Il liberalismo proponendone la religione, consolida <una forma di nullismo> (p.149), che propone una libertà negativa: il problematicismo mostra di contro la propria libertà criticandolo. <L'uomo non cerca la libertà ma l'assoluto, e il suo laicismo è soltanto la protesta contro il falso assoluto> (p.151).

A 130 La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana, Firenze, Sansoni, 1953, pp. 316.

{Il volume risponde ai cattolici (B24 B29) riflettendo su metafisica, trascendenza, amore: polemicamente; rilevanti i temi del comprendere e del giudizio di fatto}. Ripensare il non so mostra l'implicarsi di sì e no indice dell'originaria sintesi di opposti implicita nel mio parlare (...) l'antinomia diventa il punto di partenza> (p.3). Non sono ordinati dalla dialettica come soluzione, nè dai principi logici classici: queste soluzioni hanno senso nel ricorso all'infinito, di cui tentano una impossibile proposizione razionale organica (l'identità vale se non è già in sè contraddizione, mentre $A = A$ ha senso nel finito se i due termini oltre che identici, sono diversi {B38 B67: l'identità non criticata di logica e metafisica confonde identità e eguaglianza}); è vero che nell'infinito muta, ma solo grazie alla indicibile mediazione del giudicante, che permane tale nella dialettica, superamento di quella visione): riemerge l'antinomia, l'Assoluto non è raggiunto, e si abbandona la metafisica. Ma <il criterio di verità è criterio metafisico e chi rinuncia a fondarlo metafisicamente lo mutua, senza accorgersene, da una metafisica di cui non può rispondere> (p.12): e metafisica è ogni affermazione. Anche il non so si costituisce in sistema di affermazioni, vivendo la ricerca e l'antinomia teso al futuro (per la Chiesa, Hegel, Marx: svolta dall'intellettualismo): <il futuro, il solo futuro ha ancora il potere di raccogliere l'eredità del mito dell'età dell'oro> (p.16). Il passato mito, il presente assurdo, il futuro imprevedibile: <Ma allora, come vivere?> (p.18). La vita come arte ha posto, nella vanità dell'estetismo, un <vivere per comprendere> (p.25); senza giudicare perchè <come per fare così per giudicare bisogna comprendere, e noi non comprendiamo> (p.26). Se pensare è comunque giudicare, le posizioni antinomiche però si correggono a vicenda, oltre la parzialità della parola arbitraria e assoluta, che pecca come Adamo presumendo di sapere. La ricerca tenta così un giudizio diverso, intento all'eredità dell'amore: quello di valore sceglie una tesi e si chiude all'altra; il giudizio di fatto invece suppone un reale oggettivo, la conoscenza possibile, e comprende senza chiusure. Propone una realtà di fatto, non un nuovo Assoluto: criticando quelli presenti; non compone i dualismi ma spera l'identità futura. Intanto si accosta all'altro, superando la distanza (cioè l'intellettualismo, frutto della separazione soggetto oggetto) e il giudizio esterno incapace di comprendere come lo scienziato, l'artista. Si seguita dunque la via: <la logica che conduce al non giudicare è la stessa logica dell'attualismo, ma con la perdita illusione di aver già attinto la meta> (p.27). Non giudicare, amare e comprendere, essere l'oggetto senza ergersi sopra di esso, volontà d'intendere senza la limitazione di giudizi negativi. Anche il soggetto va pensato come oggetto come hanno fatto le scienze umane, è illusione l'autotrasparenza. Si pensa un'alternativa che non si afferma, si è nella ricerca: si pratica l'ipotesi del superamento dell'intellettualismo proseguendolo. L'ipotesi consente l'armonia oltre l'antinomia: se il giudizio contrappone, <ricquistare l'ignoranza o rinunciare al giudizio significa ripristinare non intellettualisticamente l'equivalenza di sì e di no, e perciò raggiungere davvero l'unità o il sì> (p.248). E il male, la scissione? <data la verità dell'ipotesi> (p.250), esso scompare, cioè si comprende positivo. Quando la tesi dialettica diviene soluzione superando il problema, perde l'antinomia e la tensione: che invece realizza l'aspirazione attualistica alla vita come amore. Evitando il dualismo soggetto oggetto, non con l'entizzare il soggetto, ma con l'eliminarlo; se non suppone il conoscere, vanifica la domanda se sia creazione o intelletto.

Lo sviluppo della prospettiva incontra lo spirito dei tempi, verso l'amore, la caduta del contrasto dogmatico. Vittoria del cristianesimo? se esso non fosse, più che amore cristiano, intellettualismo greco e giudaico. Il pensiero cristiano (analizzato in sè, nel rapporto al pensiero moderno, con l'idealismo) pone libertà e grazia (Agostino: dopo il dubbio <continua col dire che sa e che sa nientemeno di essere> p.174), il dualismo irriducibile delle città, di Uomo (persona, giustificazione, autobiografia) e Dio: soluzione ipostatica che seguita tale nel Rinascimento (io eccezionale), nella Riforma. L'amore che si perde in Dio è in compromesso col dualismo della legge. Occorreva rifondare: la Chiesa evitandolo si è condannata all'eclettismo ed all'epilogo: totalitaria, non può convivere con lo stato totalitario odierno. Legge, diritto, economia conducono l'uomo alla mala eguaglianza, alla lotta fratricida, al mondo dell'utile: l'amore poteva un'intuizione diversa, quella di Francesco, negante il corpo per l'anima: ove <la natura si spiritualizza perchè si sparticolarizza e il bene morale diventa l'unico bene concepibile> (p.124). Il dualismo ha vanificato la sua ricchezza, la sua carica rivoluzionaria nella polarità bene - male: civiltà del giudizio, che lotta l'eretico. Creando una società della legge contro cui va affermata quella dell'amore (non è il marxismo, per il limite della dialettica).

Antiintellettualismo e antiindividualismo sono nello spirito cristiano: Gentile si dice tale, perchè supera l'io empirico nel trascendentale; in quel senso il superamento dell'economia nel dovere e nel Piano (lasciare diritto pubblico e privato distinti, garantisce l'individuo; Marx, concordando, imborghesisce il proletariato). Nella società e nella scienza è la

totalità, l'unità, del servo e padrone, del soggetto e oggetto, senza staccarli nella vanità e nell'odio. Uscendo dal compromesso tra positivismo e idealismo: rendendoli assoluti fuori dal dogmatismo, inseriti nella vita come amore che li unifica nella comprensione.

A 131 L'uomo e il lavoratore, in "Puer", III, 1953, 2, pp.3-7; poi in A140.

Uomo e lavoratore talvolta si scindono, il lavoratore si adegua allo scopo, l'uomo perde la sua autonomia, si avverte frazione spezzata, frammento. È del lavoro inteso come mezzo: non dell'artigiano, il contadino, l'uomo di cultura, lavori autonomi senza fratture. Il frazionamento può anche essere modo di partecipazione al tutto, collaborazione nella gioia: occorrerebbe a sostenere l'entusiasmo ciò che manca, una metafisica.

A 132 Itineraire du problematisme, in "Les etudes philosophiques", VII, 1953, N.S., pp.143-154; poi in A140 (Itinerario del problematicismo).

S. ripercorre le tappe del problematicismo riaffermandole momenti di una visione coscientemente contraddittoria, tra sistema e problema

A 133 Il problema della filosofia oggi: la filosofia come teoreticità pura, in * Il problema della filosofia oggi - Atti del XII Congresso Nazionale di Filosofia (Bologna, 19-22 marzo 1953), Roma Milano, Bocca, 1953, pp. 86-92; poi in A140, da cui cito.

Il predominio del sistema sul problema non finisce con Cartesio, nonostante il dubbio radicale e la morale provvisoria; il soggettivismo che segue si conclude nell'idealismo che annulla nell'immanenza ogni trascendenza del reale sul conoscere, demonizza la trascendenza, il residuo empirico. La sua crisi conclude il pensiero moderno e l'illusione del sistema di vincere l'alterità, il mistero. Il dualismo assoluto disegna di nuovo la filosofia come pura teoreticità, <tensione verso una realtà trascendente che le sfugge per intero (...) teoreticità pura perchè assoluta ignoranza> (p.271). <Si tratta ora di rendersi ragione del perchè e di risalire alla fonte dell'equivoco che ha alimentato una siffatta fede, fino al punto di dare l'illusione di un umanesimo assoluto> (p.273).

A 133B La speranza, in "Giornale critico della filosofia italiana", XXXII, S.III, VII, 1953, 2, pp. 166-174.

Risponde a B37. La problematicità, per lui contraddizione che spinge all'ipotesi, Chiavacci intende in relazione alla propria tesi, che con Michelstaedter vuol superare il panlogismo verso la concretezza: la poiesi conosce in modo non logico, in una suggestione intuitiva che trascorre alla filosofia (conoscenza della possibilità trascendentale della realtà) con un salto: dal divenire all'essere oltre gli opposti; apparente, se entrambi i processi poi sono gradualmente. Si accentua perciò il momento del decidersi a vivere, conseguito nella pacificazione: per separare i processi. Lo stesso motivo per cui S. parla del futuro. L'amore per lui resta mancanza, più che dono, povertà, non ricchezza. È la sua religione, che è filosofia.

A 134 La mia prospettiva estetica, in * La mia prospettiva estetica, presentazione di L.Stefanini, a cura dell'Università degli Studi di Padova, Brescia, Morcelliana, 1953, pp. 183-194; poi in A157, da cui cito.

L'estetica empirica ha un suo campo di autonomia, la filosofica definisce un aspetto di sistema: autonoma è solo per quel sistema. L'estetica deve invece vivere l'empiria dell'arte, l'esperienza d'intensità che la caratterizza: senza definizione formale, nella vita dell'unica categoria. Perciò è critica delle estetiche filosofiche, per conservare dell'arte <l'accentuazione del carattere misterioso che investe tutta la nostra vita> (p.20), da quelle dissolta. L'arte, aconcettuale {idea criticata da A139 in poi}, specie la musica, aiuta ad uscire dall'intellettualismo, dall'antropocentrismo, in una visione cosmica.

A 135 Storia della civiltà e storia della natura, in "Rivista critica della filosofia". IX, 1954, 6, pp. 605-619; poi in A140 (Storia e natura), da cui cito.

L'uomo ha sempre teso a rendersi conto della realtà che lo trascende, la nostra esperienza mostra un interno dualismo: oltre l'identità la distinzione tra <ciò che sappiamo fare e ciò che non sappiamo fare (...) sovrasta tutte le altre e acquista un significato essenziale per la comprensione dell'intero processo spirituale (...) il conoscere ed il fare acquistano nei due casi un significato diverso> (p.327). Perchè quel conoscere che non sa fare conosce e fa <come mistero> (p.328): nascono il sublime e la religione, la trascendenza divina. Pensare l'immanenza non può il positivismo (lascia incompresa la creatività), nè l'idealismo (la natura momento dialettico che <non riesce a soddisfare le esigenze più profonde della nostra indagine speculativa>, specie <in quel processo di riforma della dialettica hegeliana che il marxismo va effettuando dalla metà del secolo scorso in poi> p.324). L'ulteriore metafisica possibile tende ad un <monismo più comprensivo> (p.320), abbandona l'antropocentrismo in una visione bruniana, onnicentrica (p.332) che unifichi <soggetto e oggetto in una sola coscienza>; non come l'idealismo risolvendo <l'oggetto nel soggetto e perciò facendo rinascere nell'ambito del soggetto il dualismo che pensava di avere eliminato (... ma risolvendo) la particolarità dell'uomo nell'universalità della natura> (p.330). <Per compierla davvero occorre concepire tutta la realtà come

cosciente e dare quindi alla coscienza un significato diverso da quello per cui in essa si risolve tutta la realtà. La coscienza non può più coincidere con l'autoconcetto> (p.334). <Protagonista diventa la natura nella sua unità che si realizza negli infiniti centri> (p.339). Un monismo radicale: la traduzione in concetto è <soltanto una delle possibili traduzioni (...) È destinato ad arricchirsi di tutte quelle possibili esperienze coscienziali che non sono riducibili a pensiero> (p.340). Così la storia si lega a quella della natura, l'avversione all'idea <che la realtà sia adeguata a se stessa e che il suo ritmo sia quello di un processo creativo senza finalità> (p.342) cade col <presupposto di una materia senza forma (...) la vanità del singolo sarà vinta davvero quando dalla storia ci si saprà sollevare alla natura> (p.343).

A 136 Nota sul pensiero di G.Gentile, Firenze, Sansoni, 1954, pp. 104.

Si illustrano i rapporti Gentile Marx (A119c).

a Gentile e Croce ('50, poi A164c). Gentile anticipava Croce anche nell'interesse estetico: Gentile ricordava l'articolo del 1896 Arte sociale. Legge Marx come Croce non può fare, collegandolo ad Hegel: consiglia all'amico quella lettura. Anticipa l'identità di storia e filosofia. Si tende ad invertire il rapporto per la discrezione di Gentile: ma risulta dal carteggio (vB31).

b La religione di G.Gentile, ('54, poi A164d). Il problema nasce quando si afferma cattolico, ma lontano da soluzioni confessionali. Genesi e struttura infatti vede la religione grado, nega l'immortalità come somma irreligiosità, democratismo fuori luogo. {Sin dal primo dopoguerra dunque costruisce la figura del Maestro fuori delle passioni del tempo: attuale l'immanentismo, la comprensione di Marx, superiore a Croce}.

A 137 La Chiesa e la scienza, in "Ulisse", VIII, 1954, 20, pp.219-227; poi in A140 (Non giudicare), da cui cito.

Il non giudicare critica nel cattolicesimo l'intellettualismo; ma il compromesso di fondo (A130) lo mantiene circoscritto, non essenzia la visione. Va sviluppato il principio dell'amore nella logica, non per negare il giudizio: come <non condannare (...) non odiare (...) non pronunziare giudizi di condanna> (pp.90-1). Per comprendere l'altro, anche reo, nella totalità della vita.

A 138 Barocco e controriforma, in * Retorica e Barocco. Atti del III Congresso internazionale di studi Umanistici (Venezia, 15-18 giugno 1954), Roma, Bocca, 1955, pp.209-216; poi in A140 A114, 4t5a ed.

S'intende il barocco osservando il suo obbedire da un canto all'immanentismo, al classicismo, alla creatività del '500 e insieme al compromesso della Controriforma: il barocco degenera la sua intuizione e sovraccarica lo stile, per colpire l'immaginazione con forme ridondanti.

A 139 Arte e Linguaggio, in "Giornale critico della filosofia italiana", XXXIII, 1954, S.III, VIII, 2, pp. 150-166; in * Il problema della conoscenza storica - Arte e linguaggio, Atti del XVII Congresso Nazionale di filosofia, Napoli, Libreria Scientifica editrice, 1955, vol I, pp. 77-92; poi in A157, da cui cito.

Il fondamento filosofico dell'estetica, tanto e male influente nel mondo dell'arte, va criticato dal filosofo dell'arte perchè consegue l'autonomia con un percorso di categorie, un naturalismo. <L'arte interessa il filosofo non nei limiti della sua definizione, bensì in quanto tende a superarli per condurre a una esperienza più profonda di carattere universale. (...) L'arte diventa la porta del mistero solo perchè non è un pezzo della realtà> ma è presentimento dell'assoluto. Dunque non è identica al linguaggio; nè di necessità aconcettuale: esprime la tensione all'infinito (la più aconcettuale, la musica, non prescinde dal concetto, il concetto dal tono che lo esprime. Non contrapponiamo <la musica al concetto>, viviamone la concretezza. L'aconcettualità ha influenzato negativamente l'astrattismo, dadaismo... con la sua contrapposizione di arte e logica). Caratteri come la singolarità, la formalità, l'aconcettualità non rendono rigorosa la distinzione: bisogna <ritrovare nella vita stessa del concetto la soddisfazione dell'esigenza dell'indefinibilità>. Non si aboliscono le distinzioni, le si intendono empiriche: i caratteri dell'arte vanno dettati non dal filosofo ma dal concreto; riprendono valore quelle di arte morale, logica... Esperienza unitaria di vita cosmica, sintesi di finito infinito: perciò talora il poeta parla più intensamente del filosofo.

A 140 Significato del nostro tempo, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 350.

Si ripubblicano A117 A118 A120 A123 A124 A129 A131 A137 A138 (parte I, Aspetti della vita contemporanea). A121 A125 A126 A127 A132 A133 A135 (parte II, Sviluppi del problematicismo).

{avvertenza: le evidenti distanze di fasi di pensiero negli articoli, l'uno più vicino al '48, l'altro al '53, in altri casi più al '53 che al '56 e via dicendo: non ci paiono rilevanti, in un pensiero altalenante tra soluzioni simili, folgorato di quando in quando da un'idea che fa da svolta. Si serve apertamente di più logiche diverse, a seconda delle esigenze. Inoltre la silloge è di S., quindi va intesa come unità, nell'insieme}.

Inedito: Il pensiero politico italiano. Machiavelli e Guicciardini, cercando le leggi dell'agire umano e identificando la politica con la morale, segnano la via di una morale del fatto, del realismo politico. <I nuovi canoni della politica sono riusciti a imporsi dovunque con la forza del loro realismo> (p.164), anche nella Chiesa; che carica la teoria di una

<esigenza universalistica che la giustifica e la solleva a un piano superiore> (p.166) verso una finalità ideale. Ciò dà un suo tono al nazionalismo nostrano, un carattere cui resta fedele tanto il Risorgimento quanto il fascismo.

Il significato del tempo si costruisce evidenziando il problema e discutendolo. La crisi, generata dalla velocità delle nuove tecniche di comunicazione, abbatte le concezioni metafisiche, che si involgono fuori della coscienza e della coerenza. Tentare la religione della libertà è dimenticarne la nascita come protesta contro un falso assoluto: assunta come valore, non lo sa garantire. Perciò se ne ha paura; intesa come prevenzione sociale, la libertà si slega dal concetto astratto dell'individuo e risponde alle esigenze della vita libera nella nuova società dell'individuo frazionato. L'Assoluto non è raggiunto, la fede di cui i tempi abbisognano non è presente: resta l'aspirazione. Perciò, sebbene con qualche slancio diverso, la definizione è quella problematica: si raccomanda alla cultura di riflettere piuttosto che partecipare alla vita politica; facendo del non giudicare la premessa della comprensione positiva d'ogni parte nell'insieme. Di non dimenticare Gentile, se per lui passa la messa in crisi del pensiero moderno, l'ipercriticismo; l'adesione al fascismo va vista nell'ottica antidemocratica dell'idealismo (anche Croce; si sottintende: ora assoluto). Il problematicismo è via per intendere meglio fenomenologia, sociologia, pedagogia; per recuperare il ruolo di teoreticità pura alla filosofia nella riaffermazione del mistero, la trascendenza del reale sul conoscere, in un dualismo assoluto che sa la tensione del problema e tenta di reintendere la propria storia. Verso una concezione cosmica che consegua grazie alla nuova trascendenza un nuovo monismo, fuori dell'antropocentrismo in una ipotesi onnicentrica ove la natura acquisti significato di processo creativo senza finalità, da comprendere.

A141 Laicismo e non laicismo, in * Laicismo e non laicismo, Milano, Edizioni di Comunità, 1955, pp. 73-96.

Sono gli argomenti di A129. Il bisogno d'una guida cui obbedire è tipico dell'<effettiva situazione psicologica dell'uomo> (p.79), che <ha paura della libertà> (p.82), e l'afferma in polemica con gli assoluti fideistici: come religione si pone assoluta, mentre così non distingue più libertà da- e di-, e via. Il problematicismo, restituendo alla questione i suoi termini, è laicismo contro ogni clericalismo. Alle pp.91-94 replicano DE GIOVANNI, BAIOCCHI, DON LUSSANA, NOBILE, BOZZETTI, contro i paradossi della tesi; BONETTI sottolinea la sincerità del tormento; MARIOTTI, VESPA, BORGO.

A142 Funzione sociale dell'arte, in "Rivista di estetica", I, 1956, 1, pp. 25-41; poi in A157, da cui cito.

L'arte fonda nella concezione del mondo, nella metafisica dell'artista, teso a realizzare la sua umanità intera. <Un significato speculativo (...) espresso grosso modo da una qualifica riconducibile appunto a una metafisica (...) pagana o cattolica o romantica o verista (...) mai arte pura, ossia arte senza umanità. Di ogni opera d'arte si dovrà necessariamente predicare un termine di carattere universale> (p.88; difficile per la metafisica non sistematica dell'artista, antiintellettualista per definizione). Consegue da ciò la funzione sociale dell'opera. L'arte pura dell'estetica moderna si lega ad una metafisica della varietà dei suoi valori, metafisica individualistica di chi si astrae dal mondo: arte borghese. L'estetica vive la crisi dell'individuo: il comunismo rischia lo stesso, se non innova.

A 143 Il pensiero pedagogico del positivismo, a cura di Ugo Spirito, Firenze, Coedizioni Giuntine Sansoni, 1956, pp. VII-VIII, 3-36.

La compilazione del volume segue l'impostazione del problema classica in Spirito; non è un reincontro col positivismo ma una silloge. L'Introduzione svolge le premesse filosofiche: movimento naturalistico; antimetafisico in una metafisica implicita; che nega ogni forma di apriori, identifica il vero col verificabile; i concetti pedagogici risentono dell'empirismo ma raggiungono risultati, come la concezione sociale del singolo. L'Antologia si articola sui tre elementi chiave: la metafisica del fatto, la critica dell'apriori, la sensazione; l'unità psicofisica è il primo argomento della II parte, ove si antologizza il pensiero pedagogico, su cui anche la parte III; la IV parte è dedicata all'anormale ed al delinquente. In Appendice, i diversi programmi dall'Unità all'inizio del nostro secolo e notizie.

A 144 La critica d'arte, in * Atti del III Congresso Internazionale di Estetica (Venezia 3-5 settembre 1956), Torino, Edizioni della Rivista di Estetica, Istituto di Estetica dell'Università di Torino, 1957, pp. 197-206; poi in A157.

Affermare l'universalità dell'arte mette in crisi la critica, che dovrebbe così divenir filosofica, commisurare al dover essere: mentre deve non categorizzare, ma comprendere; non contrapporsi all'arte come filosofia, riviverla riportandola all'attualità. È l'unica via, tolta l'ipostasi dell'oggetto.

A 145 Attualismo e problematicismo, in "Giornale critico della filosofia italiana", XXXVI, 1957, S.III, XI, 3, pp.283-99; poi in * La filosofia contemporanea in Italia, Asti Roma, Arethusa, 1958, pp. 73-91; poi in A150, da cui cito.

Omonima a quella di A122, quest'autobiografia sottolinea il proprio recupero di istanze positivistiche nell'attualismo: per l'esigenza, non intesa dall'idealismo, di ripensare Hegel in senso antidogmatico. Il nuovo assoluto di Gentile evita l'incomprensione del senso dell'insieme tipica di quel relativismo assoluto; l'essere non si definisce ma si vive. La struttura soggetto predicato lo riconduceva però alla definizione, la logica dell'astratto riduplicava definiente e definito. La tesi di S. meditava questa difficoltà: evita di definire e fa politica e scienza, poi torna alla teoria per affermare l'antinomia, la ricerca, il problematicismo. Subentra la coscienza del non so, dogma che aspira a rinnegarsi, <situazione

di fatto, uno stato psicologico, non la prescrizione di una verità» (p.244). La ricerca insegue l'immediato, nell'arte; descriversi è però una partenza, sa di mancare il criterio, che aveva l'attualismo, per dirimere positivo e negativo. L'ipotesi del comprendere pone una verità che non è discriminata, che procede con giudizi di fatto avvaloranti il negativo, ricchezza d'esperienza. Il mancato mutare dell'ipotesi, forse per poco Amore, porta all'onnicestrismo, ove gli opposti coincidono, la parte è il tutto: non sintesi ma storia senza progresso, di momenti assoluti; presente assolutizzato che spera nel futuro, ma non ricorre ad una ipotesi per darsi senso.

A 146 La riforma della scuola, Firenze, Sansoni, 1956, pp. 268.

Si occupa della scuola dal '22, quando la riforma nacque, per evitare l'affollamento delle scuole pubbliche che ne deprimeva il livello, dando spazio alla privata e mettendo a punto i programmi. I mezzi risultarono inadeguati, le modifiche di Bottai inserirono poi novità pedagogiche quando occorreva una diversa impostazione dei fini, (fece forse meglio De Vecchi). La scuola privata divenne sanatoria, non concorrenza, discriminò per censo: Croce e Gentile s'interessavano poco al problema sociale. Pecca dei programmi è il carattere umanistico che reputa formativi latino e greco, non le scienze e le lingue moderne, cardini dell'umanesimo nuovo. Gli odierni fermenti andrebbero rivisti in una riflessione organica, che manca: donde il facilismo generalizzato, il livellamento al basso, scarso nelle facoltà scientifiche, ampio nelle classiche facoltà borghesi, lettere e legge. Il problema della scuola è sociale, tra insegnamento d'élite e di massa. Nel disordine, i migliori diventano <figli di se stessi> (p.51), tendono all'autonomia, alla competenza fuori della scuola. Opinioni sulla facoltà di Filosofia (togliere valore al titolo di studio), di Magistero, sull'insegnamento scolastico della filosofia (da abolire, la filosofia non si insegna; idealistico l'abbinamento alla storia). Notizie sulla scuola sovietica.

A 147 Dal problematicismo all'onnicestrismo, in * La filosofia contemporanea in Italia, Asti Roma, Arethusa, 1958, pp.357-379; poi A150, da cui cito.

{Qui è chiara la tendenza teoretica dell'autobiografia, che asetta la teoria e la protende verso il nuovo} Il problematicismo, critico del <rapporto gerarchico dei valori>, è ipercritico, cosciente cioè del <carattere metafisico dello stesso criticismo> (p.260): credere è inevitabile. <Per non dar luogo al nullismo> la ricerca si fa mito, <problematicismo positivo> (p.263) che indaga l'arte, l'amore. Ora non si chiude nella fede ma pone positivamente il problema. <Anche nel problematicismo doveva ritrovarsi la presunzione del possesso effettivo della verità. La volontà di uscirne si rivelava parte integrante di tale possesso (... il dubbio non) poteva essere confermato in modo perentorio> (p.266). Il non so, indubitabile, irride la sapienza dall'alto: ma ora ogni parola si mostra positiva <la vita, e cioè la parola, non può essere che un atto radicale di affermazione (...) io, dunque, so e non posso non sapere> (p.268). Se <lungi dal rispondere a un'illusione, i termini dell'antinomia non siano entrambi validi e se l'antinomia perciò non risponda che a una pura apparenza perchè in realtà tesi e antitesi possono e debbono coesistere senza escludersi reciprocamente> (p.277): è l'onnicestrismo. <Ogni parola, come del resto ogni determinazione dell'universo, è un'esplicitazione del tutto che in essa è implicito, unità di microcosmo e macrocosmo> (p.278); parola assoluta, relativa <pronunziata che sia> (p.278), oggetto del nuovo, nella relazione ad altre parole. Può divenire, trasformando in positivo il negativo, <la consapevolezza rivoluzionaria del nostro tempo, non tutto è relativo, ma tutto è assoluto: tutto è in ogni cosa e perciò niente è vano> (p.280), <nessuno ha mai detto un errore> (p.281). Se il centro non divide l'altra centralità, si attua il non giudicare. Solipsismo? ma la comunicazione è un fatto. L'estendersi in sistema non muta la natura dell'ipotesi, non elimina il dubbio: <ipotesi inverificabile (...il che) non costituisce il suo limite ma la sua intima coerenza> (p.284), la verifica sarebbe confronto. Le filosofie tutte assolute pongono il <principio di non esclusione> (p.285), ogni affermazione include le altre, il Tutto implicito.

