

Il concetto di storia in Ugo Spirito

Al suo volgersi dal diritto alla filosofia Spirito aderisce all'idealismo, assorbendo assai più che ripudiando, nelle esigenze che realmente ne sottendono il pensiero in formazione, le esperienze e gli stimoli del positivismo ricevuti durante il corso universitario dalle scienze che è uso chiamare umane e soprattutto dalla criminologia. La presenza di simili temi torna sempre nelle varie ridefinizioni della sua personalità teorica e il linguaggio polemico dalle tonalità affini a quello di Croce e di Gentile cederà gradualmente il passo a modi più pacati o addirittura, per certi aspetti, rivendicativi semplicemente di appartenenza. Il maggior frutto della componente 'scientifica' in questa direzione è la *Storia del diritto penale*¹ da Beccaria in poi, più volte ristampata e aggiornata anche dopo il codice Rocco. Nei brevi capitoli monografici che fanno venire in mente i medaglioni della crociana *Letteratura della nuova Italia* o anche de *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, il rapporto tra scuola classica e scuola positiva mette capo a un giudizio severo che, pur decisamente incline a una concezione sociale e non personale della colpa, la storicizza sottraendola alle contese fra i due schieramenti, ormai logore per la loro ripetitività e incapaci di mediarsi. È naturale che la radice hegeliana del nostro idealismo, che l'ondata positivista dal settimo decennio in poi non era riuscita a cancellare e che fra i due secoli si era ripresentata con accresciuto vigore, fosse assimilata dal giovane Spirito con fervida passione di discepolo gentiliano. E la storia veniva pensata da storicista assai prima dell'adozione di quel termine con valore positivo. Tale appare in *Il pensiero pedagogico di Gaetano Filangieri*² (1924) dove si discute di "storicismo e antistoricismo nel problema dell'educazione", e storicista è l'impostazione della or ora ricordata *Storia del diritto penale*.

Il problema tuttavia fu direttamente affrontato solo alcuni anni dopo, nel saggio *Storicismo*. Apparso nel 1932 nel "Giornale critico della filosofia italiana", esso venne a costituire un capitolo di *Scienza e filosofia*³, pubblicata l'anno seguente, però se ne può considerare, di fatto, un annuncio l'omonimo saggio che vide la luce nel 1929 nella medesima rivista: in questo si anticipava la tesi centrale dello storicismo. Ci troviamo nell'ambito dell'"attualismo costruttore", la prima versione dell'attualismo impressa dalla personalità di Spirito, cioè contraddistinta dal professare un pensiero che intendeva costituire l'inveramento rigoroso dell'attualismo, caratterizzato da qualcosa che lo diversificasse dalla versione gentiliana. Le obiezioni con le quali Gentile rispose a *Scienza e filosofia* non avrebbero impedito a lui stesso di pervenire all'identificazione dei due termini, scostandosi dalle motivazioni d'identità prima affermate, ossia di scienza e arte nel quadro della soggettività (tesi) e di scienza e religione in quello dell'oggettività (antitesi). Ma al plesso di scienza e filosofia Gentile giungeva attraverso un percorso logico in parte diverso da quello che sarebbe stato proprio di Spirito. E poiché è evidente che in questa prospettiva e non soltanto in essa i

referenti per eccellenza di *Scienza e filosofia* sono Gentile e quasi a suo contraltare Croce, occorre accennare in brevissima forma cosa fosse per loro la storia nell'orizzonte teoretico dello storicismo a quell'altezza cronologica - i primi anni Trenta - che per entrambi corrisponde alla piena maturità dello svolgimento.

Nei testi crociani 'storicismo' ha conservato a lungo la patina di inadempienza del buon criterio del fare storiografico: un'inflessione vulgata che a quel tempo veniva considerata 'derogatoria' come avvertiva il suffisso 'ismo'. Designava l'inconsistenza delle opere improntate di mera filologia ed erudizione, la storiografia, insomma, "senza problema storico" e non di rado ci s'imbatteva in esso come connotazione della quale la nuova estetica si serviva per svalORIZZARE la scuola storica della critica letteraria. Solo molto più tardi era cessata la sprezzatura per quella parola e Croce sarebbe venuto a qualificare il proprio pensiero come storicismo spiritualistico o storicismo assoluto⁴. Ma che in realtà il concetto di storia e di storiografia e le relative identificazioni con la filosofia fossero da lui considerati come storicistici assai prima di essere così esplicitamente definitivi è chiaro perlomeno da *Teoria e storia della storiografia* (1913-1917)⁵ dove l'identificazione di realtà e storia, di cui quella di filosofia e storiografia è un corollario, costituiscono capisaldi dell'organico complesso della 'sistemazione'. Un'articolazione di grande perspicuità ed energia sintetica offre in questo senso una delle pagine con cui *Teoria e storia* - e quindi la *Filosofia dello spirito* - si chiude: "(...) la Realtà è affermata come Spirito, ma non già tale che stia sopra il mondo o corra attraverso il mondo, sibbene che coincide col mondo; e la natura è mostrata come momento e prodotto dello spirito stesso, e perciò il dualismo (quello almeno che ha travagliato il pensiero da Talete a Spencer) è sorpassato, ed è sorpassata con esso la trascendenza materialistica o teologica che sia. Lo Spirito, che è il mondo, è lo spirito che si svolge, e perciò uno e diverso insieme, eterna soluzione ed eterno problema, e la sua autocoscienza è la filosofia che è la sua storia, o la sua storia che è la sua filosofia, sostanzialmente identiche; e identica è la coscienza con l'autocoscienza, cioè distinta e una insieme, come la vita e il pensiero. Questa filosofia, che è in noi ed è la nostra, ci abilita a riconoscerla, ossia a riconoscere sé stessa, fuori di noi, nel pensiero degli altri uomini, che è anche nostro, e più o meno chiara e perfetta nella storiografia contemporanea"⁶ (*Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1941/4, p. 286).

Ed esibiva un autorevole esempio di come questa concezione fosse concretamente presente, anche se non formalmente motivata, nella coscienza degli storici che possedevano il senso del problema citando il brano meineckiano di *Weltbürgerthum und Nationalstaat* dove il grande storico, non per caso autore anche di *Die Entstehung des Historismus*, affermava che "l'indagine storiografica (...) si deve innalzare a più libero moto e contatto con le grandi forze della vita politica e della cultura e, senza ricevere danni nella sua essenza e (nel suo) fine, deve tuffarsi nella filosofia e nella politica, e così solo potrà svolgere la sua intima essenza ed essere insieme universale e nazionale"⁸.

A questo aspetto, senza dubbio fondamentale, della prospettiva crociana Spirito non aveva mosso obiezioni nel pur non del tutto favorevole capitolo su Croce de *L'idealismo italiano e i suoi critici* (1925), dove anzi reputava affiorasse un'attenuazione delle distinte categorie in confronto alla loro figura iniziale non ancora depurata da residui herbartiani. Del resto, nonostante la prossimità cronologica sia della *Teoria della storia* (ma il concetto di 'concomitanza' era già elaborato nella *Filosofia della pratica*), sia della triade gentiliana del *Sommario di pedagogia*, della *Teoria generale dello spirito come atto puro* e della *Riforma della dialettica hegeliana* con la discussione crociana dov'era pubblicamente emersa la divergenza Croce/Gentile, è certo che elementi di riavvicinamento e di reciproca efficacia tra le due posizioni - lo si è detto tante volte - si riscontrano nella *Teoria della storia* in un senso non estraneo a quello additato da Spirito.

Tuttavia riavvicinamento ed efficacia non propriamente come un'attenuazione dei distinti, di cui Croce non ammise neppure che potesse essere richiesta dalla concezione del vitale, ma come il convenire della totalità della coscienza in quella sua forma che di volta in volta si caratterizza specifico (o, per l'appunto, 'distinto') momento categoriale dialettico sussumendo l' 'altro' a sua materia e, in questo solo senso, rendendolo per sé 'indistinto', e per dir meglio, annullandolo in quanto tale nel costituirsi della propria distinta sintesi formale. Il dissenso da Croce, che Spirito a sua volta sottolineava, verteva piuttosto sul rapporto tra concetto e autoconcetto, sulla ragion d'essere di quest'ultimo.

