

IL PROBLEMATICISMO DI UGO SPIRITO

di Daniela Coli

Nell'ambito del rinnovato interesse per la filosofia di Ugo Spirito, Vittorio Mathieu ha osservato come sia stato un filosofo tra i più importanti e vivaci della cultura italiana e ha sottolineato la contraddizione per la quale, dopo la morte, su di lui e la sua opera sia sceso gradualmente l'oblio negli anni Settanta e Ottanta, mentre, finché fu in vita fu uno dei filosofi conosciuti anche presso il grande pubblico in Italia. Mathieu ha anche ricordato come Spirito godesse di una stampa poco favorevole presso i «collegli tecnici» e come egli, da parte sua, fosse critico della concezione della filosofia come «storia del francobollo», ovvero della riduzione della filosofia a storia della filosofia intesa come storia biografica o storia del contesto storico-sociale, alla storia del frammento¹⁵⁴. In poche parole, Mathieu ha fotografato la stagione culturale nella quale Spirito è stato dimenticato e anche le ragioni della dimenticanza.

Nella seconda parte del Novecento si è assistito in Italia, diversamente da quanto è accaduto in altri Paesi come gli Stati Uniti, la Francia, la Germania, il Regno Unito, al prevalere della storia della filosofia nei confronti della filosofia e all'imporsi di un paradigma decostruttivistico della storia della filosofia in contrapposizione alla storiografia idealistica, le cui opere furono definite «scheletriche», perché sprovviste nelle

¹⁵⁴ Cfr. V. MATHIEU, *Unità d'ispirazione del pensiero di Ugo Spirito*, in *Annali della Fondazione Ugo Spirito 1989*, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1990, pp. 13-47; ID., *La presentazione degli Annali '89: una tavola rotonda su Ugo Spirito*, in *Annali della Fondazione Ugo Spirito 1990*, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1991, pp. 389-394.

loro elaborazioni di connessioni con la storia e la sociologia. Questa valutazione si rivela poco adatta, come vedremo, a Ugo Spirito, il quale aveva in comune con Croce e Gentile – ed anche con molti attualisti come Guido De Ruggiero o Calogero, così diversi da lui per tanti aspetti – la capacità di scrivere per un vasto pubblico su complessi problemi filosofici, senza adottare una retorica tecnica e autoreferenziale. Il successo della coppia Croce-Gentile all'inizio del Novecento in Italia era il risultato della abilità di dare in poche righe il sunto e il giudizio di un libro e dalla capacità di essere in grado di intervenire in ogni discussione. Per questo, con «La Critica», Croce e Gentile attuarono una rivoluzione culturale, furono letti dai giovani, i quali diventarono loro allievi e i protagonisti della vita culturale e politica del Paese. Ugo Spirito, uno degli allievi più vivaci e più inquieti di Gentile, aperto al confronto, uno dei pochi intellettuali italiani a visitare la Russia e la Cina comunista, anticipa col problematicismo questioni divenute singolarmente attuali e discusse da alcuni anni dalla filosofia internazionale, dopo la pubblicazione de *La condition postmoderne* di François Lyotard, uscita in francese nel 1974 e in inglese nel 1984. *La condition postmoderne* di Lyotard, di formazione fenomenologica e marxista, è certamente discutibile per vari aspetti, ma ha senz'altro colto nel segno rilevando la crisi delle grandi ideologie ottocentesche, le grandi sintesi, i grandi romanzi della storia, tutti innestati, dal liberalismo al marxismo, su una concezione positiva della modernità e su un'enfatica fiducia in una ragione ritenuta in grado di prevedere la storia, una concezione fondata sull'idea della storia come processo progressivo e lineare. In Italia il libro di Lyotard non è stato discusso, il postmodernismo ha assunto da noi una valenza semantica ambigua, quasi negativa, e questa situazione si è verificata per la particolare impostazione hegelianizzante e marxisteggianti della cultura italiana, nonostante la riforma di Hegel operata da Croce e Gentile nella prima parte del Novecento.

Ugo Spirito è stato ed è un filosofo scomodo per la filosofia italiana, perché dal 1937, anno de *La vita come ricerca*, fino a *Il problematicismo* del 1948, erode profondamente i residui della metafisica hegeliana rimasti nel crocianesimo e nell'attualismo, con una critica serrata della velleità intellettuale di dare definizioni prive di contraddizioni. «Il mistero della vita – scrive Ugo Spirito ne *La vita come ricerca* – non è semplicemente l'ignoto, ma l'antinomia»¹⁵⁵. Ugo Spirito continua affermando che «pensare significa obiettare, così come alla tesi si contrappone l'antitesi, alla fede il dubbio, alla conclusione l'antinomia»¹⁵⁶. Il problematicismo di Spirito nasce dal corto circuito dell'incontro con l'idealismo e l'attualismo. Nonostante Croce e Gentile aderissero ad un idealismo immanentistico, essi erano rimasti legati, malgrado le critiche alla concezione del progresso dell'illuminismo, ad una idea della cultura e della storia come divenire nel quale era ancora presente l'idea di progresso. È il problematicismo di Spirito a produrre il corto circuito dei residui metafisici dell'idealismo di Croce e Gentile. «Tante civiltà – scrive Spirito nel 1937 – sono fiorite e scomparse: che ne sarà della nostra? Il progresso è forse l'ascesa di una parola che poi si dovrà discendere; la civiltà della macchina anch'essa si avvia al tramonto, e a poco a poco, aeroplani e grattacieli scompariranno nel nulla come ciò che nella mura di Ninive di qua della muraglia cinese. Anzi scompariranno addirittura gli uomini e il nostro pianeta, di cui gli astronomi si affannano a misurare l'età passata e futura, dal fuoco al gelo, dall'origine al sistema solare [...] la nostra civiltà sarà distrutta, ma intanto si vive e il ritmo della sua vita si accelera, la sua organicità si approfondisce»¹⁵⁷.