A 148 Cristianesimo e comunismo, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 146; poi in A161.

L'evidente contrasto tra le due concezioni che si dividono l'orizzonte moderno, non è se si pensa a S.Francesco: la Chiesa preumanista viveva lo spirito cristiano. Poi lo spirito laico prevalse: la fede nei valori dell'Illuminismo e del marxismo, ne è l'erede. Propongono valori cristiani: amore del prossimo, fratellanza, dignità del lavoro. Se la Chiesa recuperasse Francesco: sarebbe il comunismo vero, metafisicamente fondato. Perchè la Chiesa fonda nel trascendente la sua richiesta di sacrificio, il marxismo in un altro empirico, la società di domani. Il marxismo non ha la forza della fede, nè ha chiara la propria metafisica, tra Hegel e positivismo; ha tesi insufficienti sull'essenza umana, non sa definire la persona, il soggetto; dovrà inoltre essere laico, estendendosi già a troppe religiosità diverse. La Chiesa oggi intende l'Illuminismo, non il marxismo, per il materialismo: ma invece il comunismo è antieconomia. La dimostrazione: negando la proprietà è fuori dell'economia verso la spiritualità della collaborazione {sviluppa A99}. La suggestione di Ricardo spinse Marx ad esasperare il dualismo struttura sovrastruttura; distinguendo beni economici e non, i secondi dipendenti dai primi: ma i beni economici sono tali solo in quanto sono appropriati, l'economia è la scienza della proprietà, economicista è la concezione borghese non la marxista, in cui il denaro non è più un ideale. La realizzazione della società comunista sarà il mondo di Cristo. Tre i modi di trovare la protezione che l'uomo cerca: liberale, fraternità cristiana,

concezione sociale della protezione; se l'ultima vanifica le virtù delle altre, sottolinea il legame sociale nella rinuncia all'arbitrio: nasce una nuova metafisica.

A 149 Astrattismo e neorealismo, in "I problemi di Ulisse", 1959, 33, pp.141-149; poi in A157.

L'arte astratta rompe con la tradizione, afferma una concezione inconsueta della realtà; riflette la crisi negando il concetto prima dell'arte, il progetto. Solo la fine della crisi sarà solutoria perché la grande arte è sempre sorretta da una solida metafisica. Il neorealismo s'ispira alla metafisica comunista e dei suoi elementi sorpassati. Perciò può esprimere la condanna dell'irrazionale, non tentare il nuovo.

A 150 Inizio d'una nuova epoca, Firenze, Sansoni, 1961, pp.334.

{Il volume si compone di conferenze e scritti non sempre recenti {v. avvertenza A140}. Nella gradualità segnano il passaggio dalla coscienza della nuova epoca all'onnicestrismo, sviluppo dell'irenismo verso la metafisica della scienza, un quadro monistico che si distende nei temi diversi. avvertenza: la lettura nell'ordine cronologico dà lo sviluppo dell'idea: la proponiamo ricordando le date originarie, ma teniamo l'ordine della silloge come indicazione dell'A. Il primo saggio, uno degli ultimi, ad esempio, dà il senso da cui guardare la convinzione metafisica: S. non titola onnicestrismo o metafisica della scienza ma con la domanda emergente dai tempi. Ciò fa intendere il carattere situazionale del problematicismo (B24 B26), se si vogliono interpretare nel loro senso le intenzioni di S.}

a (Inizio d'una nuova epoca, '58). Nasce il nuovo evo: la velocità dilata l'esperienza comune, porta crisi di costumi e credenze, una metafisica relativa al <punto di vista> (p.20). L'epoca, non sa <la sua effettiva metafisica> (p.20), esprime la crisi del valore e dell'assoluto, il confronto ne mette in crisi il concetto. La società si disorienta, moltiplica tipiche malattie, cerca la distrazione fine a se stessa. I giovani denunciano l'ipocrisia del valore, perdono fiducia nei maestri; i <forti>, i <coraggiosi>, i <sinceri>(p.33) delinquono. Nel vuoto resta il comfort, unificato ideale della vita tollerante. Il difetto non è l'unificazione: chi l'ha conseguita è fuori della crisi, anzi la scienza e tecnica ne sono causa coi loro successi. Così la scienza filosofia esamina la metafisica inconscia, dunque incoerente, che le fonda. Nel tramonto della metafisica dell'io, la tecnica nega l'antropocentrismo nell'anonimato; in un onnicestrismo, fondato nell'ipotesi, se non unifica i frammenti nell'io, ma pensa l'unità implicita nei risultati, la comprensione non è definizione. La nuova metafisica pensa così l'unificazione del mondo nella scienza, supera lo sgomento degli spazi nell'interdipendenza del tutto; disegna una morale: <nei principi della sincerità e del non condannare, scienza e filosofia troveranno la loro più profonda unità> (p.65). Ricorda il passato e lo sa tale, insegna a capire senza concludere.

b (Il mondo di domani, '59) Imprevedibile il futuro, è impossibile la fede o il programma, solo una previsione sfiduciata e frammentaria. Senza altra fede, il mondo può il consenso nella scienza; si unificano nel fatto razza, lingua, tecnica. Quest'ultima, diffusa ovunque dal comunismo, non è strumento, ma portatrice della metafisica implicita nella scienza, che sprivatizza l'uomo, il lavoro teorico nell'equipe, organizza il lavoro. Avanza un comunismo di fatto, pianificatore, non ideologico. Realizzandosi, riproporrà la differenza dal livellamento: il soggetto sarà comunque il noi, non più l'io.

c (L'unificazione del mondo dell'arte) A151.

d (L'avvenire della scienza, '59) Per Leonardo il vero è figlio dell'esperienza, ma scienza e filosofia sono pensate nella contrapposizione. Hegel risolve la scienza nella filosofia, ma ripropone il dualismo conoscere - fare; Comte, con meno rigore, unifica all'inverso, giustappone e riemerge la metafisica: il progetto viene abbandonato. Senza metafisica non si vive, lo scienziato pensa la doppia verità, invece di elaborare la propria metafisica implicita. Che invece: 1) consegue il consenso, cioè intersoggettività ed oggettività, discutendo ipotesi e non risultati 2) pone il conoscere come fare, è immanentista, trascendente solo l'ignoto 3) ha fede nell'armonia, nella razionalità del reale, l'oggetto sacro comprende e non giudica 4) la sua morale ispira al positivismo l'innovazione della concezione della colpa. La scienza deve credere nella propria visione. La filosofia? è queste considerazioni: <la filosofia si porrà sul piano delle altre scienze e con un compito anch'esso particolare che è quello di indagare sull'esigenza del tutto e sulla sua implicazione in ogni conoscere e fare> (p.152), come fa nell'ipotetismo, smettendo la metafisica dell'io nell'<estendersi dall'uomo alla natura> (p.155).

e (Verità e libertà, '60) L'intolleranza della fede viene meno in una metafisica critica (<aperta (che...) cioè non escluda nessuna posizione diversa>) che pensa la verità come libertà; che considera imprescindibile <che la cosiddetta apertura o posizione critica riconosca di non poter escludere la propria chiusura e il proprio dogmatismo> (p.164). L'onnicestrismo sa di non sapere, ripropone la metafisica nell'orizzonte scientifico; memore del leonardesco letigio delle filosofie, cerca una metafisica del consenso, capace di oggettività. La scienza riesce al consenso non perché del particolare, ma per il suo implicito universale, la sua visione: la libertà precede l'unificazione. Come nella politica: ove al solitamente accetto potere dei competenti si oppone un incomprensibile rifiuto.

f (Trascendenza e metafisica, '56) La vera trascendenza comincia con Kant, nel conoscere che non raggiunge il noumeno, che toglie il legame fisica - metafisica, esperienza - trascendenza. Kant pensava però ad una metafisica della non apparenza; l'idealismo esclude il noumeno, e si chiude in metafisiche dell'apparenza. Compiono l'aspirazione di Kant i problematici, che <tentano tutte le vie che loro si aprono verso la noumenicità, vale a dire verso ciò che solo può dare significato effettivo alla vita> (p.192); ipotizzando l'identità noumeno - tutto, fenomeno - parte, si ripropone il rapporto trascendenza immanenza. Come nell'io la memoria restituisce il frammento, che trae senso dal tutto. La parola che si

pronunzia è assoluta come centro, esprime il tutto essendo parte, contiene l'universo; quella pronunciata entra a contenuto del nuovo, divenuta relativa, periferia.

g (Come si deve fare la storia, '56) L'idealismo nell'identità di storia e filosofia pone una logica che dà ragione d'entrambe. La sua critica coglie l'antinomia tra conoscenza e creazione. Il fatto sembra stabile, mutevole la considerazione; mentre il fatto è complessità indefinibile senza la scelta, dettata dalla metafisica dello storico. Dicendo fatto, s'intendono cose diverse: <senza che si possa mai dire dove si arresta il fatto e dove comincia il fare, dove la conoscenza si distingue dall'azione> (p.221). Il fatto è mito, gli storici risolvono in un compromesso; il problematicismo non sa conseguire una metafisica che medi idealismo e realismo, dia un concetto del fatto, identifichi o distingua storia e filosofia. La pluralità consente una storia che segue <il fine e l'interesse> (p.223).

h (Attualismo e problematicismo) A145.

i (Dal problematicismo all'onnicestrismo) A147.

l (L'uomo e la natura, '59) L'individuo non è ente ma individuazione; centro in cui vive il tutto: ciò toglie il dualismo di uomo e Natura o Dio. Ma non annulla un termine, come materialismi e idealismi. La parte è identica al tutto, ogni fatto è atto. Il problematicismo non domina la natura, si pone nel dinamismo. Supera la contrapposizione avvalorando l'intuizione di altri centri nella coscienza di essere il tutto.

m (Critica dell'umanesimo, '56) L'umanesimo centra nella persona, l'antropocentrismo toglie forza all'immanentismo. Se l'io è il tutto, nascono irrazionalismi, individualismi e totalitarismi, figli dell'egoismo. Il rapporto uomo - natura recupera il Cogito ergo sumus; la solidarietà, in un naturalismo rinascimentale, bruniano, ove si consegue la <consapevolezza di coincidere con una realtà infinita ed eterna, che garantisce il significato della nostra vita al di là dell'effimero e del transeunte> (p.320). Nella gioia e nella pace.

n (Responsabilità della cultura, '57) La cultura in Italia è universitaria, non legata da un giuramento per garantirla critica. E tale dev'essere, non comprometersi con favori, con la politica, col voto. Spesso, avvocatessa, è insensibile alla funzione super partes, vive l'otium nel comfort e tradisce.

A 151 L'unificazione del mondo dell'arte, in "Rivista di estetica", IV, 1959, 3, pp. 329-339; poi in A150 A157.

Nella società che unifica i costumi, le culture, i valori più diversi, l'arte tende all'unificazione: architettura e cinema lo mostrano. Ciò annega le tradizioni, ma potenzia l'artista.

A 152 Architettura ed estetica filosofica, Università degli Studi, "Istituto di Architettura e Urbanistica. 7", Trieste, 1961, pp. 16; poi in A157.

L'estetica filosofica non dà concetto valido dell'architettura, come tutte le estetiche. Non lo fa l'arte mimesi di Platone ed Aristotele. Baumgarten vede l'arte come teoresi: ma come distinguere nell'architettura teoresi e prassi? Anche l'autonomia del fine tipica dell'estetica, la personalità dell'arte si mostrano insufficienti osservando l'architettura. Un ideale comunistico ben fondato può intendere l'armonia che l'arte esprime, l'architettura è simbolo del nuovo: il filosofo oggi invece di pensare l'estetica filosofica deve criticarla.

A 153 Estetica filosofica e arte astratta, in "Ulisse", XV, 1962, vol. VII, 47, pp. 44-48; poi in A157.

L'astrattismo nasce dalla rottura tra metafisica ed arte, si cerca l'aconcettualità: ma è qui l'errore, influenzato dall'estetica filosofica.

A 154 Comunismo russo e comunismo cinese, Firenze, Sansoni, 1962, pp. VIII, 118; poi in A161.

È il tratto del secolo con cui ci si deve confrontare: reduce da viaggi di un mese, in Russia ('56) e Cina ('60), da colloqui coi massimi esponenti politici, S. ricava impressioni che illustra in conferenze, in cui confesserà aver ridotto <al minimo i motivi delle mie perplessità> per dare valore al positivo (A179, p.39). Difatti abbondano gli <esempi luminosi>, evocanti il mito del buon selvaggio. Il carattere conviviale del popolo russo, sociale, religioso, diversifica il loro comunismo: l'economia di piano dà grandi risultati ed evita l'appiattirsi della spinta rivoluzionaria. La vivace democrazia diretta vanifica i dubbi sull'economia socializzata. Sacrifici, certo, e grossi, ma sostenuti da un popolo che ha fede. L'assenza d'una rivoluzione borghese evita l'individualismo, l'imborghesimento nostrano che trasforma il comune in eguale. Più difficile il confronto coi Cinesi, separati da una cultura che ignora il passar dei millenni, Cristo, l'umanesimo. S. sottolinea positiva la certezza oggettiva con cui si guarda alla verità filosofica, benchè la mancanza di spirito critico renda complessa ogni discussione. Ciò indica che qui forse può nascere davvero l'uomo nuovo, tanto distanti l'occidente, l'individuo, l'ipercritica: per il forte spirito sociale; il sicuro laicismo; l'amore per la scienza: mentalità che può vedere nella scienza il nuovo orizzonte metafisico, l'umanesimo scientifico. Perché <la libertà di opinione non vige nel mondo della scienza>.

A 155 Critica della democrazia, Firenze, Sansoni, 1963, pp. 224.

All'atteggiamento comune di tenere la democrazia <valore generalmente acquisito> (p.7), si oppone un'analisi tendente a mostrarne l'indeterminazione di significato, generica e non valida la sua teoria (non c'è un filosofo della democrazia);

ad individuare la competenza su cui si effettua la scelta. Non ci si oppone a questo o quel difetto; è in discussione il principio. Nell'uso più comune lo si contrappone, in un concetto negativo, a dittatura, al fascismo (la genericità impedisce di coglierne l'anima socialista e rivoluzionaria; storia dell'esperienza corporativa): mentre se indica il governo della maggioranza, non esclude la dittatura. Che è governo d'élite come tutti, soggetto come gli altri al giudizio popolare. La democrazia fonda nell'individuo, concetto superato in teoria dalla concretezza che lo lega, con Hegel, al tutto. Tenere quel concetto siffatto genera una concezione quantitativa, atomistica (eguaglianza contraddittoria se permane la proprietà): l'individuo sociale viene invece considerato nella qualità grazie alla competenza. È sprivatizzato e frazionario (Rousseau, p.81) reso tale dalla divisione del lavoro. Non è quello <del socialismo e del comunismo, l'uomo della scienza e della tecnica; l'uomo dell'identità di filosofia e scienza, l'uomo al di là della democrazia> (p.71). <L'uomo è valore per quel tanto che valore acquista dalla società e per la società (...) a nessuno è lecito far parte per se stesso, e, se per libertà deve intendersi quella dell'individuo irrelato, la libertà è finita> (p.72). È un fatto: l'alternativa è il ritorno allo stato di natura. {Si compie così una delle prime tendenze speculative di S. : <il vero concetto di libertà (dovere scelto) che non è tale in quanto arbitrio, ma in quanto volontà razionale di realizzare una norma di valore universale - e negare perciò al tempo stesso ogni trascendenza della volontà rispetto alla legge e della legge rispetto alla volontà>(A4, p.86). Il dover essere è l'essere, la volontà e la libertà sono legge e realtà di fatto. Vi convergono le riflessioni sulla psicanalisi, sulla connotazione materiale dell'uomo, sulla fine dell'autocoscienza}. Il potere è della collettività cui ognuno partecipa nella mediazione del piano, mondiale, tecnico (se nella tecnica è la metafisica l' economia non è autonoma). Tecnica e scienza, identiche come conoscere e fare, nel consenso superano l' antagonismo delle fedi filosofiche o religiose; e anche politiche: il comunismo della tecnica è quello vero e di fatto, non ideologico. Ma la scienza guida ad intendere il tutto implicito nella parte come sua ragion d'essere. Al dubbio sul giusto potere alla competenza, S. risponde con la critica dell'indeterminatezza della cultura, che delinea solo l'universale, poi determina i contenuti ricorrendo al competente; della faziosità del politico, filosofo minimo, la cui competenza è tecnica di partito, compromesso o lotta. Al dubbio se la teoria garantisca di conseguire l'unità, risponde che la complessità della società non consente una soluzione lineare, ma la scienza è la più atta alla bisogna: nel frazionamento insegna la volontà di collaborare ad una unità che non si domina, che è risultato. Il problema è degli organismi che unificano i piani: il tecnico unifica i dati registrandoli; nè c'è competenza dell'universale, luogo dell'incontro. Educazione politica non è ideologia, ma insegnare il limite dell'opinione, l'impossibile competenza d'una simile scelta: protagonista è il problema. La democrazia e le sue idee sono inconsistenti per la critica filosofica o scientifica; la maggioranza ha solo competenza della povertà e non può che pregiare il numero, il gruppo, la lotta. Il potere alla competenza è un fatto, benchè l'essere in periodo di transizione confonda. La scienza prepara un futuro ove si eviti l'incompetenza e la libertà sia altro che arbitrio e violenza.

A 156 Il fine sociale dell'arte, in "De Homine", II, 1963, 5-6, pp. 195-201; poi in A157

In conseguenza delle tesi {e prendendo forse a referente ideale la musica di una banda}: <La volgarizzazione dell'arte, lungi dall'essere intesa come degradazione, deve apparire come la meta ideale da raggiungere> (p.119). L'arte elitaria non va condannata, ma pensata socialmente: ognuno ne fruirà a suo modo.

A 157 Critica dell'estetica, Firenze, Sansoni, 1964, pp. 312.

Si ripubblicano A128 A134 A139 A142 A144 A149 A151 A152 A153 A156.

Il senso unitario degli interventi è nell'<impossibilità di una estetica intesa come scienza filosofica> (p.305) l'autonomia è intellettualismo; si deve vivere l'empiricità dell'arte, la sua cosmicità, tendendo all'assoluto, la compresenza di tutti in tutto. Delle arti però si parla poco, in specie di architettura: il solito acume di osservazioni non cela il motivo sociale, unificante che si vuole così sottolineare. L'arte è sentimento del mistero, dell'unità nella comunione col tutto, nel senso del bello. La storicità essenzia l'arte suggerendole un orizzonte di concezioni, una metafisica: donde il recupero della funzione di attribuzioni come romantica, classica, come elementi di comprensione. È pertanto indefinibile, ma non aconcettuale: sottolineare quest'aspetto ha spinto l'arte a fuggire il concetto, il progetto determinato.

In prima pubblicazione Lineamenti di una storia dell'estetica, che sarà la voce Estetica, dell'Enciclopedia universale dell'arte (vol V) e dell'Encyclopedia of World Art (vol V). Il termine nasce poliseno, teoria del bello e della conoscenza sensibile, già con Baumgarten. Egli è posto a fondatore dell'estetica: che invece nasce con i Pitagorici (armonia). La concezione mimetica dell'arte di Platone ed Aristotele non può coglierne la creatività: Platone ne accentua il senso del divino, Aristotele il <possesso sicuro dell'universale> (p.244): l'arte vive di qua della filosofia. Nel Rinascimento s'intuisce la creatività (Leonardo): ma senza organicità, per il solidificarsi in metafisica oggettivistica del cristianesimo, depositario della concezione moderna. Il nuovo poteva nascere solo con l'entrare in crisi di quella concezione con Cartesio, Leibniz, e con la centralità del soggetto nel legame al tutto. È proprio il legame che manca in Baumgarten: l'estetica è conoscenza inferiore. Piuttosto in Bacone, in Vico era il senso dell'individuale e della creatività. Per intenderla occorre vincere il dualismo: persistente in Kant, Schiller (il gioco), Fichte, Schelling, Hegel (ma si poneva a pieno la creatività dell'arte). Comte conserva sensibilità al problema; Herbart dà una classificazione cui Croce dà fondamento speculativo affermando, col Vico, l'autonomia dell'arte, superiore teoria contemporanea: logica classificatoria, descrittiva di gradi.

Gentile fonda l'estetica nel sistema, è filosofica; abbandona <ogni ricerca del concetto di arte rifacendosi all'esperienza delle cosiddette opere d'arte> (p.288-9): se tutto è spirito, tutto è arte. Nell'atto, l'arte è momento della soggettività, sentimento inafferrabile, che vive concreto. Viene meno così forse la possibilità di <tutta la problematica relativa al concetto di arte quanto grado concreto> (p.290), e forse di una scienza dell'estetica: ma è poi possibile una scienza filosofica? Il concetto stesso dell'estetica andrebbe rivisto: empiria antimetafisica, neopositivismo, esistenzialismo, fenomenologia, non riescono a determinarlo. Il problematicismo, invece, accetta la componente metafisica dell'estetica, e vi si dedica nel particolare come ad ogni altra concretezza. Così la definizione dell'arte non spetta alla filosofia, ma piuttosto all'empiria senza che ciò tolga il carattere universale.

A 158 Nuovo umanesimo, Roma, Armando, 1964, pp.264; 2t5a ed. ampliata 1968, pp. 330; 3t5a 1972.

Criticato l'umanesimo, S. ne tenta un quadro adatto alla nuova epoca, alla dimensione sociale dell'uomo, alla scientificità del conoscere. La tendenza che persiste nella scuola e nella cultura a considerare strumento ciò ch'è scientifico, è negativa. Il nuovo umanesimo sviluppa l'eredità di Gentile (raccontata in un punto a Guicciardini), l'umanesimo della cultura, in quello della scienza; <si rivendica il valore conoscitivo della scienza> perchè <la materia ha acquistato vita, è vita anch'essa> (p.71): <la metafisica immanentistica hegeliana trova nella scienza la sua formulazione e la sua realizzazione effettiva> (p.29). Genesi e struttura (<forse il suo più bel libro (...) più novatore, più rivoluzionario> p.221) sviluppa l'umanesimo del lavoro, il suo comunismo particolare (definì il comunismo corporativismo impaziente); che vince lo pseudoconcetto nel monismo (p.227). È dunque altro da Croce, su cui si pubblica un articolo scritto in morte, che ripete valutazioni consuete.

Ma la più grande eredità di Gentile, quella che consente di affrontare il relativismo dei tempi: è la <dimostrazione dell'impossibilità di rinunciare all'esigenza metafisica e insieme di insistere nel vecchio concetto di metafisica> (p.233; problema che Croce non tocca: vedi invece B34 B70). Pone <la metafisica dell'io> (p.198) sviluppando il tentativo kantiano della metafisica scientifica (p.228), antinaturalistica: comprendendo il tutto come implicito nella parte, la metafisica sarà <davvero kantianamente scienza, ma non nel senso di una particolare scienza, perchè coinciderà con la ragion d'essere di ogni scienza (andando...) verso un altro tipo di metafisica, che io non so davvero concepire> (p.232). Se la filosofia è anche impegno nel mondo, occorre meditarne i temi. La cultura generale è superficiale, ma dona elasticità mentale, è la migliore preparazione per professioni nuove, nel cinema, nel giornalismo: dove molti laureati in filosofia hanno successo, è la facoltà più adatta ad impartirla. Occorre educare alla massa: se va accettato quel conformismo che è lingua, costume; ciò non nega l'originalità, che nasce nella competenza, ove si riesce alla padronanza sufficiente per innovare. Occorre educare all'allegria, al saper vivere, all'amore che riesce ad aprirci al mondo: il tono vitale può a volte più dei contenuti. Osservazioni sulla società, sul ruolo della censura, sui fini del mondo contemporaneo, oggi ad est come ad ovest preoccupantemente identici nel mito del benessere, che esprime la carenza ideale del tempo di crisi.

A 158B Tendenze della filosofia contemporanea, in * Arte e cultura contemporanea, Firenze, Sansoni, 1964, pp.19-33. <Le filosofie, oggi, nel mondo, sono tutte filosofie spurie> (p.20), di crisi, esprimono non esigenze filosofiche ma religiose, ideologiche, scientifiche. La cristiana è attiva, ma all'adeguamento estrinseco a un'atmosfera culturale> (p.22); il marxismo non s'innova. Le filosofie ispirate alla scienza hanno carattere 'neutrò, tanto che diffonde la fenomenologia un padre francescano, traduce Wittgenstein un gesuita. Filosofie inglesi diffondono <la tipica espressione (...) nonsense" (p.28) per la filosofia, annullando il colloquio. L'identità di scienza e filosofia lo realizza, tende all'orizzonte della scienza per il rispetto del negativo: <logicamente (si) dovrebbe rinunciare a studiarlo: se è negativo, è irrazionale, e perciò inintelligibile> (p.31); mentre perseguendolo si coglie <il segreto della materia (...) quella materia puramente informe e puramente passiva, di cui parlava il filosofo greco, non esiste più: ha acquistato vita, è vita anch'essa> (p.32). <Che cosa sarà la filosofia di domani? (...) Non si possono far profezie (...) sarà quella implicita nella scienza> (pp.32-33)

A 159 Sociologia e filosofia, in * Sociologia e filosofia. Atti del XIX Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate 1964, Brescia, Morcelliana, 1965, pp.64-67.

Si può definire la sociologia scienza che si occupa dei <fenomeni sociali che implicano una ricerca interdisciplinare>. La mobilità di definizione e di contenuti riguarda tutte le scienze, non solo la filosofia; che le è identica come scienza particolare in un rapporto da precisare (v. B63 B64 B65)

A 160 Il cattolicesimo di oggi, in * Sociologia e filosofia, Atti del XIX Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate 1964, Brescia, Morcelliana, 1965, pp. 280-284.