Nella gentiliana *Teoria generale dello spirito* lo storicismo s'integrava a pieno nella concezione dello svolgimento come unità di unità e molteplicità, "unità che si moltiplica e molteplicità che si unifica" e la trattazione della storia lo confermava, ponendo sì l'antinomia della storia, ma saldandola indissolubilmente alla soluzione dialettica. In tal modo l'antinomia lungi dall'essere indizio di crisi e di paralisi teoretica, era anzi, come l'antitesi hegeliana, lievito della processualità (e progressività) del reale. Si esprimeva nella "tesi: lo spirito è storia, perché è svolgimento dialettico" a fronte dell'"antitesi: lo spirito non è storia, perché è atto eterno"⁹. La formulazione antinomica indurrebbe a ritenere che "lo spirito storicizzato" si converta "in un'entità naturale", mentre "mantenuto nel suo valore spirituale, si sottrae alla storia e si pone nella sua idealità eterna"¹⁰. È contro questa dualità platonizzante che si aderge l'attualismo assumendo di superarla, ossia di vincere la minaccia dell'intellettualismo e del naturalismo col riportare "la realtà spirituale, il valore e la storia dal pensiero astratto al concreto"¹¹.

Se si bada alla sincronia nell'uso dei termini, anche nel lessico di Gentile storicismo rappresenta tuttora una indicazione di disvalore: "la storia dello storicista" - egli infatti scrive - "è la storia ipostatizzata e privata della sua dialettica". Ma, col soggiungere che "la dialettica consiste per l'appunto nell'attualità della molteplicità come unità" ed è "soltanto come unità" che "si trascende trascendendo l'attualità"¹², l'antinomia si risolve implicando l'unità della storia eterna e della storia in tempo cui conduce il concetto "di processo dell'unità, la quale si moltiplica restando una". Così "l'eter-

no è lo stesso tempo considerato nell'attualità dello spirito", trascendibile solo in quanto eternamente ricorrente nell'attività per cui riporta tutto a se stesso, e cioè trascendibile come autotrascendenza. "L'eterno", allora, "è lo stesso tempo considerato nell'attualità dello spirito". Dire così comporta affermare la filosofia come storia della filosofia, il pensiero stesso in atto, la presenzialità della storia come dialettica di presente e passato nella posizione del futuro in seno all'attività creativa del soggetto trascendentale; e quindi la storia come totalità del reale, produzione dello spirito. Sono proposizioni dalle quali scaturisce quella semanticità positiva di 'storicismo' che in ambito idealistico diventa abituale dal quarto decennio del secolo rovesciando la vecchia accezione. Il *Sistema di logica*⁵ - in special modo nella *Logica del concreto* - aveva confermato tali lineamenti ragionandoli con maggiore ampiezza e approfondimento, e li aveva completati con la riadduzione della poesia e della religione, rispettivamente soggetto e oggetto nel momento dell'astratto, come storia nell'atto unificatore del pensiero prassi concreto, distaccandosi recisamente, in questo, dalla concezione crociana.

Nella sua comunicazione alla 27ª Riunione della società per il progresso delle scienze (Roma, ottobre 1932), Spirito esordisce affermando nel suo netto stile che lo storicismo "rappresenta la via maestra seguita dall'idealismo per entrare nella realtà e in essa dimostrare la sua consistenza antintellettualistica"⁶ ma, sulla scorta del maestro, provvede *in limine* a distinguere idealismo da idealismo, storicismo da storicismo, facendo consistere tale distinzione nell'antinomia tra spirito come coinvolgimento e spirito come eterno che si è visto risolta nella concretezza attuale ove la dualità si annulla perché viene ricompresa unitariamente nel dinamismo dialettico: l'atto è il contrario della stasi. Anche per Spirito la scisi si produce tra la ricaduta nel naturalismo e l'effettiva realizzazione di una storiografia idealistica. La *forma mentis* che impedisce di superare lo storicismo naturalistico è "la preoccupazione assillante di esaurire tutta la molteplicità degli elementi di giudizio. La fobia dell'astratto ha condotto a poco a poco alla ricerca di un concetto inattingibile; la cui nozione si pretende far scaturire dalla somma delle infinite parti in cui lo si divide (...). Si moltiplicano incessantemente i punti di vista e quindi gli aspetti che ne risultano, e di particolare si passa in particolare senza mai trovare un *ubi consistam*. Il giudizio e la valutazione (...) diventano (...) impossibili e si frammentano (...) in tanti giudizi giustapposti di carattere antinomico: l'antinomia anzi assurge a principio di ogni ragionamento, che in essa si dissolve, senza mai concludere. Ogni pro ha il suo contro, ogni tesi ha il suo opposto, ogni conclusione è contemporanea di tante conclusioni e il pensiero afferma la sua superiorità critica, restando in una posizione di equilibrio che è la saggezza del relativismo e dello scetticismo" (*S. F.*, p. 178-179).

Ci si accorge subito che l'antinomia, l'incompatibilità degli opposti preannunciate il connotato essenziale del problematicismo è qui descritta come propria della storiografia che s'intende svalORIZZARE e che ci si rammarica di dover constatare come si appresti a pervadere ogni modo di scrivere storia. Bersaglio polemico retrostante

all'apparente impassibilità della constatazione è il giustificazionismo adiaforo, corrispettivo alla volontaria o involontaria astensione metodologica dal giudizio che da lì a non molto diverrà proprio essa, il cardine del suo pensiero. La sospensione del giudizio e il constattivo e insieme imperativo *nolite iudicare* della trilogia della vita culminante ne *La vita come amore*⁵ graviteranno ancora su un forte assunto etico-educativo nella forma della libertà, il nongiudizio qualificherà la filosofia successiva in una serie di capovolgimenti prospettici che tuttavia si conservano unanimi nel contestare la validità di ogni ripresentazione del distinguere e dell'individuare che non si dissolva nel suo opposto o non si vanifichi in un'asserzione di egualità.

Nel primo scritto rivolto deliberatamente allo storicismo - e nell'intero arco argomentativo di quel momento - Spirito scioglieva dunque un inno, non meno vibrante di quello di Gentile, allo storicismo attualistico, rappresentato agli antipodi di quello naturalistico - o, secondo il suo lessico, liberale - che ha "soltanto il nome", non "la sostanza e la fede" dell'idealismo. E nella qualifica di 'storicismo liberale' si avverte, a contrasto, l'allusione alla versione crociana del medesimo termine, mentre non si vede come la storiografia di Croce e dei crociani possa essere assimilata a quella fenomenologia antinomica con cui Spirito caratterizzava lo storicismo naturalistico biasimandolo per la sua frammentarietà, inconsistenza, relativistica e scettica incapacità di giudizio. L'idealismo e storicismo attualistico che qui si concorre alacramente ad affermare non conoscono "limite alcuno alla trasformazione della realtà perché l'atto creatore dello spirito è concepito senza residui naturalistici (...). Processo assolutamente libero, verso un avvenire di cui si è assolutamente padroni nell'atto stesso del presente che ne è il principio. (Così può essere) in quanto si è padroni oltre che del futuro anche del passato e nell'atto dello storico si pone il fatto storico con la stessa libertà con cui si pone l'ideale da realizzare" (*S. F.*, p. 181).

Dunque, nella certezza di questo spirito unitario e promotivo, antinaturalistico e, che in fondo è lo stesso, antintellettualistico, no alla tolleranza, no al livellamento, no al moderatismo, no alla gradualità. Assumere quest'ultima a criterio del fare, altro non sarebbe che un temporalizzamento materialistico, un innalzamento a norma di una oscillazione racchiusa tra la rigida conservatoristica e la prudenza riformista,

"Potrò, s'intende, ritenere che (...)' ideale debba raggiungersi *per gradi*, instaurarsi in un periodo di tempo più o meno lungo, a seconda degli ostacoli che occorre superare, ma la gradualità riguarderà il metodo della realizzazione del programma, non il criterio della sua formulazione: la *gradualità* in altri termini non esclude la determinazione della meta" (*S. F.*, p. 189).

