

Ugo Spirito e il tramonto del cristianesimo

L'incontro di Spirito con la religione non rappresenta un aspetto secondario nella sua vita e nella sua produzione filosofica. Esso, infatti, è caratterizzato da una storia lunga e ricca di significati. I primi ricordi espliciti, che egli stesso rievoca risalgono agli anni dell'infanzia trascorsa nella casa del nonno paterno, a Ferrandina in Lucania. Tuttavia, dopo la perdita della fede, avvenuta nel Liceo G. B. Vico di Chieti ad opera di professori convinti dell'inutilità della religione, è soprattutto Gentile che lo riconduce ai problemi religiosi, attraverso due questioni allora all'ordine del giorno: il modernismo e l'insegnamento della religione. Da allora in poi, pur non condividendo l'atteggiamento del filosofo di Castelvetrano, giudicato troppo conciliante nei confronti del cattolicesimo, uomini e cose lo richiamano continuamente ai problemi religiosi, "a cominciare dai rappresentanti del modernismo [dice Spirito] che imparai presto a conoscere. Romolo Murri ed Ernesto Buonaiuti richiamarono presto la mia attenzione"¹. Tutto ciò conduce Spirito a prendere posizioni sempre più critiche nei confronti del cattolicesimo tradizionale e ufficiale. Ad esempio, la conversione al cattolicesimo di idealisti come Guzzo, Sciacca, Carlini, gli appare "arbitraria e illogica"². Poi, nel volume *L'idealismo italiano e i suoi critici* (1930), prende posizione nei confronti di alcuni critici, cattolici tradizionalisti, dell'attualismo, affermando che è vano ogni "tentativo di conciliazione della scolastica, diretta dogmaticamente alla trascendenza, con la filosofia moderna diretta tutta all'immanenza"³. Ciò per lui, tuttavia, non significa negare valore al problema teologico in quanto tale, bensì solo rigettare una sua concreta trattazione da parte di una tradizione incapace di comprendere "le più profonde esigenze del pensiero moderno"⁴. E dunque, lungi dal negare il problema teologico, l'attualismo secondo Spirito "nega soltanto il mitologismo dei presunti filosofi come l'agnosticismo dei presunti scienziati"⁵.

Con la genesi del problematicismo e il distacco dal Gentile l'esigenza ipercritica investe tutto. Ed anche nei confronti del cristianesimo storico il dubbio assume toni e significato ben più radicali. Comunque, egli non cessa di riflettere sul problema teologico. Anzi, proprio per via del crescente ipercriticismo, esso diventa il centro della sua ulteriore riflessione. Infatti, la crisi della metafisica dell'io riapre e drammaticamente in Spirito il problema religioso, perché l'analisi della *malattia di me*, nei suoi esiti più rigorosi, conduce in lui alla fine dell'autocoscienza e della certezza del valore assoluto dell'io *faber fortunae suae*. La conclusione, allora, viene riportata alla sua problematicità. E, poiché occorre concepire l'antinomia come soluzione per poter credere e per poter risolvere un qualsiasi problema sul piano della verità - che "si può giustificare soltanto in chi crede di conoscere l'essere del mondo al di là del suo perpetuo divenire, in chi crede, in altri termini, di aver raggiunto Dio"⁶-, una volta privata la conclusione del suo alone di certezza tutto crolla. E così lo sforzo speculativo compiuto dall'attualismo nell'intento di eliminare ogni residuo realistico o dualistico

di fronte all'attività dell'io, potenziando in esso l'esigenza dell'Assoluto, viene ad essere messo in questione e la sua crisi inaugura una frattura che segna la fine della stessa fede. La dialettica idealistica, cioè, si rivela un mito e la soluzione diventa illusoria, perché soltanto formale, ed appare come un dualismo di assoluto ed empirico. E questo, secondo Spirito, è appunto il limite massimo dell'idealismo, "che tuttavia, nella sua esigenza fondamentale, tende proprio all'abolizione del dualismo, e alla dimostrazione dell'assoluta immanenza dell'infinito nel finito"⁷⁷. Il tentativo di unificazione dei due mondi, quindi, fallisce, e finisce proprio nel dualismo che si voleva evitare, ossia nel problema nella sua contraddizione non superata. E antinomia non risolta significa il passaggio dalla certezza ottimistica della dialettica alla coscienza della antinomicità degli opposti; significa, in altri termini, l'impossibilità di raggiungere la metafisica, cioè una certezza incontrovertibile. Il panlogismo, quindi, si frantuma, dando vita ad una logica del dubbio, cioè dell'infinito di fronte al finito, dell'io di fronte all'Assoluto, in una contrapposizione continuamente rinnovantesi, senza mai esaurirsi in una soluzione conclusiva.

Tuttavia, questa ricerca incessante mostra per Spirito che proprio l'esperienza del finito postula "l'esigenza dell'infinito che lo trascende, e la malattia del filosofo nasce perché non può non nascere, perché l'esperienza empirica, nella molteplicità dei suoi problemi, ci conduce a poco a poco, ineluttabilmente, al problema dei problemi e cioè al problema di se stessa"⁷⁸. L'idealista si era tutto impegnato nell'esaltazione del potere conoscitivo del soggetto. Ora, proprio questa rivendicazione viene a costituire il suo limite, da cui risorge il mistero che si era preteso risolvere nella sintesi dialettica degli opposti. Tale mistero, però, è l'Assoluto - il mondo dell'al di là, Dio, ecc. - di cui egli ha bisogno, ossia in altri termini l'autocoscienza, ed è "ciò che dovrebbe farlo uscire dalla situazione psicologica in cui si trova, a fargli concludere il ragionamento senza la contraddizione, e a fargli raggiungere il sistema delle proprie affermazioni. Questo il bisogno metafisico che lo muove e che lo impegna in una ricerca che non ha tregua; questa la speranza che par si traduca in disperazione, senza peraltro mai tradurvisi effettivamente"⁷⁹. Egli non può, infatti, neanche escludere di poter concludere definitivamente in un ipotetico futuro la propria ricerca, perché essa è già in partenza aperta a tutte le soluzioni possibili e, quindi, non si pone limiti *a priori*. Allora, proprio all'interno della concreta esperienza empirica dell'io, nell'impossibilità di accontentarsi dei suoi risultati, emerge di nuovo il problema dell'al di là, che non è possibile eludere, perché esso si presenta alla nostra coscienza da qualunque ottica ci si ponga.

Ma quali sono le caratteristiche di questo *al di là*? Qual è l'esperienza che l'io ne fa o può farne? Per Spirito, la prima e decisiva esperienza è appunto il riconoscimento che esso è ciò che ci manca e però anche ciò che dà senso a tutta la nostra vita e ci impegna in una ricerca incessante. Anzi, proprio l'ignoto, di cui si sperimenta la mancanza, arricchisce la vita e fa sì che essa non si nientifichi. Chiudersi, quindi, nella rinuncia di fronte alla conoscenza dell'Assoluto, accontentandosi della pura e sempli-

ce esperienza empirica, significa ritrarsi nella banalità e, in definitiva, rinunciare alla vita. Lo stesso discorso vale anche per chi si illude di potersi facilmente adagiare nella coscienza del possesso di una fede o di acquetarsi in una religione, nell'una o nell'altra forma di dogmatismo scientifico e filosofico. L'ignoto dà vita ad una perenne inquietudine, infatti, e ad un mistero che è valore spirituale soltanto se ravvivato dalla problematicità. Proprio per questo, anche se vi è una seconda esperienza possibile dell'al di là, che chiarisce in senso positivo quella negativa - "perché chi cerca... ha già trovato, e tendere all'al di là è possibile soltanto da parte di chi sa a che cosa aspira"¹⁰, essa è una positività che in nessun modo autorizza a rinunciare al "rigore critico della ricerca. L'al di là resta tale e non si fenomenizza affatto, anche se la sua nozione nasce dal fenomeno e ad esso si accompagna. Nasce, infatti, come coscienza del limite e tale rimane, senza illuderci ingiustificatamente di aver già sorpassato il relativo nell'effettivo possesso dell'assoluto. L'assoluto è ancora un desiderio e ciò che si è trovato e determinato è soltanto tale desiderio"¹¹. La sua positività, infatti, consiste soltanto nel bisogno che se ne avverte e ci consente di non rinchiuderci in uno scetticismo disperato o nell'abbandono altrettanto illusorio e dogmatico in una fede qualsiasi. La ricerca non si conclude, ed anzi riprende, dando vita ad un dualismo di mondo terreno e mondo celeste e alla incapacità di superarlo in un modo o nell'altro.