S'interessa del mondo cattolico dalla discussione di Gentile sul modernismo, dall'amicizia con modernisti come Buonaiuti e Murri. Modernismo condannato ma non spento, se anima il Concilio nello spirito di demitizzazione. Sarebbe lecito se salvasse nel nuovo lo spirito del cristianesimo; non riuscendovi: l'avvenire del cattolicesimo è nel ribadire i propri valori tradizionali. La Pacem in terris è carta dei diritti fuori tempo, salva l'individuo, rinnega la morale dell'amore

per la legge {v. A130}. Situandosi antitetica al comunismo rafforza diritti borghesi, pur abbandonando la vecchia condanna dell'ideologia atea dell'illuminismo (v. B71 B72 B73).

A 161 Il comunismo, Firenze, Sansoni, 1965, pp.306; 2^a ed. ampliata 1970, pp.432, da cui cito.

Si ripubblicano A119 A148 A154. L'ultima parte (Dalle rivoluzioni politiche alla rivoluzione scientifica) è collezione di articoli editi. (v. avvertenza A140 A150).

Il comunismo, prima rivoluzione mondiale, mostra la crisi delle ideologie sostituendo alla rivoluzione prospettive socialdemocratiche. Mentre l'ideale dell'abolizione delle classi è vicino, ma lo realizza la tecnica, con la cibernetica e l'automazione che annullano il lavoro manuale. Muta così il mondo, il privato scompare nel progresso dei mezzi d'informazione e delle abitudini socializzate del vivere. Anacronistica la tensione marxista collettivizzazione - individualismo: il comfort vince; il <cristianesimo laico>, predicazione dell'odio di classe, è superato di fatto. Il marxismo è nato prima delle scienze sociali, <capaci di rivoluzionare completamente la concezione della realtà umana> (p.410) di uomo e di umanismo, di lavoro, di scienza, di divisione del lavoro, di alienazione. L'ideologia non avanza una nuova mentalità comunista, ma ideali antiquati, spesso borghesi: l'uomo nuovo chiede una rifondazione metafisica, che lo inviti alla collaborazione, a dimenticare il privilegio. La rivoluzione scientifica può realizzare il comunismo, di cui il marxismo è stata storia. Scienza, non ideologia.

{Dunque dall'analisi del comunismo, del concetto di proprietà, in relazione all'attualismo (A119), S. è trascorso ad una valutazione del comunismo erede dei valori cristiani, se contro le apparenze è antieconomia (A148); poi ad un confronto con la realtà storica (A154). Analisi personali che atteggiano il marxismo in modo non dissimile dal corporativismo: in una concezione che più che essere questo o quello è la visione politica di S. che cerca il colloquio con le forze storiche. Ora si delinea il comunismo della scienza: e come questa se non è l'ultima teoria è l'ultima consistenza dell'Opera, così questa tesi è l'ultima della meditazione sul comunismo. Per la rinnovata affermazione del piano, la critica dell'individuo ecc. v. A105 A155 A160}.

A 162 Dal mito alla scienza, Firenze, Sansoni, 1966, pp.430.

{Il titolo <basta da solo a qualificare la nuova tappa come una delle più antiproblematicistiche. Ma anch'essa, tuttavia, è stata vissuta con la sincerità dettata da eventi alla cui pressione non si sapeva resistere> (A179, p.49). V. avvertenza A140 A150}.

a (L'ipotesi e la metafisica come scienza) <Allorchè ci si dichiara antimetafisici s'intende soltanto dire che si rifiuta del problema metafisico la soluzione data dalle religioni e dalle filosofie storicamente determinatesi> (p.10): perchè non si può evitare il problema metafisico, il rapporto parte - Tutto. Il fallimento della filosofia spinge a riflettere sulla scienza: il suo <discorso univoco> (p.21) cerca una verità ipotetica senza assolutizzare. Conoscere il tutto non è <l'effettiva conoscenza del sistema della realtà (...ma) conoscenza e analisi del problema del tutto> (p.30): <il tutto, dunque, si conosce come la parte, ipoteticamente (...) la via per conoscere è sempre la stessa> (p.33): anche la metafisica procede con l'ipotesi. Metafisica della <non esclusione> perchè <quando l'orizzonte sarà diverso non è escluso che ciò che oggi appare assurdo possa rispondere alla realtà> (p.37). Onnicentrismo e scienza unificano solo per la necessità della considerazione organica: possiedono e non possiedono il vero, se il centro <vive, appunto, nell'assolutezza del suo farsi e decade continuamente nella relatività dell'esser posto> (p.49), diviene periferia senza rinunciare a <un modo concreto di concepire la verità e la vita>(p.50). La metafisica critica della scienza filosofia consente solo la fede nell'umanismo scientifico nell'<ipotesi che è a fondamento della metafisica scientifica e cioè del continuo coincidere della parte col tutto in ogni individuazione dell'universo> (p.51).

b (L'esperienza di me, '58, prima ricerca filosofica, dice, condotta con metodo scientifico) Il pensiero critico ha condotto all'<epochè senza speranza> (p.88), al non sapere. Invece <la fede in quello che si dice è assoluta> (p.95), e il detto si connette in sistema (capacità di dominare le parole; l'incoerenza è capacità di riflettere); la parola si lega <alla totalità del lessico> (p.101) ma non vi si identifica. Certa o relativa la parola? esclusa ogni soluzione storicistica o dialettica: <assoluto è soltanto l'atto concepito come una delle infinite parole che si pronunziano> (p.110) parole, centri, esperienze anche non logiche, <molteplicità infinita di atti e di fatti per cui in ogni atto vivono tutti gli altri atti come fatti> (p.113). Nell'esperienza di me, è facile scorgere il senso che il centro attuale dà alla periferia implicita, una volta centro. L'io è totalità che s'intende con un salto, esplicita è solo la <molteplicità di atti> (p.119) cui si aggiunge l'inconscio, <totalità della memoria e totalità del corpo> (p.121): devo constatare <la mia esperienza di essi come esperienza di me> (p.138). Analogo discorso è del Tutto: staccata analiticamente la parte dal tutto, solo il salto lo recupera, come nell'idealismo e nella religione; l'esperienza ha implicito il tutto ma è della parte, e solo essa può definire, il tutto resta indefinibile: è analitico l'unico linguaggio dotato di senso, <l'identità della parte col tutto non è intelligibile> (p.125). Il comprendere non evade il mistero: perciò <la nuova teoria dell'atto si è posta accanto a quella dell'attualismo> (p.137), come <teoria degli atti> (p.138), misteriosa validità delle diverse <conoscenze ipotetiche del tutto> (p.142), che si pretendono niche. Sistema che per primo si pone come ipotesi per evitare l'apoditticità; concepito nella verità ipotetica. L'ipotesi non può verificarsi senza uscire da sè: la permanente contraddizione deriva dal linguaggio analitico.

c (La morale dell'avvenire, '63) L'amore pensa la morale della solidarietà nel tutto, superando il dualismo metafisico - etico. La condanna trascura la varietà di capacità razionali e morali; salva dal lassismo l'autogiudizio, l'onniresponsabilità. Il tu si giudica nella conformità al proprio programma, la legge non autonoma è arbitrio. Nel programma comune, alla morale del giudizio si sostituisce quella del consenso; l'elaboratore del programma è il Tutto.

d (La rivoluzione copernicana, '64) La paradossalità dell'idealismo si compie nell'onnicestrismo: i risultati della psicanalisi, biologia, cibernetica confortano la negazione dell'antropocentrismo nella metafisica come scienza.

e (Il problema dell'unificazione del sapere, '65) La scienza vive della sua metafisica del Tutto implicito; ma la filosofia vuole la nuova identità. Vanno unificate le conoscenze della parte (successo delle enciclopedie), nel linguaggio di competenti, nella specializzazione; in discorsi comuni che consentano le diverse competenze, in una <situazione risultante (che) non sarà più quella di nessuno dei singoli> (p.267): solo un nuovo Assoluto eviterebbe la giustapposizione. La metafisica della scienza intende la parte nel misterioso legame che le dà senso e propensione al nuovo; che s'intende sempre a mai, come Dio; che non è fine. Una razionalità non tutta umana da approssimare in definizioni ipotetiche; nell'unica forma del sapere, che argini la specializzazione.

f (L'eredità dell'attualismo, '63) <La filosofia non poteva essere che scienza e viceversa, così la tesi (...) si trasformò nella teoria problematicistica (...ove) tutto è scienza, ma la scienza poi si concepisce come proiettata verso la filosofia, la filosofia di domani, verso la verità ultima, la verità definitoria, possibile conquista del futuro> (p.315): raccogliendo contro Croce il tema dell'identità del sapere di Hegel e Comte. Gentile si occupò di problemi oggi vivi, politica, marxismo, scienza, metafisica (Croce <non s'occupò mai del problema sociale>, era un borghese p.312 {v. però A119c}; critica l'astratto e se ne occupa). Il problema kantiano della metafisica come scienza è in Gentile <metafisica della mente> (p.319), l'atto definisce e non è definito, non esiste un reale fuori del pensiero. Gentile così è un passaggio obbligato di una via nuova.

g (La fondazione idealistica della metafisica come scienza, '65) La sua polemica contro <l'accentuato atteggiamento storicistico (verso un...) attualismo costruttore (...) il più vero attualismo> (p.330) non rompe il suo legame con Gentile. Ricostruisce la storia del rapporto scienza filosofia (Leonardo, Galilei, Kant, Hegel, Vico, Comte, Marx, Croce, Gentile) perchè s'intenda la sua critica a quella scienza conoscenza inferiore, da ripensare nel <nuovo monismo> (p.345), che realizza l'atto nell'onnicestrismo (definisce così il centro per avvalorarne la scientificità). La metafisica come scienza conserva l'infinità delle categorie, l'atto definiente e indefinito: il tutto è indefinito, oltre la <dimostrazione esplicita della presenza del tutto in ogni parte> (p.357).

h (Arte e filosofia, '64) Il limite della filosofia dell'arte è di esulare dall'arte dell'artista. Distinguerla col Croce (che poi sotto l'influsso di Gentile avvalora il circolo) come teoreticità (col limite della mimesi e dell'inferiorità della conoscenza) soggettività (crisi del soggetto), non rende pensabile un'estetica filosofica: che dunque resta negativa.

i (Arte e scienza, '64) Morrebbe l'arte nel mondo della tecnica: mentre è una rinascita che la conduce ovunque, nella funzionalità; nella vita opera d'arte. Nascono nuove arti, vivono le vecchie: se questa è morte...

A 163 Ideale del dialogo o ideale della scienza? in Ugo SPIRITO, Guido CALOGERO * Ideale del dialogo o ideale della scienza? Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966, pp. VIII, 398, v.B78; già in "Cultura" dal 1964 al '66.

C'è antica convergenza con Calogero, oltre le polemiche, nell' <esigenza di una vita e di una morale come comprensione, come amore, come collaborazione, come societas> (p.4). Il dialogo tradizionalmente assorbe l'alter, è preferibile il colloquio: la cui legge si sottrarrebbe alla concretezza che teorizza, dunque si fa e non si teorizza. Andrebbe precisato il con chi, il di che, il come, individuando una norma: l'importante è dialogare bene, cioè nella competenza. Se il dialogo si pone assoluto, ne segue la sorte peggiorandola, contaminandosi nell'intolleranza di un dialogo incondizionato. <Indiscutibile, perchè è un fatto> (p.8), può validamente affrontare situazioni di fatto, <muovere da quel tanto di accordo che c'è per intensificarlo e approfondirlo> (p.33). Perciò la norma si risolve nella realtà del dialogo; non si può, come Calogero, parlare <di una scelta decisiva>: <il principio della scienza, invece, implica l'unificazione, la comprensione, la collaborazione> (p.76). Fonda il dialogo la non esclusione, l'ipotesismo: è il senso dell'insegnamento gentiliano, donde la convergenza (<il motivo fondamentale della sua speculazione fu sempre quello della comunicazione spirituale>, p.80).

A 164 G.Gentile, Firenze, Sansoni, 1969, pp. 318.

a (G.Gentile) A58

b (Gentile e Marx) A119.

c (Gentile e Croce) A136a.

d (La religione di GG) A136b.

e (La riforma Gentile della scuola, '56). I contenuti in A146 A167.

f (L'umanesimo di G.Gentile, '55). Gentile compie l'umanesimo nella metafisica dell'io trasponendo la creatività dalla terza alla prima persona; si evita il limite altri io, natura: tutto è immanente all'atto, perchè <o tutto è natura o tutto è spirito> (p.171). Nell'ottica intellettualista è <espressione di un orgoglio insensato> (p.173), vissuta

nell'autotrascendenza è superamento della particolarità nel pensiero. Coscienza che illumina la morte individua, e accompagna Gentile sempre.

g (L'eredità dell'attualismo) A162d.

h (La fondazione idealistica della metafisica come scienza) A162e.

i (Gentile nella prospettiva storica di oggi, 1968). Lo si rifiuta per inconsistenti motivi politici. Ma quando si riproporrà il tema della metafisica, Gentile col suo interesse per l'unità e l'archè, sarà maestro. La metafisica dell'io fonda nel concetto di io trascendentale che considera astrazione l'io empirico. È il <frutto di una più rigorosa esperienza e non di un abbandono dell'esperienza. L'esperienza, infatti, ci dice che l'individuo umano non può esser concepito in una concreta autonomia (...) è anzitutto una parola (...che) può vivere soltanto nella società. (...) E se parola vuol dire ragionamento, la parola non può avere senso se non è espressione di una ragione come ragione della società. Io ragiono soltanto se in me ragiona la società> (p.264-5). Traendo le conseguenze di dottrine che prendono l'uomo ad oggetto, dell'identità di scienza e filosofia: in una metafisica che è apertura problematica sull'ignoto.

l (G.GENTILE, Filosofia e scienza) B4.

m (G.GENTILE, Individuo e stato) B8.

n (G.GENTILE, La vita come ricerca) B16.

A 165 Inattualità e attualità dei problemi, in * Coscienza, legge, autorità, Atti del XXIV Convegno di Studi filosofici di Gallarate, Brescia, Morcelliana 1970, pp.69-72.

Il Convegno doveva riflettere fuori dell'ottica di possesso del vero (contro cui è quella, detta concezione spiritiana della scienza), nel declinare di ogni autorità. V.B87 B88.

A 165B Sociologia e storia, 8/2/69, in * Problemi attuali di scienza e cultura, (Quad. n. 192), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp.23.

Scienza, storia, filosofia, sociologia sono conoscenze del tutto. Sono distinte? esamina la differenza dalla storia: oggetto individuante contro il tipizzante, metodo documentario contro l'osservativo; sono criteri che quando occorre vengono meno. La sociologia ha fatto sua la tesi idealistica contro di essa, della distinzione: mentre <sociologia e storia, essenzialmente, s'identificano> (p.6), le differenze scompariranno, il che <annulla la sociologia come scienza autonoma> (p.7). Criticano DEVOTO, PAGLIARO, DEMARIA (richiama la concretezza di studi sociologici), GENTILE, LOMBARDI.

A 166 Il corporativismo, Firenze, Sansoni, 1970, pp.478.

Ristampa A111 A83 A105.

Aggiunge uno scritto di A. Volpicelli (I fondamenti ideali del corporativismo 1930) ed un suo ricordo. <Inoppugnabile verità positiva> la valenza filosofica dell'economia e della politica. {Significativa riproposizione di testi senza modifica}.

A 167 Il fallimento della scuola italiana, Roma, Armando, 1971, pp.126.

Gli inizi della nostra legislazione scolastica sono nella riforma Gentile, nata nella concordia idealistica, Croce e Gentile vi collaboravano come nelle riviste. I ministri succeduti davano fiato alle resistenze dei maestri, facendo fallire la riforma. Comunque era progetto conservatore, favorendo una scuola privata dequalificante, un progetto umanista classico: <una piccola parte (...) avvertì l'urgenza dei nuovi problemi e tentò, con la rivista "Nuovi studi di diritto, economia e politica", di richiamare l'attenzione sulle posizioni rivoluzionarie che ormai si imponevano in modo imprescindibile> (p.22). Dovrebbe essere storia sorpassata: l'Italia però la mantiene, dimenticando che con la legislazione penale, anch'essa mantenuta, identifica un paese. Gli orizzonti mutati non si riflettono nella scuola. Il tempo libero dovrebbe consentire spazio ad altre correnti informative oltre il libro di testo; si dovrebbe educare il cittadino del mondo unificato: pregiare l'insegnamento di lingue e scienze. Per insegnare a muoversi in orizzonti difficili andrebbe favorita l'autonomia già nella scuola, per tentare la mediazione della cultura: il tentativo fatto all'Università è viziato dall'incompetenza dei legislatori, ovviata con commissioni burocratiche.

A 168 Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?, in Ugo SPIRITO, Augusto DEL NOCE, Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?, Milano, Rusconi, 1971, pp.15-58, pp.189-196; v.B93.

Lo spazio di una generazione ha assistito al radicale mutamento della vita: i valori si rifondano nel mondo unificato dalla scienza. I valori regionali, particolari, sono in crisi: patria, religione, metafisica classica, ideologia. Emerge l'antipolitica, il disinteresse, critico della democrazia; parlamentarismo, ipostasi dell'individuo la minano generando incompetenza: si riconosce ad ognuno la competenza filosofica della scelta dell'ideologia. La crisi dei valori è genericità negli anziani, nei giovani negazione e critica (inconsulte; s'avanzano positività, le assemblee come autogestione, il rifiuto della partitocrazia; la volontà rivoluzionaria di affermare valori alternativi; ma le contraddizioni poi riportano alla politica). Le sedi della collaborazione tra generazioni, scuola e famiglia, entrano in crisi. Se scienza e tecnica sono fuori della crisi, essa è <passaggio da una vita dominata da criteri e valori non scientifici a un'altra informata da principi di carattere

scientifico e tecnico> (p.39). Più che fisica e matematica, si pensi la scienza storica, morale, umana: <nel valore metafisico della scienza deve trovarsi, dunque, la radice di tutti i nuovi valori> (pp.41-42). La scienza abolisce il lavoro manuale e con esso le classi; generalizza il tempo libero, elemento di trasformazione; unifica costumi, benessere, cultura; col piano rende superflua la classe politica; porta la morale del non giudicare, la sincerità, l'interdipendenza delle parti. <Nasce il problema della possibilità massima che ha la scienza di trasformare l'uomo per adeguarlo all'armonia dell'organismo sociale>(p.52). La trasformazione vede l'uomo centro cosmico non più unico: <oggetto trasformabile o addirittura costruibile scientificamente> (p.54) dalle nuove scienze, che proseguono l'evoluzione, nella coscienza dei fini. La distanza della scienza dalla fantascienza si riduce e rende impossibile la previsione sul futuro del superuomo che può venire: suo valore sarà l'<inventività creatrice> (p.58) tesa all'assoluto ed ai valori collettivi. Ma potrebbe anche risorgere l'antiscienza. Tramontano i valori, nascono i nuovi: <se l'eterno non c'è, i giudizi di valore non possono continuare ad essere espressi come se l'eterno ci fosse. Il discorso si interrompe e deve riprendersi su di un piano non comparabile con quello di prima. La crisi diventa tragica, ma soltanto nei confronti di ciò che non c'è più> (A179, p.61).

A 169 Storia della mia ricerca, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 240.

<Una radicale coscienza dell'antinomicità del pensiero> (p.14) lo ha spinto ad un peregrinare di cui l'autobiografia filosofica tenta l'unità. <Non ho mai dubitato della necessità di riconoscere come essenziale e imprescindibile la domanda metafisica (...) cercare il significato dell'unità o del principio del reale> (p.15); <fin dai primi passi> lo accompagna cioè un problema religioso: mai sovrarazionale o irrazionale, teso ad un'affermazione incontrovertibile. La filosofia si mostrava inadatta, la scienza già soluzione nel positivismo, nell'identità scienza e filosofia, si ripropone tale nella metafisica ipotetica. Ritorna l'identità rifiutata dal problematicismo; ammessa in <un esplicito atto di fede nella scienza> per via dell'<attributo di incontrovertibilità> (p.36). Ciò non esclude il nuovo accendersi del problema: questo volume potrebbe titolarsi <dalla scienza al mistero> (p.35); non esclude la negazione e s'interroga sul suo limite, si riaffaccia l'antinomia dalla scienza, è il <nuovo problematicismo scientifico> (A179, p.123).

Scienza e crisi, <il mistero è il termine ultimo della nostra ricerca> (p.42): <non può apparire altra forma d'incontrovertibilità che non sia quella dell'antinomicità del nostro discorso>, situazione di fatto che <segna il limite della mia comprensione> (p.43). Non riapre il problema dell'identità scienza - filosofia, se dimostra il <carattere illusorio della conoscenza filosofica accanto a quella scientifica> (p.45). Affermata nell'attualismo e nell'ipotetismo, nella metafisica come scienza (idealismo critico per la non esclusione) l'identità si riafferma perchè il mondo va verso l'unificazione; <la constatazione dell'unità di fatto che si instaura tra le scienze> (p.59) a posteriori, mostra nella scienza la via da seguire. La crisi dunque è più coscienza ipercritica che messa in dubbio di quel vero scientifico che dal dopoguerra gli è parso l'unica possibile soluzione perchè ipotetica. La crisi <riguarda il concetto di scienza nella sua totalità> (p.62); ad essa, <procedimento critico e razionalistico tale da generare il consenso generale e la convinzione dell'indubitabilità> (p.63), si oppone l'antiscienza, che vede <nell'ipotetismo una forma di dogmatismo superiore da sottoporre a ulteriore revisione> (p.70).

L'antiscienza (sapere sintetico, individualismo, possesso del vero, negazione della previsione) l'ipotetismo non può escludere; deve valutare la sua possibile vittoria e il modo della coesistenza. L'antiscienza ha vita concreta nella Chiesa, ma poi ovunque: è per il privato, il singolo, contro l'ideale della scienza. Tra i due modelli, il disagio; le antinomie: comunicazione - incomunicabilità, programma - libera iniziativa (la sua <fede quasi senza riserve> p.90 nell'economia pianificata si scontra con la costante convivenza dei modelli; il piano non vince, la vastità ostacola l'unificazione, la generalità dei vertici esula dalla competenza) inducono a riflettere. L'ignoranza del tutto dell'ipotesi si riverbera nella parte: <la scienza, concepita come ricerca, ci spinge nel mondo dell'ignoto e potrebbe dirsi soddisfatta soltanto se riuscisse a svelarlo completamente> (p.108). Le antinomie invece rinascono sull'assertorietà dell'ipotetismo. Il problema muta: non più scienza e filosofia ma scienza e antiscienza; da intendere nella <forma unica del sapere, per cui ognuno si muove nell'ambito di una determinata scienza e procede nella soluzione dei suoi problemi> (p.125).

Il punto di svolta è la fine dell'autocoscienza. Ricorda come abbia introdotto nell'attualismo i risultati delle scienze sociali, di Lombroso, Garofalo, Ferri. La negazione del libero arbitrio mutava il concetto dell'uomo, del diritto: il suo legarlo alla storia rispondeva ad istanze positiviste come idealiste. L'individuo che s'intende nella società, l'unità psicofisica, confermano oggi le scienze umane: vana l'introspezione (sprivatizzata nella confessione allo psicanalista, valore nuovo la sincerità, vecchio il pudore). È la fine dell'autocoscienza: al <venire delle idee non posso dare altro significato che quello di una provenienza che trascende la mia persona e si risolve nella realtà del tutto. Il mio pensare è il pensare della realtà in me. Io e la realtà coincidiamo in un'unica centralità> (p.190). La mia comprensione di me mi si svela relativa: <vi è chi {B67} ha scoperto nella mia tesi di laurea sul pragmatismo affermazioni che sono diventate esplicite alcuni decenni dopo> (p.196). Io non mi autopossiedo: non resta che la descrizione, <nel fondamento di una analisi delle manifestazioni della società contemporanea> (p.195), in uno stato di <stupefatta attesa> (p.202) che accomuna l'individuo e la società.

Il rapporto attualismo problematicismo si conferma profondo: si prosegue la conclusione attualista del conosci te stesso trasvalutando il soggetto empirico verso l'io dualistico (unità psicofisica) oggetto di scienza; negandone <la presunzione

di un autopessemo definitivo incapace di ulteriore svolgimento> (p.204). O si accetta l'autocoscienza come assoluto o il problema (<la logica del monismo è ferrea>). La morale cristiana va mutata dall'amore. Da Bellarmino si afferma la necessità di armonizzare scrittura e scoperte scientifiche. La demitizzazione oggi riflette sull'unità psicofisica, sull'interpretazione storica dei testi sacri. <Gentile appare certamente più ortodosso di tanti riconosciuti rappresentanti della dottrina cattolica> (p.228). La renovatio condurrà le Chiese demitizzate alla scienza, ad indagare <il libro sacro della natura> (p.235), il senso del divino: una verità non rivelata che porta la <ricerca costante di una verità che ci sfugge, ma che è fine e ragione della nostra vita> p.236.

A 170 Io sono il mio corpo, in "Giornale critico della filosofia italiana", LI (LIII), 1972, S.IV, III, 1, pp.1-14; poi in A158, 3t5a (Prefazione).

Il nuovo umanesimo può un profondo senso speculativo. Le scienze sociali, identiche alla filosofia, dissolvono il dualismo anima corpo: da Lombroso e il <rapporto tra causa ed effetto> tra corpo ed anima, fino alla teoria dell'inconscio nella psicanalisi, l'autonomia dello spirituale viene meno, <il soggetto, una volta oggettivato, si ingigantisce fino a diventare espressione dell'universo> (p.7). Così alla filosofia (che ribadisce l'antico o non prende atto del nuovo) subentra la scienza. È un capovolgimento radicale: <Io sono il mio corpo, e, attraverso il mio corpo, l'espressione di un mondo che in me s'incentra e si esprime con la libertà del tutto> (p.7). Dell'autocoscienza in crisi {A169} s'avvede ormai ognuno, e sceglie la via della cura psicanalitica: <la via scelta per giungere al risultato è l'unica giusta, anche se tuttora scientificamente infondata> (p.9). Si deve passare dall'individualismo occidentale <alla nuova concezione dell'individuo sociale> (p.9 ma nel comunismo <nessun motivo speculativo nuovo è venuto alla luce, capace di superare gli ideali segnati dalla filosofia e dalla religione antiche> p.11). Il rapporto si sposta di piano: l'individuo non sacrifica la sua autonomia, in lui la sacrifica il mondo che lo costituisce, <il nome dell'individuo diventa il nome di un qualsiasi altro oggetto della società> (p.12), in cui si individua la responsabilità ed il giudizio sul singolo. Nuovo comunismo che fonda <sulla costituzione di un soggetto unico> nella diversità di aspetti del tutto: <la realtà diventa anonima e procede con una logica sua che è la logica del tutto. Io sono elemento di tale logica e debbo seguirla senza potermene comunque distaccare> (p.12), pena i velleitarismi, come le ideologie. Vera l'identità di anima e corpo, <tertium non datur. Se è vera la fine dell'autocoscienza, il nuovo concetto di individuo e il nuovo concetto di comunismo non possono più essere posti in dubbio> (p.14).