Negli anni Trenta, la crisi della civiltà è il *leitmotiv* costante nella letteratura e nella filosofia europea, non è quindi una specificità italiana e Spirito è in consonanza con i suoi tempi.

¹⁵⁵ U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, Firenze, Sansoni, 1937, p. 2.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 7.

¹⁵⁷ *Ivi*, p.8.

Il timore di una società pietrificata nella meccanizzazione e omologata nel conformismo della democrazia è una caratteristica che si riscontra in Arnold Toynbee, in *A Study of History* del 1934, in Huizinga, nella *Crisi della civiltà* del 1935, in Zweig, nel *Mondo di ieri* del 1941, ed in filosofi come Strauss ed Hannah Arendt. Lo stesso David H. Lawrence in *Women in love* del 1922 dichiarava di detestare il mondo moderno, che produceva alienazione anche nella relazione uomo-donna. Toynbee e Huizinga si pongono il problema della fine della civiltà e Toynbee addebita all'idea di progresso il crollo della civiltà occidentale, mentre Huizinga riprende il problema spengleriano della civilizzazione, verso la quale è avviata la società contemporanea.

L'affermazione di Ugo Spirito del 1937 sulla fine della civiltà ha poco a che fare con la problematica di Spengler divenuta famosa col *Tramonto dell'Occidente*. Essa si riferisce piuttosto ad una costruzione del sapere, quella della filosofia moderna, che ha prodotto la figura stessa dell'uomo come soggetto. Ugo Spirito anticipa alcuni problemi discussi da Michel Foucault ne *Les mots e les choses* del 1966, pubblicato in italiano nel 1970 col titolo *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Anche per Foucault l'uomo è un'invenzione recente, che si costituisce insieme al nuovo sapere delle scienze umane, quando l'uomo diventa oggetto scientifico, tanto da concludere il suo libro con queste parole: «L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro sapere mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se, a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgere del XVIII secolo accadde per il ruolo del pensiero classico, possiamo senz'altro ammettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia»¹⁵⁸.

¹⁵⁸ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1978, p. 414.

Ne *Il Problematicismo* del 1948 appare chiaramente come il discorso avviato nella *Vita come ricerca* sia lontano da qualsiasi problematica spengleriana e quanto anticipi, invece, problemi discussi dalla filosofia di Foucault e di Lyotard. Per Ugo Spirito, la crisi del Novecento è una crisi che risale alle origini del mondo moderno, «è la crisi di una generale concezione del mondo e della vita, [...] crisi storica in quanto metafisica, in quanto epilogo del pensiero moderno»¹⁵⁹.

Secondo il filosofo la crisi è una crisi epistemica della filosofia e della civiltà moderna, che pongono al centro dell'universo una nuova figura, quella del soggetto, e attraverso il giusnaturalismo e il contrattualismo cercano la collettività nell'individuo, «fino al punto di far sorgere lo Stato dalla immaginaria stipulazione di un contratto, privatisticamente concepito»¹⁶⁰. Nell'archeologia di Spirito, come poi in quella di Foucault, un ruolo fondamentale nella creazione dell'organizzazione del sapere e della società moderna è stato giocato dall'economia, «scienza moderna, dell'utile»¹⁶¹. L'economia politica moderna dopo Ricardo è la scienza che introduce il concetto di lavoro come misura del valore di tutte le cose. È da notare come per Spirito, similmente a Foucault, il socialismo e il comunismo non differiscono nei «presupposti speculativi» dal liberalismo e dal democraticismo, poiché pongono al centro della politica l'individuo e di conseguenza «la società diventa una somma aritmetica di individui e dal calcolo aritmetico della maggioranza si pretende far scaturire i criteri per determinare il bene dal male, il giusto dall'ingiusto»¹⁶².

Secondo Ugo Spirito, il socialismo e il comunismo non differiscono nei presupposti speculativi dal liberalismo e dal democraticismo, poiché «le nuove esigenze rivoluzionarie si esprimono come ulteriore rivendicazione di diritti di individui

¹⁵⁹ U. SPIRITO, *Il problematicismo*, Firenze, Sansoni, 1948, p. 17.

¹⁶⁰ Ivi, p. 22.

¹⁶¹ Ivi, p. 24.

¹⁶² Ivi, p. 23.

e di altre classe sociali»¹⁶³. Anche il proletario, per il filosofo, grida il suo *ergo sum* ed è pienamente inserito nella civiltà borghese. Per Spirito, come poi per Foucault, il potere non sta in un punto, e soprattutto non sta in una struttura economica, come credevano i marxisti. Anche nel giudizio sul marxismo, Spirito anticipa singolarmente Foucault, il quale scrive: «Al livello profondo del sapere occidentale, il marxismo non ha introdotto alcun taglio reale; figura piena, tranquilla, confortevole e, in fede mia, soddisfacente per un certo periodo (il suo), si è situato senza difficoltà all'interno di una disposizione epistemologica che lo ha accolto con favore (essendo appunto essa che gli faceva posto) e che esso non aveva né l'intento di turbare, né soprattutto il potere di alterare, fosse pure di un pollice, dal momento che poggiava interamente su essa. Il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua»¹⁶⁴. Il comunismo occidentale è infatti diverso da quello russo e cinese. Come Ugo Spirito osservò nel '57, il comunismo dei partiti occidentali è stato individualistico, perché ha avuto lo scopo di far fruire i lavoratori degli stessi beni di consumo dei borghesi¹⁶⁵. Il comunismo, d'altronde, non era stato pensato da Marx per la Russia, dalla struttura economica quasi feudale, ma per l'industrializzata Germania. Bisogna inoltre considerare, che, senza Lenin e la teoria del partito come avanguardia del proletariato e quella del centralismo democratico, il comunismo non si sarebbe mai affermato in Russia e in Cina. Diversamente da tanti intellettuali marxisti italiani e francesi, Ugo Spirito, che visitò l'Urss nel settembre-ottobre 1956 e la Cina nel settembre e nell'ottobre 1960, percepì la differenza sostanziale del comunismo russo e cinese nei confronti di quello italiano e francese. Mentre il comunismo dei partiti comunisti occidentali era borghese, inteso a far fruire i proletari degli stessi beni di consumo dei borghesi, quindi

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., p. 283.