1. Dio e io nel Cristianesimo

La sintesi allora diventa problema o meglio antinomia in cui i due termini sono in perfetta equivalenza tra di loro. Per l'idealismo l'opposizione precipitava in un risultato calmo e, quindi, nel superamento del non so problematicista. Ora, con la crisi dell'attualismo, l'antinomia assurge a punto di partenza. E un ipotetico critico (positivista e cattolico, sia pure per motivi diversi) a questo punto, secondo Spirito, potrebbe venire incontro ed obiettare che il problematicista da una parte rigetta il principio di non contraddizione, e però soffre di non poter risolvere l'antinomia. Quindi non rinuncia al principio di non contraddizione ed, anzi, crede in esso. Per Spirito, chi così pensa è mosso dalla convinzione che il risultato a cui giunge il problematicista sia, è vero, la radicalità ultima del pensiero moderno, ma in quanto esso ha smarrito il significato della logica classica. Allora il problematicista, portando alle estreme conseguenze la dialettica idealistica, non farebbe altro che far crollare un'illusione, e non toccherebbe la metafisica antica - alla quale si può e si deve, anzi, ritornare - e lo stesso Cristianesimo che se ne è appropriato. Ma, per Spirito, proprio il Cristianesimo racchiude in sé la dimensione più profonda dell'istanza antintellettualistica, cioè l'esigenza dell'infinito di fronte al finito o in altri termini la negazione del principio d'identità e della logica classica. Difatti, la concezione cristiana non rientra negli schemi logici tradizionali, perché la fede è un *credo quia absurdum*, che "nasce dal riconoscimento dell'assurdità ...della logica classica o intellettualistica, sì che il vero assurdo

non è il nuovo, ma il vecchio, e chi si contraddice non è il credente, ma il laico¹². E il pensiero moderno si è reso ampiamente conto di questa esigenza del pensiero cristiano, l'ha accolta ed ha cercato di raggiungere attraverso di essa una superiore razionalità, in cui la realtà è vista come infinita processualità dialettica, perché il finito vive nella propria negazione. In particolare, la logica classica non aveva tenuto conto di un terzo elemento, oltre ai due termini $A=A$, ossia del giudicante o di colui che definisce oltre il definito, invece con la logica dialettica proprio per questo i termini non sono più due, ma tre. "A diventa coscienza di A e la coscienza di A diventa autocoscienza. La contraddizione in cui si impigliava la logica classica appare superata e il principio di identità vive col principio di non contraddizione, in quanto identità e contraddizione vivono del nuovo significato immanentistico. L'assurdo si è rivelato come la vera razionalità e il cristianesimo ha raggiunto la propria e più profonda consapevolezza logica¹³. Tuttavia, il risultato così raggiunto dall'idealismo, e in particolare dall'attualismo gentiliano, è stato ben presto rimesso in questione. L'infinito ha perso i tratti della sua infinitezza ed è apparso finito, perciò si è ricaduti di nuovo nella contraddizione che si credeva di aver superato di fronte alla logica classica. Per non cadere in contraddizione, infatti, " $A=A$ dovrebbe tradursi in: la realtà è autocoscienza. Soltanto a questo patto la logica dialettica pensa di superare la contraddizione. Ma, dopo aver creduto di raggiungere la meta, ci si è accorti di non saper far entrare sul serio nel circolo dialettico il giudicante, e si è riportato il definiente al definito"¹⁴. E così la contraddizione è riemersa ingigantita, perché il ritorno al principio di non contraddizione non rappresenta altro che il riconoscimento del non so problematicista e dell'impossibilità di uscirne fuori con una qualche soluzione non effimera. Infatti, esso, da una parte "è criterio di verità e in quanto tale mi costringe a ragionare rispettandolo, ma non è criterio di verità perché non riesce a garantirmi il raggiungimento di alcuna verità, non riuscendo a garantire se stesso"¹⁵.

Quindi, il ritorno alla logica classica, nell'intento di sfuggire alla crisi aperta dal problematicismo, è una vana illusione. E il cammino del problematicismo si arricchisce ulteriormente secondo la linea di una scempi sempre più critica; non comunque, nel senso di una vuota e sterile ripetizione, ma per rendersi conto e precisare i tratti della metafisica implicita nell'incapacità di risolvere l'antinomia. Il passato, infatti, è rappresentato dalla metafisica classica che muore, ma anche il presente è alimentato da essa e non sa farne a meno. Esso è mosso da un'ansia faustiana protesa verso l'avvenire, nel tentativo di superare la contraddizione e di raggiungere l'Assoluto, che però non si lascia raggiungere. Non sintesi, allora, ma inquietudine incessante, dilaceramento tra due termini in irriducibile opposizione tra di loro, nella speranza di una metafisica del futuro. Un tale presente vive di una vita provvisoria, che trascorre di negazione in negazione, nell'attesa di inverarsi o annullarsi. In forza di queste considerazioni, il motivo dominante della vita come ricerca viene ad essere la provvisorietà presa nella sua immediatezza. Arte o coscienza che non ha la capacità di sollevarsi ad autocoscienza e di assolutizzare l'immediato che è visto come un limite da superare.

Tuttavia, nonostante il motivo dell'immediatezza, anche l'arte ha una propria logica, di cui bisogna rendersi conto per poter continuare il discorso e non arenarsi nel nullismo. Essa è caratterizzata dall'intellettualistico *gusto del comprendere*, "accettato per la coscienza di non poter fare senza comprendere, e con la speranza di un domani in cui poter fare davvero, e cioè comprendere e fare nell'atto della loro identificazione. Un intellettualismo estremo perché tocca il suo vero opposto. Non fare e perciò *non giudicare*"¹⁶. A sua volta non giudicare significa sospensione del giudizio, per poter comprendere il prossimo e avvicinarsi ad esso, attenuando o addirittura eliminando il dualismo di giudice e giudicato; vuol dire, quindi, *amore*. E a questo punto, per Spirito, il confronto con il Cristianesimo diventa ineludibile, perché proprio esso ha ben compreso l'esigenza fondamentale insita nel concetto di amore ed ha ammonito a non giudicare.

Tuttavia, le conseguenze che ne sono state tratte nel corso della storia hanno dato vita ad una metafisica del giudizio, per certi aspetti inconciliabile con la sua concezione dell'amore. Per rendersene conto, occorre risalire a monte, cioè alle stesse origini della religione cristiana. Le ragioni sono dovute al fatto che essa si è sviluppata e ha accolto alcuni principi fondamentali della civiltà greco-romana ormai al suo declino, compromettendo così la purezza delle sue radici. L'incontro con la civiltà classica, quindi, ha posto le premesse del dualismo intellettualistico che permane ed è implicito in tutto l'evolversi della civiltà cristiana. Invece, il principio rivoluzionario ed antintellettualistico riceve ad opera di Paolo la sua prima importante formulazione, che poi verrà ripresa e ulteriormente sviluppata, con insuperata perizia dialettica, da Agostino. In particolare, Paolo sottolinea con forza termini come grazia, carità e fede, contrapponendo ad essi, come termine di paragone negativo, la legge. Condanna così l'intellettualismo e vuol con ciò "significare la radicale uscita dell'uomo da se stesso come ragione d'essere della rivoluzione cristiana. L'uomo deve dimenticarsi e vivere soltanto per il bene"¹⁷. Tuttavia, anche Paolo non riesce a liberarsi di un certo intellettualismo, che riaffiora continuamente in lui. Questo avviene soprattutto perché accanto al concetto di carità o di amore, continua ad esistere quello di giustizia, che crea un dualismo tra giudice e giudicato. In Agostino, dove i termini del problema vengono ulteriormente approfonditi e articolati in complesse dimostrazioni logiche, i problemi rimangono gli stessi. L'istanza antintellettualistica di Paolo e del primo Cristianesimo, infatti, è in lui il punto di partenza di ogni ulteriore discorso sulla fede e sull'uomo, ma il Cristianesimo diventa filosofia e accanto alla fede vi è la ragione, cioè in altri termini, Dio e io rimangono tra di loro distinti ed irriducibili. Dal punto vista filosofico egli si nutre del pensiero ellenistico - romano. Tanto che supera la scempi ipercritica con l'aiuto della fede, ma, poi, non contento ritorna ad essa per vincerla con le armi della ragione, o meglio con una "esperienza soggettiva che fa di se stessa l'argomento probante. Lo psicologismo della cultura ellenistica permane e si accentua"¹⁸. Nel *De ordine*, ad esempio, il punto di partenza effettivo per Agostino è la ragione, cioè l'atto dell'introspezione, che da se stesso procede per attingere la verità.

Per questo la prima verità che l'uomo, non ancora pervaso dalla certezza della fede, incontra nella sua ricerca di Dio è quella del suo esistere, del *sum* da cui scaturisce tutto l'ulteriore e decisivo cammino. Si comprende allora perché nella storia del pensiero filosofico e religioso si darà ad Agostino un duplice significato, e a partire da lui si svilupperanno due tendenze, tra di loro diverse e addirittura inconciliabili. In particolare, il principio della interiorità verrà inteso da una parte come un'immanenza di Dio che annulla l'io particolare; "per un altro verso, invece, l'interiorità sarà vista come consapevolezza dell'io e come principio di una autonomia di carattere assoluto e divino...nel primo caso l'immanenza di Dio è il presupposto di un'assoluta trascendenza, nel secondo, invece, la trascendenza di Dio si risolve in un'assoluta immanenza"¹⁹. Per questo ad Agostino ritornerà ogni riformatore religioso per riaffermare la centralità del *soli Deo gloria* e propugnare un radicale ritorno alla purezza delle origini del Cristianesimo; ma, poi, a lui si richiamerà anche il moderno immanentismo filosofico, da Campanella a Gentile, per affermare la metafisica del soggetto autocosciente. Questo, per Spirito, è il limite del vescovo di Ippona, ma d'altra parte anche la sua grandezza, perché egli è conscio dei problemi e compie il più grande sforzo speculativo per venirne a capo, cercando di conciliare libertà umana e trascendenza divina, sia pure orientandosi sempre di più verso una crescente accentuazione del valore della grazia come dono gratuito di Dio. Ma anche così l'io risorge e la sua negazione appare soltanto una pretesa intellettualistica. Infatti, in Agostino io e Dio resteranno sempre due termini antitetici, tra di loro in continua tensione dialettica, perché egli non riuscirà mai a liberarsi veramente dell'*amor sui* per l'*amor Dei*. E questo dramma risorgerà in tutta la storia del Cristianesimo, perciò comprendere Paolo e Agostino, che sono stati i primi ad averne avuto esplicita coscienza, significa comprendere le due metafisiche in loro presenti ed operanti e l'antinomia che ne consegue, e nello stesso tempo gli esiti a cui esse daranno vita nel corso della storia del pensiero filosofico e religioso.