A 171 L'avvenire dei giovani, Firenze, Sansoni, 1972, pp.156.

Il passaggio dalla politica alla scienza, l'attuazione cioè del valore proposto dal corporativismo, fa sì che <il mondo della politica finisce perchè non c'è più nessuno che possa avere la velleità di formulare e di realizzare <programmi ispirati a un ideale preciso e raggiungibile>, ad un'avvalorazione. La specializzazione della scienza toglie spazio all'unità, alla possibilità di previsione, del piano: ciò induce pessimismo, nasce il nuovo ma e la risposta <non è quella dell'affermazione o della negazione, ma soltanto della comprensione. Guardo all'avvenire per capire. E non so cosa capire significhi. La mia attesa è sì, stupefatta {A169}; ma è stupefatta come la curiosità filosofica. Curiosità, scienza e ricerca diventano termini sinonimi e continuano a dare significato alla vita> accettando la realtà di fatto (A179, p.70). La competenza favorisce i vecchi, la mancanza di nuovi ideali impedisce ai giovani l'azione; comunismo e sprivatizzazione rendono l'individuo disinteressato a fini e vocazioni. Il mondo rimastica vecchie ideologie senza sapere costruire la società nella coerenza. I giovani protestano: il salto tra tradizione e mondo unificato è di grandi proporzioni. Ondeggiano perciò tra moralismo e rifiuto generico, i più avveduti avvertono la profondità della crisi e tacciono, affermando l'unica fede possibile, quella dell'uscita dalla crisi. La metafisica del vuoto si converte in metafisica della ricerca, e la soluzione dovrà essere metafisica: dunque le varie espressioni sono effimere espressioni di questo profondo disorientamento. In Appendice ribadisce antiche posizioni su Parlamento, sindacati, partiti.

A 172 Filosofia e psicanalisi, in "Giornale critico della filosofia italiana", LI (LIII), 1972, S.IV, III, 2, pp.179-193.

Il rapporto va analizzato in quello scienza - filosofia, e mostra identità. Oggetto della psicanalisi è l'inconscio e il subconscio: è il contatto con la <realtà nella sua totalità effettiva> (p.179). L'inconscio è quel che non si possiede, si direbbe corpo se proprio la psicanalisi non togliesse la possibilità di stendere il limite: nel corpo, si identifica l'unità con l'anima. Quella complessa realtà cioè che è ricordo, non ricordo, sogno, e in più l'eredità biologica. Cade la semplicità dell'individuazione, della responsabilità, dell'autocoscienza; si produce un capovolgimento che è coscienza di una nuova unità oggettiva (nella politica elimina l'odio: non si può ammettere <che i soggetti continuino ad essere molti o per lo meno due (...per) il carattere cosmico del pensiero e dell'azione di ogni individuo, tutti esprimono la realtà comune in una veste storica che è quella che è, e che non può essere diversa da quella che è> p.184). Dunque <la psicanalisi è una scienza che ha raggiunto la filosofia e si è identificata con essa (...) è la maggiore riflessione speculativa che l'umanità abbia saputo raggiungere nel volgere di pochi millenni> (p.185). Ma non ne ha coscienza, cura l'anima come corpo, fa illusioni fantasiose non sostenute da un riconoscimento legislativo o scientifico che diano costituzione stabile ad un campo e ad una professione cui invece occorre. Riduce la sua idea a teoria specialistica, in cui perde il suo valore.

A 174 La metafisica dell'io e il problema della morte, in "Giornale critico della filosofia italiana", LII (LIV), 1973, S.IV, IV, 2, pp.233-240.

Per il simposio Umanesimo e il problema della morte, S. torna sul tema del dissolvimento del dualismo, nato per affermare l'io e il suo limite, anima - corpo, potere creatore - limite; trasposto nel '500 in virtù - fortuna: problemi vivi oggi, in forme mutate. E dunque la morte: del corpo? nuove discussioni. Ma se l'io si individuava per affermare l'unità, il dualismo ne falliva l'esigenza: ora, dopo la filosofia, vi si cimenta la scienza. Afferma il noi, l'io empirico non responsabile <perchè non vive della sua singolarità, ma vive soltanto nella sua unità con il tutto> (p.238): <unità metafisica in quanto unità scientifica e non viceversa>. Viene meno l'esigenza del due, del mito, come nelle scienze umane (tra cui è anche la chimica, se spiega oggi la vita psichica). La scienza, ricerca, non può dare certezza dell'avvenire: ma oggi come oggi si impone; se poi vincessero l'antiscienza tornerebbe l'affermazione di chi oppone la fede: <oggi non è possibile che continuare il cammino sul piano della scienza> (p.240).

A 175 Un capitolo di storia. La grande Sansoni, in * Testimonianze per un centenario. Contributi a una storia della cultura italiana 1873-1973, Firenze, Sansoni 1974, pp.165-193.

Il rinnovamento iniziato dalla "Critica" acquistava posizione centrale nel '18, con l'insegnamento romano di Gentile, poi ministro e centro propulsore di nuova cultura. Iniziava l'idea enciclopedica, che continuava la rivoluzione romana nel portare le nuove idee alla cultura. L'idea richiedeva una riflessione, l'enciclopedia si sottovalutava, pure utilizzando opere straniere. La Prefazione chiariva il senso dell'opera collettiva intesa in modo unitario nello spirito della nuova era, fascista ma anche idealista. Identiche filosofia e storia, filosofia e scienza. S. fu uno dei patriarchi, dei primi quattro collaboratori. Nel '32, acquistando la Sansoni, Gentile ne diventava l'editore; organizzava le iniziative la Casa. Dopo il '44 la storia dell'attualismo si lega alla Sansoni: continua l'opera enciclopedica specializzando le direzioni, che creano problemi diversi. Enciclopedia cattolica ('48); la Filosofica, diretta dal Centro dei Gesuiti di Gallarate, la Storia antologica dei problemi filosofici, realizzata da laici. E poi l'Enciclopedia medica, Galileo, Enciclopedia della chimica, dello spettacolo...

A 176 La fondazione G.Gentile per gli studi filosofici, in * Testimonianze per un centenario. Contributi a una storia della cultura italiana 1873-1973, Firenze, Sansoni 1974, pp.195-201.

In morte di Gentile si scelse di continuare il "Giornale", che iniziò la sua terza serie, fedele alla propria identità culturale. La Fondazione G.Gentile, i volumi G.Gentile. La vita e il pensiero, il riordino dell'archivio e dunque dell'epistolario. La IV serie del "Giornale", dal '70, poi, illustra gli sviluppi dell'attualismo che ha attratto i giovani, generando un inatteso fervore di studi.

A 178 Cattolicesimo e comunismo. Metafisica delle masse, TV e compromesso storico, Roma, Armando, 1975, pp.224.

L'autobiografia è dovere di <coscienza storica> (p.6) in chi ha vissuto questo secolo per intero: ricorda l'educazione religiosa ricevuta dalla famiglia paterna a Ferrandina, dimenticata nell'ambiente positivista di Chieti; ripensata per la politica di Gentile verso la religione: ma quei temi non lo convincevano. Ha rapporti continui coi cattolici, delegato dall'Enciclopedia; esperienza per cui divengono editori dell'Enciclopedia Cattolica e Filosofica. Unico laico ai Convegni, precisa il <carattere anticattolico dei Gesuiti di Gallarate> (p.14): la risposta in sorrisi gli conferma il prevalere della tradizione conformistica sulla fede: tranne nei tradizionalisti, ad es. Fabro (con cui aveva progettato questo volume). Si manca di fondare la demitizzazione (S. ricorda di aver tradotto il termine di Bultmann), irrinunciabile ma formale: come la fratellanza se rimane il battesimo? al massimo attuabile tra chiese cristiane. L'insidia è uno spirito religioso <più profondo (...) la religione della scienza> (p.39), <i sacerdoti della vera religione (sono...) gli scienziati> (p.42) {} che pongono la trascendenza assoluta in una teologia negativa che sprona alla ricerca della <forma razionale di una perfetta divinità> (p.41), fuori di limiti come individuo, autocoscienza, dualismo, eudemonismo. Scienza e tecnica, aralda la televisione, hanno creato una metafisica delle masse dominata dall'immagine, dall'accettazione passiva che ripiega sul privato e non lascia <più posto per altra fede> (p.18). Il comunismo si svela tesi trascorsa: la vera rivoluzione del secolo, totale e non mitica, inizia col viaggio di Nixon in Cina: lo smussamento delle ideologie. Ad Occidente nasce il nuovo comunismo della tecnica perchè la società ecclesiale e di polizia del socialismo reale è <oramai l'ostacolo maggiore all'istanza proletaria e umana> (p.104). La polizia deve con una Carta andare alla <polizia scientifica> (p.185) {}. Conferma giudizi su Pareto (A8 A180). Il tempo libero nasce nella società industriale, che controlla parte del tempo del lavoratore; non sarebbe problema, tolto il dualismo di pubblico e privato: un'inchiesta in Russia ed Israele lo appurerebbe: quando DUMAZEDIER gli oppone i dati di tali inchieste, già fatte, dice: <questo vuol dire soltanto che i tentativi fatti sono sbagliati> {} (p.221).

A 179 Dall'attualismo al problematicismo, Firenze, Sansoni, 1976.

a (Omonimo). Caratteristica del secolo è la caduta dei miti: come in lui <la dimostrazione di fedi continuamente rinnovate, anche se con la preoccupazione costante di conciliarle con certi assunti fondamentali del problematicismo> (p.31), <ho creduto nel cattolicesimo, poi nel positivismo, nell'attualismo, nel fascismo, nel comunismo, nella scienza>

(p.16). Il problematicismo è poi risorto, mettendo in crisi il mito. Idee che non furono solo sue: la sua definizione perciò non è davvero tale, c'è <intrinseco legame di carattere oggettivo (...) il problematicismo sorgeva perchè lo faceva nascere in me la storia> (p.62), lo si è subito, gli si è data coscienza. Occorre ora dare al discorso un <carattere impersonale> (p.18) perchè <il ragionamento si è allargato alla definizione della testimonianza di un secolo> (p.17): <spersonalizzare il problematicismo> e intendere il <problematicismo di massa destinato a travolgere il mondo> (p.63). La fede popolare tramonta nella caduta dei miti, per la rivoluzione tecnica, non per una nuova metafisica: la fotografia crea una civiltà dell'immagine, non soggetta ad interpretazione come la parola; la televisione crea la cultura mondiale. Nella transizione si descrive il problematicismo, nella fine dell'autocoscienza; ostacola l'anarchismo solo una permanenza di tradizioni, l'agnosticismo rifiuta il giudizio. Realtà cui coincidere per intendere, proiettandosi verso la rinascita futura.

b (Il Gentile romano) Prevale il suo interesse per i giovani, per l'attività pedagogica; fonda il "Giornale". L'identità filosofia - azione (distinte dalla scienza), dona una naturale valenza politica che conduce al fascismo: che forza le sue direttive, specie in materia religiosa. Ciò lo spinge a cercare nuove direzioni: estende il nuovo ideale alla cultura con l'Enciclopedia (v. A175); che lo induce a riflettere sul rapporto scienza - filosofia; mutano i giudizi politici: critica il liberalismo in senso socialista, verso l'umanesimo del lavoro, l'idea base del corporativismo.

c (G.Gentile e la concezione dell'Umanesimo) Lo intende come momento della storia dell'autocoscienza, lo omologa alla tradizione: e non compie la rivoluzione copernicana, bruniana, di spostare il centro dall'autocoscienza, trascurando l'intuizione spinoziana a lui cara. Ma conduce all'epilogo l'egocentrismo, consentendo l'onnicentrismo, che però reincontra il problema, per esprimere l'antinomia senza definirla. Finisce forse l'umanesimo, dunque, non la sua eredità.

d (G.Gentile e il socialismo) <Il Gentile è stato sempre socialista> (p.109) se in Marx aveva trovato l'identità di teoria e prassi. L'interiorizzazione del valore universale, il superamento del privato: ne fanno autore che dovrebbe comparire nelle storie del socialismo. Al fascismo egli non aderì, lo formulò, il che non sfugge a studi recenti (Harris, Gregor): il corporativismo fu la <prima affermazione antiparlamentare del mondo contemporaneo> (p.123). Il comunismo eredita oggi il secolo fascista, che nasce coi Patti, negando la rivoluzione fascista.

e (La pedagogia di G.Gentile) Tema non occasionale in chi centra nella costruzione della personalità. Gentile determina in termini di carattere assoluto l'affermazione dell'io tipica dell'occidente (conosci te stesso). L'umanesimo la mutava in metafisica dell'io, proseguita da Gentile nell'immanenza. Il postattualismo la mette in crisi, alla luce dei risultati delle scienze umane, che Gentile rifiutava. Così <finisce completamente la pedagogia di Gentile come scienza filosofica> (p. 139): ma forse con lui è poi finita la filosofia.

f (Gentile e i Lincei) Pare cancellato dalla storia dell'Accademia, mentre fu contrario all'assorbimento nell' Accademia d'Italia.

g (Il ritorno di Gentile) Occorre, come nella sede dell'Enciclopedia Italiana, parlare di Gentile; il suo tramonto è immeritato.

h (Appendice: Scienza e filosofia in Gentile e in Enriques, '71) La polemica idealismo - positivismo inizio secolo trova in Enriques il sostenitore di un positivismo diverso, da trasformare, non da rifiutare. Difatti nel '34 plaudiva alle tesi di S., ritenendole vicine mentre erano risultato dell'idealismo, per la convinzione dell'impossibilità della sintesi autocosciente, concepibile invece come <risultato del confluire dell'attività dei singoli> (p.158). Verità delle scienze sociali oggi accettata.

i (Appendice: Come ho fatto storia della filosofia '72) <Ho fatto storia della filosofia per domandare ad alcuni filosofi la risposta a quesiti teoretici sorti lungo il mio cammino> (p.161). L'autobiografia ripercorre la sua vita teoretica {per il legame mai intermesso di storia e teoresi}, esempio della sua storiografia A114. L'attuale predominio della filologia segna il <declino di ogni vero interesse filosofico>, rischia di creare <storie del francobollo> (p.162). Per essa le sue non sono storie: ma esprimono la filosofia, la considerazione in cui il passato torna ad essere interessante. La crisi espressa dalla sua storia fa protagonista la futurologia (p.180), necessaria per programmare: è <l'essenza del mio vivere>, <i sintomi dell' avvenire costituiscono il contenuto della ricerca> (p.181).

l (L'origine dell'uomo '71) Oggi tutti accettano Darwin: ma le scoperte successive ne mutano radicalmente il significato. L'atomismo muta il concetto di materia, <il punto di partenza non è più l'informe nè la materia, bensì una realtà razionale estremamente sistematica e complessa (...) in principio era il logo> (pp.188-9) capace di storia, l'atomo rivela <l'originarietà del logo nella realtà della natura> (p.189). E allora se l'evoluzione è passaggio dal meno al più, essa riguarda solo il mondo umano. E poi l'uomo artificiale, la cibernetica e l'ingegneria genetica, trasformano il problema dell'evoluzione per la coscienza del fine. Problema che l'intelligenza tende a dominare, mentre va riconsiderato il rapporto tra l'attività creativa <e la necessità dell'atteggiamento contemplativo> (p.191). La scienza e la filosofia si mostrano identiche in questo ragionamento che esemplifica il loro procedere; che evidenzia un percorso interdisciplinare in cui non è possibile fondare nella competenza, o meglio è necessario <creare un nuovo tipo di particolarità e di specializzazione> (p.192).

Osserva i tempi per trarre indicazioni sul futuro: <da una parte, la constatazione dei fatti; e dall'altra i gusti e le speranze> (p.15) in due versanti, com'è caratteristica della sua vita e del suo pensiero. Note sul capitalismo e sul neocapitalismo, convergenti con le proprie affermazioni di sempre, nella valutazione della comunità politica in modo analogo alla familiare, nella critica dell'economia mista; e con gli ultimi temi, nella considerazione di questa nuova filosofia impersonale, che s'è creata da sé dal concorso degli eventi.

A 180B La cultura italiana nel nostro secolo, in "Giornale critico della filosofia italiana", LVI (LVIII), S.IV, VIII, 1977, 1, pp.1-27.

Ripercorre la storia del corporativismo e dell'idealismo come altre volte, senza novità di rilievo.

A 181 Memorie di un incosciente, Milano, Rusconi, 1977, pp.228.

La sua riflessione centra nell'io fin dall'inizio, come terreno di scontro delle due esperienze giovanili, tra scienze umane e autocoscienza. Ed alla fine del lungo cammino è convinto di quel che oppose a Gentile: <l'uomo non può conoscere se stesso> (p.24). Educati al giudizio di valore (v.A130), siamo certi di autoconoscerci mentre la coscienza mostra futuro e passato che <si seguono e si intrecciano in una realtà che ci sfugge completamente. E nel completamente si intende affermare quella problematicità che dà vita al problematicismo> (p.27). S. si scopre <curioso di tutto e di tutti, con una ricettività passiva capace di moltiplicarsi all'infinito> (p.27). Dai primi interessi per fotografia e pittura si distolse per la critica di mancar di competenza. Un pò per caso un pò per interesse si iscrisse a due corsi di laurea... giornalista, critico cinematografico, ama viaggiare... fa progetti, ma la fortuna li decide. Insomma, come ogni vita, costellata di imprevisti: che suggeriscono direzioni. Perciò una metafisica non più dell'autocoscienza ma dell'incoscienza. <Chi scrive ha sempre creduto nella vecchia metafisica. Ha sempre avuto, cioè, un ideale per il quale vivere, impegnando tutto se stesso. È stata un'esperienza che si è ripetuta nelle più varie forme fin dalla fanciullezza> (p.39) in fedeli varie; il problematicismo disegna la metafisica della problematicità. E delle due metafisiche in contrasto non sa quale sia da insegnare, la nuova ha poco da dire. È il dramma mondiale dell'incoscienza, che non esclude la rinascita della fede.

Il suo fascismo nasce col proemio del "Giornale", che lo avvicina al neoidealismo nella volontà del nuovo e della fede nell'idea. Ripercorre la crisi dei Patti, del fallimento della riforma della scuola... Nel '35 la fine del fascismo, segnata dalla chiusura dei "Nuovi studi", della carica innovativa che la rivista aveva espresso. L'approdo al comunismo veniva dalle tesi del '32, per cui fu perseguitato (ciò lo mutò completamente, fu un arresto di sviluppo: ha detto sì fino ai 40, no dopo); per opposti motivi lo fu nel dopoguerra, Omodeo lo fece esonerare. Ma il comunismo che accetta i Patti e aspira al compromesso non lo soddisfa; URSS e Cina gli mostrano grandezza e miseria degli stati di polizia. Riflette su una <fase scientifica> (p.70) del comunismo irrinunciabile, essere e non dover essere. La metafisica della scienza non riesce a porsi i problemi dell'uomo. L'avvenire è attesa del miracolo, certezza presente l'incoscienza.

Segue una storia dei grandi incontri e scontri avuti. Gentile <diviene con l'enciclopedia promotore di una unità culturale italiana> (p.131). Croce contattato nel '22 perchè entrasse nel direttivo di "La nuova politica liberale", accettò perchè <allora egli era fascista> (p.147); fu Croce a far notare a De Vecchi le sue posizioni comuniste. Mussolini, incontrato all'Enciclopedia, consultato prima di Ferrara, era d'accordo, e lo confermò quando Bottai chiese le sue dimissioni; concordavano infatti tesi del '33 sul "Popolo d'Italia", e ancora sull'identità individuo stato, socialismo liberalismo: S. ha rappresentato l' <esigenza rivoluzionaria dell'attualismo> (p.182). Bottai, liberale più che vero rivoluzionario. Togliatti è violento contro il suo comunismo, come Gramsci col suo corporativismo; ma per <impossessarsi dell'Italia> (p.199) occorre continuare il fascismo, non seguire il compromesso dei Patti. Paolo VI nel '59 lo prende ad esempio di ateo, da cui guardarsi, nel '68 lo invita alla giornata della pace: ove disse che senza una tesi politica la pace è retorica; il che confermò Benelli dicendo che è lotta per i valori.

A 182 Nascita e storia delle scienze umane, Quad.n.230, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, CCCLXXIV, 1977, pp.17.

La civiltà del giudizio e del conosci te stesso è messa in crisi dalle scienze umane, che con la psicanalisi nemmeno come oggetto ritiene poter davvero conoscere l'uomo. Quindi nemmeno questa via giunge al suo scopo. E se l'oracolo di Delfi significava invece conosci l'anima, cioè <il potere di conoscere Dio> (p.12), tema cui in varie forme tende il pensiero occidentale, <non conosciamo più perchè siamo rimasti senza anima, e abbiamo perciò perso il contatto esplicito con l'assoluto> (p.16). Nè le scienze umane, tra positivismo, neopositivismo, nichilismo, danno luce. La metafisica oggi è problematicismo: <dalla scienza sono costretto a tornare alla metafisica, e la metafisica mi manca. La crisi o il dramma si assolutezza> (p.16).

A 183 Vilfredo Pareto, Roma, Cadmo, 1978, pp.84.

Ripubblicando A8, lo conferma con nuove osservazioni. L'economia oggi mostra l'assurdo di isolare i fatti economici dalla vita sociale con un'economia pura. I beni vanno considerati dalla <nuova scienza della programmazione>, senza distinzione tra quelli economici e no (il che nega la possibilità di pensare la scienza dell'economia indipendente dal regime considerato); la programmazione tende a farsi internazionale. Pareto ha concluso un periodo, la nuova idea del

piano lo emarginava, ed è problema attuale. Alla base della sua sociologia è poi quella tesi individualistica che nemmeno le concezioni socialiste superano.

A 184 La fine del comunismo, Roma, Volpe, 1978, pp.264.

Raccolta di articoli, spesso piccole serie talvolta monotematiche, del 73-74 e 76-77, in "Vita", "Giornale d'Italia", "Roma".

Vuol fare il punto sul comunismo, a sessant'anni dalla rivoluzione: da tanto è orientato al comunismo e allontanato dagli apparati, che può ritenersi imparziale e ricco di esperienza: riconosciuto dal PCI ha viaggiato nel mondo comunista; <le mie risposte saranno come quelle di sempre, e cioè con tutti i sì e tutti i no che verranno fuori dai fatti, ma soprattutto con tanti ma, che accompagnano sempre più il mio cammino teoretico e pratico> (p.10). Il Manifesto è bando di lotta, antiborghese, anticapitalista. Ma sinché borghesi sono valori, idee, personaggi pubblici, si propone l'imborghesimento e non valori nuovi; nè più valido il socialismo reale. Il capitalismo non è certo più quello classico criticato: il neocapitalismo diminuisce il lavoro manuale, ha una politica sociale, tende alla collaborazione, può organizzare l'economia secondo scienza; s'è dimostrato alla prova della pratica il migliore dei regimi. La condanna della destra in quanto reazionaria è da ripensare, il mondo va a destra. <Il carattere reazionario delle sinistre è dato appunto dall'equivoco di continuare a parlare in sede ideologica di tutti i problemi che oggi possono soltanto intendersi in sede scientifica> (p.173); ha scelto la via realista del compromesso, suicida se è collaborazione col neocapitalismo. <Un partito della demagogia non può più essere tollerato, senza preparare con esso il crollo della vita sociale. Ad esso non può contrapporsi altro che un regime veramente comunista> (p.81). L'atteggiamento compromissorio mostra la caduta verticale della fede, come nella Chiesa (che rinasce per la crisi di positivismo e idealismo, ma dovrebbe guardarsi dal progressismo: <non saprebbe sottoscrivere l'atteggiamento di chi si dimostra tollerante nei riguardi di un film americano che fa diventare Cristo un divo cinematografico> p.110). Realismo e crisi di fede inducono ad accettare i Patti, il peggio del fascismo, rimasti privi di vera vita, osteggiati dai filosofi (v. A20; notizie sui rapporti col fascismo, qualche notizia autobiografica nuova); mentre s'è rifiutato il positivo, l'antiparlamentarismo ed il corporativismo. Il problema di oggi è l'assenza d'una nuova fede, donde la distensione: <Il mondo è fermo> (p.132) ed è senza testa, incrinato dalla crisi dell'autocoscienza, dall'unificazione disorganizzata, dallo sconcerto, dalla crisi delle fedi. Il '77 non rinnova gli entusiasmi del '68, quando guardò con speranza l'avvenire dei giovani (!), scoprendo la continuità del secolo fascista nel clericofascismo. Fascista il secolo negli uomini, nelle istituzioni e nelle leggi: senza una nuova idea, i giovani sono disorientati, privi d'una solida educazione ... : <e la risposta ha acquistato un significato perentorio oramai indiscutibile> (p.188). Confronti, tra cui quello con il nichilismo (Caracciolo) con la <cultura della negazione> (Gianfranceschi), con Gramsci, ecc.

A 185 Roma nel xx secolo. Filosofia incompiuta sulla terza via, Roma, Dino, 1979, pp.106.

S. ricostruisce la Roma della cultura e dei mutamenti urbanistici che ne fanno la Capitale. Il secondo saggio {S. muore lasciandolo interrotto, e così vien pubblicato; v. B110} s'interroga sulla terza via {fuori delle <strette del capitalismo edonistico e del marxismo materialistico>, avverte Dino, p.11} prospetta verso l'avvenire la sua tesi sociale. Una <rivoluzione più o meno totale> (p.80), che è in corso; ma <una rivoluzione che non abbia coscienza della propria missione non è possibile> (p.87): dunque sente il compito di portarla a coscienza, perchè le grandi rivoluzioni hanno programma sistematico che presentano come evidente. Il suo principio: la <comproprietà dei beni (...) per instaurare il regno della fratellanza> (pp.80-1); una scienza nuova penserà l'<economia mista> che avvia le forze <di due proprietari collaboranti (...) verso la loro finalità essenziale> (p.89); che organizzi in sistema la dominante <economia di fatto, senza una vera logica che la caratterizzi> (p.90). La <terza via> (p.93) è la collaborazione che riconosce supremo regolatore lo stato, combattendo il privato verso la <proprietà di tutti> (p.100) e la competenza. Permangono dubbi, ma non l'analisi dovrà risolverli, bensì il futuro e la prassi.

B. Scritti su Ugo Spirito

B 1 UMBERTO RICCI La scienza e la vita, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", I, 1927-8, 3, pp.220-5.

<Io non ho capito bene che cosa, in fin dei conti, Ella chieda alla scienza economica (...forse) norme semplici ed infallibili per il reggimento degli Stati e la condotta degli affari privati, e poichè tali norme effettivamente la scienza economica non può dare, Ella giudica irremissibilmente votata alla sterilità e al discredito quella meschina> (p.222). Mentre l'economia come ogni scienza "è necessariamente astratta (...) suo compito non è quello di prendere per mano l'uomo e di guidarlo in tutte le contingenze della vita, sibbene di spiegare i fatti, ossia di determinare le connessioni tra un fatto e alcuni altri fatti" (p.221) (v. A17).