¹⁶⁵ Cfr. U. SPIRITO, *Comunismo russo e comunismo cinese*, Firenze, Sansoni, 1962. Originariamente pubblicato in «Studi politici» nel 1957.

individualistico, senza alcun senso della collettività, il comunismo russo e cinese aveva un forte senso degli interessi della collettività e sfociava in una robusta difesa dell'interesse nazionale¹⁶⁶. Questa dissonanza tra il comunismo occidentale e quello sovietico e cinese era stata colta anche da Raymond Aron, il quale nel 1955 spiegò come il chierico marxista fosse diventato essenziale in tutti i sistemi politici occidentali. Nel 1955 Aron scriveva: «Non è più il capo di un esercito, forte del suo coraggio o della buona sorte, ad accedere al trono, ma l'oratore, colui che è riuscito a convincere le folle, gli elettori o i congressi, il dottrinario che ha elaborato un sistema di pensiero. Chierici e letterati non hanno mai rifiutato di legittimare il potere, ma nella nostra epoca, questo ha bisogno di esperti nell'arte della parola. Teorico e propagandista si ricongiungono in una sola persona: il segretario generale del partito, che elabora la dottrina e al tempo stesso guida la rivoluzione»¹⁶⁷. Aron, come Spirito, sottolineava la diversità tra il chierico marxista che in Unione Sovietica o in Cina legittimava la dottrina marxista per mobilitare russi e cinesi alla conquista del mondo, all'industrializzazione accelerata, per indurre alla disciplina dei combattenti e dei lavoratori, per imporre senso di collettività e di sacrificio in funzione dell'interesse generale russo e cinese. Aron era stupito del successo degli intellettuali marxisti e militanti comunisti nelle democrazie occidentali. Nelle democrazie europee, l'intellettuale marxista, che era anche militante del partito comunista, dirigente del partito, poi deputato o senatore, scriveva libri dove affermava di lottare contro il capitalismo, ma non era combattuto dai capitalisti, perché, come teorizzava Spirito, il comunismo dei partiti occidentali trasformava i proletari in consumatori e poteva quindi essere accolto favorevolmente dall'*establishment* capitalista. Se Aron aveva descritto nell'*Oppio degli intellettuali* la situazione del

¹⁶⁶ Cfr. U. SPIRITO, *Comunismo russo e comunismo cinese*, cit.

¹⁶⁷ R. ARON, *L'oppio degli intellettuali*, Roma, Ideazione Editrice, 1998, p. 198.

chierico occidentale, Ugo Spirito affronta sul piano filosofico il problema dell'intellettualismo, punto di approdo della filosofia moderna e del suo fallimento.

Per Ugo Spirito, l'intellettualismo è l'ultima forma della filosofia moderna e, come il relativismo e lo scetticismo, costituisce il necessario sbocco della logica del dubbio apparsa in Occidente con la filosofia di Descartes, il fondatore di una cultura caratterizzata dalla centralità del soggetto. Come è noto, Descartes è considerato il fondatore dell'epistemologia moderna e l'iniziatore di un discorso scientifico, la cui nozione di evidenza ha dato luogo alla successiva elaborazione della filosofia come sapere autonomo. Per Ugo Spirito Descartes è l'inventore della formula «cogito ergo sum, ergo Deus est», in quanto l'evidenza di ogni verità scientifica è per il filosofo francese prodotta dal pensiero umano, un pensiero supposto capace di pensare il vero senza il bisogno di richiamarsi all'autorità divina e delle Sacre Scritture. La problematica di Spirito ha straordinari punti di consonanza con quella elaborata da Leo Strauss e Hannah Arendt. Per Strauss, la modernità, ponendo l'accento sulla centralità del soggetto ed eliminando Dio, aveva condotto al relativismo. Per la Arendt, come per Spirito, il responsabile era Descartes che, col suo dubbio metodico, insinuò il sospetto che le cose non sono come appaiono e che uno spirito maligno può nascondere la verità agli uomini¹⁶⁸. Per Arendt, Descartes è il fondatore dello scetticismo moderno, ovvero della filosofia del sospetto dei sensi, come la chiamò Nietzsche¹⁶⁹. L'età moderna nacque, per Arendt, quando l'uomo realizzò che con l'aiuto del telescopio i suoi sensi non penetravano direttamente l'universo e potevano mentire, come rivelò la rivoluzione copernicana. Descartes liberò la scienza dalla delusione provocata dalla scoperta dei limiti dei sensi e la scienza, convinta dell'insicurezza

¹⁶⁸ Cfr. H. ARENDT, *Between Past and Future*, New York, Penguin Books, 1977, p. 29.

¹⁶⁹ Ivi, p. 56.

della sensazione e dell'insufficienza della pura osservazione, si volse all'esperimento, che sembrò assicurarle uno sviluppo senza limiti. Ciò che la modernità fece con la natura, lo fece anche con la storia: dette all'uomo la certezza di poter fare la natura così come la storia. La coscienza di essere artefice dell'universo e della storia ha prodotto per Arendt una situazione nella quale l'uomo, dovunque vada, incontra solo se stesso¹⁷⁰. Persa la fede nella solida oggettività del dato e cadute le grandi filosofie della storia ottocentesche che davano senso all'essere dell'uomo nel mondo, persa la natura e la storia, il filosofo non ha altra alternativa che la solitudine o l'annullamento della sua individualità nel conformismo dell'uomo alla massa¹⁷¹. Spirito appartiene dunque alla schiera dei filosofi che considerano Descartes il fondatore dello scetticismo.