2. Cristianesimo e filosofia moderna

A partire dal pensiero rinascimentale in poi ci si rifà ad Agostino per porre in primo piano l'io, con la sua autonomia, libertà, e centralità. Con la Riforma, è vero, si ritorna al problema dell'io e della grazia, annullando il primo dei due termini, ma gli esiti a cui essa giungerà saranno di segno opposto, e rimetteranno in primo piano a lungo andare l'attività libera e creatrice del soggetto. Da allora in poi la riaffermazione del valore assoluto dell'io, e del suo potere costruttore, verrà universalmente accolta, sviluppata e potenziata in tutti i campi. Non più, quindi, la metafisica, ma la scienza verrà ad essere il criterio dominante del pensiero occidentale, in una cadenza inarrestabile prima del *sum*, e dopo del *cogito*, verso l'eliminazione radicale di ogni residuo di trascendenza. Questa svolta antropologica implica, sul piano politico, economico e giu-

ridico, alcune conseguenze di carattere essenziale, perché se “tutti siamo capaci di dire *sum*, tutti...vogliamo e dobbiamo renderci conto della verità, della quale soltanto noi possiamo essere garanti di fronte a noi stessi”²⁰. È questo il problema della uguaglianza, in cui domina la logica della democrazia, e l’egocentrismo non solo non viene superato, ma si traduce nell’hobbesiano *homo homini lupus*, sia pure mitigato dal diritto. Ma, ancora una volta, “porre l’accento sul diritto significa porre l’accento sull’io. Dove Dio è in primo piano, ci sono i comandamenti, e cioè il dovere, perché il fine da raggiungere, che è quello del mondo dell’al di là, si compie appunto facendo il proprio dovere. Soltanto passando dalla trascendenza all’immanenza si può passare dal dovere al diritto”²¹. La rivoluzione copernicana così prosegue nella sua cadenza antropologica e al mondo del diritto si affianca quello dell’economia o del corporeo. La proprietà, assurge, proprio per questo, ad elemento costitutivo dell’io individuale e a partire dalla Rivoluzione francese essa viene addirittura sancita come un principio *sacro e inviolabile*. Dall’individualismo giuridico si passa così all’individualismo economico, raggiungendo la punta estrema dell’egocentrismo, che lo stesso Cristianesimo accoglie, sia pure cercando di mitigarlo e di conciliare economia ed etica.

Questo passaggio rappresenta, per Spirito, un capovolgimento di prospettive, perché dall’ideale di uguaglianza - fondato sull’amore per il prossimo - della democrazia si giunge necessariamente all’affermazione dell’individualismo più esasperato, con le leggi dell’economia, in cui l’utile, inconciliabile col principio dell’uguaglianza, sostituisce l’etica e diventa il criterio che informa di sé tutto il mondo moderno. Ma così l’ipostasi dell’economia rivela le interne aporie dell’io, assolutizzato nella sua particolarità, e determina la necessità di procedere diversamente, tenendo presente l’ideale cristiano, per guadagnare una diversa e migliore concezione dell’io, per superare l’astratto individualismo intellettualistico. Su questa via si è mosso il pensiero moderno, e soprattutto Kant, che ha elaborato la tesi di un io trascendentale. Se non che, per Spirito, anch’egli indulge ad una soluzione di compromesso e rimane impigliato in una sorta di dualismo etico. Il suo io, infatti, ha due aspetti che danno vita alla distinzione tra ragion pura e ragion pura pratica. Da una parte egli mantiene l’io inteso come anima individuale, di matrice cristiana; ma, poi, esso trova la sua ragion d’essere esclusivamente nell’unità dell’attività trascendentale. La filosofia dopo di lui ha cercato appunto di togliere questa scissione, potenziando ed assolutizzando l’io trascendentale, in senso sempre più immanentistico. L’attualismo, in particolare, è giunto agli esiti più coerenti e radicali, portando a compimento non solo il pensiero moderno, ma anche una filosofia che nelle sue scaturigini trae origine dalla civiltà greco-romana e dal Cristianesimo. Questo “spiega come l’idealismo e in particolare l’attualismo sentano di rappresentare la stessa esigenza cristiana e anzi il più vero, perché più consapevole, cristianesimo. Quando Gentile si dichiara cristiano e cattolico ha la piena coscienza storica di quel che afferma, e invano contro di lui si vuole far valere l’antitesi di trascendenza e immanenza. L’antitesi si risolve nella sintesi e tutto il messaggio cristiano acquista un significato trasparente. Il mito si trasfigura e diventa

assoluta razionalità²². Nell'attualismo, in particolare, trovano una loro soluzione misteri come quello dell'incarnazione, della trinità, ma soprattutto il tema della libertà e della nullità dell'io singolo e particolare, perché per Gentile non ha senso parlare di un io empirico che viva separandosi e al di fuori dell'io trascendentale. E proprio Agostino aveva cercato di risolvere l'antinomia di Dio e io, accentuando il valore assoluto della grazia come dono divino e giungendo al punto di "rasentare l'assurdo della doppia predestinazione, tale assurdo è stato poi chiarito e razionalmente dimostrato nella sua verità dall'attualismo, che all'io singolo non può riconoscere altra realtà se non quella dell'atto dello spirito, di cui esso è contingente espressione"²³. Se non che, e proprio all'interno dell'attualismo, la concezione dell'unità dell'atto spirituale si è venuta a trovare, a sua volta, impigliata in un dualismo ancor più grave di quello evitato in precedenza. In altri termini, l'io trascendentale è diventato da una parte "assoluto soggetto inoggettivabile e per un altro verso assoluto soggetto oggettivato. Una contraddizione in termini evidente, un'antinomia più grave di quella evitata. Perché, di fronte all'io trascendentale oggettivato, deve necessariamente risorgere un altro soggetto, quello appunto oggettivante l'io trascendentale, che non può per ciò stesso non essere particolare e non assumere l'io trascendentale come proprio ideale e cioè come Dio"²⁴. Perciò l'autonomia e la centralità dell'io, che si era creduta superata e risolta nell'io trascendentale, è riemersa e con maggior forza di prima, riaprendo drammaticamente la tensione antinomica tra io e Dio, in un epilogo che segna il tramonto della civiltà cristiana e del pensiero moderno in quanto sua prosecuzione. Ma non solo. Difatti, il pensiero moderno ha inteso presentarsi come l'erede più genuino, anzi il superamento più razionale e coerente, e della metafisica classica e della stessa religione cristiana. Allora anche la logica classica viene a seguire lo stesso destino. Essa viene ad essere coinvolta nella stessa sconfitta; e non ha, quindi, senso per Spirito criticare la soluzione idealistica e però, nello stesso tempo, cercare di ritornare alla metafisica antica.

3. Individualismo e comunismo

La ricerca di una più esaustiva concezione dell'io, contro le moderne tendenze individualistiche, ha percorso, comunque, anche altre vie, che hanno avuto enormi ripercussioni nell'ambito della vita sociale. Una di queste è costituita dal comunismo, che, per Spirito, assieme al Cristianesimo è uno dei due grandi poli attorno a cui ruota tutta la vita civile del secolo XX. Da una sua analisi emerge, con sufficiente chiarezza, che in esso, sia a livello teorico che nelle realizzazioni pratiche, all'individualismo si è cercato di sostituire un ideale unitario di società, trasformando gli individui da atomi giustapposti estrinsecamente a membri di un tutto organicamente costituito. Tuttavia, anche nell'area di questa totalità il quadro della riflessione non muta sostanzialmente e, infatti, il problema fondamentale resta ancora una volta "lo stesso e tutto

sarà vano fino a quando non si saprà univocamente rispondere alla domanda se si possa e si debba sacrificare il soggetto empirico a quello trascendentale, gli individui singoli all'ideale storico, la molteplicità all'unità"²⁵. Marx, è vero, ha cercato di fornire una risposta non illusoria a questo interrogativo, per poter passare dalla fase utopistica a quella scientifica del socialismo e alla lotta politica; ma, poi, secondo Spirito, non ha fatto altro che realizzare un compromesso con il vecchio individualismo. In particolare, ha criticato la concezione dello Stato di Hegel, per il quale l'autocoscienza della storia si incarna politicamente nel monarca, ed ha trasferito la sovranità dalla figura del monarca a quella della totalità degli individui. L'autocoscienza della storia per lui diviene così immanente agli individui membri dell'unità sociale, che sono gli unici ed effettivi artefici della storia. Per ciò stesso, però, deve recuperare il principio egualitario della democrazia senza risolvere il problema dell'uno e dei molti, che tornano a coesistere ecletticamente, in una sintesi continuamente gravata da oscillazioni e compromessi. In altri termini, è costretto a riconoscere che il livello di autocoscienza dei singoli individui non è uguale per tutti. E, per far sì che tutti raggiungano lo stesso grado, la realizzazione concreta dell'ideale della società comunista deve essere differita nel futuro. Ma così deve riammettere una qualche forma di gerarchia, cioè in definitiva il criterio hegeliano e non egualitario della monarchia, e finanche di dittatura. D'altro canto, poi, in lui col principio egualitario riemergono le istanze dell'individualismo più egocentrico, contro cui intendeva opporsi proprio l'ideologia comunista. Questa situazione, per Spirito, ha condotto il marxismo nelle sue realizzazioni teoriche e storiche ad oscillare sempre tra autocrazia e demagogia, senza mai riuscire a trovare il modo di risolvere l'antinomia. Tanto che nella prassi esso ha dato vita a forme estreme di dittatura o ha ipostatizzato gli ideali borghesi del diritto e dell'economia, cioè dell'individualismo più estremo.