B 2 GUIDO CALOGERO Gentile maestro, in "Civiltà moderna", I, 1929, p.233.

Il vero Gentile è nella pedagogia, ove si vive l'identità di pensiero e prassi: ma il Sistema mostra la difficoltà di tenersi su quel filo di rasoio. Spirito tenta il recupero dell'atto, ma se risolve la filosofia (autocoscienza) nella scienza (organizzazione del contenuto di essa), nega la pura apriorità dell'autocoscienza e l'attualismo. Piuttosto la scienza è <un modo di agire> (p.233).

B 3 FRANCESCO OLGIATI Una 'nuovà concezione storicistica del diritto, in "Rivista Internazionale di scienze sociali", I, 1931, pp. 22-47.

La riflessione sul diritto polemizza senza ricostruire o conseguire una nuova consistenza metodologica. Ricondurre il diritto nella storia conduce l'incomprensione del diritto naturale senza superare il dualismo di scienza e filosofia.

B 4 GIOVANNI GENTILE Filosofia e scienza, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", IV, 1931, 1, pp.1-10.

Interviene solo ora nella polemica perchè ha voluto 'profittarè dello <svolgimento di pensieri liberamente maturati da altri>. Carlini notava la vicinanza di S. a Croce, <nella polemica contro la filosofia astratta e i suoi specifici problemi o problemi massimi>; perciò Croce identifica la filosofia con la storia, S. con la scienza. Ma <che la scienza sia filosofia è evidente (...) l'essenziale starà poi nel distinguere una filosofia dall'altra (...) se tutto è filosofia, niente è filosofia>. La scienza attuale s'identifica alla filosofia, ma non è la filosofia, l'autoconcetto: <c'è sempre una scienza per la filosofia. È il momento della particolarità e della negatività>, rispetto al concreto. Se questo intendono S. e Volpicelli, concorda; hanno torto <se per il logo concreto, come io dico, volessero negare l'astratto, e annegare il particolare nell'universale, e volessero la sintesi senza analisi. Questo, perchè non confessarlo?, è la tendenza dei filosofi>, ma rende astratti universale e concreto.

B 5 ARMANDO CARLINI Spirito, La critica dell'economia liberale, in "Leonardo", II, 1931, agosto, pp.354-355.

Spirito attua l'identità scienza filosofia (<che a me parve di ispirazione crociana>) occupandosi di problemi concreti, anche se la trattazione è più comprensibile ad un attualista che ad un economista. Adopera concreto (scienza) ed astratto (filosofia) in senso contrario al Gentile.

B 6 LEONARDO GRASSI Senso psicologico e psicologia. Le correnti neovitalistiche e l'ideale, in "Giornale critico della filosofia italiana", XII, 1931, 3, pp.206-208; XIII, 1932, 5, pp.352-355.

Accetta la polemica di S. contro il formulismo dell'atto, verso una scienza diversa, capace d'intendere il vitalismo. Ricorda però il corretto rapporto in Gentile di scienza e filosofia.

B 7 BENEDETTO CROCE L'economia filosofata e attualizzata, in "La Critica", XXIX, 1931, 1, pp.76-90; poi in Conversazioni critiche, Serie IV, Bari 1932, pp.330-336 (v. A60).

L'identificazione di scienza e filosofia è formale: <quando ci si prova realmente a costruire quella Economia che è Filosofia si giunge al ponte dell'asino, perchè, se si filosofa, si trascende la scienza economica (passando di necessità a trattare di logica o di filosofia dell'utile), e, se ci s'immerge nella scienza, si cessa o si sospende di filosofare> (p.331). Il filosofare allora si esplica in due ruoli, l'uno <che chiamerò di accompagnamento, e l'altro d'intervento o di correzione> (p.332): cioè, o si ricorda alla scienza d'essere astratta, o, uscendo dalle <predette pie giaculatorie e coronelle> (p.333) si rimproverano gli economisti tutti di astrattezza pretendendo di fondare la nuova scienza. Ma i concetti economici di individuo, Stato... non sono i filosofici; e il costituirsi dell'economia in scienza matematica non può negarsi a piacere (v.A60).

B 8 GIOVANNI GENTILE Individuo e stato, in "Giornale critico della filosofia italiana", XIII, 1932, 3, pp.313-315.

Il nuovo individualismo si propone in contrasto col senso comune; diviene notorio quando nega la proprietà, e si attacca in S. l'intera scuola: perciò preferirebbe tacere, ma deve chiarire. Per lui il processo non è d'identità ma d'identificazione di individuo e stato. <L'individuo, propriamente parlando, non è ma diventa Stato (...) Il che vuol dire che lo Stato è sempre e non è mai quello Stato che deve essere; nè ci potrà mai essere un giorno in cui, compiuto il processo,

l'individuo si sia risolto completamente nello Stato; poichè quel giorno non vi sarebbe più individuo, ma non vi sarebbe neanche Stato>. Anche nella corporazione si tiene tale margine, che la distanza dal comunismo.

B 9 FRANCO LOMBARDI Idealismo o realismo, in "Giornale critico della filosofia italiana", XIII, 1932, 6, pp.442-3.

Mutando il concetto stesso di filosofia intrinsecandola alla vita, S. esprime il senso dell'attualismo, accentuando il valore dialettico della scienza come momento dell'atto, contro ogni naturalismo.

B 10 GAETANO CHIAVACCI Illusione e realtà, Firenze, La Nuova Italia, 1932, pp.259-61.

Tra filosofia e scienza, idealismo e positivismo <c'è un dualismo di opposizione, pel quale l'uno sorge proprio contro l'altro e a spese dell'altro>.

B 11 VLADIMIRO ARANGIO RUIZ Che cos'è la filosofia, in "Giornale critico della filosofia italiana", XIV, 1933, 1, pp.1-23.

L'identificazione di S. non s'avvede di far nuova filosofia e dimentica le diverse umanità. La filosofia cammina indietreggiando, in un rapporto col proprio passato ch'è continua riscoperta, vicino all'arte, differente profondamente dalla scienza.

B 12 DOMENICO ANTONIO CARDONE Scienza e filosofia come atteggiamenti distinti di teoresi, in "Ricerche filosofiche", III, 1933, 1, pp.37-43.

La concezione attualista dell'esperienza pura regge il confronto con le teorie internazionali. Il problema è nel rapporto scienza filosofia. Quando S. (in A6) pone la scienza concreta in sè e astratta fuori di sè: è nel senso contraddittorio dell'atto, mentre il Sistema dà spunti per pensare ciascuna concretezza distinta. <Sicchè la Scienza (...) non esiste mai davvero, è un mero flatus vocis, e quel che veramente è sempre è il concreto, l'atto del pensiero, cioè, per l'attualismo, la Filosofia> (p.38). L'identificazione è scelta coerente e dissolve precedenti ambiguità (legge scientifica): Gentile ribadendo la distinzione ricade nella contraddizione. In realtà il rapporto uno - molteplice può pensarsi: 1) nell'autoconcetto che è filosofia, rarefacendo i momenti (S.); 2) come autoconcetto non puro, da ripercorrere nella fenomenologia (Gentile); 3) riconoscendo la distinzione interna di soggetto e oggetto, come ipostasi poi dissolta. La Filosofia, allora, è il momento in cui <il totale si fa, quindi si autoconosce nel farsi come la priorità di quell'impulso creativo> (p.43); la scienza invece si fa e si conosce in una <reiterazione determinata>; essa ha momenti suoi, quantitativi, senza che si abbandoni l'esperienza pura o si ricada nello schematismo. S. e Gentile evidenziano il legame della scienza alla filosofia per la metafisica che la fonda: ma è invece una metafisica diversa.

B 13 LUCIANO DONDOLI Recenti contributi italiani in tema di estetica e di poetica, in "Scuola e cultura nel mondo", 1936, n.36, pp.15-22.

S. accentua il legame dell'estetica alla metafisica, l'arte come supremo modo di comprensione; insoddisfacenti: bello naturale e arte - linguaggio.

B 14 BENEDETTO CROCE G. Calogero, La logica del giudizio, in "La Critica", XXXV, 1937, pp.377-378.

In parentesi stigmatizza la seconda scuola dell'economia <la quale ha finora un solo ma grande rappresentante in Italia in un attualista comunesteggiante, - che la intenderebbe come constatazione - proposizione di leggi giuridiche>. <Quell'uno, che rappresenta la grande scuola nuova, è un ingenuo personaggio, digiuno affatto di studi economici, che non si è neppure accorto che le leggi poste dagli economisti non sono naturalistiche, non si ottengono per induzione, ma sono astrazioni deduttive e matematiche sopra pure forme spirituali>.

B 15 DELIO CANTIMORI La vita come ricerca, in "Giornale critico della filosofia italiana", XVIII, 1937, pp.356-70.

Comprende lo stato d'animo espresso da A110, che espone con cura: ma, se è più che autobiografia, occorre un giudizio. Avvalorare il positivismo non è novità per l'idealismo; la critica radicale, eccessiva, dell'attualismo non ne abbandona l'ottica; la crisi della società è colta nei <fenomeni più appariscenti della vita contemporanea> (p.365): la ricerca cioè non si motiva nel concreto. Più originale la tematica politica, ma non è nuova. Quel comprendere (scienza) criticato in Sombart è ripreso, ma privo delle esigenze che vi esprimeva la filosofia tedesca. Il volume è <documento (impressionante di sincerità e di onestà) di uno stato d'animo diffuso: ma diffuso insomma in Italia, e fra gli intellettuali italiani di preparazione idealistica e di interessi prevalentemente logico - speculativi e filosofico - politici> (p.365). Dunque generalizzabile, ma a pochi. Tutti possiamo condividere l'importanza della ricerca, ma presa per sè è puramente formale. Uno stato psicologico, un ripiegamento su di sè, che condanna i miti per proporre nuovi, velleitari: risposta valida sarebbe una convinzione morale.

B 16 GIOVANNI GENTILE La vita come ricerca, in "Giornale critico della filosofia italiana", XIX, 1938, 3, pp.147-8; poi in A122, da cui cito.

Annotava a B12 che A110 era <fondamentalmente sbagliato>. Spirito chiese la discussione: ed ecco dunque. Stato d'animo non suggerito <da una fede vigorosa (...) non scritto con quella volontà virile di veder dentro alle crisi e di riaffermare il possesso della realtà> (p.300) che è dovere d'un intellettuale. <Non intendo nè nella vita nè nel pensiero la via di mezzo tra il sì e il no>: <c'è anche il tempus tacendi> (p.301). Pensare è giudicare, non obbiettare: sarebbe <atto d'accusa (...) contro ogni filosofia che non sia una sconsolata ricerca sfiduciata e stanca>, se non <una trovata> (p.302). Un dogma più che una ricerca, l'ansia e la disperazione di conoscere Dio che rende insoddisfatti della filosofia, che non l'aveva promesso: <mi ha l'aria di una di quelle semplificazioni a cui propende la tua intelligenza lucida, che prima di tutto vuole chiarezza> (p.303), nell'impazienza rivoluzionaria. Una <ricerca senza speranza>, di cui non si congratula: forse tu quoque con tanto parlar di mistero <ti prepari a fare il gran passo> (p.305)?

B 17 NORBERTO BOBBIO La vita come ricerca, in "Rivista di filosofia", XXIX, 1938, pp.258-261.

Coerente con la vitalità dell'atto, A110 critica l'idealismo, rivendicando il positivismo; propone la ricerca, ma è sistema di posizioni. È <il mito della scienza contrapposto a quello della filosofia>, in <uno scetticismo che non ha il coraggio del proprio scetticismo> perchè spera in un futuro migliore. Gioca <d'astuzia con la sua stessa ragione; il gioco è abile ma l'inganno non può non trapelare>. La ricerca però si modella più sull'uomo di cultura che sullo scienziato, donde il pericolo di <una filosofia del tentativo>.

B 18 GIULIO PRETI La sinistra dell'attualismo e i compiti della filosofia contemporanea, in "Corrente di vita giovanile", II, 30-XI-1939; in resoconto in Corrente di vita giovanile 1938-40, a cura di A.LUZI, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1975, p.375.

S., come Calogero, passa <dalla metafisica gentiliana ad una posizione di quasi - positivismo>, muta la consapevolezza dell'atto in filosofia attuale: va dal tentativo di attualizzare l'economia al dubbio antinomico; non è scettico, ha potenziale critico.

B 19 GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS Considerazioni sull'odierna filosofia italiana, in "Archivio di filosofia", IX, 1939, 1, pp.22-33.

Le critiche ab extra fatte all'attualismo ora si ripetono ab intra. Più che una tesi propone la realtà come problema da cui emerge una fiducia non coerente ma essenziale al pensiero. Riappare la posizione kantiana dell'antinomicità della ragione pura e della necessità di fede della pratica.

B 20 SOFIA VANNI ROVIGHI A proposito di alcune correnti dell'idealismo italiano contemporaneo, in "Rivista di filosofia neoscolastica", XXXII, 1940-XVIII, 2-3, pp.203-4.

Radicalizza monismo e immanentismo rifiutando la filosofia per una <riaffermazione dei valori trascendenti>; non una loro dimostrazione, impossibile. Dunque è la trascendenza che può avvalorare l'immanenza <in cui S. aveva prima creduto di potersi chiudere>. Resta mito indimostrabile perchè confonde tra conoscenza adeguata (intuitiva) e dimostrata.

B 21 ARTURO MASSOLO U.Spirito e l'intellettualismo, in "Giornale critico della filosofia italiana", XXIII, S.II, X, 1942, 3-4, pp.175-199.

S. critico della dialettica la tiene come compito più che metodo; esaspera il gnoseologismo riducendo a due le categorie. Ma l'unica categoria, in Gentile, manifestava il nuovo concetto dell'universale: non schema ma totum singulis, diversificazione concreta di attività. Universale che non è dialettica ma <il costituirsi stesso del soggetto> (p.182) inobbiectivabile: l'annientamento delle categorie è allora il loro radicarsi e insieme il rifiuto di una categoria suprema. Capacità di vivere le categorie infinite: farle oggetto di predicazione le denuncia particolari a petto della propria universalità predicante. Ciò sinchè esse non si concretano ad es. nell'estetica, che muove fra schemi particolari ed è empirica; il suo radicamento, la filosofia dell'arte resta non empirica, non può essere autonoma. Ma se poi si identifica estetica e filosofia dell'arte, non si mantiene il senso dell'universale di Gentile. Difatti l'identità di S. intende l'universale in senso quantitativo: pure, lo conserva come orizzonte, confondendo come già Kant ed Hegel pensiero filosofico e scientifico, in una <dialettica contenutistica, e non soltanto questo, ma l'avvertimento di ciò, vissuto, però, come una situazione ineliminabile> (p.191); non correggendo il difetto ma esasperandolo col tradurlo in un senso non trascendentale. La ricerca si doveva analizzare, nella libertà che invece sfugge (mentre è ciò che <fonda, motiva, necessita> p.197). Il dominio dell'azione può solo la conoscenza adeguata del tutto, l'autocoscienza come onniscienza: <è l'equivoco massimo dell'intellettualismo> (p.197).

B 22 FELICE BATTAGLIA L'individuo e la crisi dei valori, Conferenza tenuta nel '43 al Reale Istituto di studi filosofici, in * Filosofi nel dissenso, Foligno Perugia, Editoriale Umbra, 1986, pp.205-221.

S. considera, come Tocqueville, necessario che il liberalismo prosegua nella democrazia: ma, a differenza, non rimpiange lo spirito di libertà che la democrazia perde. La futura metafisica definirà di nuovo l'individuo: ciò non basta, solo il valore della libertà può evitare i difetti delle democrazie: è esso la condizione dell'eguaglianza.

B 23 RENZO RAGGIUNTI Tre brevi studi, Firenze, Universitaria editrice, 1946, pp.109.

I due studi dedicati a S. trattano il problema della scienza (che tende a conoscere la realtà in una formula o schema, sulla base di un elemento semplice che vale a comprendere in sé gli altri) ed il problema della ricostruzione storica. Propone una interpretazione alternativa a quella di S., che abolisce il progresso e nega la connessione problema soluzione: il concetto di soluzione non va abolito ma trasformato. La ricostruzione di S. non è condotta con metodo critico, cioè <logico - storico>, bensì ipercritico, cioè <logico - astratto, poichè mette in evidenza le contraddizioni interne ad ogni sistema, precludendosi la possibilità di risolverle nello sviluppo storico> (p.74).

B 24 GUSTAVO BONTADINI Dall'attualismo al problematicismo, Brescia, La Scuola, 1946, pp.339.

Il problematicismo è caratteristica generale del contemporaneo verso il recupero della trascendenza; ha i suoi rappresentanti più puri (p.201) in S. (A110 ha rilievo epocale, p.169) e Banfi. L'idealismo, a cui si rifanno, ribadiva una cultura umanistica non aperta alla scienza, donde il superamento, in una affermazione metempirica che problematizza l'esperienza. È fase intermedia, cui dovrà seguire una costruzione metafisica innovata dal pensiero moderno; perchè si è al bivio ove o si fonda la problematicità o la metafisica. Banfi dà esplicita direzione trascendentale, cerca la possibilità di fondare il problematicismo, indagando le possibili direzioni; S. invece si limita ad ammettere la trascendenza e la possibilità della soluzione, del proprio stesso superamento (pp.319 e sgg.). È un problematicismo puro, descrizione d'una situazione e non dottrina; che rappresenta uno stato d'animo comune {è il giudizio di Gentile; attualistico anche il criterio dei giudizi}. A112 segnava il passaggio alla vita, con movenza esistenzialistica.

B 24B VITTORIO ENZO ALFIERI Ugo Spirito: Machiavelli e Guicciardini, in "Costume", 1946, 1, pp.104-7.

A112 già deludeva la speranza che S. ripensasse le proprie vedute: <il nuovo di esso non era bello e il bello non era nuovo>. Proponendo un Guicciardini contemporaneo si interroga sull'appiattirsi dei fini sui mezzi: ma tra azione etica ed utilitaria non c'è differenza formale, che la qualifichi; necessaria invece all'azione che si pensa.

B 25 MICHELE FEDERICO SCIACCA Il secolo XX, Milano, Bocca 1947, vol.I, pp.423-431.

Come Saitta, <con più finezza anche se minore cultura filosofica> (p.423), conduce l'attualismo verso l'immanenza identificando scienza (ogni forma di attività spirituale) e filosofia, suggestione crociana della filosofia soluzione di problemi storicamente determinati; ma vanifica la filosofia senza pensare le scienze. Pone l'antinomia alternativa al dogmatismo: ma polarizzare così <è negare per ciò stesso il pensiero ed astrattizzarlo> (p.426n). <La ricerca rischia di diventare un criterio assoluto di sistemazione> (p.427-8). <Un pò più di coraggio avrebbe spinto l'A. o allo scetticismo assoluto o all'assoluto fideismo, che è poi assoluto irrazionalismo> (p.430). Riconosce l'esigenza della trascendenza e della metafisica: da ciò forse verrà del nuovo.

B 26 GUSTAVO BONTADINI U.Spirito e la semplificazione del problematicismo, in "Rivista di filosofia neoscolastica", XL, 1948, pp.332-49.

A116 semplifica il problematicismo, già di per sé una semplificazione per l'assenza di definizione. La I parte, più recente, mantiene l'intenzione situazionale; la II modula invece la fede nella possibile soluzione, e regredisce, specie il punto f. L'al di là non si affronta con rigore: si dichiara illusorio il nucleo della trascendenza e della religione, perchè col porlo lo si annulla. Cioè non s'intende il tema come affermazione dell'infinita possibilità del conoscere, ma in modo ipostatico. Così il problematicismo si fa trascendentale, se nega al conoscere la possibilità di attingere l'infinito: appena si va verso la fondazione, si mostra negativo. Si nega la trascendenza in quanto determinata perchè intellettualistica; la si afferma invece indeterminata: ma allora non s'intende, è concetto che vive nella relazione. Il nuovo dovrebbe fondarsi senza mettere in mora, come si fa, gli acquisti del pensiero moderno: infine si rifiuta la fondazione per non dare nel sistema; che però, con movenza fobica, si ritrova nella stessa ricerca. Inoltre la critica della logica non nega nè contraddizione (antinomie) nè identità (riafferma in quella che comunque è una tesi); l'interpretazione dell'idealismo ne mantiene le tesi senza problematizzarle: fa obiezioni formali perchè il problematicismo è attualismo, nel fuggire la logica dell'essere, nell'antirealismo; <maggior l'esaltazione, maggior la delusione>. La descrizione della crisi, negativa e superficiale, non chiarisce l'ideale cui la misura.

B 27 ANTONIO GRAMSCI Il Materialismo storico e la filosofia di B.Croce, Torino, Einaudi, 1948; Roma, Editori Riuniti, 1971, pp.358, da cui cito.

L'identità individuo stato accentua il secondo: A77 induce molti a riequilibrarla (p.194). Non è posizione isolata, ma di quelle <definizioni troppo ingegnose per non essere (..) equivoche e nocive> (p.301). S. ed Einaudi (lo stato regolatore giuridico creatore di privilegi economici) polemizzano sull'intervento nell'economia; il problema chiarisce Benini (v.

A51), benchè di scuola classica: i linguaggi infatti sono traducibili, ma con attenzione, lo dimostra A77. Se lo Stato s'identifica con un gruppo sociale, l'intervento condiziona sempre l'economia (pp.329-30). Le posizioni di S., vivaci ma verbaliste (pp.331, 77), non definiscono lo Stato; più volte avvicina il gruppo di "Nuovi studi" a quello di B.Bauer (p.344). Degradazione rispetto al livello della filosofia crociana è identificare reale - ideale, teoria - pratica, e in conseguenza ideologia - filosofia: chiaro <negli sviluppi (o involuzioni)> dei discepoli; "Nuovi studi" crea <una nuova forma di sociologismo, nè storia nè filosofia, cioè un insieme di schemi verbali astratti> (p.260). Jannaccone ha ben confutato l'accusa di naturalismo all'economia classica: le cui deduzioni muovono dal supposto che, dall'analisi di un mercato determinato, per identificare strutture costanti, variabili, in sviluppo e distinguere crisi congiunturali ed organiche. <L'economia classica è la sola storicistica, sotto l'apparenza delle sue astrazioni e del suo linguaggio matematico, mentre proprio lo S. dissolve lo storicismo> (p.328). Le sue <abbondanti scritture> (p.321) si comprendono se si pensa all'insufficienza del sensismo di Pantaleoni.

B 28 ANTONIO GRAMSCI Note sul Machiavelli, Torino, Einaudi, 1949; Roma, Editori Riuniti, 1971, pp.475, da cui cito. Le nuove tendenze giuridiche espresse dai "Nuovi Studi" confondono Stato classe e società regolata (A50), differenza che non sfuggiva agli utopisti, dunque più scienziati; confusione tipica della classe media, tesa alla fiducia nella regolarizzazione che lo Stato comunque conduce. Se ogni stato è etico per sua natura, solo lo stato che toglie le divisioni di classe può creare <un organismo sociale unitario tecnico - morale> (pp.168-170). Indeterminato è il corporativismo (pp.415-18). Cenno sulla ruralizzazione (A48) (p.444).

B 29 MICHELE FEDERICO SCIACCA Il problematicismo. Lettera aperta a U.Spirito, in "Giornale di metafisica", IV, 1949, pp.298-303.

È posizione retorica, non garantita dalla coscienza della contraddizione, che compara ad uno stato non contraddittorio uscendo dal problematicismo; ed è soluzione, se problematicismo non è problematicità. Mette in crisi ben più del dovuto il pensiero moderno: l'errore di ignorare il limite, non toglie le sue conquiste irrinunciabili. Dalla crisi chiede <alla filosofia una conclusione assoluta e totale> (p.299): una premessa dommatica che andrebbe problematizzata, come l'immanentismo. <Tra i molti (troppi) diagnostici della crisi attuale bisogna subito riconoscere che tu sei oggi tra i più fini, acuti ed intelligenti: ci vedi chiaro e giusto fino ad essere quasi spietato>. Finezza e sincerità che destano stima e impongono una scelta: o criticare il pensiero moderno; o criticarne la critica della metafisica, e approfondirla, <ririfarsi a quel pensiero tradizionale, quasi verginalmente, per saggiarne i fondamenti e la verità>. A meno che non pensi di fondare una chiesa. Se avesse avuto fede, sarebbe stato <un fideista assoluto (..) un flagello (..) sei un fideista senza fede> (p.303): un mistico che chiede l'Assoluto alla ragione. Conserva così l'anima del moderno, l'evitare di sottomettere la ragione alla verità.

B 30 ANTONIO GRAMSCI Passato e presente, Torino, Einaudi, 1951; Roma, Editori Riuniti, 1971, pp.302, da cui cito.

La tesi crociana de Il mondo va verso non coglie nel tema la formula d'azione politica, conserva la distanza dell'intellettuale; del pari, la critica di S. allo storicismo: il ruolo di mediazione assunto lo fa teorico d'una rivoluzione passiva, non consente l'estremizzazione capace del capovolgimento (pp.49-51). Einaudi sta a S. come Croce a Gentile. S. identifica senza distinguere: il cittadino funzionario, società politica e civile: checchè ne dica, è concezione astorica dello Stato. L'economia classica isolerebbe Stato e individuo: ma se lo Stato regola la proprietà, il legame è di ogni economia. Esprime l'esigenza dell'economicità pura che condanna: modello americano, che, come l'Europa nel medioevo, ha una politica non mediata dall'organizzazione della società civile ad opera di un ceto intellettuale (pp.55-6). Bottai vede la necessità del sindacato, resta nel vago come S. che però, <con una consequenzialità formale>, lo abolisce; <utopia libresca> e confusa, la resistenza dei Rossoni è <critica reale> di affermazioni che procedono in modo <formale ed apodittico, senza le necessarie distinzioni> (pp.108-112). Manchevole analisi del concetto di Stato, identico al presente: tanto ciò che conta è il nuovo, se <S. ne ha mutato le basi speculative (naturalmente non lo S. = uomo empirico, ma U.S. = Filosofia)>. Sarebbe utopia (democratica, fulcro nella natura umana, idea criticata da Marx e Croce) ma difende tesi governative. È frutto della mala identificazione di Filosofia e Realtà, S. e Volpicelli confondono <lo Stato con la società regolata, confusione che si verifica per una puramente 'razionalistica' concatenazione dei concetti: individuo = società (...), società = Stato, dunque individuo = Stato> (pp.113-116).

B 31 BENEDETTO CROCE Postilla, in "Quaderni della critica", 1950, 16, pp.97-100.