In effetti, Descartes scrive nella seconda meditazione: «Archimede per togliere il globo terrestre dal suo posto e trasportarlo altrove, domandava un punto fisso immobile. Così io avrò diritto di concepire alte speranze, se sarò abbastanza fortunato da trovare solo una cosa, che sia certa e indubitabile»¹⁷². Non dobbiamo dimenticare che il problema principale di Descartes era di fondare la possibilità teorica della scienza di raggiungere verità universalmente certe e che la scienza moderna nasce con Copernico e Newton, con la rottura del paradigma tolemaico, basilare invece nelle Sacre Scritture, e per questo in contrasto con la teologia religiosa. La filosofia di *Descartes*, dal *Discours* alle *Méditations*, è l'ideologia della scienza moderna. Nell'economia generale del *Discours* e delle *Méditations* la figura del dubbio è strumentale all'affermazione della certezza della scienza moderna, tanto da far affermare a uno storico della scienza come Paolo Rossi che Descartes parla «come un capitano di eserciti ai suoi

¹⁷⁰ Ivi, p. 89.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² CARTESIO, *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1990, vol. II, p. 23.

soldati»¹⁷³. Come è stato più volte rilevato, da Descartes a Hegel si assiste all'affermazione di un discorso filosofico convinto della propria autonomia, e quando la specializzazione del sapere scientifico impedisce alla filosofia di essere uno strumento di analisi della realtà, i filosofi si dedicano all'edificazione dottrinale della modernità come razionalità, coniano un'enfatica ragione alla quale si attribuisce la capacità di conoscere il passato, il presente e prevedere il futuro con certezza assoluta. La filosofia diventa lo strumento con cui si elaborano grandi sintesi storiche, che producono teorie dello Stato e della società: le grandi sintesi ottocentesche, che hanno costituito le ideologie dell'Ottocento e del Novecento. I grandi racconti della modernità, come li chiama Lyotard, il liberalismo, il democraticismo, il marxismo, sono impiantati su una teoria positiva della modernità e sull'assunto teorico della storia come processo lineare e progressivo. Il marxismo, appunto, nuota come un pesce nell'acqua nella cultura dell'Ottocento e del Novecento, come afferma Foucault, perché questi due secoli sono dominati dall'idea della storia come un divenire da rovesciare radicalmente o da rallentare all'infinito. Il marxismo appartiene alla stessa figura del sapere che dissolve nella storia la vita, il lavoro, il linguaggio, la stessa finitudine umana. L'*homo oeconomicus* non è più colui che – scrive Foucault – «si rappresenta i propri bisogni, e gli oggetti capaci di saziarli; è colui che passa, logora e perde la vita nello sfuggire all'imminenza della morte»¹⁷⁴. Persa ogni trascendenza, la scoperta dell'incombere della morte induce ad una frenetica ricerca di nuove risorse e a utilizzare tutti i mezzi per trovare nuove forme di lavoro e ricchezza. Ancora più frenetica la corsa di nuovo lavoro e risorse diventa nel Novecento con un'umanità moltiplicata dal progresso scientifico. Se il liberalismo rallenta all'infinito il divenire, Marx lo rovescia

¹⁷³ P. ROSSI, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 107.

¹⁷⁴ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, cit., pp. 278-279.

radicalmente per immobilizzare la storia. La fine del trascendente, la scoperta della finitudine dell'uomo, induce a rallentare o fermare la storia e rendere indefinito il tempo, rendere stazionaria l'umanità, allontanare la morte. Il successo delle ideologie ottocentesche nel Novecento nasce dalla certezza che la vita sia da giocare tutta e subito sulla terra, a qualsiasi costo, tentando di rallentare quanto più sia possibile la morte. La critica di Spirito alle ideologie ottocentesche e alla filosofia moderna negli anni successivi alla seconda guerra mondiale è condivisa da filosofi come Foucault e Lyotard, che avvertono come il marxismo e il liberalismo appartengano ad una stessa figura del sapere e come la crisi del Novecento sia una crisi radicale e sia la crisi del pensiero moderno, o almeno del pensiero moderno rappresentato dalla linea Cartesio-Hegel.

Secondo Spirito la crisi a cui è giunto il pensiero moderno sfociando nell'intellettualismo è irreversibile ed egli presenta il problematicismo come lo strumento filosofico capace di risolvere la paralisi teoretica del pensiero contemporaneo, poiché la soluzione proposta consiste nel prendere atto del carattere contraddittorio della vita (Ugo Spirito usa il termine «vita» e non «essere» e anche la terminologia indica la critica dei residui metafisici insiti nell'hegelismo) e del pensiero. «Ciò che io posso affermare senza timore di smentita – scrive Spirito – è che sento il desiderio di dare una conclusione al mio discorso, di togliere in esso ogni contraddizione che la conclusione renda impossibile o gratuita. Ora, finché rimango in una tale situazione, cercando di uscirne, ma non avvertendo effettivamente di esserne uscito, l'istanza critica non degenera in alcuna forma di dogmatismo. Il problematicismo, cioè, è inconfutabile, e tocca, come si è detto, il fondo del criticismo»¹⁷⁵. Quindi, il problema generale del filosofo e dello scienziato è dare definizioni prive di contraddizioni e l'idealismo dialettico e soprattutto l'attualismo hanno, secondo Spirito, cercato di superare le difficoltà, passando dalla logica

¹⁷⁵ U. SPIRITO, *Il problematicismo*, cit., p. 45.

dell'astratto a quella del concreto, rifiutando il tradizionale concetto di contraddizione.

