

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. Ugo Spirito: la fine delle ideologie

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

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

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

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

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

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

### III. Metafisica e soggettività

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

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

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

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

Giovanni DESSÍ

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

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

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

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

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

6. *Ibidem*, p. 26.

7. *Ibidem*, p. 30.

8. *Ibidem*, p. 31.

9. *Ibidem*

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

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

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

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

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

15. *Ibidem*, p. 49.

16. *Ibidem*, p. 48.

17. *Ibidem*, p. 49.

18. *Ibidem*, p. 80.

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

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

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

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

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

24. *Ibidem*

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

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

27. *Ibidem*, p. 246.

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

29. *Ibidem*, p. 86.

30. *Ibidem*, p. 81.

31. *Ibidem*, p. 85.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

42. *Ibidem*, p. 47.

43. *Ibidem*, p. 48.

44. *Ibidem*, p. 58.

45. *Ibidem*, p. 48.

46. *Ibidem*, p. 257.

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

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

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

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

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

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

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