

L' "identità" di scienza e filosofia in Ugo Spirito

Mi è accaduto di prender conoscenza del testo in cui U. Spirito aveva raccolto alcuni dei suoi scritti più significativi sul rapporto filosofia-scienza già da studente alle prime armi, al primo corso cioè che potei seguire di Filosofia teoretica, impartito dal "gentiliano" (come lui stesso apertamente e orgogliosamente si professava) Francesco Collotti. Il Corso aveva per titolo: "La formazione storica dell'idealismo moderno e l'attualismo. Il problema della scienza" e, nel programma d'esame, figuravano anche la monografia pionieristica di F. Barone sull' "empirismo logico" e l'opera citata di U. Spirito¹ - entrambe novità assolute allora per me, al contrario del neoidealismo gentiliano e ancor più di quello crociano, che nei miei studi liceali avevano costituito l'"ultima parola", ossia l'ultimo capitolo affrontato nella triennale storia della filosofia.

Stavo assaporando questo "piacevol aer" di novità, quando fui bruscamente richiamato alla consapevolezza degli impegnativi problemi che in essa covavano - e sulla cui natura avrei dovuto cercare di chiarirmi le idee prima dell'esame - da una breve presentazione della dottrina di U. Spirito fatta dal docente all'inizio del Corso: presentazione i cui termini essenziali mi rimasero, allora, alquanto oscuri - mentre invece mi fu chiaro, e mi colpì non poco, l'acuto senso di disapprovazione manifestato nei confronti di tale dottrina (a causa della sua scarsa fedeltà, pareva, all'attualismo gentiliano), che traspariva dalle pur concise, ma pregnanti, parole del Collotti.

Il ricordo di questo lontano episodio, rimastomi indelebilmente impresso nella memoria (anche perché coincideva con la prima presa di contatto con il "far filosofia" a livello universitario), si è ravvivato ora alla rilettura delle dispense ormai ingiallite di quel Corso². E, attraverso tale rilettura, mi si è ripresentato vivido alla mente quanto mi aveva particolarmente colpito allora, ovvero una sorta di "professione di fede" nell'attualismo gentiliano, formulata con l'umile orgoglio di chi era convinto di avere (a differenza di altri, come U. Spirito appunto, a cui era fatto implicito riferimento) "le carte in regola" per professarla: "Io sono stato discepolo di Giovanni Gentile - così risuonarono le solenni parole di tale professione di fede nella grigia ma non sorda aula universitaria -, e per quanto la mia modestissima statura non sia paragonabile alla levatura del Gentile, io voglio continuare a dirmi discepolo di Giovanni Gentile"³.

La gran parte del Corso fu dedicata a una densa e articolata "introduzione genetica" all'attualismo - ossia a una storia della filosofia dal punto di vista dell'attualismo stesso -, nonché a una puntuale analisi critica di testi crociani sul rapporto filosofia-scienza, intesa (come il Collotti stesso precisò con la consueta franchezza) a provvedere gli studenti di adeguate difese immunitarie nei confronti della subdola forza persuasiva dell'argomentare crociano: "Bisogna leggere il Croce con spirito critico - egli esortava - e non lasciarsi incantare dalle sue parole. Il Croce è veramente una sirena incantatrice e guai a lasciarsi prendere dall'incanto del suo dire"⁴.

E venne finalmente il turno di U. Spirito, relegato alle ultime lezioni del Corso: una formalità sbrigata rapidamente e quasi sprezzantemente, con lo squalificare senza

mezzi termini la tesi dell'identità di scienza e filosofia come "una posizione che per me è puramente verbalistica ed è inoltre una cattiva versione della tesi crociana"⁵. Per Croce la realtà era quella del concetto come sintesi dell'universale e dell'individuale di cui non si può dare altra conoscenza che quella storica: sicché la filosofia veniva a coincidere con la metodologia della storiografia.