Ora, il problematicismo, per Ugo Spirito, «non può dare alla propria conclusione il significato delle altre: deve cioè porla fuori del piano sul quale tutte le altre si trovano e per cui tutte son suscettibili di un'unica confutazione. Tale cambiamento del piano è dato dal riconoscimento esplicito che il problematico compie della propria conclusione»¹⁷⁶, ovvero di riconoscere la contraddizione e constatare il carattere contraddittorio delle cose, senza ovviamente sollevare la contraddizione ad essenza metafisica. Con grande lucidità Ugo Spirito prende atto dei limiti della razionalità umana ed ha la capacità di rompere l'immagine del filosofo affermatasi nella filosofia moderna da Cartesio a Hegel come la figura di colui che è in grado di risolvere retoricamente ogni contraddizione. Spirito affronta lo scacco dell'enfatica retorica della filosofia da Cartesio a Hegel quando afferma: «Tutto scorre in superficie e tutto è travolto. La vita si sfalda e si disfa in una molteplicità fantasmagorica di elementi, nella quale si corrompono e si corrodono le coscienze, prive, come ormai esse sono, della forza necessaria a resistere al processo di disgregazione. Così si precipita verso l'assurdo, ma l'assurdo non si distingue dal resto e il principio non riesce a destare neppure il senso della vertigine»¹⁷⁷. Il precipitare verso l'assurdo, senza neppure destare il senso della vertigine, Spirito lo accerta nella stessa situazione storica contemporanea, che ha completamente svuotato il senso politico e ideale della democrazia. Nella *Critica della democrazia* del 1963 Ugo Spirito analizza il sostanziale sfaldamento della democrazia nella paradossale situazione storica della guerra fredda nella quale tutti si definiscono democratici, «al di qua e al di là della cortina di ferro»¹⁷⁸. Ed osserva come «il conformismo democratico è giunto a tale

¹⁷⁶ Ivi, p. 47.

¹⁷⁷ Ivi, p. 16.

¹⁷⁸ U. SPIRITO, *Critica della democrazia*, Firenze, Sansoni, 1963, pp. 7-8.

punto da rendere addirittura inconcepibile la figura di chi si dichiarasse antidemocratico o osasse soltanto sollevare dubbi in proposito»¹⁷⁹. Se l'analisi della democrazia di Spirito risente della polemica contro la cosiddetta Carta Atlantica, nondimeno individua l'uso strumentale della democrazia nel Novecento e il progressivo svuotamento dei suoi ideali.

Il problematicismo non è l'approdo a cui Spirito giunge dopo il 1945, dopo la seconda guerra mondiale, poiché la crisi della civiltà occidentale gli era già apparsa in tutta la sua evidenza nel 1937, quando aveva espresso l'idea della fine della civiltà occidentale. Per Ugo Spirito, la seconda guerra mondiale ha imposto in Europa un concetto di democrazia che, proprio perché si applica a sistemi politici diversi, come quelli al di qua e al di là della cortina di ferro, dimostra la propria vacuità, e la seconda guerra mondiale segna dunque per lui il culmine della crisi dell'Occidente. Non capiremo mai appieno Ugo Spirito, la sua inquietudine filosofica e politica, se rimanessimo in un'ottica italiana, poiché non si intende pienamente la sua denuncia della crisi della civiltà, il rifiuto del capitalismo liberale, la sua ansia di rivoluzione («il mio fascismo era il mio comunismo» dirà nelle *Memorie di un incosciente*) il suo corporativismo, se non lo proiettiamo fuori d'Italia e non lo colleghiamo a quei filosofi e intellettuali occidentali che credono di vivere una crisi di civiltà e la collegano alla stessa evoluzione della modernità. Nel 1933, Spirito scriveva: «L'espressione massima dell'individualismo, il capitalismo, è oggi al termine della parabola, e la spaventosa crisi cui ha messo capo comincia già da più parti ad aprire gli occhi sulla realtà della nuova via che si dovrà percorrere»¹⁸⁰. Il corporativismo è, per Ugo Spirito, la negazione dell'economia, come scienza moderna, scienza dell'utile, del particolare. Il capitalismo è «il frutto della scienza, condotta all'estrema strumentalità, il cui rapidissimo sviluppo nel mondo moderno,

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ U. SPIRITO, *Capitalismo e corporativismo*, Firenze, Sansoni, 1933, pp. 86-87.

e soprattutto contemporaneo, conferma in modo impressionante l'orientamento utilitaristico della nostra civiltà»¹⁸¹. È difficile rileggere questo giudizio senza non pensare a Max Weber, alla sua teoria della *Zweckrationalität*, la razionalità strumentale, e alle parole conclusive dell'*Etica protestante e dello spirito del capitalismo*. «Nessuno sa ancora chi nell'avvenire vivrà in questa gabbia e se alla fine di questo enorme svolgimento sorgeranno nuovi profeti od una rinascita di antichi pensieri e ideali, o qualora non avvenga, se avrà luogo una specie di impietramento nella meccanizzazione, che pretenda di ornarsi di un'importanza che essa stessa nella sua febbrilità si attribuisce»¹⁸². Gli anni Trenta, nei quali Spirito propone il problematicismo e il corporativismo sono gli anni in cui è largamente diffuso in Occidente un giudizio negativo sull'involuzione della scienza in mera strumentalità e una opinione critica sul capitalismo sia per la rivoluzione bolscevica in Russia, sia per la crisi economica del '29, mentre sono noti gli interventi dello Stato nell'economia, che accomunano sistemi politici diversi quali l'Urss, gli Stati Uniti di Roosevelt, il fascismo e il nazionalsocialismo. In senso economico-politico possiamo addirittura affermare che teorie liberiste e teorie di intervento statale nell'economia si alternano continuamente durante il secolo XX e corrispondono a cicli di prosperità o di crisi del capitalismo. Ugo Spirito fu con Arnaldo Volpicelli e Bottai uno dei protagonisti della pubblicistica corporativista e proprio Spirito sottolineò più volte come il corporativismo non fosse nazionalista e giudicasse anzi il nazionalismo «una concezione materialistica, astrattamente opposta a quella del socialismo»¹⁸³, sottolineando il carattere internazionale del corporativismo. David D. Roberts, nel suo recente *The totalitarian experiment in twenty-century Europe*, ricorda come il giovane Indro Montanelli, direttore dell'*Universale*,

¹⁸¹ U. SPIRITO, *Il problematicismo*, cit., p. 32.