È palese l'aggancio politico a questo modo di fruire dell'annullata alterità fra teoresi e prassi, cardine dell'attualità dell'atto. Spirito - se vogliamo utilizzare per un momento il linguaggio gramsciano - supporta un pensiero organico a un disegno politico al quale resterà sino alla fine sostanzialmente fedele. Non traggono in inganno, in proposito, i suoi eloquenti profili argomentativi, anche i più distanti nel tempo l'uno dall'altro, convergenti tutti, dalla corporazione proprietaria che asserisce di sintetizza-

re il liberalismo *assoluto* con l'assoluto socialismo alle letture fenomenologiche dell'inquieta e inquietante 'nuova epoca', nel mito rivoluzionario che egli presume incarnarsi nella figura di una omologa e unanime collettività comunista, questione, d'altra parte, su cui non indugia in un primo tempo, ma che poi risuonerà come uno dei suoi temi dominanti¹⁶. In qualunque modo il comunismo si espanda, si contragga, si declini, l'infrenabile attitudine spiritiana a guardare coraggiosamente il determinarsi degli eventi e a captarne la direzione non ne nasconderà ora ciò che si svela come adulterazione e fallimento. Ne consegue che l'insistenza della sua vocazione rivoluzionaria sulla programmaticità non esorcizza l'utopia, anzi rivendica la necessità di mirare lontano perché riceve concretezza dalla limpidezza del pensiero e forza dall'autenticità della fede:

"Io non posso dare un vero significato al mio programma dell'immediato domani, se non lo concepisco come un passo verso una direzione, e la direzione non ha senso se non ha una meta, e la meta non è tale se non ho la fede di raggiungerla (...). Io non posso pensare senza dare valore *assoluto* al mio pensiero, e non posso agire senza dare valore *assoluto* alla mia azione (...). Non posso rinunciare a concepire il lontano avvenire lasciandolo nell'indistinto, ma debbo nettamente determinarlo nella mia mente e farne sostanza della mia azione". (S. F., pp. 186-187).

Già lo stesso Gentile ebbe a rilevare che lo storicismo dell'attualismo costruttore col suo mettersi a prova immergendosi nella scienza si modellava per un aspetto in nessun caso secondario in forme di consistente affinità con la risoluzione crociana della filosofia in metodologia della storiografia. Il passaggio dalla teoria, "divenuta astratta perché pura teoria"¹⁷ alla "esperienza concreta" avviene col ritrovare "la vera filosofia nella politica, nella pedagogia, nel diritto, nell'economia, nell'arte" (S. F., p. 39) realizzando l'identità di filosofia, "dovunque la vita chiamasse con l'urgenza di uscire" (S. F., ivi) da un intellettualismo infecondo come per Croce si verificava con la sua operosa compromissione nella critica letteraria, nell'economia, nella storia etico-politica. Il vero attualismo di cui Spirito si fa alfiere "è entrato nella vita senza avere più terrore dell'empiria" e nella "trasvalutazione dell'empirico" attuata "rispettandone la particolarità" e discernendo "nella particolarità della ricerca (...) la concretezza dell'unità", il "centro della realtà", proprio in questi individui lo ha assolutizzato. Gli "infiniti particolari" si sono "riallacciati e (...) organizzati in una unità sistematica (...) principio e fine della ricerca stessa, filosofia e scienza in un'assoluta identificazione" (S. F., p. 43). L'identità di filosofia e storia della filosofia non è da intendere circoscritta alla "storia dei sistemi filosofici" nel "loro significato tecnico e intellettualistico", perché i due termini identificati comprendono la "storia della vita nella sua unità effettiva" (S. F., ivi) e hanno raggiunto questo significato che è il solo coerente alla natura del pensiero che lo propone. Tale è lo storicismo di Spirito nella fase in cui egli interpreta l'attualismo dall'interno e che è contraddistinta da una perentoria affermazione dell'attuale esperienza del pensiero e dell'azione uniti nel concreto itinerario del loro moto dialettico.

A ciò cui l'attualismo costruttore tendeva sospinto dalla pulsione attivistica di Spirito attraverso i modi con i quali egli risolveva la filosofia nella scienza, anzi nelle singole molteplici scienze, Gentile replicava non certo per biasimare la partecipazione o compromissione del filosofo con la ricerca scientifica. La sua risposta, viceversa, prendeva l'avvio dal richiamo alla propria innovativa concezione che unificava non solo filosofia e scienza, ma senz'altro filosofia e vita, la filosofia col tutto. Egli - è ovvio - era troppo accorto per non avvedersi che se tutto è filosofia niente è filosofia o per accontentarsi di una simile evidenza negando, coerentemente ad essa, il darsi in ogni caso della filosofia. Quel che intanto occorre era mettere in risalto l'intrascendibile radicalità della propria formulazione e saggiarne la resistenza alle obiezioni interrogandosi ancora sul problema dell'uno e dei molti. Tutto è filosofia - egli notava per chiarire l'autentico significato di realtà unitotale - "in quanto tutto partecipa al processo ideale e autoformativo del pensiero"¹⁸; l'identità è essa medesima formazione dialettica, e questo vuol dire che non è pensabile se non in relazione a ciò che la contraddice e ne fa la matrice del divenire e porta a coincidere posizione e sintesi. Che tutto sia pensiero non implica perciò che lo è immediatamente come un dato, ma in quanto "ha coscienza di sé", ossia in quanto non venga considerato nella sua particolarità, o - altrimenti detto - in quanto l'essere proprio della particolarità venga illuminato mediandolo - anzi mediandosi - nella sua "profonda radice, che è una, infinità, universale e perciò può realizzarsi come coscienza di sé"¹⁹. In questa sottrazione dialettica dei singoli alla pura e irrelata aseità è esplicito il ricorso all'organica diatesi del ritmo che scandisce il nesso di astratto e concreto nel *Sistema di logica*. Il particolare come particolare è l'oggetto del pensiero, il logo astratto, e con ciò la condizione della sua pensabilità si ribadisce come quella di non possedere l'"individualità effettiva e concreta in cui consiste l'autocoscienza, cioè la filosofia". In questo senso è vero che non tutto è filosofia; all'opposto, è nell'autocoscienza o autoconcetto come pensiero in atto che si risolve l'oggettivazione astratta delle infinite 'cose' e solo allora dovrà dirsi che tutto è filosofia, quella filosofia che non è mai soluzione definitiva, ma sempre aperto processo, il divenire che - è evidente - è tale perché non è essere, ma il non-essere che ha da essere. Il percorso logico che si conclude con la negazione della estraneità della scienza alla filosofia è il medesimo che argomenta la filosofia del tutto. Da un lato per la logica dell'astratto "rispunta una scienza che non è filosofia", dall'altro è vero che "per esser veduta nella sua contrapposizione alla filosofia, (la scienza) si deve concepire in una fissità meramente ideale, come è propria del logo astratto. Nella sua vita storica questa fissità la scienza non l'ha: essa muta e si trasforma incessantemente sotto la spinta di una interna critica, che è la stessa dialettica interna al logo astratto"²⁰.

Dire 'interna critica', dire 'dialettica interna al logo astratto' è una sinonimia per riaffermare la filosoficità. Nel dinamismo 'storico' onde la scienza si converte in filosofia, anzi è senz'altro filosofia, Spirito e Gentile combaciano perlomeno nella misura che Gentile riconosceva possibile con pieno senso della storicità, vale a dire che "se si può

ammettere una certa affinità e comunanza d'ispirazione tra due o più pensatori, è assurdo pensare che essi abbiano in comune una dottrina identica¹²¹.

In ogni caso era questo ciò che un pensiero dello svolgimento imponeva. La diversificazione si manifesta, a tale proposito, nella ermeneusi spiritiana della funzione che l'attualismo originario - intendendosi naturalmente quello di Gentile - affida all'astratto nella forma, che si è appena qui esposta brevissimamente, del suo riferimento a ogni cosa: l'oggettivazione investe tutto e tutto torna presso di sé nella soggettività dell'atto. Invece per l'autore di *Scienza e filosofia*, scientificità e filosoficità sarebbero *eo ipso* coincidenti, ossia la scienza si costituirebbe dal suo ideale inizio in filosofia e la filosofia obbedirebbe alla condizione reciproca. A fronte di questa identità che gli appare dialettica Gentile ribadisce ineludibile il processo per cui "il pensiero è infinita autodistinzione: a guardarlo dall'esterno, un'infinità di distinti: individualità determinate, in cui si moltiplica l'unico pensiero; a guardarlo dal di dentro, un distinto unico individuato dal suo immanente atto di autodistinzione"¹²².