Risponde alla lettera aperta di S., riedita in A136: S. rivela ciò che egli ha sempre confessato, di essersi formato con Labriola e con gli studi storici, fuori della filosofia, per la quale il suo interesse cresceva nell'amicizia con Gentile. Ma era mutuo scambio: <simili conti del dare e dell'avere nel culto della verità mi sono sembrati sempre avvilenti, stupidi e ridicoli (..) nè egli cedette a me nè io a lui> (p.98). Poi nel '13 venne il dissenso teorico, nel '25 la rottura dei rapporti. <Fuori e al di sopra del nostro corso mortale stanno i nostri libri> (p.89): al di là di novità di cronaca che fanno di pettegolezzo.

B 32 EMANUELE SEVERINO Note sul problematicismo, Brescia, Vanini, 1950.

L'assurdità proclamata della definizione del tutto inibisce il discorso. A116 è il culmine della prospettiva di S.; la trascendenza dell'autocoscienza rispetto alla coscienza nella seconda parte si trasforma nel dilemma immanenza - trascendenza, e S. diviene figura del pensiero nell'atto di cercare la verità: di fronte a ciò il rinnovato problematicismo della prima parte segna un arresto.

B 33 GIOVANNI BORTOLASO Il problema di Ugo Spirito, in "Civiltà Cattolica" CI, 1950, 1, pp.650-4.

In A116 S. conduce il problema della finitezza che tende a dar ragione di sé all'evidenza della contraddizione: nell'attestarsi in una ricerca di cui si vede l'uscita possibile solo nella fede impossibile. Perché non abbandona presupposti idealistici, ad es. l'immanenza; ha concetto materiale dell'infinito.

B 34 DARIO FAUCCI Storicismo e metafisica nel pensiero crociano, Firenze, La Nuova Italia, 1950; 2^a ed. accresciuta 1981, pp.288, da cui cito.

A114 (pp.237-241) s'interroga sull'identità di etica ed economia, dinanzi al dualismo inevitabile. La problematicità ha senso in uno sviluppo crociano più che nel monismo, è il dramma della ricerca, la tensione verso il platonismo invincibile del valore.

A150 (pp.248-251) tende a valori nuovi, ad una nuova morale unificata dalla scienza: idea interessante ma pericolosa per la libertà.

A164 (pp.257-263) tende ad <una fondazione reale della metafisica uscendo dal problematicismo> (p.258). Sottolinea la metafisica dell'io in Gentile; ribadisce l'io trascendentale come vita comunitaria <l'uomo è tanto sociale quanto è individuazione dell'universo. Questo, diremmo, è il comunismo di S.> (p.261). Caratterizza S. un discorso difficile: far valere l'atto nell'ottica della scienza.

B 35 LUDOVICO GEYMONAT in "Rivista di filosofia", 1951, pp.451-455.

È l'idealista che più si cimenta col problema della scienza; il suo limite è nella considerazione di scienze che non sono la matematica, la fisica, la chimica: col risultato di non misurarsi coi temi della moderna epistemologia, con una critica valida per il metodo baconiano o cartesiano. Ripropone difatti la domanda inattuale del perché, costruisce una scienza idealistica.

B 36 GIUSEPPE SEMERARI Un saggio di critica dell'intellettualismo, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", XXX, 1953, 3, pp.383-403.

A130 mostra chiare contraddizioni, coscienti: ma le genericità restano numerose; sottolinea la contraddizione, <mai messa adeguatamente in rilievo> (p.358), del cristianesimo quando assume con poca coerenza concetti moderni. Conserva l'intransigenza attualista, muta la diade passato - presente in presente - futuro, in una <filosofia della speranza> (p.384). La lotta all'intellettualismo è una rinuncia marxiana alla <teoreticità come tale> (p.397); ma se l'amore poi è comprensione, è ancora intellettualismo, sapere formale. Il volume gravita verso la conclusiva visione politica, un <corporativismo psicologico> (p.399) che cerca la coerenza di anime diverse ma non toglie l'astrattezza che l'amore doveva correggere. Il pansichismo perde l'amore come tensione, si riallaccia alla <corrente di filosofia pura (.dei) Bruno, Spinoza e Bergson>: rimeditarli può dare corpo alla sua sete d'assoluto in un <positivismo assoluto e idealismo assoluto> (p.402n).

B 37 GAETANO CHIAVACCI La speranza, in "Giornale critico della filosofia italiana", XXXII, S.III, VII, 1953, 2, pp. 154-166.

A130 vede nell'amore la via della speranza, viziata la cristiana dall'intellettualismo e personalismo di un Inferno. È nel futuro: ma la fondazione della possibilità del processo possibile è del presente; non basta risolvere nell'oggetto, quando si neghi la possibilità di conoscere. La futura metafisica disegnerà <una realtà in cui la distinzione non sia opposizione> (p.160): ma è appunto la via dell'amore, se s'intende intero, eros ma anche charitas. Antiintellettualismo non è negare il processo analitico del prender coscienza dell'atto; scoprire la tentazione metafisica di ogni soluzione, non può condurre a negare la coscienza. La filosofia non può attendere di conseguire il Sapere; nel non sapere deve correre il proprio rischio, che è condanna, ma anche affermazione di valore. Fondare <l'autonomia della religione> consente di pensare il valore ed il problema del male (v. A130B).

B 38 GUSTAVO BONTADINI Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo, in "Rivista di filosofia neoscolastica", LXV, 1953, pp.198-228.

A130 è l'<espansione sistematica> che dissolve il carattere situazionale distintivo del problematicismo di S.: l'affermazione della speranza, anche disperata, lo muta in trascendentale. Conserva un tono particolare, non si esalta per la liberazione dal mito e dall'assolutezza, che avverte con desolazione: scotto pagato al vizio d'origine del pensiero occidentale, l'intellettualismo del giudizio. Le critiche già rivolte (B24 B26) restano valide; e s'aggiungono nuove <vistosissime contraddizioni>: immotivate, come quella di non poter dare una risposta ed insieme di doverlo fare; di

affermare il non giudicare e poi andare <ad un giudizio veramente universale o dantesco> (p.225). Una <oggettiva dissoluzione> (p.227) del problematicismo senza guadagno nelle interpretazioni, perchè l'abbassamento di tono genera superficialità: troppa poca simpatia guida i giudizi sul cristianesimo {critica tutta da leggere} e ora anche sul comunismo. L'indistinzione di logica e metafisica non gli fa cogliere i punti che gli vengono indicati, nè la logica classica che s'illude di criticare. Poca novità nel giudizio di fatto; la metafisica muove tra tradizione e tecnicismo; <un brusco ritorno metafisico> (p.222) poi dissolve il male e afferma la razionalità del reale. Resta documento interessante: A110 e A130 rispondono <all'alfa e all'omega del problematicismo contemporaneo> (p.227).

B 39 VITTORIO MATHIEU La vita come amore, in "Filosofia", IV, 1953, 1.

A130 è un'etica spinoziana nei suoi tre gradi, dalla possibilità di raggiungere l'uno alla comprensione all'amore. Ciò però non può togliere la differenza, se il Tutto s'esprime nella parte. Certo si possono riconoscere i limiti del giudizio: ma di qui a non giudicare, ci corre.

B 40 RAIMONDO SPIAZZI Tramonto della civiltà cristiana?, in "Humanitas", VIII, 1953, pp.969-977.

A130 dà giudizio più che reciso del Cristianesimo; che non intende, se dice cristiano il proprio pensiero: <anche a non crederci, non è però lecito ignorare quello che il Cristianesimo pretende di essere>. Il pensiero cristiano mutua acquisti del pensiero classico, ma sono strumenti; l'intellettualismo che negherebbe l'Amore porta invece amore dell'uomo: condanna il peccato. Si rifiuta il pensiero discorsivo ponendo la trascendenza in un'assurda negazione del giudizio. Si mantiene idealista nell'<annientamento della personalità>.

B 41 UMBERTO ANTONIO PADOVANI U.Spirito e il Cristianesimo, in "Humanitas", VIII, 1953, pp.987-1001.

A130 dà <profonda e adeguata> interpretazione dell'attualismo, non della metafisica cristiana: non vede soluzione oltre monismo e dualismo, ignora il teismo; dà giudizi criticabili sulla filosofia cristiana, sul suo adeguarsi al tempo, sul suo tramonto; nè riesce ad un'analisi fenomenologica; fraintende l'opposizione all'ellenismo, che è morale e metafisica, non gnoseologica. Positiva affermazione della metafisica, ma conclusa in <una forma di monismo acosmico (...che dovrebbe) essere razionalmente dedotta (...)> l'unico modo valido per una costruzione razionale della metafisica risulta l'intelletto, perchè è l'unico modo del conoscere umano> (pp.989-90).

B 42 ANDREA VASA Il problematicismo ed il superamento della civiltà cristiana, in "Rivista critica di storia della filosofia", VIII, 1953, 4, pp.482-96.

La proposta di vivere invece che di affermare l'unità <anticipandola nel sentimento (..) è ancora di gusto> (p.485); il rimando alla metafisica futura rende impossibile ogni pensiero ed azione. Mentre <il lavoro dell'intelletto orientato verso la soddisfazione di un compito espresso dalle classiche idee della ragione, potrebbe creare un valore di verità (o di universalità) che manca> (p.489), rinnovando gli schemi nel proseguire il lavoro critico, in un atto di fede nell'umanesimo. Che non è stato vano, se ha condotto anche al capovolgimento del soggetto verso l'ipotesi nuova.

B 43 PIERO FAGGIOTTO Paradosso e verità nel problematicismo di U.Spirito, in "Giornale di metafisica", IX, 1954, pp.259-77.

L'antiintellettualismo porta S. ad un manchevole confronto col cristianesimo segnato da contraddizioni. Ad esempio si scontrano due metafisiche {sviluppa l'osservazione di B26 sul doppio senso della trascendenza}: una dell'affermazione di principio, l'altra del possesso dell'assoluto. Una afferma la trascendenza e definisce per via di negazione, cosciente dell'insensato orgoglio di sapere; è categorica, riesce all'affermazione della razionalità del reale. L'altra, ipotetica, futura, è monistica, tende a sopprimere l'alterità; condanna la conoscenza intellettuale e umana, lascia solo la divina, conosce la parte solo nel tutto. L'una sa la finitezza, l'altra la rifiuta e ripropone un monismo non problematizzato ch'è la fonte della contraddizione. È polemica contro l'assolutizzazione dell'intelletto; ma, senza discutere i principi, la via conduce alla <disperazione (...) figlia della audacia eccessiva>.

B 44 VITO FAZIO ALLMAYER Problematicismo positivo e negativo, in "Giornale critico della filosofia italiana", XXXIII, S.III, VIII, 1954, 3, pp.449-460.

Non nomina S., ma il riferimento è trasparente. Oppone un <problematicismo positivo che è la stessa filosofia> (p.451), convinzione mediata contro fede immediata (anche della scienza), problema mai definito per sempre ma perenne fonte di ricchezza; a quello negativo, che considera i sistemi filosofici opinioni, invoca una verità assoluta, vede Kant iniziatore della trascendenza. È comprensibile di fronte al mutare di tempi lo smarrimento, ma esso deve stimolare a <cercare e non astrologare quel che sarà domani> (p.460).

B 45 SALVATORE PORRINO I presupposti della filosofia di U.Spirito, in "Rivista Rosminiana", XLVIII, 1954, 3, pp.181-194.

S. e Calogero sono <la riduzione all'assurdo e l'autodistruzione dell'attualismo e, in esso, di tutta la filosofia moderna>: S. formula il <primo non so della storia della filosofia> senza sviluppo. Segue un'amena critica delle boutades spiritiane

e l'esame dei presupposti che il problematico non discute: la verità come unità del sapere, l'autocoscienza come possesso del vero.

B 46 GIANFRANCO MORRA La "conversione" di U.Spirito, in "Il Mulino", III, 1954, 1, pp. 50-63.

S. pone la trascendenza, ma senza la conversione tanto attesa per il suo frequentare, anche nelle tappe apparentemente lontane, il problema dell'Assoluto e di Dio. A130 perciò avvalorava una direzione costante, non recide anzi sviluppa i legami col Gentile. S. <ha voluto fondare una trascendenza senza concludere nella teologia>; può far da guida alla critica dello spiritualismo cristiano.

B 47 E.VALENTINI L'intellettualismo e l'antiintellettualismo nel pensiero di U.Spirito, in "Civiltà Cattolica", CV, 1954, 1, quad. 2489, pp. 544-556.

Nei testi integrali, le posizioni intellettualistiche individuate in Paolo ed Agostino hanno significato coerente, più complesso di quello colto da S.

B 48 GIOVANNI BORTOLASO Il problematicismo di U.Spirito e l'esigenza critica, in "Civiltà cattolica", CVII, 1956, 2, pp.252-260.

A140 estende il problema a risultato della crisi dei tempi, nella consueta durezza di giudizi. Il pensiero critico richiede la considerazione <di ogni dubbio, ma non che si dubiti di tutto> (p.255): altrimenti rimane il domma, soggetto all'argomento antiscettico. S. ne esce con un gioco di parole che conferma la negazione idealistica della contraddizione; come permane la conoscibilità della parte nel tutto e il principio d'immanenza. Nuova fragilità per vecchi sofismi. Contrasta il <tono baldanzoso dell'idealista di ieri col tono dimesso dello scettico d'oggi> (p.259): si esplicita una crisi dovuta al dubbio persino sul dato di coscienza.

B 50 GIUSEPPE RICONDA Ugo Spirito, Torino, Ed. Filosofia, 1956, pp.104.

Ottima ed ampia esposizione, dagli inizi al '56, corredata di bibliografia di opere e scritti critici. L'attualismo di S. si caratterizza nell'antintellettualismo, dal rapporto scienza filosofia all'attuale riflessione sul problema teologico. La tesi sulla scienza è polemica verso Croce e l'arbitrarietà, è conseguenza dei suoi studi giuridici, già segnati dal sottolineare la coerenza delle tesi alle dottrine. La questione imposta sull'antitesi arbitrio determinismo ed ha il limite intrinseco di un discorso sui rapporti interindividuali fatto da una teoria che non li intende. La negazione della proprietà nega anche l'economia, fondata nello scambio di proprietà. Avvalorava il rapporto Gentile Marx per mostrare la superiore completezza dell'attualismo, capace di confrontarsi col mondo contemporaneo. La ricerca (concetto vago) pone la problematicità in modo metaproblematico; il problematicismo è però situazionale (p.56) e non trascendentale (B26 B38) nonostante il tornare del problema come fosse struttura del reale: occorre dare credito all'affermazione del suo carattere di negazione e di attesa. Si <passa così da un dialettismo metafisico di tipo hegeliano a un dialettismo problematico> (p.63). Ritiene le diverse soluzioni cammini tesi all'immanenza, l'unità di filosofia e vita; tra la coscienza del mito e l'antinomia: è un percorso che dunque è l'<espansione sistematica> (p.55) del primo attualismo. La contraddizione lo fa sensibile interprete della crisi: <tanto che giustamente si guarda a Spirito come ad uno dei più acuti teorici della situazione critica del nostro tempo> (p.81). Il suo limite è nel conservare i principi senza problematizzarli: l'idea di metafisica (<possesso dell'assoluto nella sua pienezza ... che si traduce nell'eliminazione di ogni problematicità del sapere umano, di ogni incertezza, rischio, precarietà dell'umano agire>, p.90: così, la soluzione può pensarsi solo ipotetica e la ricerca si trascende in un abbandono mistico all'assoluto), il giudizio dell'attualismo (che rimane sintesi conclusiva del pensiero moderno, come mostra la criticabile storiografia, pp.31,60), il senso del finito nell'infinito.

B 51 ENZO PACI La filosofia contemporanea, Milano, Garzanti, 1957, pp.76-8.

Breve presentazione del pensiero di S. dal problematicismo all'onnicestrismo; la ricerca, non esprimibile in linguaggio, <è, anche se S. non lo ammette, la situazione esistenziale> nella sua sospensione tra tutto e nulla.

B 52 GALLO GALLI Due note sulla filosofia del prof. U.Spirito, Torino, Ed. Gheroni, 1958, pp. 183-210.

È una stroncatura dei volumi del '48 e del '53, fatta da chi intende i temi ma rifiuta il problema, e specie la soluzione acrobatica quando non se ne danno altre: può andare in esempio, nella durezza a volte feroce dei toni, di una delle reazioni che induce la complessa lettura, anche in chi apprezza S. Che è l'<affossatore> (p.196) dell'idealismo. Non distingue tra ordine logico e psicologico, tra intuizione e dimostrazione, tra criticismo, egoismo, utilitarismo: conclude in una metafisica orientale.

B 53 ARMANDO CARLINI Per una difesa del problematicismo di U.Spirito, in G.Gentile. La vita e il pensiero, vol.VIII, Firenze, Sansoni, 1958, pp.155-185.

Ha criticato a fondo il problematicismo (B61), ma ora risponde a B52 che esso fonda in autentici motivi gentiliani. Un vivace dialogo impossibile {con uno S. non polemico} richiama le tematiche, precisa la propria differenza, nel comune

richiamo alla problematicità (lui mantiene la mediazione, esalta la spiritualità invece che l'oggetto). S. mostra concetto metafisico della scienza, se le chiede la definizione; cerca <una metafisica che esaurisca in sé tutte le possibili metafisiche, passate, presenti, future: una supermetafisica in somma, che, tuttavia, sarebbe pur sempre una metafisica, la vera scienza dell'Assoluto> (p.181). Di contro, l'ipercriticismo l'avvicina al nichilismo.

B 54 VINCENZO MIANO Un maestro problematicista, U.Spirito, in "Orientamenti pedagogici", 1958, 5, pp.51-73.

Giudizio spietato del cattolicesimo, proferito con <geniale superficialità>. L'educazione religiosa non stravolge di necessità la pedagogia; mentre dalla prospettiva di S. viene una pedagogia (che analizza), che in concreto rende impossibile un'azione educativa. La problematicità non può impedire la conoscenza dei mezzi educativi: la crisi di una qualsiasi logica dell'esperienza conduce conseguenze inaccettabili.

B 55 GIUSEPPE SEMERARI Relazionalismo ed esistenzialismo, in "Giornale critico della filosofia italiana", XXXVII, S.III, 1958, 3, pp.375-390, specie pp.386-7.

S. critica ogni metafisica, che è in verità una fisica; ne cerca una che sia invece situazione, volta alla trascendenza, contratta nella domanda; diversa dal relazionismo di Paci (oggetto del saggio), nel riferirsi ad una situazione psicologica. Giusta la critica della tradizione, ma il concetto è rimasto intatto: <se metafisica ha da esserci, questa non può essere che quella dell'al di là, della metastoria, dell'essere senza tempo e senza individuazioni, la metafisica dell'assoluto asituazionale e non esistenziale> (p.386). Eppure rimandando al futuro la metafisica, la pone nella <categorialità spazio-temporale dell'esistenza (...)> saldando la metafisica alla situazione e situationalizzando la metafisica>. Ciò avvicina al relazionista; in una ipotesi che resta neonaturalista.

B 56 GINEPRO ZOPPETTI Il problema di Ugo Spirito, in "Studia Patavina" 1959, pp.48-72; 325-61; 414-40; poi Prospettive metafisiche del problematicismo, Venezia, Pontificio Ateneo Antoniano, 1958, pp.104.

Riesce ad un ritratto parlante: <A sentirlo parlare dalla cattedra con quel suo linguaggio scelto, indulgente al paradosso, vigile nel filare rigorosamente i pensieri, U.S. si direbbe uno scettico raffinato (...) ma se si tende l'orecchio a cogliere nelle sue parole l'anima che vi si manifesta, si avverte facilmente un'inquietudine profonda (... di) uomo che accoglie con impegno le istanze umane più profonde e si tormenta nell'incapacità di dare loro un significato persuasivo (...) speranzoso contro ogni speranza come un novellino> (pp.48-9). E cionostante spregiudicato, impudico, autorevole: <è la figura della debolezza che diventa tiranna (...) Alla presunzione del giudice si accompagna l'abdicazione del filosofo> (pp.422-3). L'esame non considera la riflessione giuridica, crede d'essere il primo lavoro esauriente; ma la simpatia che dimostra la capacità del ritratto porta un tocco diverso alle consuete critiche cattoliche, di chi si piega su una sincerità e giudica di malavoglia. La scelta di non individuare i propri concetti non può che condurre ad affermazioni gratuite e concetti non rigorosi; a conservare senza problema verità idealistiche: è il <sopravvivere della coscienza attualistica al suo crollo> (p.352). Il problematicismo non è tesi, volontà di dimostrazione: ma ribaltamento d'una critica in teoria (p.325), senza argomentazione, senza purificare da quegli <elementi esperienziali> (p.336) che sfumano nello <psicologismo e nella letteratura> (p.334). L'intellettualismo si dissolverebbe <non già per mediazione razionale ma per acquisizione esistenziale> (p.433). Chiare dunque le ambiguità, radice delle infinite contraddizioni: <quel carattere d'ibridismo irrazionale - ipercritico nel quale Spirito l'ha voluto impostare e mantenere (...) strana posizione che vuole usufruire di tutti i vantaggi del pensiero senza averne la responsabilità> (p.434). Positivo invece è tentare d'uscire dall'ipercritica, dar valore al problema, polemizzare con la riduzione d'ogni problema a logico, affermare la trascendenza: <considerevole l'esigenza d'intendere l'acquisizione dell'assoluto come consenso all'essere> (p.439). Ciò poteva consentire lo sviluppo d'una metafisica realistica, invece di quella ingiustificata che si consegue (p.360); la formulazione del problematicismo frena le esigenze. In nota saluta nell'ipotesi la possibilità di mutare uno <psicologismo autobiografico (...dal) valore prescientifico> (p.423).

B 57 VINCENZO MIANO Verità e libertà, in "Orientamenti pedagogici", 1960, 7, pp.469-472.

S. lascia la tesi del Tutto Assoluto per la metafisica della scienza per evitare il relativismo del Tutto Relativo; riprendendo la tesi del '29.

B 58 SALVATORE PORRINO U.Spirito: Scienza e pace, in "Rivista di filosofia neoscolastica", LII, 1960, pp.85-92.

Il fascino dei discorsi non risolve le contraddizioni: <il problematicismo è sistema, sia pur provvisorio, quando è l'unica soluzione possibile>, che non discute <la certezza assiomatica di determinati parametri> (p.86). Per evitare il discorso ozioso, personale, S. dovrebbe esplicitare i suoi presupposti: se annotasse le asserzioni indimostrate che unisce alle problematiche, vedrebbe <venir fuori un volume di metafisica positiva della più bell'acqua, un volume di parametri di cui si è servito nelle sue opere a sua stessa insaputa> (p.88), idealistici. Manca la fede: allora si evitino le certezze poco socratiche della filosofia moderna, non si dimentichi che coerenza è <spirito critico condotto su di sé> (p.91), si taccia se occorre; si chiariscano le certezze che possediamo se riusciamo ad esprimerci; si rinunci allo spirito critico quando è tecnica retorica. <Non si può più giocherellare alla filosofia, (...se) è responsabilità di vita> (p.92).

B 59 AMALIA DE MARIA L'estetica di U.Spirito, in "Rivista di Estetica", V, 1960, 2, pp.237-250.

S. evidenzia caratteri dell'ispirazione artistica cui anche artisti hanno rimandato, ma li generalizza; se lega l'arte alla vita, pone in secondo piano pensiero e volontà nella creazione. Vuole reagire contro gli eccessi della critica filosofica: ma eccede. Nega alla critica potere valutativo, la pensa creativa come l'arte. L'affermazione dell'opera collettiva nega la personalità dell'arte: mentre quella si forma dall'armonico collaborare delle personalità. <Un'affermazione del genere si regge soltanto se si interpreta il termine autore come sinonimo di creatore> ex nihilo, non umano.

B 60 ADELCHI ATTISANI L'estetica di F.De Sanctis e dell'idealismo italiano, in Momenti e problemi di storia dell'estetica, vol.IV, Milano, Marzorati, 1961, pp.1557-1563.

Con Calogero, è protagonista di un sedicente sviluppo, un <debordamento in senso vitalistico o pragmatistico dell'attualismo>; che prospetta il conoscere <prodotto dell'astratto intelletto, del logo astratto> (p.1557); il che si mostra nella critica dell'estetica filosofica, costituirlo sarebbe definire le categorie: allora S., critico dell'autocoscienza, stadio finale, irraggiungibile, sviluppa il motivo vitalistico, distingue la coscienza dall'autocoscienza. Nel presente la vita è arte: l'attualismo lascia il logicismo per l'estetismo; si esce dal rischio con l'affermazione d'una futura filosofia. Però indefinibile: resta lo scetticismo, che nell'estetica vanifica ogni distinzione, lascia unico giudice la relatività del gusto. Ma già se si afferma la vita come arte diversa dalla logica, le si attribuisce uno spazio distinto.

B 61 ARMANDO CARLINI Che cos'è la metafisica, Firenze, Sansoni, 1962, pp.134-138; pp.169-199.

In Appendice, una Discussione con U.S., del '53 dà giudizio severo dell'analisi del pensiero cristiano di A130. L'amore, tema di Bergson e Gentile, S. pone a principio cosmico, in cui ci si risolve senza personalismi, senza cristianesimo. È un <panteismo mistico> (p.188) che ricorda Bruno, Schopenhauer (antindividualismo), Nietzsche (al di là del bene e del male). <Una critica perentoria della metafisica ontologica (...), questo è, secondo me, il suo valore più speculativo> (p.189). Ma è il problema che merita una discussione: lui stesso, per contrastare la tendenza di Gentile a cercare nell'oggetto, data l'inobiettività dell'atto, nel '21 cercava il problema nell'atto, trovando la fede. S. segue la direzione di Gentile; critica l'identificazione di pensare ed atto del conoscere, riprende la dialettica del conoscere dopo quella del pensare, Kant oltre Hegel: <e qui egli ha ragione> (p.178). Ma capovolge senza mutare la logica del pensare, il problema gnoseologico mutato in logico - metafisico: <il problema gnoseologico ed epistemologico resta estraneo al problematicismo di U.S.> (p.180) come a Gentile. Kant pensava inevitabile <una metafisica esistenziale non ontologica> (p.181); Hegel ha fatto delle tre idee della ragione una Idea, totalità principio del panteismo in Gentile e poi in Spirito. La metafisica esistenziale è funzione della filosofia, come il mondo dello spirito, mentre in S. <la filosofia è in funzione della metafisica, e mira perciò ad una metafisica che assorba in sé la filosofia> (p.183).

B 62 FRANCESCO SIRCHIA La "nuova metafisica" del prof. U.Spirito, in "Rivista di filosofia neoscolastica", LIV, 1962, pp.488-91.

A162b intende la Parola in doppia accezione, che ribadisce o toglie l'assertorietà della definizione del Tutto, che ha carattere di ipotesi di lavoro. Lega le mani alla critica: <il silenzio: è questa, ci pare, la logica conseguenza>.