Ora, la "cattiva versione" di questa dottrina data da U. Spirito consisteva - secondo il Collotti - nella tesi che, essendo la realtà sintesi di universale e "particolare" (che è diverso dall' "individuale"), essa non è oggetto esclusivo né della scienza né della filosofia, bensì della scienza che si fa filosofia e della filosofia che si fa scienza: per cui il vero filosofo verrebbe a essere il giurista, l'economista, il fisico, ecc. - cioè lo scienziato. "Io ho naturalmente stilizzato un po' la filosofia di Spirito", riconosceva il nostro docente, commentando però subito impietosamente: "tant'è vero che voi date già segno di disgusto e questo sta a testimoniare che, così stilizzata, è una concezione disgustosa"⁶.

Non mi ricordo se fossi presente a quella lezione e se dessi anch'io manifestazioni di disgusto; se così fu, mi dichiaro, seppure a tanta distanza di tempo, pentito - non solo per una dovuta riparazione, ma anche perché convinto che, nonostante la drastica svalutazione del Collotti (che del resto non fu certo l'unica), la tesi sostenuta da Spirito non era né è affatto tanto disgustosa da non esser degna di rispetto e da non meritare anzi un attento esame e interesse (come cercherò, sia pur sommariamente, di mostrare)⁷.

Senza entrare qui nel merito delle argomentazioni del Collotti, non posso esimermi però dal rilevare che la sua concezione della scienza (almeno quella desumibile dai rapidi cenni da lui fatti in proposito nel contesto citato, ma su cui comunque dette argomentazioni sono in parte basate) appare oggi meno adeguata di quella di U. Spirito. In effetti l'attività dello scienziato viene identificata dal Collotti essenzialmente con un operare di tipo tassonomico, ossia con la messa in ordine - mediante l'impiego di schemi, formule o leggi - dei diversi campi d'indagine, ciascuno accuratamente separato dagli altri⁸.

È chiaro che una scienza di questo tipo non è né può essere in alcun modo posta in relazione, e tanto meno identificata, con la filosofia; ed è non meno chiara la frettolosa incongruità insita nel qualificare - come fa il Collotti - l'insormontabilità della correlazione osservatore-osservato, quale è posta in evidenza nella fisica quantistica, come una "visione della realtà permeata di idealismo"⁹.

Cercando ora di prospettare una più serena ed equilibrata valutazione dell'approccio di U. Spirito alla problematica del rapporto filosofia-scienza, va tenuta anzitutto in debito conto la sua familiarità col "fare scienza", che gli derivava dalla specifica formazione scientifica (nel diritto, ma anche in psicologia), sia pur originariamente acquisita nei limiti - ma anche con gli stimoli - di un'impostazione positivistica. In questa matrice del suo pensiero vanno indubbiamente rintracciate le motivazioni profonde dell'inesausto evolversi del suo pensiero, della sua perenne irrequieta insoddisfazione¹⁰.

Va ricordato come il citato S. Timpanaro sia da annoverare fra i non molti precursori dell'identificazione spiritiana di scienza e filosofia, anche se, propriamente, essa è da lui posta fra storia della scienza e filosofia. In una nota critica del 1926, p. es., nel rilevare che la distinzione crociana di concetto e pseudoconcetto è incompatibile con la teoria crociana dell'unità dello spirito, egli si richiama all'unità di tutte le manifestazioni dello spirito stesso, eloquentemente rivendicata già da Lombardo-Radice in un suo saggio su Emerson, dove afferma che "il pathos della scienza è questo raggiungere ogni essere, onde tutti gli esseri appaiono *Unum* quanto più la scienza è profonda"¹¹. E in un'altra nota dell'anno precedente lo stesso Timpanaro, denunciando la mancata influenza dell'idealismo italiano sulla scienza, auspicava che esso concepisse anche la scienza come spirito, "realizzando finalmente quell'assoluta immanenza a cui sembrò mirare, quand'era filosofo, il Gentile"¹².

Ma tra coloro che avevano avanzato la stessa esigenza di fondo non va certo dimenticato il triestino Giorgio Fano ("un filosofo - annotava all'inizio degli anni '50 S. Timpanaro jr. - che è ancora ben lontano dall'aver il riconoscimento che merita"), il quale aveva criticato già in un saggio del 1911 (pubblicato ne "L'Anima" diretta da Amendola e Papini) la teoria nominalistica dello pseudoconcetto e riconosciuto nel concetto astratto della matematica e nel concetto empirico delle scienze fisiche due momenti essenziali dello spirito teoretico. Poco dopo Guido De Ruggiero, in un saggio su *La scienza come esperienza assoluta*¹³ avanzava ancor più risolutamente in tale direzione rivendicando di aver sostenuto per primo nell'ambito dell'idealismo assoluto la tesi dell'identità di scienza e filosofia.