È insomma ciò che l'autore della filosofia dell'atto ripete con fermezza e che è il tema dominante di queste obiezioni a Spirito - e in dimensioni tanto più vaste trova le sue ragioni di fondo nel *Sistema di logica* - è che l'unità non è "mai nulla d'immediato" (quell'unità di cui si levava scandalo quando comportava che tutto fosse filosofia), ma si conquista "attraverso differenze, e tanto più riesce vigorosa ed intensa, quanto più le differenze si accentuano e si fanno valere"¹²³.

La differenza che l'attualismo costruttore di Spirito avviandosi verso il problematismo puntualizza nei confronti dell'attualismo *tout court* e la relativa precisazione gentiliana non ebbero riflessi nel rapporto valutativo del discepolo verso il maestro, rimasto sempre di altissima stima come i suoi sentimenti furono di affettuosa deferenza. Sul piano storico la forza per tanti aspetti determinante di questo riferimento sotteso a tutte le opere spiritiane venne testimoniata ogni qual volta - e le occasioni furono molte - che egli ebbe motivo di riproporne anche esplicitamente la personalità filosofica e morale. Si può dire senza timore di allontanarsi dal vero che le sue pagine sul Gentile sono fra le più limpide e le più intensamente tematizzate che gli siano state dedicate da una vicenda interpretativa divenuta presto foltissima e non povera di considerevoli spunti speculativi. Non per questo l'iniziato processo diversificatorio e poi di divergenza ebbe ad arrestarsi, anzi da quelle obiezioni trasse nuovi stimoli e nel problema della storia e dello storicismo trovò un essenziale nucleo di espansione. Del resto è ben naturale che fosse così in quell'universo di discorso contraddistinto da due prospettive dominate entrambe dalla rappresentazione del monismo come l'istanza fondamentale del pensare.

Già nel capitolo *Storicismo* de *La vita come ricerca* (1937) che riprende in un testo più ampio alcune pagine di *Scienza e filosofia* sul medesimo argomento - quelle di cui qui si sono analizzate alcune articolazioni - s'insinua una più grave insoddisfazione a riguardo della fisionomia dialettica dell'atto. L'antinomia prende il posto della promotiva ed eterna risolutività della sintesi: questa, ossia la dialettica ternaria, viene

a cadere. Di conseguenza il principio della continua ricerca mediante una logica binaria costitutivamente aperta subentra allo storicismo della fase attualistica spiritiana che autodefinendosi costruttiva intendeva sottolineare ancora il carattere di affermazione e progresso del divenire attraverso un'inviolabile legge di dispiegamento. Ora si torna a insistere che "una filosofia della realtà come divenire ha (...) bisogno di sottrarsi essa al divenire, con ciò uscendo dalla realtà o negando che la realtà sia divenire" (V. R., p. 64). L'osservazione vuole cogliere un'aporia: l'intellettualismo dualistico non è stato superato sicché a quella concezione teoreticistica Spirito dà il nome di dialettica positivistica. La realizzazione più eminente e vicina nel tempo che in tal modo s'intende anzitutto colpire è quella crociana. Quando il filosofo afferma il "divenire della sua stessa filosofia, non può non avvolgersi all'infinito nel circolo antinomico senza possibilità di salvezza. Per un verso egli deve affermare la superabilità della sua dottrina che postula l'identità di filosofia e storia della filosofia e non può chiudere la storia; per un altro verso, invece, deve riconoscere alla scoperta di quella identità un valore eterno, senza il quale tutto precipiterebbe nel vuoto. Per un verso la sua teoria rivela la forma assoluta e imm modificabile del divenire vanificandosi e con sé vanificando ogni concetto di forma, contenuto, storia, filosofia" (V. R., pp. 64-65).

Di contro si prospetta un'accezione volutaristica che è essenzialmente quella dell'attualismo storicistico per cui l'interiorità del reale all'io comporta che "tutto quello che esiste nella mia coscienza (è) nell'atto per cui io la faccio essere" (V. R., p. 65). Spirito descrive e interpreta con grande chiarezza questa concezione, cioè il "grandioso sforzo" di Gentile per conferire saldezza al volutarismo etico, proiezione di quell'autocoscienza che 'fa essere' il tutto. Di una così delineata alterità fra le due dialettiche dello storicismo si vale per porre l'attualismo su un piano più alto della filosofia crociana, ritenuta non altrettanto capace di snidare i residui intellettualistici. Non lo appaga neanche la prospezione attualistica nella sua forma del suo radicale immanentismo.

Il punto di frattura è l'obiezione secondo la quale questa seconda versione dello storicismo legata alla filosofia dell'atto così come disegnata da Gentile, non riuscendo ad annullare lo iato tra teoria dell'atto e atto in atto o autoprassi, non annulla la differenza tra filosofia e storia. Fare a meno della dialettica triadica e dei suoi vari schemi rapportuali di categorie o forme che pure Gentile lascia con qualche incertezza sussistere malgrado l'argomentata infinitizzazione del categorizzare; e oltre che di ciò fare a meno comunque della teoria stessa imputata di sboccare nella trascendenza e nel dualismo, sarebbe secondo Spirito la strada maestra per inverare l'identità di scienza e filosofia. L'impegno dei giovani attualisti concretatosi nei "Nuovi studi di diritto, economia e politica" e nell' "Archivio di studi corporativi"²⁴ avrebbe dato un robusto inizio al processo liberatorio dalla metafisica dualistica in nome della concreta ricerca che non confligge con la presa d'atto dell'antinomia, certamente anch'essa indicativa di una dualità, ma fa che consegue al rifiuto della sintesi assolutizzata come necessaria. Spirito allude alla produttività dell'impegno da lui guidato, profilando un'efficace

autostoria 'priva di nomi' di quell'insieme di opere e di eventi che ebbe notevole incidenza sul terreno politico-culturale del tempo anche se non raggiunse la funzione paradigmatica di cui egli credette di doverlo e poterlo investire.

Ma il semplice campo del sondaggio 'scientifico' dell'esperienza non lo accontenta: persiste come motivo assillante della sua riflessione l'esigenza di superare la particolarità delle singole scienze in un principio o in una norma unitaria.

"(...) Se non trascendo l'esperienza scientifica, non riesco mai ad essere soddisfatto delle mie conclusioni, di cui riconosco via via l'unilateralità, o la sua particolarità, e non sono autorizzato (...) ad affermare l'universalità del processo. D'altra parte l'impossibilità di trascendere l'esperienza scientifica" (V. R., p. 87) consegue all'identificazione di scienza e filosofia su un piano che non può non essere - e tuttavia non si rassegna - a essere quello dell'empirismo: "non mi può far escludere che (...) esaurisca tutta la realtà e che perciò realizzi davvero l'universale. La realtà mi si presenta ancora una volta antinomica e m'impone l'ulteriore ricerca. Se, invece, voglio evitare l'antinomia decidendomi per la tesi o per l'antitesi, rinuncio all'universalità cadendo nel mito della dialettica. La dialettica, cioè, mi si ripresenta non come la vera sintesi di particolare e universale, bensì come la determinazione oggettiva ed immobile dell'essere nel mondo. La fede in essa implica necessariamente la trascendenza dell'esperienza, o, che è lo stesso, l'assunzione dell'esperienza a mito di se stessa" (V. R., ivi).

L'antinomia raggiunge così nella *Vita come ricerca* una prima formulazione compiuta di ciò che consegue alla sua assunzione. È per essa che Spirito, se non deflette dal considerare l'attualismo la forma più matura e criticamente rigorosa dell'idealismo e, per esso, di tutta la filosofia, non esita però a distaccarsene definitivamente nel pensare irraggiungibile (utopico-mitica) la concreta verità dell'agire conoscitivo, sostituendola con il potere agogico della ricerca, la quale d'altra parte per ciò che si propone e per i metodi che segue non è in grado di proporre se non parziali, puntuali, disgiunte e - come oggi si direbbe - 'falsificabili' certezze. L'immanente istanza della totalità-unità viene inesorabilmente delusa, ma non per questo eliminata: essa è l'orizzonte della ricerca. Forse la riduzione all'antinomia deriva da un'inadeguata penetrazione della natura etico-volontaristica che egli aveva contribuito a indicare quale vero fondamento dell'attualismo. Certo la fede diventa motivo determinante nel problematicismo così da far luogo all'ipotesi risolutiva che anche dall'interno di esso preme per annullare la sospensione del giudizio, ma l'affermazione della fede è una conferma, anche quando inespressa, della carente restaurazione della validità teoretica della dialettica. La dimensione della fede opera pertanto entro lo spazio della riduzione al possibile che, in quanto tale, non è ulteriormente concettualizzabile: il *logos* ne risulta depotenziato.