B 63 ADELAIDE CANILLI Un libro di U.Spirito, Torino, Ed. "Filosofia", 1962, pp.12.

A150 aderisce alla scienza ed al suo mito. L'onnocentrismo, tesi <venuta in sordina e repressa, (...) ora si porta in primo piano, quasi la regina delle ipotesi, assumendo un certo qual carattere d'incontrovertibilità> (pp.2-3). Dubbia l'assolutezza della parola; c'è rinnovato rapporto col Gentile; al mito della scienza dovrebbe seguire la demitizzazione.

B 64 B.BRUNELLO Inizio di una nuova epoca, in "Rivista rosminiana", LVII, 1963, pp.41-47.

A150 <Assomiglia agli altri e dice press'a poco quanto dicono gli altri> volumi di S. Condanna la follia che ci circonda, ma <ciò non è forse anche un effetto della sua filosofia?>. L'unificazione pone con asserzioni non paragonabili a quelle presenti in Hegel o Gentile; l'identità con la scienza è più positivismo che idealismo; le sue vette sono naturalismo. <La filosofia non solo esce mortificata, ma vilipesa e disconosciuta nella sua essenza>.

B 65 VINCENZO MIANO Scienza e filosofia in U.Spirito, in "Euntes docete", XV, 1962, pp.239-258.

Diverse le fasi dell'identità scienza filosofia dal '29 al problematicismo, quando s'infrange nell'antinomia; torna nell'onnocentrismo che sopravvaluta consenso e razionalità nella scienza, ha concetti vaghi di scienza e filosofia, analisi che sono <superficiali constatazioni di fatto> (p.256). L'ultimo positivismo non è antimetafisica, ma recupero di un oggetto filosofico, l'esigenza del tutto; ma non se ne capisce la differenza dalla scienza.

B 66 SALVATORE PORRINO La crisi della democrazia nel pensiero di U.Spirito, in "Giornale di Metafisica", XVIII, 1963, pp.178-193.

Un discorso percorso da alte idealità che non ha chiarezza e determinazione: perchè evita il confronto con le prospettive classiche, da cui avrebbe guadagnato. Unità, scienza, filosofia, individuo, democrazia sono concetti da approfondire nella storia. Il criterio della competenza non basta alle scienze politiche, la scelta è complessa.

B 67 ONORIO CONTI Polemica sull'immanenza in U.Spirito, Venegono inferiore, 1963, pp.280.

=<Siamo convinti di aver atteso con simpatia allo studio del suo pensiero e siamo persuasi di non aver lasciato senza soluzione i problemi e le istanze che lo informano> (p.240) {parere condivisibile; all'attenta e lucida esposizione infatti si contrappone la soluzione, la metafisica classica, la storia non si anima di tensione problematica: il che è frequente in questa serie di interpretazioni. Confonde idealismo e berkeleyismo, storicismo e relativismo. Si capisce dunque la mancata influenza della soluzione su S., che pur notò l'opera (A181) e firmò la bibliografia: S. comunque fu sordo a critiche ben più vicine e centrate}.

Confrontata con più organica prospettiva, l'opera di S. annega nelle confusioni: di antinomia e contraddizione, di contraddittorio e contrario; di soggetto ed egoismo {non lo ricollega all'entusiasmo corporativo che lo rende almeno comprensibile}; di dualismo e contraddizione, di scienza e filosofia: la scienza è invece quantitativa, sperimentale, schematica: non può monopolizzare il conoscere, nè essere metafisica perchè quel cosmico fluire che S. propone non è l'Originario, l'Assoluto. La proposizione della metafisica ricaccia il problematicismo nella psicologia di un momento di confusione, mentre aveva espresso i limiti dell'idealismo. Radice degli errori, l'immanenza (p.225), anzi nella <polemica> su di essa s'individua la costante del cammino, in coloriture diverse: <l'esigenza monistica ed immanentistica è la chiave di volta dell'edificio spiritiano> (p.19). La corretta impostazione critica dà luogo ad analisi attente (specie di A130). Alla storia segue un riepilogo, per definire i problemi: sull'esigenza monistica (attualismo non sistematico, che cerca nell'agnosticismo una via mistica dell'affermazione, <esigendo e desiderando il sapere divino, appagandosi dell'unificazione scientifica> p.183), sul problema (generato dall'antinomia e poi dalla definizione), sull'identità di scienza e filosofia.

B 68 GENNARO SASSO La "Cultura" nella storia italiana, in "Cultura", 1963, 1, pp.259-263.

S. è interprete di quel contrasto che s'avvertiva nel ventennio tra la raffinatezza degli strumenti critici e la povertà di esperienze culturali. Nelle sue opere si vide ascendenza crociana, e <forse un'eco precisa> è tra identificazione crociana di giudizio definitorio e individuale e spiritiana della filosofia a coscienza critica della scienza. Le sue tesi sono messe in crisi dal loro stesso sviluppo.

B 69 ANTIMO NEGRI Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico, Manduria, Lacaita ed., 1964, pp.221.

Il volume {cui S. rimanda in A166} si compone di due saggi successivi, che esaminano l'intero pensiero di S. dall'angolazione della politica, delineando prima il corporativismo comunista, poi l'umanesimo scientifico, con cui in particolare esprime dissenso; tutta l'opera è vivacemente critica, benchè indulga ai luoghi interpretativi delle autobiografie spiritiane. Gentile ha concetto politico proprio, tende al comunista ma con Hegel e Mazzini più che Marx, una società trascendentale, utopica, che si esplicita alla fine, nell'antieconomia. Crisi già vissuta da S., l'economia programmatica aveva delineato un comunismo libero dall'afflato religioso, accorto dell'individualismo liberale fascista. Gramsci intende come vaniloquio l'identità di stato e individuo: invece <si può dire che il corporativismo di S. è (...) comunismo (ma...) pretende dallo Stato fascista quello che esso non può dare nè può fare> (p.72). La corporazione proprietaria, ombrata di statalismo, supera il dualismo di economia ed etica, consente la libertà non solo economica. Non si pone <come opinione (...ma) come un'astrazione determinata> (p.61). Vi si accompagna una visione ottimistica dell'uomo, <quietistica, antirivoluzionaria> (p.75); la rottura, filosofica e politica, del '37 riporta alla pura teoria, e <pura teoria significa (...) dottrina corporativa rivoluzionaria> (p.85). La <metafisica economica> (p.93) cui conclude è esigenza della solidarietà come proposta politica, illusoria: la tesi ha il tono di <una favola, una bellissima favola> (p.107) concorde col marxismo nella svalutazione dell'individuo. Critica decisa del comunismo scientifico, tecnocratico: all'onnicentrismo Negri oppone <spietatamente il problematicismo> (p.161), per la <perentoria defenestrazione dell'opinione dalla politica> (p.114) e dalle scienze umane in genere, nella lotta al letigio delle parole. La filosofia può essere scienza e metafisica senza lasciare d'essere figlia dell'esperienza: mentre non lo è, e se perde la sua tensione, cessa <la scienza mentale, per rendere assolutamente umana la verità> (p.140): <la morale, l'arte, la storia sono altre forme di sapere rispetto al sapere fisico e matematico. Sapere in cui vige il gridore> (p.146), non sono <attribuibili all'intelletto discorsivo> (p.148): l'arte <si stritolava nell'ambito di un giudizio che le è estraneo, il giudizio determinante> (p.137) che la rende funzionale. Rivive così Hegel contro Kant: <la Ruhe hegeliana è la cessazione del letigio cui aspira. Una forma attiva del letigio cessato è la collaborazione> (p.151). Realizzata nella scienza, ricade nell'intellettualismo; la libertà è dire il Vero, coincide con la necessità: il nuovo umanesimo della competenza nega la prima battaglia contro il purismo. Nel problematicismo era <un antifascismo sub specie aeterni> (p.167) che poteva ridare senso a movenze individualistiche, di cui si ignora la ricchezza: ma l'individuo <fa la più terribile vendetta> (p.175) nel valore dato al particolare di Guicciardini. Lo rinnega il nuovo uomo sociale del comunismo scientifico; se unifica nella tecnica lo fa in modo <tendenzialmente borghese> (p.187); mentre la critica colpisce la <democrazia liberale, in cui politicamente si

configura la metafisica problematicistica abbandonata> (p.192). L'orizzonte tecnocratico avvilisce la decisione nella competenza, nel piano di cui si ignora l'autore, capace solo di spostare il letigio avvalorando un'intolleranza che pare rispetto del vero. Il problematicismo permane solo nel carattere utopico dello spostamento al futuro.

B 70 FRANCESCO CAPANNA La filosofia di B.Croce, Bologna, Leonardi, 1964, pp.212.

S. è intellettuale del senso comune, molto spesso suggestivo. L'onnicestrismo sembra <uno storicismo crociano con termini nuovi> (p.197).

B 71 GIORGIO GIANNINI Fondazione della sociologia, in * Sociologia e filosofia, Atti del XIX Convegno di Gallarate, 1964, Brescia, Morcelliana 1965, pp.254-7.

La scienza del consenso di S. è la positiva, non una generica esigenza scientifica. La filosofia così si riferisce ad un tutto, non al tutto; la differenza tra filosofia e scienza è verbale nel comune carattere sommatorio del tutto. Nega il carattere critico che distingue la filosofia dalla scienza. V.A159 A160.

B 72 GIOVANNI BORTOLASO Sociologia e filosofia, in * Sociologia e filosofia, Atti del XIX Convegno di Gallarate, 1964, Brescia, Morcelliana 1965, pp.298-300.

S. equivoca il concetto del tutto: la filosofia, diversa dalla scienza, non cerca l'onnideterminazione, divina, ma i principi ultimi. V.A159 A160.

B 73 EUGENE DE JONGHE Conclusioni in * Sociologia e filosofia, Atti del XIX Convegno di Gallarate, 1964, Brescia, Morcelliana 1965, p.309.

L'interdipendenza tra sociologia e filosofia non impedisce la diversità di metodi e tecniche specifici. Diverso l'oggetto formale della sociologia.

B 74 GIOVANNI DE CRESCENZO Naturalismo e ipotesi metafisica. Il ritorno del sovranaturale, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1965, 2a ed. accresciuta, pp.228.

Sviluppa l'ipotesi di Spirito, verso una metafisica non intellettualistica, sensibile al mistero, fondata nel presupposto indimostrabile della relazione dialettica tutto parti; una ipotesi metafisica come autoesplicazione della sensazione pura; che colga il tutto come <autorelazione assoluta e necessaria> (p.157); non una sostanza, ma capace d'essere centro sistematico. I richiami espliciti a S. si susseguono fin dalla parte storica (che si confronta coi pragmatisti, specie Dewey, ricordando il primo interesse di S.; col <naturalismo dialettico> americano, che S. elabora in Italia senza le eccessive ingenuità della tesi). Nel saggio che accresce l'edizione vede la logica gentiliana, non logocentrica, atta a sostenere il discorso meglio dell'hegeliana: l'identità di logica e metafisica, non immediata, consente alla logica di <convertirsi in metalogica, in una descrizione psicologico - metafisica del sentimento vissuto dell'assoluto e del tutto> (p.222).

B 75 ARMANDO PLEBE Processo all'estetica, Firenze, La Nuova Italia, 1965, pp.115-134.

S. partecipa al processo all'estetica senza dividerne le tesi neopositiviste e semantiche; ha in comune con esse il riferimento polemico all'estetica del '900. Non critica perciò i margini, aggredisce <l'equivoco congenito all'estetica filosofica (cioè una...) considerazione essentialist> (p.117), definitoria, legata ad una metafisica; <l'esigenza di origine kantiana, di definire categoricamente l'arte> (p.120). Conseguisce così <la fondazione filosofica del processo all'estetica> (p.122). L'estetica potrebbe essere scienza filosofica solo nell'identità di scienza e filosofia negata dalla seconda parte di A122. La critica si sostanzia nel mostrare l'equivoco dell'autonomia dell'arte (che quella tendenza nega e non afferma: se è corollario di una metafisica), del pensare la vera estetica contemporanea (mentre l'oggi è più angusto dell'antico, distinguendo <l'esperienza dalla categoria>, p. 120), del legare l'arte alla personalità (e dunque ad una concezione ristretta dell'umanesimo). In A157 S. abbozza la tesi che l'A. sviluppa: <negata l'estetica filosofica, non ha più senso ogni estetica che in qualche modo voglia ragionare per categorie; tuttavia non è negata alla filosofia da un lato la possibilità di pensare sull'arte come su di una delle molte esperienze umane, e non è negata, d'altro lato, la possibilità che la filosofia metta in guardia la critica d'arte dai paralogismi in cui essa è portata a cadere> (p.133).

B 76 A.MARCHETTI Il diritto penale nel pensiero di U.Spirito, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", XLII, 1965, pp.518-35.

Espone il primo pensiero giuridico di S. giudicandolo dotato di <ricchezza di prospettive (...) anche sorprendente> (p.519).

B 77 A.MARCHETTI Il nuovo diritto e la nuova economia in U.Spirito, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", XLIII, 1966, pp.851-74.

Seguita e conclude l'esposizione; considera stranamente l'onnicestrismo aspetto presente in S. sin negli anni '30.

B 78 Ideale del dialogo o ideale della scienza? in Ugo SPIRITO, Guido CALOGERO, * Ideale del dialogo o ideale della scienza?, Roma, Ed. Ateneo, 1966, pp. VIII, 398; v. A163; già in "Cultura" 1964-1966.

a Guido CALOGERO: S. critica la democrazia perchè violenta; la persuasione, che S. trascura, potrebbe più della competenza e del consenso, immagine di paradiso. La competenza vale nel discorso scientifico: non nel campo dei diritti individuali, della considerazione dell'uomo. Il dialogo non è constatazione di fatto, ma teoria filosofica. La lontananza però è meno forte di quanto pare: <in realtà quella che tu chiami scienza è (...) la tua filosofia dello spirito critico (...) Anche tu scegli, insomma> (p.92).

b Antimo NEGRI: La questione è se il dialogo sia un Sollen o un Müssen. Resta discorso di principio, diverso da Calogero nel rifarsi non all'individuo ma alla società dell'amore (come lui cede all'eterno, nel mito della politica come scienza; negare la scienza pura contraddice la competenza). Illusoria la fine della violenza: anche S. <dopo la parentesi della disperazione gnoseologica> riconquista una <coscienza integralmente storicistica> (p.121) e ripropone la propria tesi degli anni trenta.

c Stelio ZEPPI: S., al contrario di Calogero, non può fondare il dialogo: per l'unanimità che caratterizza la sua parziale visione della scienza.

d Fausto ANTONINI: Assolutizzano S. l'osservazione, Calogero il dialogo, che meglio valgono nella mediazione. Scienza, consenso, competenza suscitano più che risolvono dubbi. L'assolutizzazione della scienza è un <tipico esempio di elaborazione reattivo - difensiva dell'io. Nella scienza Spirito ha trovato l'assoluto, cioè l'assoluta protezione materna (...) nella filosofia ha precedentemente sostenuto un ruolo filiale (<2pensare è obiettare>) ora passa al ruolo paterno: l'identificazione con il simbolo della figura paterna è compiuta attraverso l'ipotetico ritorno all'attualismo> (p.173).

e Antonio CAPIZZI: La natura logica oltre che etica del dialogo non emerge. In S. per l'identificazione di scienza e tecnica, che caratterizza la scienza come certezza e competenza; in Calogero è l'etica a far trascurare la logica.

f Aldo CAPITINI: La competenza immobile istituisce caste, la critica della violenza delle maggioranze trascura la tutela delle minoranze. L'individuo pensato nel noi è il segno della nuova epoca.

g Gustavo BONTADINI: Nel formalismo dell'Atto è la possibilità della metafisica. Il problematicismo situazionale s'è fatto barocco; la ricerca esprimeva il suo tempo, l'onnocentrismo parla a sè, lo scientismo segue la moda (la metafisica come scienza si contraddice, l'affermazione dell'unico sapere non è scientifica; il letigio non è delle filosofie ma dalle ideologie che vi si fondano). La scienza non unifica il mondo, lo uniforma: <come mai l'amico Ugo insista con tanto impegno a difendere una tesi così strana è, per me, un certo mistero> (p.223).

h Franco LOMBARDI: Comune il tentativo d'eterno, il permanere nell'attualismo, il carattere storico sociologico delle affermazioni.

i Paolo FILIASI CARCANO: La scienza positivista di S. non è la scienza: ne accetta il modo: così il dialogo.

l F. PALLADINI: S. intende con scienza unanimità ovvero ricerca: solo il secondo consente il dialogo.

m Marco BORIONI: Il comprendere scientifico non è il morale, che non ammette irresponsabilità.

n Maria LIZZIO: S. va dall'ipotesi all'ipostasi, ricade nel dualismo che alterna i poli: mentre la considerazione come oggetto in realtà elimina il giudizio, cioè la competenza: nasce la violenza.

o G. STATERA: Domina la scienza moderna, più dell'ipoteticità, la funzione dell'osservatore. La pretesa di oggettività come tale può oramai <essere riguardata con interesse solo come pezzo di antiquariato> (p.312).

p Cornelio FABRO: S. è un aristotelico, monista. La sua scienza è <la sua filosofia dello spirito critico>, polemica verso l'idealismo.

B 79 GIOVANNI DE CRESCENZO Il concetto della dialettica nel pensiero di Ugo Spirito, in "Problemi della Pedagogia", XII, 1966, pp.906-928.

Dall'inizio S. combatte l'intellettualismo identificando filosofia e vita consapevole, scienza: ove è <l'autentica metafisica>. Sviluppa l'Atto indefinibile, la scienza studia il tutto nella parte, fuori del mito. Si caratterizza nella perdita della mediazione della sintesi, l'identificazione annulla la tensione degli opposti: critica attuale, interna alla dialettica. È una dialettica romantica di finito - infinito, che si vive, che si riporta alla <dissimulata origine postulativa e immediatistica, al suo sostanziale fideismo> (p.912). Il problematicismo affermando l'antinomia, sviluppa una dialettica intellettualistica critica della definizione, ma prevale la vecchia diade, nella mancata analisi dei principi. La teologia negativa dell'amore pone la possibilità dell'affermazione: fondata non in <una dispiegata razionalità e definibilità> (p.919) ma nella dialettica di immanenza e trascendenza <chiaramente neoplatonica e romantica> (p.921). Problematicismo poco problematico: afferma la Parola perchè <non posso dubitare della identificazione dialettica del tutto con la parte> (p.922); più vicino a Gentile che nel '29, nella visione d'una Natura che è Dio, non <naturalistica e cosmocentrica (...) ma teocentrica> (p.922): come in Hegel e Gentile. La metafisica della scienza sviluppa l'onnocentrismo, <l'interpretazione positiva e metafisica del relativismo> in un esplicito discorso metafisico capace di unità, <in una concezione razionalistica non solo dell'Assoluto (...) ma della medesima filosofia (...) data (vissuta) nel suo stesso dialettismo> (p.925). Il cui referente più che il Logo è il Reale Razionale. L'identità si conferma romantica, <facenda vissuta ed agita, e non già posseduta in guisa riflessivo razionale> (p.926).

B 80 SISTO BORRACINI La morale et l'exigence scientifique chez U.Spirito, in "Etudes franciscaines", XVI, 1966, pp. 365-377.

Un discorso da valutare, per la sua attualità, la possibilità di fondare la morale nella scienza. La scienza, dice S., consente a ciascuno di adire alla verità, da cui viene <la norma della vita>, non presupposta alla ricerca: non si possono infatti precisare rapporti necessari tra norma e Assoluto, dei valori tradizionali resta solo la sincerità. Verità che illumina la ricerca con la morale: dualismo inconciliabile con la filosofia di S., nè ulteriormente chiarito. La morale si confronta con ogni particolare, fuori della differenza bene male: libertà che contrasta colla dipendenza della morale dalla verità scientifica. Infine, l'oggettiva connessione tra morale e scienza fonda nell'atteggiarsi soggettivo dello scienziato, il comprendere senza condannare (ma la scienza è anche accertamento oggettivo delle intuizioni): la morale allora precede e non segue la verità. Un criterio del conoscere diviene fondamento di una morale universale, che dunque è esigenza più che conquista. Il pensiero scientifico, dunque, non può fondare la morale; la scienza segue un valore, non lo fonda: è il compito della scienza dell'uomo.

B 81 GENNARO SASSO Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi, in "Giornale critico della filosofia italiana", XLV, S.III, XX, 1966, 3, pp.321-63.

Non tratta di S., ma prosegue la meditazione sulla problematicità, che sviluppa movenze tipiche dell'idealismo; situazione storica e psicologica ma anche domanda ineludibile, che tende a divenir domma. Ma che esprime la tensione verso una soluzione diversa, e insieme rimanda al problema di prendere atto della cultura idealistica in un confronto fruttuoso.

B 82 EUGENIO GARIN Cronache di filosofia italiana, 3^a ed., Bari 1966, vol.II, pp.432-441.

{Le tesi di Spirito sono richiamate per delineare il rapporto Croce Gentile, sul marxismo di Gentile, la polemica con lo storicismo e col formulismo: dunque approvate; si dà positivo disegno del pensiero di S. Invece dal '45 al '60 pare Spirito abbia taciuto, tranne che per qualche osservazione non degna di menzione sull'estetica}.

Intendere l'attualismo nella concretezza, svilupparne l'anima contro le sclerosi caratterizza S., divenuto attualista per rispondere <alle domande che il positivismo lasciava insoddisfatte>. Verso <non la teoria dell'atto, ma la teoria che si fa atto>: programma che dà all'opera senso positivo; lotta al teoreticismo che lo avvicina a Croce. Visione etica dell'Atto e scienza sono i suoi temi. Si sottovalutano oggi le tesi sul corporativismo, ove opponeva allo storicismo un <umanesimo costruttore, storico, rivoluzionario ed eretico>; ma la tesi era astratta, pretendeva la sintesi di liberalismo e socialismo, individualità storiche inconciliabili; l'appello alla prassi non sa scendere sul suo terreno. Il fallimento apre una crisi che non è definizione ma disponibilità. Ancora attualista, lontano da rifugi metastorici, teorizza l'inquietudine, un momento esistenzialistico. Sviluppa atto - fatto in ricerca - mito, rivaluta il positivismo. I positivisti pensano metafisiche, Croce e i gentiliani di sinistra scrivono <alcune tra le pagine più positive della nuova letteratura filosofica>.

B 83 ALFONSO DI MAIO L'antiutopia di U.Spirito, Napoli, Accademia di Scienze Morali e Politiche, LXXVII, 1966, pp.68.

L'impegno civile è l'unità della vicenda speculativa di S.; condivide quindi l'ottica di B69, non la critica del postproblematicismo: se prosegue il già presente attualismo. Il comunismo scientifico, appello alla non violenza più che astrattezza, dirige la teoresi verso l'assoluto ma <sul piano del reale movimento della storia> (p.44); la scienza che pensa l'unificazione <è l'anima di una nuova religione, morale e politica, la condizione di un nuovo umanesimo> (p.48). <La sua quindi è un'utopia rovesciata> (p.51) dai caratteri <antitetici ed asimmetrici>: non pensa l'ideale ma ipotizza di riceverlo dalla realtà, <convinzione fondata sull'irresistibile, oggettiva forza costruttiva e persuasiva della scienza> (p.51). Fonde l'ardore escatologico con la seduzione di un'analisi oggettiva: <finalmente il reale e il razionale incominciano a coincidere> (p.52). È una filosofia della storia non provvidenzialistica, <la categoria del futuro è la sostanza della sua eresia attualistica> (p.56), la filosofia diviene ancella, spia dell'alba nuova, in <una religiosità scientifica paleopositivistica> (p.59): si sottrae all'ipostasi proponendosi come ipotesi: rendendo la filosofia pleonastica rispetto alla scienza.

B 84 GIORGIO GIANNINI Rilievi sul problematicismo onnicentrico di U.Spirito, in "Doctor communis", 1967, pp.56-72.

Un attualismo <abbracciato con una mentalità fondamentalmente positivista> (p.56) dall'<afflato mistico>, in cerca di una soluzione perenne. La contraddizione segna la finitezza, elemento ontologico <inteso unicamente sulla linea dell'ipostatizzazione della contraddizione logica>, cioè nella metafisica di Hegel e Gentile <fondata su una ontologizzazione dell'operare logico> (p.59). La dialettica dell'onnichentrismo prosegue e fonda la problematica, con la differenza di <statico e dinamico> (p.63): in un apparente capovolgimento scientificistico del relativismo. Contraddittoria ammissione della trascendenza.

B 85 MARIA LIZZIO Marxismo e metafisica. Riflessioni sul pensiero di U.Spirito, Catania, Bonanno, 1968, pp.365.

{Si caratterizza per il rivedere e controbattere serrato le tesi di S., anche parentetiche; avanzando elenchi di obiezioni condivisibili ma troppo numerose per essere citate, se non nelle costanze. Può andare in esempio dell'effetto della

lettura di S.: un dialogo pieno di consensi subito sommersi dai dissensi. In tal senso anche la proposizione di alcuni schemi: a voler fissare l'inafferrabile}.

La ricostruzione, con ricchi riferimenti all'intera storia della filosofia, va da A110 a A163; quattro momenti successivi sollecitati dalle tappe della ricerca. Non considera il pensiero giovanile: e allora delinea il percorso come ricerca della libertà contro il dommatismo, il senso dell'onnice centrismo; contraddittoria perciò la negazione della persona, che sminuisce amore (altro), valore, in un sumus senza il sum, toglie senso alla libertà {ma S. la teorizza solo come protezione sociale; i centri sono scacco dell'Assoluto più che affermazione di libertà. Dà credito alla conclusività di A150: S. alterna da sempre soluzione e problema. Ciò dimostra essenziale considerare l'intero: è errore comune alla gran parte degli interpreti}. S. approfondisce poco le posizioni che esamina, persino le proprie. Del marxismo, tiene soprattutto l'identità di filosofia e prassi, la vive con sorprendente fluidità: trapela un teoreticismo, un intellettualismo: l'ipercriticismo esaspera, cioè mantiene, i principi. Il centro della tesi è nell'amore più che nell'ideologia, verso il comunismo scientifico antimarxista. La metafisica, presente in S. come in altre prospettive antimetafisiche, conclude come loro ad una riaffermazione dell'Essere in chiave moderna, da un canto; ma specie ad una negazione del problema nella metafisica come scienza: il che poi riconduce al primo punto, se la scienza ha la sua metafisica, fondata nell'idea del Tutto. Ma questa riaffermazione dell'Essere è piuttosto l'ipostasi dell'oggetto, che mostra anche qui l'intellettualismo non superato. L'oggettivismo ipotetico conserva un trascendentismo immanente che tende sempre alla correzione dell'ipostasi: <è una metafisica, quella onnicentrica, come "mancanza di metafisica", ma che è sempre metafisica o verità o filosofia o critica o ricerca (;..) metafisica dell'oggetto, sì, ma implicitamente metafisica del soggetto> (pp.282-283). Che non esclude nemmeno la possibilità di interpretare il suo pensiero come antimetafisica, per la negazione della conclusività; nè numerose altre possibilità d'interpretazione.