Per comprendere come e perché questo sia potuto accadere, secondo Spirito, è necessario rifarsi alla trasformazione moderna del concetto di Stato e del suo rapporto col cittadino. In particolare, il marxismo, sulla scia di Hegel, è passato dalla logica individualistica a quella totalitaria, in cui lo Stato viene visto come un organismo sociale e la centralità dell'io riceve un colpo mortale e con esso anche la distinzione tra diritto pubblico e diritto privato. Il fenomeno che meglio di ogni altro serve a mostrare i tratti essenziali di questa trasformazione è quello della soppressione della proprietà privata. Lo Stato diventa proprietario e produttore e rappresenta l'unica volontà; esso è tutto. E "l'individuo può sentirsi anch'egli tutto, solo a patto di identificarsi con lo Stato. Altrimenti è niente, un residuo, una scoria da spazzar via per non ingombrare il cammino"²⁶. In forza di queste considerazioni, non ha più senso parlare di diritto e di economia, proprio perché "la trasformazione dello Stato individualistico in Stato totalitario implica la negazione del diritto e dell'economia. Si è visto come il diritto assolve la funzione di garantire la sovranità dell'individuo e come l'economia sia la scienza della proprietà, dell'utile, del mercato. Ora la sovranità e la proprietà dell'individuo sono cessate e con esse le due forme sociali che ne sono l'espressione"²⁷.

Nello spazio teoretico dell'idealismo, e in particolare dell'attualismo e del comunismo, ciò significa che il *dovere* sostituisce il *diritto*, perché l'unica volontà viene ad essere quella espressa dall'organismo statale e gli individui si risolvono nei funzionari, che assolvono l'uno o l'altro dei compiti coordinati dall'attività dello Stato. Queste nuove norme, per Spirito, possono dare l'impressione di essere ancora una volta delle leggi, cioè una tipica espressione dello Stato di diritto, che così continuerebbe a sussistere senza alcun mutamento di fondo. Invece, egli dice, si tratta qui di una trasformazione radicale, perché "l'eterogeneità delle due leggi è così radicale da farle vivere su due piano affatto diversi e con finalità addirittura opposte"²⁸. In altri termini, il *diritto* è la manifestazione di uno Stato forte - o carabinieri - ed ha perciò la funzione di circoscrivere negativamente l'ambito di ciò che è lecito (il *diritto*, appunto) da ciò che non lo è. Al contrario, il *dovere*, idealisticamente inteso, interviene in senso positivo per indicare il compito che ad ognuno spetta, e che è *da assolvere*, all'interno dell'unico organismo politico e sociale. Vi sono, è vero, anche nello Stato di diritto delle norme e delle leggi che costringono all'azione, ma in esso ha la prevalenza il diritto e tutto il resto diventa secondario ed assolve una funzione subordinata. Mentre nell'ambito di una concezione dello Stato etico o organicista, come quella avanzata sul terreno attualistico, vi è una inversione di prospettive; tant'è che in essa le leggi sono sostituite dal *programma*. Il che sta a significare che se "prima la legge era la garanzia per l'espletamento dei programmi che i singoli si proponevano di realizzare per il raggiungimento dei loro fini particolari; ora la legge è lo stesso programma che tutti debbono riconoscere e tradurre in atto per il fine superiore della comunità"²⁹. Lo stesso discorso vale anche per quanto riguarda l'economia. Nell'organismo statale, infatti, non ha più senso il sussistere della proprietà privata, espressione massima di una concezione individualistica, e non v'è perciò più economia, in quanto viene a mancare il presupposto fondamentale, che è quello appunto della proprietà privata. Può continuare, è vero, ad esistere e di fatto esiste e sempre ci sarà ancora un diritto ed una economia, ma questo perché l'ideale dello Stato etico non è una conquista definitiva, ma è un ideale da realizzare. Esso è un processo di perfezionamento continuo, in cui riaffiora sempre un residuo insuperato e da superare, come ciò che è negativo o, in altri termini, il male da eliminare, che di fatto non si riesce mai a debellare una volta per tutte. Continuerà, allora, a sussistere un diritto e una economia, cioè il dualismo tra lecito ed illecito, tra beni economici e beni non economici, e, in definitiva, tra il diritto ed il dovere, ma come una malattia che intacca l'integrità e l'unità dell'organismo.

Il comunismo, secondo Spirito, ha cercato di giungere appunto alla negazione e del diritto e dell'economia, mettendo in questione la centralità dell'io e con esso anche l'istituto della proprietà privata, perché in quanto "figlio dell'idealismo cristiano" ha ereditato e fatto propria l'esigenza antintellettualistica dell'amore. Ma, poi, non è riuscito a liberarsi della concezione particolaristica dell'individualismo moderno. Così, per un verso, il comunismo rappresenta la negazione dell'ipostasi dell'io monarchico;

per un altro verso, invece, esso non ha superato proprio il mondo dell'economia e del diritto, tipica espressione dell'individualismo moderno più estremo. Non a caso, il proletariato ha accolto "i frutti più pericolosi dell'egocentrismo più moderno"³⁰, al punto che la rivoluzione borghese dell'89 - che sanciva l'inviolabilità della proprietà privata - e il comunismo sono stati intesi come due tappe, e non due realtà antitetiche, dello stesso e medesimo processo storico. Si è realizzato allora un pericoloso connubio, foriero di ambiguità e contraddizioni, per cui nella prassi il proletariato non solo non ha fatto proprio un ideale più grande rispetto a quello dell'abborrita borghesia, cioè dell'individualismo, ma addirittura "è entrato nel mondo del diritto e dell'economia ed è diventato un borghese, un piccolo borghese, il peggiore dei borghesi in potenza. Il suo ideale è diventato quello di essere un grande borghese in atto...Anche il proletariato ha detto *ego sum* ed è diventato vittima dell'intellettualismo moderno"³¹.

4. *L'io e le scienze umane*

Questo intellettualismo è essenzialmente connotato dalla centralità dell'io e dalla antinomia, ad esso strettamente correlata, di io e tutto, finito e infinito, io e Dio, ecc. Il frutto del peccato originale, che accompagna tutta la storia del pensiero filosofico e religioso è, dunque, la scissione dell'unità, ossia la separazione e la particolarizzazione dell'io che si contrappone a Dio. Così "nasce in lui l'orgoglio di essere autonomo, indipendente : nasce l'orgoglio di essere giudice", cioè di sapere³². E la presunzione di sapere, perché si tratta di presunzione e non di vero sapere, costituisce appunto la storia dell'umanità come civiltà del giudizio. Il cui dramma è dato dal riconoscimento del carattere illusorio delle certezze di volta in volta raggiunte e dall'incapacità di sollevarsi ad un fondamento certo ed incontrovertibile, per dare un valore assoluto ai propri criteri, e, quindi, dal continuo ripresentarsi dell'intellettualismo. Per superare questa situazione, il tentativo più esaustivo compiuto, secondo Spirito, è stato quello di prendere coscienza delle difficoltà e di ripiegare sul non giudicare, sul non so. Ma lo sforzo si è rivelato nuovamente illusorio, perché per non giudicare non si dovrebbe parlare o agire e nemmeno tacere, in quanto "ogni gesto, ogni atto, continuerebbe ad avere un significato e a implicare una scelta e cioè un giudizio"³³. Il giudizio di valore diventa, allora, ineludibile. Non c'è possibilità alcuna di sfuggire alla civiltà del giudizio, perché non vi sono giudizi che non siano di valore. Se non che proprio da questa situazione di antinomicità sembra emergere un barlume di speranza che riapre la questione. Per vagliare l'effettiva consistenza di questa possibilità, occorre analizzare la metafisica implicita al discorso problematicista, e tener presente che essa riconosce la necessità del giudizio epperò, nello stesso tempo, avverte anche il bisogno di superare l'intellettualismo a cui esso conduce. In altri termini, i suoi giudizi proprio per questo dovrebbero "in qualche modo distinguersi dai giudizi che vivono in funzione delle altre metafisiche"³⁴. Nella storia del pensiero, tra l'altro, ci sono stati autori e correnti che