Il Timpanaro, in una recensione del saggio in questione, rilevava non senza un certo stupore che nemmeno G. Gentile aveva ancora affermato con la stessa nettezza una verità che pur era "schiettamente gentiliana"; egli rilevava però, altresì, che il riconoscimento dato dal De Ruggiero alla scienza, identificandola con la filosofia, rischiava di rimanere "puramente platonico" se, nonostante esso, si lasciava da parte la scienza, non mostrando in concreto che scienza e storia della scienza fanno tutt'uno. Questo richiamo a passare dal riconoscimento astratto o "platonico" del valore della scienza alla sua concreta realizzazione nell'identità con la filosofia attraverso l'effettivo "fare" scienza, ci riporta peraltro, più che alla posizione di Gentile, a quella più radicale di U. Spirito¹⁴.

Anche da questi sommari riferimenti si evince dunque che la tesi dell'identità di scienza e filosofia non scaturiva da un mero abbaglio nell'interpretazione logica dell'attualismo, né dal persistente influsso di residui positivisticci non ancora metabolizzati, bensì dall'insufficiente tematizzazione del valore della scienza e quindi del suo rapporto con la filosofia imputabile al neoidealismo gentiliano non meno che a quello crociano. Per quanto riguarda quest'ultimo, non par dubbio che detta tesi intende scalzare alla radice la riduzione pragmatico-convenzionalistica dei concetti scientifici a pseudoconcetti - giacché essa può a rigore affermarsi solo sulla base di tale confutazione. Di conseguenza non sembra ammissibile l'accennata interpretazione collett-

tiana secondo cui la posizione di Spirito andrebbe considerata come una "versione peggiorata" di quella crociana. Per cercare di cogliere dunque l'autentica portata storica e teoretica di codesta posizione occorre individuarne correttamente la collocazione in rapporto al positivismo e al neoidealismo crociano, da un lato; e, dall'altro, all'attualismo gentiliano e alla sua specifica valutazione della scienza.

È questo un compito troppo complesso e impegnativo per poter qui essere espletato in maniera adeguata. Mi limiterò quindi solo ad alcune puntualizzazioni intese soprattutto a verificare il significato che si può attribuire, nell'odierna riflessione filosofica sulla scienza, a un simile assunto.

Va anzitutto posta nel debito rilievo, come ho già rilevato, quella che si può considerare la molla che ha continuamente sospinto, fin dagli anni giovanili, la mai paga ansia di ricerca che caratterizza la speculazione di U. Spirito: il bisogno, cioè, di render chiare e di portare a soluzione le questioni di fondo inerenti alla sua propria esperienza scientifica (soprattutto nel campo del diritto penale e dell'economia politica). Il giovane Spirito si trova in una condizione analoga a quella di S. Timpanaro e di molti altri scienziati italiani ed europei (si pensi p. es. ai neopositivisti, ma certo non soltanto a loro) che all'inizio di questo secolo - trovandosi coinvolti nella "crisi" concettuale e metodologica che aveva investito sia le "scienze della natura" sia le "scienze dello spirito", nonché i rapporti fra di esse e con la filosofia - avevano cercato in quest'ultima delle vie d'uscita dalla crisi medesima: una condizione dunque che, se è appunto "critica" e pericolosamente sospesa fra scienza e filosofia, nel contempo però è particolarmente propizia a consentire una più incisiva ed equilibrata messa a fuoco del loro reciproco rapporto.