¹⁸² M. WEBER, *L'etica del protestantesimo e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1990, p. 244.

¹⁸³ U. SPIRITO, *Capitalismo e corporativismo*, cit., p. 101.

fosse irritato e sorpreso che alcuni francesi che parteciparono alla conferenza italo-francese di Studi Corporativi a Roma nel maggio del 1935 ritenessero il fascismo un movimento nazionalista di estrema destra¹⁸⁴. Per Roberts, giudicare il corporativismo come puramente reazionario, inteso a proteggere gli interessi imprenditoriali, è fuorviante, poiché rappresentò invece il tentativo di modernizzare e potenziare il sistema produttivo italiano, la necessità di creare un progetto post-liberale per armonizzare i conflitti del mondo del lavoro, favorendo i contratti collettivi con l'intenzione di proteggere i lavoratori dal *laissez faire* liberale dei contratti privati¹⁸⁵. Il corporativismo veniva considerato dai corporativisti italiani un progetto concreto non solo per lo Stato fascista, quindi non solo un progetto nazionale, ma internazionale. La partecipazione di Werner Sombart al convegno italo-francese di studi corporativi a Roma nel 1935 lo attesta. In *Der Bourgeois* del 1913, Sombart aveva affermato come il processo produttivo si fosse staccato per lo sviluppo della tecnologia moderna dall'esecutore-uomo e come l'uomo fosse scomparso dal centro della valutazione economica come di ogni valutazione culturale. Ugo Spirito si pone quindi con la sua riflessione nell'ambito di una vasta problematica europea, politicamente eterogenea, contrassegnata dalla critica del mondo moderno, dalla constatazione della crisi della civiltà e della nascita di una società di massa caratterizzata dal conformismo.

È comunque indicativo che nel Novecento la discussione della crisi della modernità sia diffusa e connessa a quella sulla crisi della civiltà, con progetti filosofici e politici diversi. Al di là delle diverse analisi e soluzioni, il Novecento è percorso dalla critica e dalla sfiducia nel paradigma della razionalità ottocentesca e dell'interpretazione della modernità data

¹⁸⁴ D. D. ROBERTS, *The totalitarian experiment in the twentieth-century Europe. Understanding the poverty of great politics*, New York- London, Routledge, 2006, p. 307.

¹⁸⁵ Ivi, p. 309.

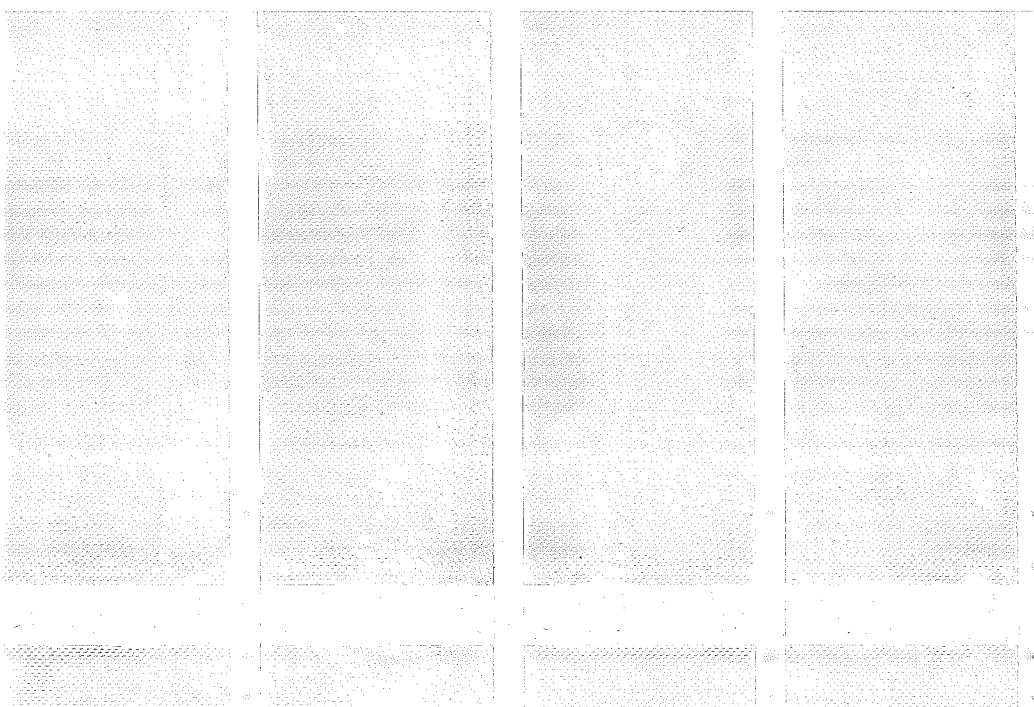
appunto nell'Ottocento da sintesi filosofiche e ideologiche basate sull'idea che il progresso scientifico avrebbe condotto anche a un modello di civiltà e di organizzazione sociale valido per tutto il globo. Nell'Ottocento, Karl Marx, Herbert Spencer e Auguste Comte erano convinti che il progresso della tecnologia e della scienza stava avanzando verso un sistema globale di organizzazione politica e sociale. Essi si differenziavano sul tipo di società alla quale si sarebbe ineluttabilmente giunti: per Comte si andava verso una tecnocrazia, per Marx verso l'egualitarismo comunista, per Spencer verso un *laissez faire* capitalistico. Convinzioni simili si manifestarono anche negli anni Trenta con Hayek, il quale resuscitò la teoria di Spencer del libero mercato come punto centrale dell'evoluzione sociale, mentre i filosofi marxisti avevano invece come modello una società simile a quella dell'Unione Sovietica. Alla fine del Novecento, negli anni '80 si parlò di «capitalismo democratico» e poi di globalizzazione, vista non solo come mercato, ma anche come sistema di organizzazione della produzione globale. Nello stesso tempo, come ha sottolineato John Gray¹⁸⁶, anche nel caso della globalizzazione ci si è resi conto – usando un'espressione cara ad Aron nell'*Oppio degli intellettuali* – come esportare democrazia e liberalismo non sia così facile come esportare energia elettrica e ferrovie. Gray cita i casi dell'Iraq, dell'Iran, della Cina e la stessa stagnazione del processo di unificazione europea, per sottolineare la difficoltà del paradigma ottocentesco di organizzare tutto il mondo secondo un unico sistema economico, sociale e politico. I sostenitori di un modello unico di società per tutto il globo riprendono la teoria positiva della modernità, sulla quale si era innestato il liberalismo e il marxismo, contestato per tutto il Novecento come lo stesso modello di modernità elaborato dalle filosofie ottocentesche. Ugo Spirito, col problematicismo, pone invece la questione della ineludibilità della contraddizione e di come