hanno ammesso di non possedere la verità e riconosciuto l'esigenza di un altro tipo di giudizio, non di valore appunto, ma in certo qual modo *di fatto*. Al fatto, ad esempio, si sono richiamati Leonardo da Vinci, poi il positivismo e, in genere, quanti hanno inteso affermare, in evidente opposizione al monismo gnoseologico idealistico, la convinzione oggettivistica secondo cui esiste "una peculiare qualità di giudizi, mediante i quali l'uomo si limita a *constatare*, senza pretendere di *valutare*"³⁵. Alle stesse fonti del pensiero moderno vi è, perciò, l'esigenza di distinguere il sapere scientifico da quello filosofico, cioè una contrapposizione di due forme di sapere, con l'introduzione dei giudizi di fatto. Il problema, comunque, ha acquistato una sua particolare importanza soprattutto nell'ambito delle scienze sociali, per via dello "assunto dei positivisti...di studiare l'uomo e la realtà sociale con gli stessi metodi con i quali si studia la natura, e cioè con la sola preoccupazione di capire ciò che la realtà è, e le ragioni per cui è"³⁶. Per esse, infatti, lo scienziato deve essere uno spettatore disinteressato, che elimini letteralmente ogni interesse nei confronti delle *res* e le esibisca in quanto tali in una loro attitudine naturalistica, *sine ira et studio*. Una tale posizione, secondo Spirito, ha trovato applicazione concreta nell'ambito delle scienze storiche, dove il compito dello storico è appunto quello di guadagnare il livello della positività, accertando il più possibile i *fatti* in una loro comprensione anodina e rigettando ogni intervento del potere distorto del soggetto. Le vicende umane e naturali per lui, infatti, hanno una loro propria oggettività e necessità; esse sono, in altri termini, confinate in una solitudine realistica, indipendentemente dal soggetto che ricerca e indaga. Occorre, perciò, comprenderle e non giudicarle. Per Spirito, questo è avvenuto in modo eminente con l'antropologia criminale e la sociologia criminale. Entrambe queste scienze hanno fatto proprio, in sede teorica, un atteggiamento di comprensione del presunto reo, per studiarlo come una cosa posta accanto ad altre cose, sciolta da ogni giudizio di valore e, quindi, al di là di ogni dualismo tra giudice e giudicato. L'antropologo o il sociologo si appella ai fatti, accostandosi al delinquente - oggetto con una mentalità da scienziato, ne indaga gli aspetti fisici e fisiologici, la patologia e il contesto sociale, per poter giungere a comprendere la genesi del suo comportamento. Ma così allargato il discorso porta necessariamente a collocare il presunto reo in tutto un intreccio di relazioni e forze sempre più ampio e complesso, al punto che il soggetto ricercante in lui "non può non incontrare anche se stesso e vedere in qualche modo la propria persona legata a quella del reo, in una intrinseca organicità, che non gli consente più di dichiararsi estraneo all'azione delittuosa, e di atteggiarsi orgogliosamente a giudice di ciò di cui si deve riconoscere più o meno direttamente o indirettamente corresponsabile"³⁷. Il delinquente, allora, perde i tratti essenziali della propria solitudine realistica e viene a partecipare della stessa vita del giudice. In forza di queste considerazioni, nei suoi confronti non può più esserci disprezzo o odio, ma solo comprensione o, meglio, per usare un lessico giurisprudenziale, soltanto misure di sicurezza volte alla sua emenda, al fine di consentirgli il reingresso nella società. Egli, infatti, non è altro da essa, ma è un suo membro, parte inscindibile di un'unica totalità.

Per Spirito, questa mentalità positivistica si è largamente diffusa e tende ad imporsi sempre di più, non solo sul piano scientifico o nelle legislazioni penali più avanzate, ma anche e soprattutto sul piano della coscienza comune. E la convinzione che il reo sia non un essere abietto, ma un disgraziato, tende ogni giorno di più a realizzare una crescente solidarietà, che spegne l'inimicizia tra soggetto e oggetto, giudici e giudicato e porta all'annullamento della dualità dei due termini. I confini così si allargano e anche nelle altre scienze, come ad esempio la psicologia sperimentale e la psicanalisi, crolla l'illusione di un io monarchico e particolaristico, monadisticamente inteso e giustapposto ad altri io. In altri termini, "come per l'antropologia e la sociologia criminale cessano di aver significato la condanna morale e la persecuzione del reo, così per la psicanalisi la comprensione sostituisce la valutazione. L'uomo non si giudica, ma si comprende e si spiega : parlare della sua responsabilità non ha senso, quando si è ricondotta la persona all'unità del reale"³⁸. Nell'ambito delle scienze, quindi, la conseguenza più vistosa è un atteggiamento che mira soltanto alla comprensione degli oggetti, umani o naturali, senza avanzare la pretesa di dare su di essi un giudizio di valore. Tuttavia, anche così, lo scienziato non riesce ad annullare la propria capacità di giudizio, perché avrà sempre bisogno di determinati criteri che orientino la sua ricerca. L'oggetto dello storico o del sociologo, cioè, è tale (delinquente, disgraziato, ecc.) perché egli, nonostante tutto, opera delle distinzioni e non si limita, e non può limitarsi, ad una pura e semplice storiografia descrittiva. Il criterio dell'imparzialità che dovrebbe muoverlo nella sua indagine si rivela per ciò stesso illusorio, in quanto risorge in lui l'io, ed è esso che pone l'oggetto - delinquente e lo contempla, dall'alto del proprio sapere, individuandone la patologia e le ragioni del suo comportamento, facendo ricorso a tutta una serie di valutazioni. In sede storiografica, non c'è e non può esserci più spazio, allora, per un oggetto confinato nella latitudine immediatamente empiristica, indipendente ed indifferente al soggetto. La posizione dell'oggetto è, difatti, tale in quanto essa è posta dal soggetto valutante, che perciò viene ad essere soprannuotante ad esso. "Il sociologo dimostra che il delinquente è quello che è in quanto condizionato dall'infinita serie delle cause che in lui s'incontrano per determinarlo nella sua realtà, ma deve necessariamente dare alla teoria del determinismo un significato che trascende quello di una delle tante determinazioni della realtà. La teoria del determinismo può alimentare il suo orgoglio proprio perché egli la pone al di sopra di tutto, e con essa al di sopra pone anche se stesso"³⁹. Non esce, quindi, dalla contraddizione intellettualistica, ossia dal dualismo tra giudice e giudicato, che ancora una volta acquista diritto di cittadinanza, per l'impossibilità di far a meno dei giudizi di valore proprio all'interno della stessa logica della ricerca scientifica. Per risolvere l'antinomia il soggetto dovrebbe giungere a compiere un gesto di *sim-patia*, così da togliere la contrapposizione tra soggetto e oggetto. Questa esigenza, secondo Spirito, è stata avvertita in particolare nell'ambito della scienza e dell'arte, dove è stato operato lo sforzo più grande per ricondurre la dualità ad unità. In esse ci si è accostati alle *res* per intenderle e al delinquente per comprenderlo. Ma

il non giudicare, che è alla base del loro tentativo, si è rivelato una pia illusione, perché anche con una indagine di tipo descrittivo si accede ad un punto di vista che comporta la necessità di esprimersi in giudizi in certo qual modo di valore.

Tuttavia, un qualche risultato lo si è avuto, perché per effetto del nuovo atteggiamento è mutato il modo di considerare le vicende umane e sociali. In particolare, al giudizio di valore, di carattere negativo, si è sostituito e si tende a sostituire sempre di più un giudizio positivo. E ciò nella convinzione "che qualsiasi fenomeno abbia la stessa realtà positiva del tutto di cui è elemento...Il brutto, il male e l'errore è nella mancanza di comprensione, e cioè nel cessare dello sforzo di comprendere, nell'estranearsi dalla realtà che si giudica"⁴⁰. Il sociologo o lo storico, che compie un gesto di *sim-patia* nei confronti del delinquente, non lo allontana da sé, lasciandolo nella sua irrelatezza e nella sua dimensione individuale, come se fosse un fenomeno singolare staccato da tutto il resto della realtà. Egli lo inserisce in tutto il contesto degli elementi sociali, dei fattori biologici e psicologici che hanno contribuito a formarne il comportamento; e così si accorge che il delinquente è parte integrante della società in cui vive. Il giudizio di condanna, allora, si rivela come "il risultato della frattura che si è determinata tra giudicato e giudicante : è l'espressione dell'incomprensione reciproca e vive soltanto nel giudizio negativo"⁴¹.

Un siffatto discorso trova sul suo cammino come ostacolo l'obiezione imposta a partire da un approccio gnoseologico - idealistico alle cose. Da quest'ultimo punto di vista, infatti, viene a crollare la distinzione tra giudizi di valore e giudizi di fatto, in quanto lo storico o il sociologo, ma anche lo scienziato e l'artista, si accosta alle *res* con la kantiana capacità di giudizio. Per l'attualismo, in particolare, il soggetto ricercante compie, e non può non compierlo, un gesto di mediazione nei confronti delle cose e perciò la sintesi storiografica è una *actio mentis*. Quindi, "è il soggetto....la vera realtà, e cioè il principio della molteplicità ch'esso pone in funzione di un ideale, e che può quindi giudicare soltanto con giudizi di valore. Non si tratta più di conoscere un fatto, ma di autoconoscersi come principio del fatto"⁴².