Per mettere in chiaro quest'ultimo nei suoi effettivi termini, occorre in primo luogo considerare la correlazione soggetto-oggetto, che Spirito sottopone ad un'ampia analisi storico-critica già nella tesi di laurea in filosofia su *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* - tema che rispecchiava i suoi interessi per la psicologia e per il ruolo del soggetto (così fortemente valorizzato dal neoidealismo) nella conoscenza¹⁵. Da tale analisi - che si estende anche all'empirio-criticismo, al convenzionalismo, al contingentismo, al bergsonismo, ecc. (ma non, a quanto pare, alla fenomenologia e al neo-criticismo) - emerge che codeste correnti filosofiche non riescono in definitiva a soddisfare la fondamentale istanza del pensiero moderno e contemporaneo (soprattutto da Kant in poi), che pure esse cercano in vario modo di far valere: la reazione, cioè, contro ogni forma di statica classificazione del reale in rigidi schemi concettuali a priori. Ed esse non riescono nel loro intento, perché il loro drastico antiintellettualismo si risolve nell'unilaterale e quindi "astratta affermazione del soggetto contro l'oggetto, del divenire contro l'essere", sì da indurle a trascurare indebitamente le ragioni dell'intellettualismo¹⁶.

Può sembrar strano che Spirito si preoccupi delle ragioni dell'intellettualismo - lui che si farà risolutamente paladino dell'antiintellettualismo all'interno dell'attualismo. Ma va appunto tenuto presente che la superiorità di quest'ultimo egli ravviserà nella

sua capacità di sintetizzare le due contrapposte istanze: ossia, oltre a quella antiintellettualistica, anche quella intellettualistica fatta propria dal positivismo, e corrispondente pur essa a “un’esigenza sostanziale del nostro spirito”¹⁷.

L’antinomia fra antiintellettualismo e intellettualismo (o positivismo) va pertanto superata non squalificando semplicisticamente quest’ultimo come un inutile errore, ma - afferma Spirito in uno scritto del 1923 su *Il nuovo idealismo* - facendo “rientrare nel processo spirituale anche il processo naturale”, col riconoscere che “la conoscenza scientifica o naturalistica... non deve essere concepita come altra dalla storia e, in quanto altra, integratrice di essa... ma integratrice solo in quanto risolvendosi in essa”¹⁸. Occorre in definitiva che soggetto e oggetto, essere e divenire, filosofia e scienza trovino la loro sintesi in un’effettiva unità sottraendosi all’ipoteca dell’astratta contrapposizione universale-individuale.

Ora, una tale sintesi viene raggiunta - secondo il giovane Spirito - solo nella filosofia dell’atto di Gentile. Le altre forme del neoidealismo italiano infatti (da quella di Croce a quelle di Martinetti e di Varisco) non riescono a risolvere completamente il *caput mortuum* del fatto, dell’oggetto, nell’autoconcetto; così come la dialettica hegeliana, nello sforzo di fornire la deduzione delle categorie, si era a sua volta arenata in una dialettica del pensato senza attingere il vero atto del pensiero. L’unità o sintesi autentica di soggetto e oggetto è dunque quella che, includendo dialetticamente il molteplice, è continuo svolgimento e processo.

Su questa sintesi dialettica si fonda l’identificazione delle forme del sapere, la tesi - fondamentale per quella dell’identità filosofia-scienza - che vi è un solo modo di conoscere, giacché “ogni conoscere è unità inscindibile della conoscenza della parte e della conoscenza del tutto, ossia conoscenza del particolare nella sua universalità; che è come dire: conoscenza dell’universale nella sua concreta particolarità”¹⁹.

L’atto si risolve incessantemente nel fatto, e viceversa; e quindi anche ogni scienza particolare, nella misura in cui acquista consapevolezza della propria particolarità, diventa filosofia: quest’ultima dunque è immanente a quella, e *in questo senso* scienza e filosofia si identificano fra loro. Mentre l’intellettualismo positivista circoscrive i concetti in una presunta universalità oggettiva, il neoidealismo attualista li innerva nell’universalità soggettiva dell’atto del conoscere. Di conseguenza conoscere e agire diventano a loro volta equivalenti e la filosofia cessa di essere un conoscere speciale per coincidere, insieme alla scienza, con il conoscere come tale.

Naturalmente la scienza che così viene a fare tutt’uno con la filosofia non è la pseudoscienza meramente pragmatico-tassonomica (quella, sì, rappezzata con “pseudocconcetti”), bensì l’autentica scienza “che si pone i problemi nella loro sistematica unità e ne approfondisce tutti i presupposti, senza accettare passivamente nessun principio e nessun postulato”²⁰, sicché i cosiddetti problemi filosofici diventano i suoi stessi veri problemi. Le due forme di sapere, pertanto, si fondono in definitiva nella storia, che è la consapevolezza della realtà nel suo farsi, onde il filosofo e lo scienziato compiono lo stesso lavoro in spirito di collaborazione.