¹⁸⁶ Cfr. J. GRAY, *The Global Delusion*, «The New York Review Books», 53, April 7, 2006.

il vizio di tutte le costruzioni intellettuali sia quello di costruire sistemi o discorsi privi di contraddizioni e insieme pone il problema della crisi della civiltà, una crisi scaturita proprio dalla visione ottocentesca positiva della modernità, di cui Hegel con l'invenzione della storia è il più forte sostenitore ed elaboratore.

Una teoria che ha avuto anche molto fortuna nella critica della modernità del Novecento è stata quella di Max Weber per il quale esiste una relazione interna tra razionalizzazione e illuminismo e tra una concezione puramente formale della razionalità e una razionalità intesa come idea normativa, espressione di «uno stile di vita autentico». Abbiamo visto come per Ugo Spirito – riprendendo Weber – la crisi della civiltà sia causata dall'imporsi di una razionalità puramente strumentale, contro una razionalità intesa come idea normativa, espressione di «uno stile di vita autentico»¹⁸⁷. Come per Spirito, anche per Weber, una volta che le strutture cognitive di una conoscenza disincantata sono istituzionalizzate come sistemi culturale e di azione sociale, il sistema di razionalizzazione messo in moto tende a minare le basi sociali dell'esistenza di individui liberi e autonomi a causa della meccanizzazione, che comporta emancipazione e reificazione, da una parte, e conformismo, dall'altra. Per Ugo Spirito, dopo il 1945, il modello della democrazia imposto «al di qua e al di là della cortina di ferro» comporta lo svuotamento degli ideali democratici ancora forti durante la prima guerra mondiale, la fine di quei tentativi di nuove soluzioni alla crisi delle ideologie ottocentesche messi in atto negli anni Trenta, e di conseguenza il conformismo. Per i francofortesi la concezione della razionalità di Weber rappresenta la logica della società moderna e la sua logica interna coincide con quella della produzione capitalistica e per questo la dialettica del progresso diventa negativa, finalizzata

¹⁸⁷ Cfr. A. WELLMER, *Reason, Utopia and Dialectics of the Enlightenment*, in AA. VV., *Habermas and Modernity*, a cura di R. J. Bernstein, Oxford, Polity Press, 1985.



alla distruzione della ragione, piuttosto che alla sua realizzazione, dando luogo a disagio, ingiustizia, conformismo. Già Ugo Spirito, nel 1930: «il compito che ormai si impone all'economista è quello di procedere con più giusto criterio filosofico alla revisione dei postulati scientifici. Occorre stabilire [...] i limiti delle astrazioni poste a fondamento della scienza dell'economia»¹⁸⁸. La soluzione di Ugo Spirito è diversa da quella dei francofortesi, con cui condivide la critica alla cultura conformistica a cui dà luogo la globalizzazione della democrazia, ma rileva pure come è l'affermazione nella sfera pubblica quella che dà valore alla sfera privata. «Dal capitano d'esercito al poeta, dall'uomo politico allo scienziato» tutti cercano – scrive Spirito – di «affermare la propria personalità nella nostra vita pubblica, che dà concretezza e valore alla nostra vita privata»¹⁸⁹. Per Ugo Spirito, si è ora in presenza di una crisi della civiltà, prodotta dall'atomizzazione e dal conformismo indotto dalla democrazia, ma è convinto come sia la sfera pubblica a dare concretezza alla vita privata.