Secondo Spirito, questa concezione attualistica regge soltanto se non vien meno il suo presupposto fondamentale, cioè la tesi dell'unità del soggetto trascendentale, nella cui vita si risolve ogni soggetto empirico. Se il presupposto cade, come difatti è avvenuto, non resta altro che enucleare coerentemente la metafisica implicita al giudizio di fatto, nell'intento di realizzare una vita come amore e superare l'intellettualismo, cioè la rigida contrapposizione tra giudice e giudicato, soggetto e oggetto. Per togliere la scissione tra i due termini l'attualismo aveva escluso una attitudine realistica nei confronti dell'oggetto, riaffermando la centralità del soggetto storiografico valutante. Una volta messa in luce la sua intrinseca contraddizione, riemerge la posizione in precedenza creduta debellata. Prevale, in altre parole, non più l'io monarchico *faber fortunae suae*, ma l'oggetto, ossia la riaffermazione dell'altro corno del dilemma, che ci permette di ricondurre il soggetto all'oggetto. E così ci si apre ad una sempre maggiore e più esaustiva comprensione dell'altro, in uno sforzo che si può chiamare

anche "amore in quanto si cerca di superare il limite del finito assolutizzando l'oggetto"⁴³. L'oggetto, per via della negazione della centralità dell'io, viene infatti ad essere tutto, cioè Dio. Questo *terminus ad quem* non è, quindi, una volta per tutte raggiunto; e l'antinomia non viene definitivamente debellata, perché vi è una continua restituzione dell'amore all'inimicizia dei due termini. L'io non si spegne definitivamente, perché se si spegnesse l'unità sarebbe raggiunta e avrebbe così fine la tensionalità aporetica e con essa la vita come ricerca e lo stesso io scomparirebbe. È vero che "la vita come amore è...una metafisica, una teoria dell'assoluto, ma è teoria in quanto ipotesi, non in quanto conclusione. Perché possa diventare conclusione essa deve *verificarsi* e cioè realizzarsi come effettiva capacità di comprendere il male come bene"⁴⁴. Ma come può accadere questo, se il *leitmotiv* della ricerca, che ancora una volta riemerge con nettezza, è che non ci si è sbarazzati dell'intellettualismo, perché anche il discorso sull'amore è una forma, anzi l'estrema, di intellettualismo? E la via percorsa lo è stata non con la rinuncia all'intelletto, ma proprio attraverso di esso?

5. L'io e la società dell'amore

Prima di procedere oltre, nel trarre l'una o l'altra delle conseguenze, secondo Spirito è necessario un approfondimento di indagine. In altri termini, occorre tener presente che il limite raggiunto è il risultato di una spietata analisi critica della centralità dell'io giudicante, nel tentativo di riguadagnare una sorta di stato di natura adamitico, in cui dovrebbe essere assente proprio il giudizio, ossia, per usare un lessico gergale idealistico, la scissione tra finito e infinito, io e Dio, soggetto e oggetto. E allora per un verso il punto d'approdo è l'espressione portata al limite della posizione intellettualistica, mentre d'altro canto ne è anche la più decisa messa in questione. Per poter uscire da questa contraddizione, secondo Spirito, non v'è altra strada che quella di realizzare effettivamente la vita come amore, cioè rinunciare al giudizio di valore, accogliendo il solo giudizio di fatto, e aprendosi così totalmente all'Assoluto, con la risoluzione dell'antinomia e, quindi, del male e dell'errore, nella concreta unità del reale.

Questa via è stata già sostanzialmente percorsa dall'attualismo, che ha attribuito la negatività (cioè il dolore, l'errore e il male morale) al pensiero astratto, considerandola come un momento necessario - e continuamente superato - dell'unico processo dialettico, che deve manifestarsi come positivo una volta risolto nella attuosa ed eternamente *in fieri* concretezza dell'unità spirituale, cioè nel bene. "Nel sistema del reale", per Gentile, infatti v'è l'errore o il male, ma solo "in quanto lo sviluppo di questo processo pone l'errore come suo momento ideale, come una posizione, cioè, già superata, e quindi svalutata....L'errore, cioè, è errore in quanto è superato: in quanto in altri termini, sta di rimpetto al concetto nostro, come suo non-essere. Esso è pertanto, come il dolore non una realtà che si opponga a quella che è lo spirito (*con-*

ceptus sui), ma è la stessa realtà di qua dalla sua realizzazione : in un suo momento ideale⁴⁶. E perciò egli può concludere il proprio discorso, affermando : "non dunque errore e verità, ma errore nella verità, come suo contenuto che si risolve nella forma; né male e bene; ma male onde il bene si nutre, nel suo assoluto formalismo"⁴⁶. Per Spirito, tuttavia, questo idealismo dialettico ha un significato soltanto se si ammette il presupposto che il male o l'errore vengano e debbano venire risolti pienamente nel bene. Vi è, quindi, in esso una certezza assoluta, adialettica e soprannuotante all'attualità della realtà, che fa ricadere il discorso ancora una volta in una forma di mitologia o di metafisica di vecchio tipo. Per poter mantenere intatto tutto il rigore speculativo e additare una via veramente critica, allora la teoria della dialettica deve andare incontro al medesimo destino di tutto il processo, e cioè essa stessa deve immergersi nell'inquietudine del divenire o, il che è lo stesso, problematicizzarsi. Questo è appunto il caso della vita come amore, in cui i due termini permangono in antitesi tra di loro e l'unità diventa solo una meta a cui aspirare. In altri termini, l'inimicizia di male e bene, soggetto e oggetto, finito e infinito potrà essere tolta soltanto se e quando "il *no* avrà lo stesso valore del *si*, e la composizione dell'antinomia si realizzerà davvero perché il termine negativo sarà scomparso e cioè la dialettica come problema sarà esaurita... Con l'eliminazione del *no*, il *si* acquisterà la concretezza dell'effettiva soluzione e l'atteggiamento intellettualistico sarà definitivamente superato. L'antintellettualismo, in altri termini, potrà non essere illusorio solo in quanto coinciderà con la fine della dialettica"⁴⁷. E fine della dialettica, poi, non significa altro se non l'eliminazione del conflitto tra soggetto e oggetto, ossia la restituzione dell'antinomia alla sintesi, intesa però non più in senso soggettivistico, ma come una risoluzione nell'oggetto che espunge da sé ogni giudizio di valore.

E in questo la vita come amore viene ad incontrare l'esigenza più radicale del Cristianesimo, cioè quella della carità di per se stessa irrestingibile nelle maglie della sapienza del mondo. Se non che in esso, cioè nel Cristianesimo viene riaffermato anche il soggetto giudicante - che è l'espressione più propria dell'intellettualismo -, al punto che Dio stesso diventa soggetto. Così non giudicare e giudizio di valore vengono a coesistere contraddittoriamente, dando luogo, sin dagli inizi della civiltà cristiana e proprio nei suoi principi fondamentali, ad una sostanziale ambiguità che poi permarrà in tutto il corso della sua storia. La logica del peccato originale, secondo Spirito, serve a mostrarlo egregiamente. In particolare, il peccato rappresenta la scissione e la possibilità di distinguere tra finito e infinito, soggetto e oggetto, bene e male. E in funzione di questa consapevolezza si è costituita ed ha trionfato una civiltà del giudizio essenzialmente manichea. "Il che è stato possibile e riaffermando la legge, vale a dire considerando il peccato originale come peccato, e riaffermando la sapienza nel senso di giudizio o di conoscenza intellettualistica. Il cristiano non ha avuto più bisogno di contrapporsi alla sapienza classica, ma l'ha continuata : è diventato filosofo e ha unito Platone e poi Aristotele a Cristo. Ha costruito così la scienza del bene e del male"⁴⁸. Questa civiltà proprio per sua logica interna è diventata, poi, "essenzialmente giuridi-

ca ed economica... consolidando gli ideali che caratterizzeranno poi il pensiero e la vita moderni. Per un verso, si ipostatizzerà il concetto di persona, inteso nel senso di molteplicità degli individui, ed entificando il singolo come anima si porranno le premesse dell'orgoglio umanistico e rinascimentale : per un altro verso, si indulgerà all'interesse immediato di una persona così concepita e si cercherà di ordinare la società sul presupposto individualistico del diritto o del contrattualismo, e su quello non meno individualistico dell'utile e della concorrenza. La legge diventerà allo stesso titolo il principio della vita religiosa e di quella politica, e con la stessa logica si passerà dal paradiso e dall'inferno agli onori terreni e alle pene del carcere⁴⁹.