Le aporie che Spirito ha creduto di cogliere nella sostanza teorico-dialettica dell'attualismo si volgono a denunciare inadempiente, mitica anch'essa, la concezione di uno svolgimento storico unitario, che in sostanza corrisponde a una nozione di filosofia della storia quale individuazione di un suo unico senso, di un conoscibile fine

nella cui direzione concorrano gli eventi, per quanto discordi e conflittuali possano sembrare nella loro flagranza a chi li ispeziona e analizza e cioè, idealisticamente li crea mosso dal suo interno problema la cui trascendentale oggettività ora vacilla o si oblitera. Il problematicismo così assolve di fatto la funzione di una coscienza critica parallela al proliferare di tendenze e metodi scientifici estremamente diversi, mentre la soggettività trascendentale scompare anch'essa con l'obliterarsi della oggettivazione, ma per contro l'ipercritica, pur destituita della ragione che la faccia essere, si esercita su ogni metodologia denunciando inconsistente qualsiasi prospettiva che cerchi di generalizzare la propria area di pertinenza.

A questa frammentazione in cui il senso dell'unità si è disperso si riconducono manifestazioni vistose della realtà contemporanea, ma accade anche l'inverso, cioè che identificazioni desuete si ricostituiscano. Quanto più l'arte si afferma come *cognitio inferior* tanto più risorge e si riasserisce l'identità romantica di arte e storia che si era diffusa nell'Ottocento fino a lambire il primo Croce sebbene per esserne presto respinta; e riemerge il positivismo che aveva combattuto quell'affinità o identità ravvisandovi il sormontare dell'irrazionalismo. La filologia ridiventa strumento e criterio tanto del nuovo realismo storiografico quanto delle teorie sincronico-fenomenologiche che epochizzano la storicità; l'indagine sempre più minuziosa e angustamente specialistica dissolve il largo periodizzamento (Medioevo, Rinascimento, Romanticismo e simili) che inquadrava il cammino della civiltà quasi ad avvalorarne l'unicità. A dir vero questi modi e metodi di una ricerca contenuta entro spazi anch'essi provvisori e incerti, questi sforzi più che di 'decostruire' la storia sbriciolandola in un'illimitata corsa alla suddivisione hanno covissuto nel tempo con la storiografia idealistica. Il fatto che la crescita a dismisura del molteplice sia stata contemporanea alla fioritura di quest'ultima storiografia e le sia sopravvissuta ancor più esasperandosi negli ultimi decenni non sminuisce la tempestività della diagnosi di Spirito. E se non può negarsi che il particolare appaga il desiderio della scoperta e raffigura l'oggetto da un punto di vista quanto più possibile ravvicinato, nella sua infinita molteplicità "si disperde la stessa esigenza scientifica togliendo la possibilità di ogni definizione. Ché, infatti, per tenere davvero fede al criterio storico che ne deriva, non soltanto si svuota di significato ogni termine caratterizzante un periodo o un indirizzo storico, ma si frantuma anche ogni altra individuazione che si voglia definire (...). Ambiguo e arbitrario diventa anche qualsiasi individuo particolare che si voglia storicamente comprendere. Ogni individuo ed ogni evento storico (...) non resiste nella sua unità all'analisi dello storico che vuol definirlo e si spezza a sua volta in altri individui o in altri eventi, tutti suscettibili all'infinito di ulteriori divisioni (...). Viene a perdere significato lo stesso concetto di storia"²⁵.

Il 'problematicismo' rende così a pieno evidente che la sottile ipercritica dell'attualismo ha trasformato la posizione di Spirito in una filosofia negativa che si esplica in una deissi senza indulgenza della negatività o recessione contemporanea, mediante una serie di riflessioni vigorosamente connesse sulla mancanza di una via di reden-

zione comunque risolutiva. Non aver trovato il canale della salvezza non dev'essere però inteso come una dissuasione dal tentativo: il mito della ricerca prosegue infinitamente in qualsiasi modo si riaffacci, ciò che lo tiene in vita è la sua convergenza con il dogma della non-soluzione. L'obiezione come dubbio radicale colpisce tuttavia in ugual misura l'affermatività e la negatività: il *nisus* del conseguimento del vero e quindi lo sforzo di convergere verso la soluzione - l'esigenza, insomma - si documenta indistruttibile.

Se manca la possibilità di "raggiungere l'assoluto e di sollevarsi alla filosofia o alla vera metafisica" diventa impossibile distinguere l'arte dalla storia, la storia dalla scienza. La distinzione di "reale e irreal" è necessariamente ed esclusivamente empirica "in un mondo di cui non si abbia la certezza oggettiva" (P. p. 130). Il capitolo conclusivo della prima parte del *Problematicismo* ha come titolo *La soluzione*, ma la sua proposta conclusiva è l'esigenza di diagnosticare, curare e guarire ciò che viene definito la "malattia di me" e alla identificazione del male non segue l'indicazione di una terapia in grado di guarirlo. Eppure, se non c'è una via maestra da percorrere, se non c'è un metodo che assicuri alla ricerca una riuscita che la sparticolarizzi, la risposta che Spirito dà alla domanda sul fare storia riproduce, nella sua posizione malgrado tutto soggettivistica, quella derivante dall'attualismo, con la differenza però - ed è differenza profonda - che il soggetto non si pone più come momento sovrano della struttura trascendentale in cui si articola quella dialettica: questa struttura è stata messa da parte: "ognuno si accinge all'indagine storica per risolvere il problema che urge nella propria coscienza e che pensa di poter risolvere soltanto attraverso una tale indagine. Sì che l'indagine e il metodo di essa faranno tutt'uno col problema che ci si pone e risponderanno alle caratteristiche del suo porsi" (P. p. 132). La rappresentazione, in questa forma, della particolarità non si presta a essere interpretata come un preludio all'esistenzialismo dal quale Spirito rimase sempre alieno, malgrado la sensibilità, che ebbe acutissima, alle pieghe della vita e dell'animo, ma segna il passaggio all'onnice centrismo che in rapporto alla nozione di natura si definisce nel saggio *Storia e natura*²⁶. Il processo unificatore di uomo e natura perviene, nell'*excursus* storico che ne viene tracciato, a una prima determinazione del monismo naturalistico. La lettura ora offerta mostra l'avvenuto recupero del positivismo a misura che essa si diversifica dal suo stesso noviziato attualistico qualificato non meno di quello di Gentile dall'opposizione dell'idealismo al positivismo. La cornice teoretica in cui s'inquadra il monismo naturalistico avvicina la sua configurazione della natura allo sforzo storicizzatore di Hegel sullo stesso tema. Filosofia per questa parte per quanto si voglia ingenua e macchinosa le cui rigide escogitazioni ternarie erano ritenute puro frutto d'immaginazione dal metodo scientifico che assumeva di procedere sottoponendo ogni ipotesi al vaglio sperimentale della verifica, ma di fatto non era neanche esso alieno da plurime costruzioni sistematiche reciprocamente non armonizzabili e tali da contravvenire ai propri stessi principi. La filosofia hegeliana della natura rispondeva all'istanza speculativa dello svolgimento come pulsazione creativa malgrado tutto finalistamente

orientata e ad essa si raccordava l'evoluzionismo positivistico, costituendone in modo quasi sempre inconsapevole, perché nascosto dall'intenzione polemica, una forma di depotenziamento teoretico. Così dai due indirizzi all'apparenza irriducibilmente avversi affiorava quell'aspetto di una base o di una componente comune caratterizzata dall'esigenza di comprendere il tutto nella sua storicità.