B 86 VITTORIO PRATOLA L'uomo nel problematicismo di Spirito (in appendice "L'Antropologia" di P.Ricoeur), L'Aquila, Japadre, 1969, pp.7-79, 109-121.

La crisi degli anni '40 si esprime in varie correnti; quelle derivanti dall'attualismo si aprono verso l'esistenzialismo, il problematicismo, la concezione metastorica del valore (De Ruggiero). Con esigenze spesso comuni che in S. diventano critica del mito e descrizione della situazione umana cui si vuole dare risposta; la filosofia torna al ruolo socratico di aspirazione e di mancanza; avvalorata la ricchezza del negativo. La sua contraddizione più profonda è di essere uscito dall'attualismo, del quale invece <ha valorizzato lo spirito> (p.43). La situazione psicologica avvalorata l'essere spirituale, recuperando l'io fuori dell'ipostasi; ma il concetto andava approfondito perchè non fosse contraddittorio. L'umanesimo scientifico pone la filosofia come esigenza e non scienza, ma pure conclude alla <fiducia in una razionalità immanente> (p.65), soluzione tra semplicistica ed astratta, oltre che contraddittoria. Completa il volume una bibliografia analitica degli scritti su U.S. dal '50 al '66.

B 87 GIUSEPPE RICONDA Ugo Spirito, in * Enciclopedia filosofica, Firenze, 1969, vol.VI, pp.103-6.

La voce aggiorna B40 sino al 1969: sono trattati dunque i temi della metafisica della scienza (prima non evidenziato), dell'onnice centrismo e dell'ipotetismo.

B 88 GIOVANNI CALÒ Scienza, Natura, Autorità, in * Coscienza, Legge, Autorità, Atti del XXIV Convegno di Gallarate, 1969, Brescia, Morcelliana 1970, pp. 113-9.

S. ha concetto fideistico della scienza, <sapere certo e indiscutibile>, unificante. Mentre gli scienziati avvalorano la restante umanità, preoccupati della riduzione scientistica, S. l'esalta. Identifica alla scienza attività diverse: dunque non le considera come propone, in modo che <non perdano nulla della loro essenza sotto l'occhio dello studioso>.

B 89 DOMENICO CAMPANALE Risposte e conclusioni, in * Coscienza, Legge, Autorità, Atti del XXIV Convegno di Gallarate, 1969, Brescia, Morcelliana 1970, pp.255-7.

Spirito, umanista (la verità è umana) scientifico apre la filosofia alla scienza, ma <è piuttosto una dissoluzione>: la <philosophia ancilla scientiarum>.

B 90 EMILE NAMER La Philosophie Italienne, Paris, Seghers, 1970, pp. 255-258.

Dalla crisi dell'attualismo, S. esce verso una maggiore coerenza antiintellettualistica. La crisi delle filosofie lo conduce ad un nuovo, paradossale, concetto di verità, presente in ogni parola. S'intravedono segni che consentono di parlare di una verità oltre le differenze individuali, sull'esempio del procedimento scientifico. Questa comprensione che tende all'unificazione <non è sempre un atto di fede? Ebbene sì: ma questa fede resta umana, diviene ricerca, problema e amore> (p.258).

B 90B SVETOZAR ALEXANDROVIC EFIROV Ital'janskaja Burzmaznaja Filosofija XX Veka, trad. Maria Luisa VEGGETTI, La filosofia borghese italiana del sec.XX, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 82-101.

Accentua il difetto di partire dal problematicismo (S. è stato <rischiosamente vicino alle idee del corporativismo fascista>), ma ha buone intuizioni: l'onnicentrismo ripete l'ottimismo storicistico {da S. criticato ma conservato}; la critica della dialettica nega il progresso e insieme il mutamento; l'onnicentrismo annulla l'attenzione alla scienza, nega ogni possibile scienza colla sua negazione di una verità oggettiva che reintroduce la categoria del mito. Considera poi, come Lenin, le obiezioni dei <rappresentanti della filosofia esplicitamente reazionaria>, per far comparire il vero volto dell'autore: e i cattolici vedono in S. un religioso in pectore. Dunque illusoria la sua tendenza onnirivoluzionaria. La sua concezione del comunismo è al massimo utopismo e mito della scienza, deresponsabilizzante: la proposta di demitizzazione nasconde solo la proposizione di miti <più moderni e più allettanti> (p.99).

B 91 ROBERTO MAZZETTI Quale Umanesimo? Ipotesi su Croce, Gentile, U.Spirito, Mussolini Roma, Armando, 1970, pp. 147-204.

Accosta S. a varie direzioni odierne per l'antidemocratismo, il neo umanesimo, il situarsi <fra la ricerca positiva e la profezia> (p.169), la riduzione del noumeno a fenomeno, l'interpretazione del tempo. S. tiene di Gentile l'io trascendentale, la teoria identica alla prassi, che è scienza e non azione sociale; io sociale e identità scienza e filosofia sono le basi del nuovo umanesimo. <Sa di proporre una nuova metafisica (...) come solo può essere posta dopo Kant, e cioè non come scienza, ma come situazione e ipotesi totalizzante> (p.166), che celebra <il nuovo Dio vivente o il vivente spirito oggettivo del sapere e fare scientifico> (p.156). Suo difetto è la critica generalizzata, che trascende i termini dei problemi.

B 92 LINO ZAMUNER Il problema di Dio in Ugo Spirito. Implicanze psicologiche e gnoseologiche, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1970, pp.203.

Ampia esposizione generale, corredata di bibliografia analitica delle opere; da un elenco della letteratura critica (v.a. pp. 144-147). Lo scandalo teoretico delle filosofie, la scoperta dell'intellettualismo e la volontà di uscirne conducono S. alla critica che va dalla filosofia logico - coscienziale a quella ontologico - cosmica. Cerca <l'unificazione del sapere mediante un conoscere superlogico> (p.113) che rifiuta la metafisica mitica e ne trova in sé un'altra. La metafisica come scienza non definisce l'Assoluto, intuisce il mistero nell'Arte, il vero al di là, il limite, la coscienza cosmica inattingibile. Ma la critica di ogni filosofia le fornisce <una base apertamente acritica> (p.84) e il concetto di trascendenza e del pensiero classico resta vago perché non discute l'immanentismo della filosofia moderna: <negando alla ragione la possibilità di cogliere l'essere al suo primo attuarsi nella coscienza, non giungerà mai all'assoluto> (p.187). Dovrebbe rivedere <la sua posizione teoretica nei confronti del dubbio (...che) non può essere quello del pensiero moderno> (p.186); meditare la concretezza storica dell'uomo, dando soluzione alla ricerca dell'Assoluto che da sempre esprime nel monismo, <una tendenza gnoseologica totalitaria> (p.141). Non è filosofo ateo: <tutta la sua opera speculativa (...tende al) superamento della crisi metafisica nella quale si è venuta a trovare la società umana> (p.167). Filosofare che pregia l'intuizione, l'esse oltre l'essenza, la teologia negativa.

B 93 AUGUSTO DEL NOCE Tramonto o eclissi dei valori tradizionali? In Ugo SPIRITO, Augusto DEL NOCE Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?, Milano, Rusconi, 1971, pp.60-188. V. A168.

Ha l'atteggiamento consueto ai cattolici sulle analisi problematiciste: concorda sulla crisi, non sul suo essere definitiva, non tramonto ma eclissi; come si deduce dall'inconcludenza delle tesi di S., comparate con altre simili. Inconcludenza che vale esito della cultura del neoidealismo, S. ne è la coerenza ultima; e in certo modo del marxismo, (S. le fonde con facilità riducendole ad un nucleo essenziale, p.80.), e dell'epilogo comtiano cui conclude. S. oppone a Croce l'identità di teoria e prassi, il carattere non strumentale della scienza; lotta l'eclettismo, l'individualismo: associando <ricerca filosofica e interpretazione del nostro tempo> (p.147) muove nella crisi delle fedi alla ricerca di nuovi valori, e ripiega sulla situazione di fatto, la positività della scienza. Affermazione non positiva, nè neopositivista: piuttosto un positivismo assoluto, un Comte rigoroso, che ritrova dopo Gentile malintendendo Spinoza, in una metafisica naturalistica (p.268). La scienza antica era contemplativa, la moderna è <pratica e dominativa> (p.260), certo inadatta a cogliere il mistero, il carattere sacro della natura: S. non chiarisce, nè si confronta con chi poteva indurlo a chiarire; dinanzi alla morale può essere critica, non determinare valori: un compito <cui è affatto impari> (p.67). Allora più che sulla scienza, l'onnicentrismo fonda nell'antiintellettualismo: coglie centri sciolti dalla partecipazione ad una Realtà. Se in Hegel vi sono opposte direttive, pensiero positivo - restaurazione e pensiero negativo - rivoluzione (tesi di Marcuse: S. è l'antimarcuse, oppone alla rivoluzione politica la scientifica), Gentile segue la prima, e della filosofia della speculazione fa filosofia dell'azione: delinea l'alternativa critica al marxismo; S. lo sviluppa, correggendone l'aspetto interioristico che Gentile serbava da Gioberti.

B 94 SILVIO LANARO Appunti sul fascismo "di sinistra". La dottrina corporativa di U.Spirito, in "Belfagor", XXVI, 1971, pp. 577-599.

A166 induce a chiedersi se nelle polemiche sul corporativismo si delineavano strategie diverse: sarebbe, nel totalitarismo, la via dell'opposizione. Inquadra S. rispetto a Bottai, A. Volpicelli, Fovel; il suo impegno è ad evitare che

l'identificazione di economia e politica divenga prassi di interventi burocratici; perciò vuole la corporazione proprietaria. Tesi che si tiene a filocomunista, invece Aquarone ne individua il carattere reazionario: critica i sindacati fascisti, pur sempre attivi; difende la proprietà privata con un progetto non realizzabile a breve. La definizione di sinistra fascista (che distingue in quattro filoni) meglio che a S. si adatta ad A.Lanzillo (ne dà immagine interessante, come poi di Serpieri); non è nè anticapitalista nè comunista: sincero nel ritenersi tale perchè intende per capitalismo il capitale finanziario che ostacola le forze produttive, la scienza, la tecnica, l'organizzazione. Propone un modello efficientistico, fordista {v.B30}; che sviluppi l'apparato tecnologico e valorizzi il ceto medio intellettuale; in una civiltà del lavoratore che freni l'accumulazione parassitaria (perciò avversa il ruralismo di Serpieri {v.B28}); un'economia di produzione e scambio, da trasvalutare nella moralità, la produzione è fatto etico. Non per favorire il pubblico, ma l'economia. Un'ideologia modernizzatrice che si rafforza nel collegarsi alla tradizione dell'industria italiana, caratterizzata dalle lotte alla speculazione finanziaria; un preludio della società dei managers. Più che uno strumento di Mussolini, un adepto del nuovo mondo della tecnologia.

B 95 CARLO BONOMO U.Spirito, Il corporativismo, in "Nuovi studi politici", I, 1971, 1, pp.107-115.

A166 ripropone quel <fascismo ideale> (p.108) di S., che dalla critica economica portò alla revisione attualistica. La Camera delle corporazioni non si differenzia nei principi dalla tradizione, ma nel ruolo che può assumere rispetto alla produzione: S. lo interpreta con le caratteristiche dell'atto, impernia nel programma per mediare filosofia e politica, identificandole. La corporazione proprietaria <scoppiò al Convegno come una bomba> (p.112): spingeva il fascismo ad uscire dai presupposti capitalistici o dalla rivoluzione. Il nodo di economia mista o programmazione organica è tema attuale.

B 96 ANTIMO NEGRI Corporativismo e parlamentarismo, in "Nuovi studi politici", I, 1971, 4, pp.9-45.

Interviene nella polemica tra S. e Valitutti (che aveva difeso il parlamento ma avanzato proposte di modifica in senso tecnico) per affermare che <il principio corporativo (...non può) aspirare a soppiantare il principio parlamentare> (p.44). Conferma la tesi del corporativismo comunista e la critica della politica scientifica: opinione e discussione consentono la decisione (B69). Però S. dà sviluppo coerente a tesi di Hegel (richiama i passi sul corporativismo) e di Marx; riesce ad un'intuizione politica monistica (interessante discussione dell'uomo intero e frazionario). Coerenza inoltre rispetto a Comte, di cui sviluppa la politica scientifica: motivato dall'insofferenza di certo costume politico. L'idea della scienza che S. propone è moderna e non contemporanea.

B 97 ENRICO PICCININI U.Spirito e la democrazia, in "Nuovi studi politici", I, 1971, 5-6, pp.73-81.

S. critica non le disfunzioni ma il concetto della democrazia: che fonda nell'individuo, da lui dissolto. Con argomenti già di Hegel, confutati da Marx; S. non ne tiene conto, confermando la disponibilità della scuola <a fornire passaporti culturali> (p.75) a tesi pericolose. Non considera il valore prammatico e di <atteggiamento spirituale> (p.77) della democrazia; cui sostituisce la competenza, altra polemica non nuova: la democrazia afferma quella di ciascuno a decidere di sè. Ripropone insomma quel suo <fascismo frondista> (p.79) che non ha mai inteso il fascismo, che è una patologia.

B 98 STELIO ZEPPI Il pensiero politico dell'idealismo italiano e il nazionalfascismo, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp.297.

S. è trattato in nota. Un suo passo <magistrale> dimostra l'animo <sostanziato di distacco e di insensibilità> del Gentile verso la politica {uso angolato delle tesi di S.} (pp.142-3n). S., poi critico dell'attualismo e del fascismo, all'inizio è <portavoce ufficiale del Gentile fascista> (pp.171-2n). Ebbe <posizione cospicua>: per meglio rimproverargli parole certo peregrine (p.174n), mentre ne approva altrettali sulla politica scolastica (pp.208-9n). Ciò si giustifica {?} con i limiti temporali che fermano l'osservazione ai primi periodi; ma ciò ch'è fuori dai limiti, se lo è, si dovrebbe supporre.

B 99 ANTIMO NEGRI G.Gentile. 2. Sviluppi e incidenza dell'attualismo, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp.65-73.

Pensatore di sinistra attualistica, tende sin dall'inizio all'attualismo costruttore: per <il rifiuto risoluto (...) di attuarne una ripetizione gergale> (p.65). Il suo cammino, tramite l'identità di scienza e filosofia e la riflessione sul diritto penale, giunge alla ricerca: polemica contro la presunzione della sintesi, che impedisce l'identità di filosofia e vita: Gentile ha ragione nella polemica; ma vi sono profondi motivi di consenso che emergono nel '44 in Gentile, ora in Spirito, nella teoria degli atti: <fino in fondo, Spirito resta un figliuol prodigo dell'attualismo> (p.71).

B 100 VITTORIO STELLA L'aspetto dell'arte, Roma, Cadmo, 1976, pp.160.

L'analisi segue il percorso di S. dall'inizio, sottolinea il rapporto delle tesi con Gentile, se <la Filosofia dell'arte è tutta una requisitoria contro i distinti crociani> (p.29). L'Atto inobbiabile cerca nell'arte una totalità di vita, l'orizzonte dell'attività artistica è una imago mundi> (p.47): gli specialismi hanno confini limitati, l'arte vive la concretezza nella produzione e nella critica (la competenza porterà contraddizione). Non c'è filosofia dell'arte ma dibattito della coscienza come arte; si vive l'ebbrezza ed il sogno come nella Nascita della tragedia. L'ipotetismo non muta l'estetica, stacca dal

situazionalismo verso la constatazione di uno stato di fatto. Coscienza ed autocoscienza stanno come sonno e veglia, un'alternativa; si esclude sempre l'estetica filosofica per l'istanza unitaria dell'attualismo <nel dilatarsi dell'eros a tutta la vita come energia della corporeità anelante a trascendersi nell'anima> (p.69). Ultra romanticismo teso all'utopia della somma razionalità, in cui la coscienza dell'antinomia non media ma supera <l'estetismo volgare (..nell') estetismo fatale> (p.81). Parole non <prive di forza> (p.92) e di sensibilità, come mostra l'analisi del frammento: ma tese alla cosmicità, in una forte tensione metafisica che lega l'arte al tutto della concezione e della società, arte sociale e comunista; in una visione etica del filosofare che pone l'identità come un dover essere. L'estetica di S. non è <una filosofia dell'arte ma una filosofia della vita come arte in grado di esprimere un produttivo rapporto con la vita dell'arte> (p.123).

B 101 CLEMENTINA GILY REDA Dall'attualismo al problematicismo, in "Realtà del Mezzogiorno", XVII, 1977, 3, pp.247-250.

A179 prosegue la direzione autobiografica, <erige il problematicismo a monumento di un'epoca>, estende il dubbio oltre i suoi confini mentre il vero punto da discutere, i conti con il Gentile, passa in secondo piano. Senza poter negare il relativismo, asserisce in A171 una condanna dei giovani, per la mancanza delle fedi: minando la forza di reagirvi.

B 102 RAFFAELLO FRANCHINI Memorie di un incosciente, in "Il Mattino", 17 XII 1977, p.3.

Dopo la teoria della vita come ricerca, arte, amore, A181 <sembra suggerirci ora la vita come dono>, una vita che se non s'è voluta, s'è comunque accettata: mentre S. da <filosofo della deresponsabilizzazione> diviene <filosofo dell'indifferenza; e in questo è ultramoderno>, quando descrive la catastrofe delle fedi (A180). In una scepsi contraddittoria, delusa, che s'attende dalla realtà, specie politica, ciò che non può dare.

B 103 CLEMENTINA GILY REDA Memorie di un incosciente, in "Realtà del Mezzogiorno", XIX, 1979, 3, pp.203-206.

A181 ripropone in via più completa elementi dell'autobiografia: che tende ad atteggiarsi a testimonianza del secolo, ma non va neppure ora al giudizio storico: piuttosto al memoir. Il motivo dell'incoscienza delinea una centralità della fortuna in cui c'è poco di Gentile, molto di positivismo.

B 104 ANTONIO CAPIZZI U.Spirito in "Bollettino della Società filosofica italiana", N.S. n. 107, 1979, maggio-agosto, pp.31-33.

Allievo di S. dal '50, ne rievoca la figura divisa tra due anime <quella che cercava una verità stabile>, il filosofo, che rivelava anima platonica; quella che la metteva in crisi, il maestro, socratico, teso ad afferrare dei significati che non gli riusciva di definire : <importantissimo come filosofo (...) grande come maestro>, legato ad un destino di stimolo a sé ed agli altri. A181 ne riflette l'animo né scettico, né fatalista, né pessimista, ma un pò di tutto ciò.

B 105 MARINO GENTILE U.Spirito, in "Bollettino filosofico", XII, 1979, 7, pp.97-99.

La ricerca andava sempre cercando traduzione <in una forma del sapere cui non fosse estraneo l'atteggiamento problematico>. Tentava il problematicismo di massa (A179a), in una problematicità situazionale, un <discorso triste>, come diceva, senza conclusione. Che si estendeva all'analisi della cultura nella soluzione anarchica del presente: in una fine della filosofia. Pure smentita dall'ultimo, postumo, scritto (A185): ove ribadisce sue tesi e descrive una città che ha vissuto in prima persona un <secolo rivoluzionario>.

B 106 RAFFAELLO FRANCHINI La Roma di Spirito, in "Il Mattino", 5 VII 1979, p.3.

A185 ripete molti <punti fermi> di S. sull'attualismo, sul fascismo, sul corporativismo: come sempre sottovalutando la negatività della dittatura, dimenticando il carattere spesso occasionale delle decisioni del regime, che tratta invece come piano. Interessanti le pagine sulle trasformazioni di Roma, che ripropongono il garbo tipico dello scrittore.

B 107 CORNELIO FABRO Ricordo di U.Spirito, in "Humanitas", XXXIV, 1979, pp.279-285.

È la commemorazione letta alla Messa in morte: rievoca il maestro, l'uomo e il religioso. S. gli confessava <che scriveva le sue relazioni alcun tempo dopo d'averle pronunciate> (p.279) {ciò mostra la sua genialità d'improvvisatore, ma spiega anche il carattere ripetitivo e discorsivo di certi scritti; che poi costituivano le opere}.

B 108 VITO ANTONIO BELLEZZA Dal problematicismo alla metafisica naturalistica, Roma, Bulzoni, 1979, pp.423.

<La critica spiritiana dell'attualismo sarebbe ineccepibile, se l'attualistico atto fosse quello che U.S. qui pone> (p.15); mentre l'immediatezza ne stravolge il senso: perciò ribadisce le tesi di Gentile; è l'<ignoratio elenchi> (p.60) che spinge S. come ogni critico dell'attualismo. La teoria del giudizio di fatto è <un modo come un altro di dare una patina di scientificità> (p.102); l'identità di io e tutto più che una visione scientifica è la scoperta di Parmenide. Le accuse di S. riguardano il suo stesso attualismo. La metafisica naturalistica esprime esigenze dialettiche in un intellettualismo assertorio che aspira all'amore come <intuito intellettuale> (p.140), un platonismo. Inconsistenti affermazioni

pretendono sostituire alla mediazione uno slancio sentimentale, tornano su posizioni superate da Hegel. Non coglie l'amore cristiano ma il Dio ignoto, un paganesimo dimentico dell'interiorità, un brahmanesimo (v. B52) che annega nel tutto. <Che pensatore strano! Sa benissimo che cosa è Dio, sa (e ce lo canta in tutti i toni) che Dio è la natura il tutto, il tutto come assoluta razionalità oggettiva meccanica, e poi ci viene a dire che non sa cosa sia Dio; e in più egli rincorre la visione di Dio, il volto di Dio (...) Ma allora si decida per l'una o l'altra concezione: la "natura" o il "tutto" dei naturalisti non può essere il Dio - persona dei mistici e dei teisti> (p.144n). Cerca nella coscienza la salvezza dall'assertorietà dell'autocoscienza: non si accorge di attribuire coscienza e linguaggio alla pietra. Determinismo che nega l'evoluzione alla natura, perfetta all'inizio, la afferma per l'uomo. In un mondo perfetto ove non è che il carpe diem ed il pensare il futuro. Un riduzionismo materialistico, una teologia metafisica positiva, la razionalità del fatto. La critica si è svolta senza nessuna considerazione della letteratura critica su Spirito, e conclude: <È difficile per il lettore degli scritti spiritiani, specie degli ultimi, sottrarsi ad un senso di disagio di sconforto, di vuoto> (p.363). V. B105B.

_*lk:Commenti5

_*nb"Commenti5"

B 109 CLEMENTINA GILY REDA V.A.Bellezza, Dal problematicismo ala metafisica naturalistica, in "Rivista di studi crociani", XVIII, 1981, 2, pp.233-235.

B105 è una esposizione sistematica dei fraintesi e delle contraddizioni di S.: possibile che dalla <minuziosa analisi dei testi non una parola si evinca sulle motivazioni positive che guidarono questa inesausta ricerca?>. Tratta S. come uno scolaro distratto, non si accorge della sua lotta, manchevole quanto si voglia, al formalismo della sintesi: un problema comune ad altri, nella scuola; riproporre dunque le soluzioni gentiliane è ignorare il problema.

B 110 ROSA MOLteni GRIECO Il romanzo di un libro impossibile, Roma, Dino, 1981, pp.54; pp.5-16.

Vivace resoconto della commemorazione di Ugo Spirito e notizia che attendeva negli ultimi mesi di vita al progetto poi realizzato da Abbagnano e Grieco, L'uomo: progetto 2000 (Roma, Dino, 1980, pp.269). Una idea della terza via, tra capitalismo e comunismo, da rendere concreta (v.A185).

B 111 FRANCO TAMASSIA Presentazione, in L'opera di U.Spirito, Bibliografia a cura di Franco Tamassia, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1986, pp.7-17.

Notevoli le difficoltà di simile opera, superate grazie al valore dei collaboratori O.Chiarenza e A.Russo: ma essa consente di avvicinarsi a U.S. Di lui si propone un breve profilo: l'onnicentrismo consente ad un pensatore non sistematico di proporre una <formula interpretativa dell'Essere e dell'esistenza>, vicina al mistero, verso un nuovo umanesimo, aperto al dialogo col cattolicesimo.

B 112 ANTONIO RUSSO U.Spirito operatore di cultura, in L'opera di U.Spirito, Bibliografia a cura di Franco Tamassia, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1986, pp.19-26.

Il cammino di Spirito è segnato da <una intima coerenza> (p.21) al di là dell'apparenza <poliedrica e dispersiva> (p.20); nel continuo sviluppo ed approfondimento delle tesi iniziali, nella precisazione del problematicismo e della sua aspirazione a superarsi.

B 113 EMANUELE SEVERINO Contraddirsi con Gadamer, in "Corriere della sera", 26 IV 87, p.3.

A proposito della critica della perentorietà dei concetti filosofici, contraddetta poi dal ritenere perentorie talune affermazioni (difetto in cui incorrono Gadamer e Vattimo), ricorda il problematicismo di S., che <aveva detto in modo rigoroso quello che oggi qui da noi si dice in modo debole> {la debolezza del filosofare di S. abbiamo bensì presa in considerazione, ma poi scartata per il riferirsi alla scienza invece che all'arte, il che allontana decisamente tutte le tematiche; ciò non toglie somiglianza nell'atteggiare problemi e soluzioni}.

B 114 MARCELLO VENEZIANI La rivoluzione conservatrice in Italia, Milano, Sugarco, 1987, pp.56-59, 136-139, 186-191, 224-227.

- S. è <attivo frequentatore di idee rivoluzionarie>, convinto dell'impossibilità italiana alla rivoluzione; interessato al mito del sindacalismo rivoluzionario, con Gentile volontarista ed elitista: il mito ha forza se si coniuga con la tradizione. Come Gentile concilia liberalismo e socialismo (p.56), considera successo dell'idea la capacità di divenir concreta. Pensa l'ideologia italiana nel corporativismo; fulcro economia e lavoro più dell'etica. Il fascismo ha tendenza ereticale, carattere di opera aperta: condanna solo chi diserta (Mussolini protegge Berto Ricci e S.); ma è più severo con l'eretico che con l'esterno, e S. lo prova (p.138): Gentile dovette prendere le distanze (pp.187-8). Legittimare il fascismo da destra e da sinistra col <mito rivoluzionario "restauratore"> (p.190) è l'azione di Gentile e di S.; nel circolo di una <rivoluzione che si fa restaurazione e di una restaurazione intesa come rivoluzione permanente> (p.57). I continuatori difettano, lo stesso S. ha <depistato le tracce del gentilianesimo nel suo tormentato itinerario> (p.190).