E così per poter proseguire nella realizzazione di una *società dell'amore*, occorre risalire alle origini del pensiero occidentale e compiere una opera che il cristianesimo non ha portato a conclusione. In altri termini, è necessario superare la civiltà cristiana, gravata da contraddizioni e ambiguità, e riaffermare fino alle sue estreme conseguenze la sua stessa più profonda esigenza che è quella dell'amore, contro l'imperversare della presunzione del soggetto giudicante. Infatti, secondo Spirito, "l'antinomia interna al cristianesimo non consente di definire la società cristiana come società dell'amore. Pur esprimendo una profonda esigenza antintellettualistica, il cristianesimo non riesce a superare l'intellettualismo e non può, quindi, non far risorgere dal suo seno il mondo della legge. L'istanza giuridica ed economica continua a svolgersi secondo la propria logica, e la concezione individualistica che ne deriva giunge alle estreme conseguenze nelle manifestazioni della società moderna e contemporanea. Perché di una società dell'amore possa effettivamente parlarsi, occorre abbandonare il principio individualistico che è immanente in ogni riconoscimento del valore del soggetto"⁵⁰. Su questa via ci si è già mossi insistendo sulla necessità di mettere in questione una tradizione bimillenaria di pensiero, per poter individuare un nuovo orientamento. Si tratta, è vero, ancora di spunti e di tentativi *in nuce* non sciolti dalla situazione di radicale crisi in cui versa tutta la società contemporanea, ma essi lasciano intravedere un'apertura che sempre di più si traduce in una critica decisiva del giudizio di valore e nella sua sostituzione con il giudizio di fatto. In particolare, soprattutto l'idealismo moderno ha avuto il merito di valorizzare per espresso l'esigenza cristiana dell'amore, tentando di togliere la molteplicità dei soggetti nell'unico soggetto trascendentale. E il marxismo, che da esso proviene, ha insistito sulla necessità di costruire una società antindividualistica e, per ciò stesso, antintellettualistica e antidualistica. Con il suo concetto di prassi, o identità di conoscere e fare, in cui il soggetto *crescit et concrescit* con l'oggetto in una sintesi, o meglio società comunista, la cui realizzazione viene proiettata nel futuro, Marx, per Spirito, non solo coglie veramente i tratti essenziali della posizione intellettualistica, ma, "sulle orme di quel più vero cristianesimo che sentiva di essere l'hegelismo", compie un ulteriore passo in avanti e nei confronti del Cristianesimo e rispetto allo stesso Hegel. Tuttavia, per un altro verso anche il suo tentativo resta in definitiva imprigionato nelle maglie di una contraddizione che risorge perché egli, in certo modo pur non potendo anticipare i

tratti della società comunista del futuro, è costretto però ad attribuire al suo avvento il carattere di necessità ineluttabile. Messe così le cose, la teoria della realtà dialettica riguadagna una sua assoluta autonomia e isolamento rispetto alla realtà, "che si può contemplare nel futuro perché già virtualmente realizzata. La rivoluzione si compirà e proprio nel senso preveduto dal marxismo"⁵¹, che così non elude e non può eludere l'intellettualismo, proprio perché ancora una volta ripropone il soggetto giudicante, ed anzi muove da esso nella sua pretesa di giudicare per dividere manicheisticamente l'umanità in due classi tra di loro in costante inimicizia, ossia proletariato e borghesia. Perciò, per intenderne il significato effettivo e la portata storica occorre collocarlo a pieno titolo nell'alveo del cristianesimo. Esso, infatti, vive "come l'ultima delle metafisiche cristiane, sì che il suo affermarsi appare alla chiesa...come un'interna eresia"⁵². E impegnato nel medesimo spazio teoretico resta prigioniero delle stesse difficoltà del Cristianesimo e si preclude la possibilità di dar vita ad una società dell'amore. Di qui la necessità di andare oltre, al di là delle leggi e dei principi individualistici del diritto e dell'economia, che sono alla base del Cristianesimo e del comunismo, contro l'affermazione della centralità dell'io giudicante, perché Spirito vede "nell'istanza soggettiva l'unico significato che può attribuirsi al male. Il soggetto come male"⁵³. La società dell'amore, allora non può configurarsi se non come riconoscimento di un limite, cioè di una malattia di me.

Infatti, "la società dell'amore è la società che ha la consapevolezza di mancare dell'assoluto : la società dei non giudici, dei non soggetti : la società dell'oggetto. Oggetto Dio, oggetti gli altri, oggetto io"⁵⁴. Quindi, il *nolite judicare*, lascito dello stesso intellettualismo portato al suo limite estremo, consente di accostarsi agli altri e alle *res* nella consapevolezza che manca la capacità di giudizio che produce conoscenza e costruisce sintesi in certo modo definitive. E proprio da questa mancanza si fa avanti e può instaurarsi la società dell'amore. Si tratta, è vero, ancora una volta di una posizione intellettualistica, perché non viene tolta la scissione tra soggetto e oggetto, finito e infinito, bene e male, e, quindi, permane la dualità dei due termini in costante tensione tra di loro. Ma è un intellettualismo che non si raccoglie e non riesce più a raccogliersi nei circuiti delle formulazioni dogmatiche o nei loculi concettuali dell'una o dell'altra metafisica di vecchio tipo. Attraverso il rigetto ipercritico delle varie posizioni che puntano sulla risoluzione una volta per sempre data dell'oggetto nel soggetto, infatti, esso si nutre della coscienza di non esser riuscito ad approdare all'assoluto. Perciò non colma la distanza tra il conoscere e il fare; anzi, la ristabilisce e la riapre sempre daccapo, anche se, nello stesso tempo, non tace mai la volontà di colmarla. Tanto da poter dire, con Spirito, che "la società dell'amore può...instaurarsi soltanto se e in quanto gli uomini si persuadono di non sapere. Nessuna legge e nessuna scala di valori possono caratterizzarla"⁵⁵.

Ma un siffatto punto di vista in concreto come può determinarsi? Qual è il tipo di società che esso può instaurare? Per Spirito, esso proprio perché aspira ad instaurare una società dell'amore, che mira all'eliminazione di ogni conflitto e, quindi, all'u-

nità, non può fermarsi al dualismo che divide e contrappone, ma deve necessariamente tendere al superamento di ogni contraddizione e ingiustizia che separa, di ogni classismo manicheo e divisione in reo e giudice. Una tale via è stata storicamente tentata dal marxismo, ma esso con il suo classismo dualista, non raggiunge l'unità sperata e, anzi, genera ulteriori conflitti e inimicizia tra servo e padrone, proletariato e borghesia, ricchi e poveri. L'ideale a cui esso tende si rivela così illusorio, perché costruito con spirito soggettivistico, che assume cioè a proprio fondamento l'ipostasi del soggetto, "che implicando un originario dualismo, non può che condurre a una nuova coscienza del limite o a una nuova infelicità"⁵⁶. Mentre, la società dell'amore si dispiega fino in fondo soltanto a partire dalla negazione decisa del soggetto giudicante e, quindi, dalla consapevolezza che la realtà del soggetto è la vera ed effettiva schiavitù. Per uscirne fuori "occorre proprio convincersi ch'essa è costitutiva della mia coscienza soggettiva e occorre, dunque, sforzarsi di comprendere, di trasferirsi nell'oggetto, di amare"⁵⁷. In altri termini, bisogna vivere integralmente la vita come amore, cioè avvicinarsi agli altri conciliandosi con tutti e col tutto. Certo, la via da percorrere per disincagliarsi dalle secche di una bimillennaria civiltà del giudizio, caratterizzata dal mito della persona e della libertà, è lunga e tortuosa, ma essa già "si illumina di insolita luce"⁵⁸.

L'esigenza di una vita come amore, che dovrebbe configurarsi in una civiltà ulteriore e superiore al Cristianesimo e al comunismo, costituisce per Spirito, quindi, "una certa riaffermazione di fede" nel cammino del problematicismo⁵⁹. Tale riaffermazione, comunque, è ancora un lievito, un fermento più che un risultato in veste sistematica. In particolare, *La vita come amore* non s'acquieta nell'angustia di un sistema ormai immemore della problematicità, perché la coscienza antinomica continua a perdurare. Infatti, nell'opera v'è sempre il riconoscimento esplicito di una situazione di contraddizione, in cui cade e non può non cadere "ogni problematicismo per il fatto stesso di esprimersi. Si è visto come per dare un significato alle due parole *non so* occorre un sistema che le nega"⁶⁰. E, poi, non vien mai meno il carattere di provvisorietà della ricerca, anche perché essa è un'ipotesi, non una conclusione, e perciò non si spegne in una sintesi definitiva. "L'amore, infatti, è sforzo di comprensione e non comprensione in atto, e perciò...scomparebbe se l'incomprensione cessasse. Esso non soltanto non fa scomparire il problema, ma è condizionato dal sussistere del problema non risolto"⁶¹. Si tratta, ne *La vita come amore*, per ciò che Spirito stesso ce ne dice, di "istanze di tendenze" che non sacrificano il punto di abbrivio problematicistico espresso ne *La vita come ricerca*, ma lo svolgono e lo approfondiscono sempre di più, nella speranza di poter arrestare il cammino e così uscir fuori dall'antinomia. Per questo il discorso non degenera nel nullismo ed il testo è pervaso dalla "speranza della luce". Tanto che in esso si intravedono i segni di "nuove generazioni", che contribuiscono a dar vita ad un "nuovo abito spirituale" e ad una "nuova società"⁶². È bensì vero che *La vita come amore* ha come sottotitolo *Il tramonto della civiltà cristiana*, ma esso "nasce in virtù di una speranza che va al di là del cristianesimo. Siamo

ancora nel primo decennio del dopoguerra e ci si guarda intorno, per vedere se qualche luce non appaia all'orizzonte. Il motivo dell'amore non è risorto senza una ragione profonda che caratterizza il bisogno di reagire a tante distruzioni e a tanta barbarie. Al solito, gli eventi storici illuminano la realtà nel suo divenire, e rivelano bisogni che determinano un'atmosfera comune. E allora nasce un problema nuovo e di significato internazionale diverso. Se la civiltà cristiana tramonta, ciò non avviene perché tramonta l'amore, ma soltanto perché tramonta la concezione cristiana dell'amore. Il vero amore deve essere un altro e deve avere radici ben più adeguate alla realtà di oggi. Se rinunziamo al cristianesimo è soltanto per la volontà di instaurare un'altra civiltà, capace di darci il fondamento di un sentimento ad un livello infinitamente più alto⁶³. Il volume, quindi, si chiude con una speranza, perché il motivo fondamentale in esso presente ed operante è quello dell'amore, cioè una fiducia, giuocata sulle ragioni di una apertura spirituale senza preconcetti, che annienta, o meglio dovrebbe annientare, il pessimismo, offrendo per ciò stesso spazio alla costruzione di un nuovo avvenire. Si giunge così alla individuazione di una "nuova impostazione del problema"⁶⁴, elaborata e sviluppata attraverso tutta una serie di riflessioni e pubblicazioni che si fondano sul *non so*, ossia ancora una volta legate all'antinomia non risolta.