"(...) Il processo di unificazione è visto in funzione del suo termine finale, che è appunto l'uomo, o meglio il pensiero che lo caratterizza e lo distingue da tutto il resto della realtà che il lui confluisce. La natura, perciò, si stacca in qualche modo dall'uomo che la contempla e la comprende, e diventa causa di un effetto che da essa si distingue. Anzi, tutto il determinismo della natura si colora di questo finalismo, che gli dà significato e valore, ed è quindi l'uomo il vero principio della natura. Il determinismo non è meccanicismo statico, ma processo di accrescimento che mette capo a una concezione storica della realtà. È sì, una storia in termini naturalistici, intesa come evoluzionismo, e tuttavia è storia che sostanzialmente ripete l'esigenza dell'hegelismo e in genere di ogni umanesimo" (*S. T.*, pp. 320-321).

Se l'eliminazione del dualismo è assunto teoretico estremamente arduo e forse irrealizzabile in termini di effettiva coerenza, è ovvio che il monismo delle teorie naturalistiche - di 'storia naturale', come appunto si diceva nell'Ottocento - sia in realtà dualismo; come secondo Spirito non si libera da esso - lo si è visto - tutto il pensiero che precede la critica all'attualismo, la quale peraltro non può trascenderlo muovendo dal suo interno, ma raggiunge la consapevolezza dirompente dell'antinomia e del problematicismo, dietro cui si stende l'ombra di una paralisi o - che è lo stesso - di un convulso annaspere cui il desiderio umano di un migliorativo incremento non sa rassegnarsi. D'altra parte è la coscienza del dualismo che ha dato senso alla storicità, perché la forbice aperta tra soggetto e oggetto ha permesso uno sguardo dall'alto - quello appunto del soggetto - prima che la tensione immedesimativa comportasse l'annullamento della dualità.

L'onnicentrismo che ora Spirito enuncia segue un'altra strada risalendo alle proposte di Bruno e al panteismo di Spinoza. La visione degli "infiniti soli" esibita dalla potente immagine bruniana dà evidenza a una nuova metafisica la quale "importa che ogni determinazione dell'universo viva dell'infinità del tutto e quindi non soltanto si rifiuti il geocentrismo, ma anche, e per logica conseguenza, l'antropocentrismo. D'altra parte l'onnicentrismo (...) ha il potere di dare a ogni individuazione del tutto e quindi anche all'uomo, il valore di un microcosmo che realizza l'infinito nel finito. Sì che l'uomo, se per un verso diventa un nulla, per un altro verso può a buon diritto vivere della stessa realtà del tutto e sentire in sé la grandezza del divino" (*S. T.*, p. 332).

La vitale energia di questa prospettiva non è stata colta per secoli. Spirito si rifà ad essa avvalendosi nella nuova motivazione della sua critica dell'idealismo. Abbandonato il proposito di dar fondamento alla sintesi, mira a riconoscere l'intrascendibilità del molteplice, rappresentandolo non più come tale da dover essere dialetticamente riassorbito nell'unicità dell'Io trascendentale. "L'illusione dell'idealista è

data dal fatto che il pensiero nella sua centralità non può essere il tutto come pensiero. Da questo punto di vista l'attualismo è insuperabile" (*S. T.*, p. 336); e se n'è avuta la prova nell'argomentazione gentiliana a sostegno della proposizione secondo la quale filosofia è tutto. Ma si tratterebbe, appunto, di una insuperabilità nell'ambito di un'unico centro che egli ora pensa inesorabilmente frantumato. È in ciò può riconoscersi la conseguenza della categorialità *ab aeterno* distinta come precisabile qualificazione formale che Gentile, non senza interna aporia, aveva contestato opponendole la storicistica infinità del categorizzare.

"Se non che il pensiero che analizza se stesso non può distinguere in sé (...) varie forme di conoscere e fare, e perciò non ritrovare in sé l'istanza di ciò che, pur essendo coscienza, non può coincidere immediatamente col pensiero. Il pensiero, pur restando centro, deve riconoscere infiniti altri centri" (*S. T.*, ivi). "La mia stessa vita spirituale (...) non può essere da me concepita se non in un'infinità di centri, di cui nessuno e tutti possono dirsi l'unico centro" (*S. T.*, p. 338).

L'affermazione onnicentrica è perciò interpretata come una infinita moltiplicazione della dualità, vale a dire come posizione della alterità di ciascun centro rispetto a tutti gli altri, e insieme come definitiva negazione del dualismo. La totalità attualistica viene riutilizzata nel rovesciamento della sua istanza significatrice. È ben vero che "il centro della molteplicità è intellegibile soltanto se l'universo è tutto coscienza" (*S. T.*, p. 338), senonché la riproposizione della coscienza onnicentrica è volta al fine di destituire di senso la configurazione idealistica dell'autocoscienza. Non vi sarebbe più né il soggetto idealistico "che pone l'oggetto", né la natura positivista e 'naturalistica' "che determina l'uomo". Il 'protagonista della storia' evita il "dualismo tradizionale" e machiavelliano di "virtù e fortuna" perché "protagonista è la natura nella sua unità che si realizza negli infiniti centri. Non più natura e spirito, né soggetto e oggetto, né Dio e uomo, ma l'infinità del tutto nell'infinità dei centri" (*S. T.*, p. 339).

L'attualismo come idealismo assoluto è stato così convertito in assoluto naturalismo²⁷. Il capitolo *Come si deve fare la storia*²⁸ riepiloga per grandi linee - com'è costume di Spirito, ma ne risulta una nitida visione - le diverse concezioni che hanno cercato di 'leggere' la storia calandola scrupolosamente nell'esperienza o ipostatizzandola nell'immaginario, e ne addita l'intento comune che le rivolge verso la conoscenza secondo un metodo o magari un particolare disegno d'indagine - fosse pure quello che rivendica il diritto dell'invenzione artistica - che vorrebbe essere l'unica ragione e garanzia di verità. Mirabile è soprattutto la rappresentazione, qui ancora una volta riproposta, della dottrina attualistica. E la sintetica efficacia di queste pagine è molto significativa perché, di fatto, mostra come l'universo di discorso gentiliano resti quello in cui la personalità teoretica di Spirito si integra nel modo più autentico, ad onta della tenace volontà diversificatoria aperta in un ventaglio di direzioni che si diramano da un originario nucleo logico unitario e persistente: quello suggerito dalle strutture argomentative dell'attualismo.

Per quanto concerne propriamente la posizione spiritiana il saggio non conduce a risultati diversi da quelli ispiratori del problematicismo della *Storia come arte*, ossia il

riconoscimento della pari legittimità degli innumerevoli e non predeterminabili modi di fare (di scrivere) storia confermato nell'onnicestrismo di *Storia e natura*. Come si fa storia corrisponde al motivo *per cui* si fa storia, "cioè per costituire quel sistema di rapporti che sarà il fatto" che lo storico "prende in esame": "Ebbene, in quella ragione o in quel fine si troverà l'effettivo criterio che guiderà lo storico nella sua opera. A ogni fine corrisponderà un criterio e, in sostanza, fine e criterio saranno la stessa cosa, perché non sarebbe adeguato il metodo che frustrasse il fine da raggiungere" (*I. E.*, p. 220). Ma poiché l'obiettivo della storia è la verità, esso anche quando l'identificazione di filosofia, storia e realtà venga contestata, segue la sorte della domanda di verità cui nell'orizzonte problematicistico-onnicentrico non si dà altra risposta se non quella di non poter fondare e distinguere "la vera dalla falsa interpretazione" (*ivi*, p. 226). La constatazione della presente diffusione e riaffermazione nella specifica storia della filosofia della "tendenza verso una metafisica più o meno realistica" non conduce certamente Spirito ad aderirvi, né modifica i termini del problema introducendo la possibilità di esiti diversi: "lo spostamento dal fare al fatto (cioè dall'orizzonte idealistico al realistico) corrisponde soltanto a un desiderio. Ch'esso possa verificarsi e ciò che dovrebbe essere dimostrato da una metafisica capace di assumere una posizione precisa di fronte al realismo e di fronte all'idealismo" (*I. E.*, p. 227).