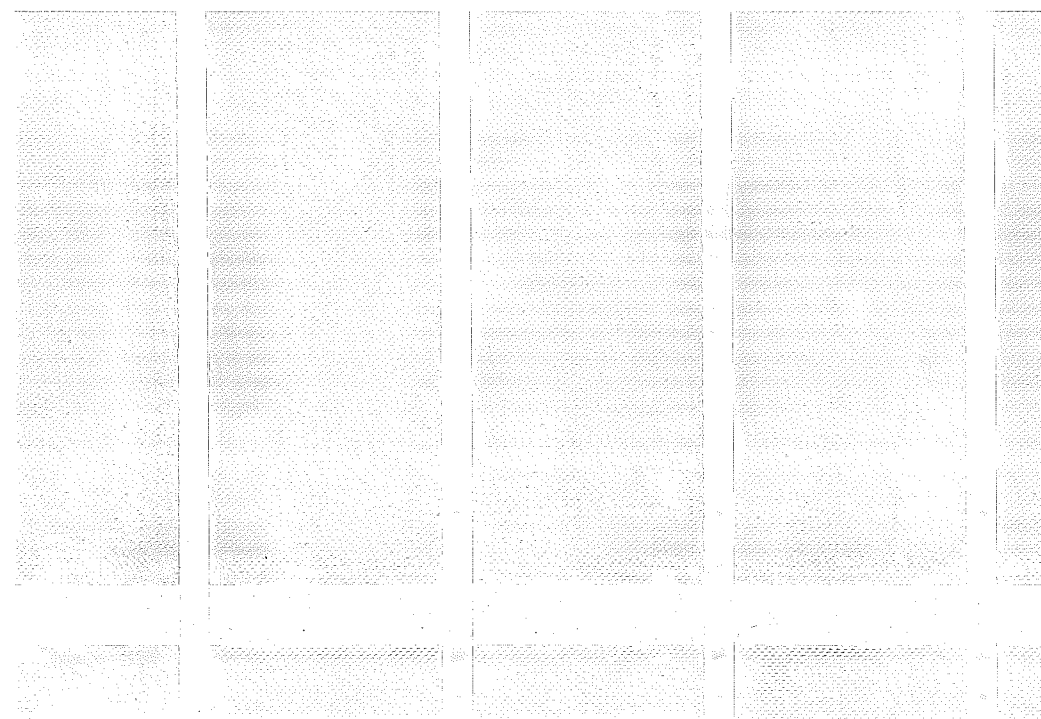
In questa disposizione della società contemporanea, caratterizzata dalla frammentazione e dall'atomizzazione della vita sociale e della perdita del senso dei valori che orientano la vita delle comunità, non è difficile non ricordare le osservazioni fatte da Max Weber nel '19. «È destino dell'epoca nostra, – scrive Weber in una pagina famosa di *Wissenschaft als Beruf* – con la sua caratteristica razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i valori supremi e sublimi sian divenuti estranei al gran pubblico per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o nella fraternità dei rapporti immediati e diretti tra i singoli. Non è a caso che la nostra arte migliore sia intima e non monumentale, e che oggi soltanto, in seno alle più ristrette comunità, nel rapporto da uomo a uomo,

¹⁸⁸ U. SPIRITO, *La critica della economia liberale*, Milano, Treves, 1930, p.23.

¹⁸⁹ ID., *Capitalismo e corporativismo*, cit., p.72.

nel *pianissimo*, palpiti quell'indefinibile che un tempo pervadeva e rinsaldava come un soffio profetico e una fiamma impetuosa le grandi comunità»¹⁹⁰. Per Weber in una simile epoca, nell'epoca del *disincanto*, non restava altro all'individuo che seguire semplicemente il demone che tiene il filo della sua vita, ovvero la sua passione più forte. Com'è noto, Weber approdò al relativismo ed al politeismo, ritenendo i valori tra loro inconciliabili o comunque privi di giustificazione razionale. Per Ugo Spirito, come abbiamo detto, il relativismo è invece un prodotto della modernità, il punto di arrivo del pensiero moderno e il necessario sbocco della logica cartesiana. Per Ugo Spirito il relativismo è il risultato di una razionalità convinta di poter produrre valori assoluti e universali, «oggettivi», mentre l'eredità gentiliana gli fa sottolineare che i valori sono creazione del nostro pensiero e che sono per noi validi perché noi li riteniamo tali, con un atto di fede. Proprio su questa posizione si erano divisi Croce e Gentile nel '13. Croce era vicino alla posizione weberiana e distingueva tra valori empirici e valori universali, ma essendo i valori universali, che le «sentinelle dello Spirito» avrebbero dovuto custodire, come nella filosofia dei valori di Windelband, idee e credenze in lotta tra loro, come erano in lotta tra loro gli stessi filosofi. Croce non usciva quindi dal disagio del relativismo weberiano. Convinto però della razionalità di questa posizione Croce aveva accusato su «La Voce» del 1913 Gentile e i suoi allievi di misticismo per la nuova filosofia dell'attualismo. «La verità non è uno spettacolo, a cui tutti, sol che abbiano un capriccio, possono assistere. No, è nostra creazione, nostra conquista, che addimanda tutte le forze dell'anima prima e prima di tutto una riforma morale, che ci spogli del nostro naturale egoismo. Giacché l'egoismo non è puramente una tendenza pratica: ma è anche una visione del mondo; di un mondo concentrato nell'io particolare, che non riconosce sé se non in se stesso, e

¹⁹⁰ M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, con nota introduttivo di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1966, pp. 41-42.



non sente questo identico all'essere universale»¹⁹¹. Gentile aveva scritto questo nel 1907, durante una discussione con Croce sulla storia della filosofia, dalla quale Gentile teorizzava che il ciclo della storia della filosofia si chiude nella filosofia. Ma già da questa posizione gentiliana era evidente il nucleo teorico che lo porterà all'attualismo, per il quale i valori sono nostre creazioni e con questa soluzione Gentile superava il relativismo e il politeismo weberiano.

Ugo Spirito, nel descrivere l'atomizzazione della vita intellettuale operata dalla crisi della civiltà, sottolinea l'importanza ora della «collettività», ora della «vita pubblica», rifiutando il relativismo weberiano. Egli individua invece la contraddizione come essenza di ogni civiltà e di ogni esistenza, quella contraddizione per la quale sia l'individuo, consapevole di dover morire continua ad assaporare il gusto della vita, sia la civiltà in crisi continua a vivere e a programmare il futuro. Forse non ha torto Mathieu quando sottolinea come in Ugo Spirito agisse una concezione altamente spirituale della totalità. Ugo Spirito appartiene pienamente a quella cosiddetta letteratura della crisi che caratterizza tutto il Novecento, non semplicemente gli anni Trenta, e il problematicismo rappresenta una soluzione filosofica per portare nuovi contributi ad una discussione ancora in corso. Anzi, Spirito, come Huizinga, Weber, Foucault, Lyotard – solo per fare alcuni nomi illustri del Novecento – appaiono come lucidi anticipatori di problematiche che proprio in questo XXI secolo mostrano tutta la loro perspicacia.

¹⁹¹ G. GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, 1975, p. 24.