Tutto ciò, comunque, non implica un rigetto (*tout court*) del cristianesimo storico, ma solo un suo superamento, un andare oltre di esso, portandolo a maggiore e più rigorosa coerenza. Difatti, anche nella sua ulteriore riflessione filosofica Spirito si confronterà ripetutamente anche e soprattutto con i principi morali del cristianesimo, perché tutto il pensiero occidentale moderno è stato profondamente permeato dalla morale evangelica dell'amore. Anzi, per Spirito, il comandamento dell'amore rappresenta l'esito più rigoroso e la formulazione più esaustiva del principio di una morale che l'umanità intera può prendere come "punto di riferimento costante del suo agire"⁶⁵, come la "consapevolezza massima"⁶⁶, la "determinazione più adeguata"⁶⁷, la "forma definitiva", del valore morale. In quanto tale, la morale cristiana può dirsi "eterna e non può non essere morale dell'avvenire"⁶⁸. Tuttavia, così come essa si è sedimentata, nelle sue molteplici configurazioni storiche e teoretiche, essa non può aspirare ad essere la morale del futuro, perché interno ad essa vi è una contraddizione che la vanifica. Non può diventarlo, in particolare, per i concetti, ch'essa accoglie e fa propri, di libertà e di responsabilità individuale ancorati al presupposto dell'autonomia della persona, in cui l'individuo viene inteso unicamente nella sua monadicità⁶⁹. Ed è su questo terreno, poi, cioè sul dualismo di io e mondo, che come corollari nascono e si sviluppano altri dualismi non riconducibili ad unità, e tra di essi viene sancito soprattutto il dualismo di buoni e cattivi, beati e dannati, che è ingiusto ed inconciliabile con il principio dell'amore. Tale distinzione implica, a sua volta e a monte, la possibilità di separare astrattamente anima individuale e corpo, la cui necessità dà la garanzia che ci sia una responsabilità individuale. In questo caso, ciò che qui conta per poter precisare ulteriormente il rapporto tra cristianesimo e morale dell'avvenire, è "la possibilità di concepire ancora un'anima distinta dal corpo e con un

destino diverso da quello del corpo. Ogni altra argomentazione, che sfugga al quesito così posto, è destinata ad eludere il problema⁷⁰. Per Spirito, e sul piano del senso comune e nell'ambito di scienze quali la psicologia e la psicanalisi, la distinzione non regge e si rivela contraddittoria o viene riconosciuta come infondata. In particolare, le categorie apprestate dalle scienze, naturali e umane, che servono a promuovere la conoscenza dell'uomo, mostrano senza ambagi l'unità della persona e del tutto e non permettono "più di vedere nell'individuo un principio originario indipendente"⁷¹. Messe così le cose, il dualismo di buoni e cattivi, espressione tipica dell'etica cristiana, non può più essere riproposto. Occorre, invece, risolvere entrambi i termini del discorso in unità e far propria l'idea di *corresponsabilità*, che è la sola a consentire di condurre a compiuta coerenza il principio cristiano dell'amore, e così "di dare un nuovo significato all'evangelico non giudicare"⁷². Nella traduzione della vecchia morale nella nuova vi è, quindi, un rapporto di continuità e di discontinuità. Da una parte, infatti, è lo stesso e medesimo principio dell'amore che informa la metafisica della scienza; dall'altra, però, il *nolite judicare* cristiano viene privato dei suoi tratti individualistici e dualistici, perché tutti concorrono o devono concorrere insieme, come espressione della stessa realtà, a dare vita alla nuova morale sociale della scienza.

In quanto alla morale cristiana, bisogna ammettere che essa, per Spirito, nei suoi tratti individualistici non potrà essere espressione della nuova morale. Comunque, essa ha in sé "il motivo eterno dell'amore"⁷³ e non è neanche "del tutto estranea alle nuove esigenze"⁷⁴, perché consente di accedere, sia pure in forma mitologica, al nuovo punto di vista della morale scientifica. Infatti, con i suoi due "miti fondamentali", cioè peccato originale e grazia⁷⁵, il Cristianesimo conserva una sua natura collettivistica e antindividualistica, in cui esce esaltata la convinzione dell'unità del reale e l'individuo viene visto come membro integrante della società e dell'umanità di cui fa parte. Certo, secondo Spirito, "la morale cristiana...nei motivi dell'amore, del non giudicare, del peccato originale e della grazia, trova un fondamento di indiscutibile valore e di larga anticipazione. Tuttavia ciò non basta a renderla valida per l'avvenire, in quanto essa è accompagnata da limiti ormai resi evidenti dai progressi della scienza e dalla nuova morale che con la scienza si instaura"⁷⁶. E tali limiti sono costituiti soprattutto dal "carattere profondamente, irriducibilmente tolemaico" del cristianesimo.⁷⁷

Antonio RUSSO

NOTE

1. Cfr. U. SPIRITO, *Cattolicesimo e comunismo*, Roma, Armando editore, 1975, pp. 9-10.
2. *Ivi*, p.10.
3. U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Roma, Bulzoni, 2a ed., 1974, p. 65.
4. *Ivi*, p. 81.
5. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, Firenze, Sansoni, 1950, p. 168.
6. U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, Firenze, Sansoni, 1937, p. 206.
7. U. SPIRITO, *Il problematicismo*, Firenze, Sansoni, 1948, p. 81.
8. *Ivi*, p. 136.
9. *Ivi*, pp. 163-164.
10. *Ivi*, p. 184.
11. *Ivi*, p. 186.
12. U. SPIRITO, *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Firenze, Sansoni, 1953, p. 8.
13. *Ivi*, p. 9.
14. *Ivi*, p. 10.
15. *Ivi*, p. 11.
16. *Ivi*, pp. 25-26.
17. *Ivi*, p. 52.
18. *Ivi*, p. 62.
19. *Ivi*, p. 65.
20. *Ivi*, p. 113.
21. *Ivi*, pp. 116-117.
22. *Ivi*, pp. 132-133.
23. *Ibidem*.
24. *Ivi*, p. 136.
25. *Ivi*, pp. 143-144.
26. *Ivi*, p. 154.
27. *Ivi*, p. 155.
28. *Ivi*, p. 156.
29. *Ivi*, p. 157.
30. *Ivi*, p. 146.
31. *Ivi*, pp. 148-149.
32. *Ivi*, p. 187.
33. *Ivi*, p. 191.
34. *Ivi*, p. 192.
35. *Ivi*, p. 193.
36. *Ivi*, pp. 196-197.
37. *Ivi*, p. 203.
38. *Ivi*, p. 211.
39. *Ivi*, p. 213.
40. *Ivi*, p. 227.
41. *Ivi*, p. 230.
42. *Ivi*, p. 230.
43. *Ivi*, p. 233.
44. *Ivi*, p. 239.
45. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Bari, Laterza, 1920, p. 209.
46. *Ivi*, p. 211.
47. U. SPIRITO, *La vita come amore*, Firenze, Sansoni, 1953, pp. 254-255.
48. *Ivi*, pp. 269-270.
49. *Ivi*, pp. 279-280.

50. *Ivi*, p. 289.
51. *Ibidem*.
52. *Ivi*, p. 294.
53. *Ivi*, p. 296.
54. *Ibidem*.
55. *Ivi*, p. 298.
56. *Ivi*, p. 305.
57. *Ivi*, pp. 306-307.
58. *Ivi*, p. 311.
59. U. SPIRITO, *Dall'attualismo al problematicismo*, Firenze, Sansoni, 1976, p. 31.
60. U. SPIRITO, *Itinerario del problematicismo* (1953), in *Significato del nostro tempo*, Firenze, Sansoni, 1955, p. 247.
61. *Ibidem*.
62. U. SPIRITO, *La vita come amore*, p. 29.
63. U. SPIRITO, *Dall'attualismo al problematicismo*, p. 33.
64. *Ivi*, p. 32.
65. U. SPIRITO, *La morale dell'avventure*, in *Dal mito alla scienza*, Firenze, Sansoni, 1970, p. 160.
66. *Ivi*, p. 162.
67. *Ivi*, p. 161.
68. *Ibidem*.
69. *Ivi*, p. 164.
70. *Ivi*, p. 167.
71. *Ivi*, p. 173.
72. *Ivi*, p. 175.
73. *Ivi*, p. 208.
74. *Ibidem*.
75. *Ibidem*.
76. *Ivi*, p. 210.
77. *Ibidem*.