Ciò non è concesso all'onnicestrismo la cui ultima presentazione è quella ipotetistica. Essa comporta in ogni caso la pari condizione di tutte le ipotesi, ossia la loro equivalente riduzione al piano del possibile, che in tanto è tale in quanto non riconosce né la necessità dell'esclusione né la coerenza dell'inclusione. Nel pensiero di Spirito la concezione della storia compie un percorso che coinvolge nell'eversione di tutte le teorie e metodologie del passato anche le prospezioni idealistiche fino alla critica radicale della più coerente di esse identificata nell'attualismo in cui egli si era formato immedesimandosi dapprima con convinzione entusiastica. La successiva opera di decostruzione non porta a formulare la concezione di un metodo e di una prassi storiografica che innovi sostituendo con altro ciò che si ritiene caducato: ciò non è consentito dall'insuperabilità dell'obiezione come irresolubile - e quindi, alla fine, statico - dubbio, contraddittoriamente posto come unico motore del pensiero. Ne risulta quindi di una onnivale adiaforia giustificatoria che, constatata in questa o quell'opera storiografica l'adeguazione di metodo e criterio come unico metro di adempimento, pone esplicitamente sullo stesso piano tutti i modi in cui si è fatta o possa essere atteggiata la rappresentazione degli eventi.

Vittorio STELLA

1. Preceduta dalla pubblicazione di parecchi capitoli ne "La nuova politica liberale", 1, 1923, la prima edizione della *Storia del diritto penale italiano* apparve in 2 volumi: *I Da Beccaria a Carrara; II Dalle origini della scuola positiva al nuovo idealismo*, Roma, De Alberti, 1925.
2. Dapprima in "Levana" 2, 1923, nn. 2, 3, 5, 6; 3, 1924, n. 1; in volume, Firenze, Vallecchi, 1924.
3. "Giornale critico della filosofia italiana", 13, 1932, n. 6, pp. 97-109. Il saggio *Scienza e filosofia*, *ivi*, 10, 1929, pp. 430-444, rist. in *Scienza e filosofia*, Firenze, Sansoni, 1933 col titolo *Conoscenza filosofica e conoscenza scientifica*, pp. 45-70. Citerò questo volume con la sigla S. F.. Le citazioni da altre opere di Spirito avranno le seguenti sigle: P. = *Il problematicismo*, Firenze, Sansoni, 1948; S. T. = *Significato del nostro tempo*, Firenze, Sansoni, 1955; I. E. = *Inizio di una nuova epoca*, Firenze, Sansoni, 1961. Tra le monografie complessive ancora abbastanza recenti su Spirito, mi limito a ricordare V.A. BELLEZZA, *Dal problematicismo alla metafisica naturalistica. Saggio sul pensiero di Ugo Spirito*, Roma, Bulzoni, 1979, rigorosamente attualistico, sostenendo l'allontanamento di Spirito da Gentile per la riduzione a naturalismo della dimensione esistenziale che è invece perennemente trascesa nell'attualismo, per la concretezza effettuale dell'atto; C. GILY REDA, *Ugo Spirito e la realtà di Dioniso. Colloqui di metafisica*, Napoli, Loffredo, 1986, utile per la biografia ragionata di Ugo Spirito e per alcune annotazioni su interventi critici intorno al filosofo; H. A. CAVALLERA, *L'azione e il dubbio. Pedagogia e metafisica nel pensiero di Ugo Spirito*, Bologna, Edizioni Magistero, 1988, dove la vicinanza all'indirizzo del pensiero attualistico e di quello spiritiano qualifica filosoficamente il discorso sui problemi dell'educazione; A. RUSSO, *Posittivismo e idealismo in Ugo Spirito*, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1990, studio molto puntuale e accurato con un'ottima bibliografia (fino al 1989).
4. Oltre che nei saggi venuti a costituire *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938, Croce tratta specificamente dello storicismo in molti altri luoghi, fra i quali: *Contro lo "storicismo". Battute di dialogo*, in *Conversazioni critiche*, vol. V Bari, Laterza, pp. 377-379; *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, Laterza, 1941, pp. 1-22; *Differenze dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo*, in *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1945, vol. I, pp. 116-128; *Un caso di storicismo decadentistico* (su Proust), *ivi*, vol. II, pp. 138-145; *Lo storicismo e l'inconoscibile*, in *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, pp. 129-138; *Lo storicismo e la rivoluzione mentale dell'età moderna*, *ivi*, pp. 161-167; *Storicismo e vita morale*, *ivi*, pp. 168-173; *La storicità della verità*, *ivi*, pp. 174-176; *L'indefinitività della filosofia*, *ivi*, pp. 177-182; *Lo storicismo e l'ideale tradizionale della filosofia*, *ivi*, pp. 343-349; *Storicismo e relativismo*, in *Terze pagine sparse*, Bari, Laterza, 1955, vol II, p. 234.
5. Bari, Laterza, 1917/1, 1941/4.
6. Cito dalla quarta edizione, p. 286.
7. Il titolo completo dell'opera di Friedric Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Berlin u. München, 1911 denota, nello storico, la centralità del problema della formazione statale in rapporto alla situazione contemporanea del sentimento e delle convinzioni nazionali in Germania. È un problema che, accanto a differenze profonde e a diversi gradi di complessità, ha presentato elementi di analogia con altri casi del costituirsi di ordinamenti giuridici moderni nella civiltà occidentale: basti pensare, oltre che all'Italia, alle opposte situazioni della Russia contesa tra occidentalismo e panslavismo e all'aggregazione cosmopolitica degli Stati Uniti, processi anch'essi accompagnati e in forte misura indirizzati da specifiche tendenze e movimenti culturali e ideologici.
8. *Op. cit.* pref. p. VII. La traduzione del brano è dello stesso Croce, in *Teoria e storia della storiografia*, cit. p. 287.
9. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Sansoni, 1944/6, p. 192.
10. G. GENTILE, *ivi*, p. 195.
11. G. GENTILE, *ivi*, p. 196.
12. G. GENTILE, *ivi*, p. 198.
13. Com'è noto, il *Sistema di logica come teoria del conoscere* di Gentile apparve in volume in due tempi, vol. I Pisa, Spoerri, 1917, rist. 1918; l'opera completa, vol. I e II, Bari, Laterza, 1923 con il secondo vol. comprendente la *Logica del concreto*, alcuni capitoli della quale già apparsi nel "Giornale critico".

14. Firenze, Sansoni, 1953.

15. *Storicismo*, cit. venne incluso come cap. VIII di S. F., pp. 175-191. La posizione assunta in S.F. suscitò numerose e vivaci discussioni sin dalla pubblicazione di alcuni suoi capitoli, dando impulso a un ampio arco di obiezioni e di consensi. Intervenero Vladimiro Arangio-Ruiz, Domenico Antonio Cardone, Armando Carlini, Federico Enriquez, Franco Lombardi, A. Nasti, Giorgio Fano. È interessante la convergenza di vedute determinatasi fra due attualisti pensosi del senso profondo dei problemi, quali Gaetano Chiavacci e Vladimiro Arangio-Ruiz, nella giovinezza i più 'filosofi' fra gli amici e i compagni di studio di Michelstaedter. Per il primo il ragionamento di Spirito è "destinato a crollare", se si osserva che tra l'atteggiamento filosofico e quello scientifico "c'è un dualismo di opposizione, pel quale l'uno sorge proprio contro l'altro e a spese dell'altro. La possibilità dell'idealismo attuale di conciliarsi con l'avversario indica che, se lo intendiamo così, è la morte della filosofia: e non quella morte di cui si può parlare serenamente, perché sarebbe la morte di una filosofia astratta e campata in aria, che darebbe luogo a una filosofia concreta, facente tutt'uno colla vita, ma proprio la morte della filosofia nella vita. Giacché non si avrebbe una vita superiore, un dover essere che fosse la filosofia di fronte alla qualunque vita, ma la qualunque vita sarebbe filosofia (...). La vera conoscenza delle cose è l'intuizione della vita spirituale, che sa insieme conoscere il singolo e l'infinito, e negar fede alla conoscenza empirica di cui la scienza è la conferma e la sistemazione" (G. Chiavacci, *Realtà e illusione*, Firenze, La Nuova Italia, 1932, p. 260). Ma in rapporto alla concezione di Spirito la questione era appunto se essa comportasse senz'altro l'identità di scienza e filosofia con la conoscenza 'empirica', e ciò richiedeva di decidere se la nuova scienza potesse veramente pensarsi entro i limiti rappresentati dalla posizione crociana e, per certi aspetti e in alcuni momenti del suo svolgimento, fatti propri da quella gentiliana. In modo simile Arangio-Ruiz, rivendicando con ironica energia la 'teologicità' della filosofia, domandava a Spirito come non si avvedesse che poteva "continuare a parlare di filosofia soltanto perché" negava "una vecchia" e difendeva "una nuova concezione della filosofia" e che "filosofia è proprio quella negazione, quella richiesta di concretezza". E, nel suo caso, "la negazione della filosofia" era "fatta dalla filosofia" che anche in quel modo dimostrava la propria "regalità". La fusione di scienza e filosofia veniva respinta considerando la linearità progressiva della scienza che è cosa diversa dalla perennità della filosofia non certo in senso mistico, ma in quanto "in filosofia non c'è mai nuovo; in filosofia non si fanno scoperte ma solo riscoperte, e si avanza indietro, e si cammina non scendendo ma risalendo, o scendendo insieme e risalendo, ma piuttosto risalendo che scendendo. E non esistono soluzioni ma problemi, non risposte ma domande. E una domanda, solo una domanda è la filosofia; e la serietà e l'energia con cui ci si pone quella domanda, questa è la novità, la sola novità - sempre nuova e sempre quella - di cui si possa parlare in filosofia. E quelli che non vogliono essere nuovi, quelli che vogliono essere vecchi, sono nuovi, e quelli che vogliono per forza essere nuovi, sono vecchi, sono brutti (...)" (VI. ARANGIO-RUIZ, *Che cos'è la filosofia*, in *Arte e filosofia*, Genova, Degli Orfini, 1935, pp. 170, 171 e 218-219, in 175-223; dapprima in "Giornale critico della filosofia italiana", 14, 1933, pp. 1-23).

16. La fondamentale importanza dell'aspetto politico nel pensiero di Spirito non ha bisogno d'essere sottolineata: essa ne costituisce forse anche il momento più coerente, con la sua presenza che si manifesta sin dai primi scritti sull'economia e persiste fino alla numerosa serie di brevi articoli raccolti in *La fine del comunismo*, Roma, Volpe, 1978 e a *Roma nel XX secolo. Filosofia incompiuta della terza via*, Roma, Dino, 1979. Il motivo dominante, mai smentito, è il confronto tra liberalismo, fascismo e comunismo, costantemente caratterizzato da una 'lettura' comunista del fascismo e della rivoluzione del liberalismo stesso in questa medesima forma, dapprima mediante la posizione della corporazione proprietaria, da ultimo, ancora, mediante la comproprietà dei beni come proprietà di tutti, superiormente regolata dallo stato anche se alla fine si concede qualcosa alla validità dell'economia mista. Gli scritti politici più significativi fino al 1969, furono raccolti in *La filosofia del comunismo*, Firenze, Sansoni, 1970/2 e in *Il corporativismo*, Firenze, Sansoni, 1970, ma si veda anche la limpida e compendiarica *Storia della mia ricerca*, Firenze, Sansoni, 1971 e, successivamente *Catolicesimo e comunismo. Metafisica delle masse, TV e compromesso storico*, Roma, Armando, 1975. La letteratura secondaria intorno a questi problemi ha coinvolto pronunce anche più numerose di quelle che hanno affrontato il rapporto di scienza e filosofia. Cfr. per questo il puntuale *Contributo per una bibliografia di Ugo Spirito* di A. RUSSO nel cit. *Positivismo e idealismo* di Ugo Spirito, pp. 257-282.

17. U. SPIRITO, *Attualismo costruttore*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 14, 1933, pp. 24-29, poi S.F., da cui cito, p. 31 (in 33-43).

18. G. GENTILE, in S.F., p. 281.

19. G. GENTILE, in S.F., p. 282.

20. G. GENTILE, in S.F., p. 284.

21. G. GENTILE, in S.F., p. 277.

22. G. GENTILE, in S.F., p. 281.

23. G. GENTILE, in S.F., p. 288.

24. I "Nuovi studi di diritto, economia e politica" diretti da Spirito e Arnaldo Volpicelli si pubblicarono dal 1927 al 1935; l' "Archivio di studi corporativi", espressione della scuola pisana di economia corporativa.

25. *La storia come arte*, pensata al tempo della composizione e tematizzazione de *La vita come arte*, secondo libro della trilogia della 'vita', in *P.*, pp. 113-133. La concezione gentiliana della storia è espressa in *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1912), Firenze, Sansoni, 1942/5 vol. *I Pedagogia generale*, pp. 164-167; *II Didattica*, pp. 184-188; *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 192-218; *Sistema di logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 278-306; *La storia in Scritti filosofici*, pubblicati per le onoranze nazionali a Bernardino Varisco, Firenze, Vallecchi, 1925, pp. 179-191 poi in *Introduzione alla filosofia* (1933), Firenze, Sansoni, 1952/2, pp. 104-120; *La filosofia dell'arte* (1930), Firenze, Sansoni, 1950, 2ª ed. riveduta, pp. 29-42, 246-250; *Storicismo e storicismo*, in "Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa", 1942, Sez. di Lettere, Storia e Filosofia, s. 2ª, 11, 1942, n. 1, pp. 1-7 poi in *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 259-270; *Introduzione a una nuova filosofia della storia*, in "Giornale critico della filosofia italiana" 18, 1937, pp. 81-97; 225-233; *L'oggetto della storia*, *ivi*, 18, 1937, pp. 305-318; 393-407; *Genesi e struttura della società. Saggi di filosofia pratica* (1943), Firenze, Sansoni, 1946, pp. 106-114. E degli studi su tale concezione attualistica v. soprattutto quelli compresi nel vol. X di *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione G. Gentile per gli studi filosofici, Firenze, Sansoni, 1962 e cioè A. NEGRI, *Il concetto attualistico della storia e lo storicismo*, pp. 1-220 (fondamentale); A. CAPIZZI, *La storia nel pensiero di Giovanni Gentile*, pp. 221-258; G. MORRA, *La storia nel pensiero di Giovanni Gentile*, pp. 259-416; P. PIOVANI, *Gentile e la storia della filosofia italiana da Genovesi a Maturi*, pp. 429-443, nonché l'attentissima e precisa esegesi di V. A. BELLEZZA, *La problematica gentiliana della storia*, Roma, Bulzoni, 1983. Non meno esteso e multiforme dibattito di S. F. provocarono V. R. e P.. Vi presero parte - e quelli che qui ricordo non furono certo i soli - Delio Cantimori, Norberto Bobbio, Giulio Preti, Arturo Massolo, Renzo Raggiunti, Gustavo Bontadini, Michele Federico Sciacca, Emanuele Severino, Giovanni Bortolaso, Andrea Vasa, Piero Faggiotto, Vito Fazio-Allmayer, Armando Carlini, in un intersecarsi di prospettive e di problemi che meriterebbe ripercorrere analiticamente per una ricostruzione di convergenze e divergenze che investono la storia della filosofia italiana in quegli anni. Per far solo qualche caso è notevole come la lunghissima e dotta recensione di Cantimori ("Giornale critico della filosofia italiana", 18, 1937, pp. 356-370) mostri che a quell'altezza cronologica la sua adesione all'attualismo non veniva turbata da dubbi; mentre le obiezioni di Bobbio erano essenzialmente positivistiche (rec. di *La vita come ricerca*, in "Rivista di filosofia", pp. 258-261) ecc. Le considerazioni di Bontadini, riprese e sviluppate da Severino, distinguono con acutezza il problematicismo situazionale o sospensione di giudizio da quello 'trascendentale' che direi a sua volta altro da quello puro, caratterizzante di fatto questo, una asserzione scettica carente di mediazione, cioè semplicemente dogmatizzata. Altri insistono sul possibile recupero della filosofia conoscitiva o in dimensione metafisica o in una rivindicazione del valore veritativo dell'attualismo. Altri ancora (per certi aspetti lo stesso Bontadini) riscontrano in Spirito insopprimibili istanze intellettualistiche.

26. *Storia e natura*, in "Rivista critica di storia della filosofia" 9, 1954, pp. 605-619; S.T., pp. 315-343.

27. La tesi della riduzione del pensiero spiritiano a naturalismo è stata energicamente sostenuta, come si è notato, da Vito Antonio Bellezza.

28. Originariamente in "Giornale critico della filosofia italiana", 37, 1956, pp. 23-41, poi in I. E. pp. 199-227.