S'intende che una teoria così radicale doveva inevitabilmente confrontarsi – e lo stesso Spirito non si sottrasse certo a tale confronto – con le prese di posizione puntualmente assunte da Gentile e da numerosi critici di fede o di estrazione gentiliana; nonché, per quanto possibile, con le tesi avanzate dai principali indirizzi dell'epistemologia contemporanea.

Per quanto riguarda le prime, si può dire che, in linea di massima, la teoria di Spirito non è del tutto incompatibile con la dottrina gentiliana, nella misura in cui anche per quest'ultima la scienza, nel superare "i limiti del proprio oggetto particolare, tende a trasformarsi in filosofia", sicché "l'unica possibile filosofia della scienza è la scienza che si fa filosofia"²¹. Il problema – e forse anche l'ambiguità – di fondo risiede semmai – mi sembra – proprio in questo "farsi filosofia" da parte della scienza. Quest'ultimo s'impone alle "scienze particolari" – anche per Gentile – perché esse devono sforzarsi di passare dal particolare all'universale: "avvertire... la particolarità del particolare, è riferirlo ad altro, con cui esso è tutto, e quindi già superare la pura conoscenza di quel particolare come tale"²².

Sembra dunque che il rapporto scienza-filosofia in Gentile vada inteso come un dialettico *tendere a identificarsi* dell'una con l'altra, e non come un'identità assoluta – e questo appunto perché il particolare e l'universale sono dialetticamente correlati fra loro. Discende da ciò che Gentile, a differenza di Croce, può e deve riconoscere autentico valore conoscitivo alla scienza – ma tuttavia, a differenza di Spirito, un valore relativo, ossia tanto maggiore quanto più essa si fa filosofia (e viceversa).

Si trae conferma di ciò – mi pare – dalle stesse considerazioni svolte da Gentile in una nota dedicata alla tesi di Spirito²³. Quivi egli ribadisce con la massima chiarezza che "tutto quello che è, *non è già filosofia, ma è in via di diventare filosofia*. Così la zucca – precisa scherzosamente –, come la testa del filosofo. E la strada può essere più o meno lunga; ma infine, è sempre lunga assai"²⁴. Analogamente – continua il Gentile – tutto ciò che è scienza non lo è veramente se non in quanto da esposizione manualistica diventa scienza nel suo effettivo sviluppo "onde via via si forma e costituisce". Ora, questa scienza concreta, l'unica vera scienza, è – e non potrebbe non esserlo – filosofia: essa peraltro – precisa Gentile, e la precisazione è essenziale – "è filosofia, bensì, ma non *la filosofia*"²⁵. Va tenuto presente però che anche la filosofia non è, ma diviene – e questo divenire comporta il passaggio inverso a quello dal particolare all'universale, ossia "un risorgere del logo astratto, che si deve risolvere da capo in concreto"²⁶.

Ora, è bensì chiaro che non appena il pensiero diventa oggetto a se medesimo, il tutto decade a parte, l'infinito a finito, e il concreto diventa astratto; ma non è forse altrettanto chiaro perché tale momento debba essere imputato alla scienza, ossia perché "dentro lo stesso processo della filosofia spunta una scienza che non è filosofia". Il Gentile, certo, si affretta a precisare che tale scienza "beninteso, non è la scienza del logo concreto, ma quella del logo astratto rispetto a una scienza che in sé la risolve realizzando il concreto atto del pensiero filosofico"²⁷.

Ma sembra allora strano che la filosofia ripaghi la vera scienza del servizio che essa le rende col realizzare il suo concreto atto di pensiero, convertendola incessantemente in oggetto del pensiero stesso, e così facendola ridiscendere da logo concreto a logo astratto, ossia dall'universale al particolare.

Il punto critico di tutto questo processo circolare pare appunto esser quello, allora, in cui la filosofia converte la scienza vera, in atto, universale, in scienza del particolare: da logo concreto in logo astratto. Allo stesso modo, infatti, cioè "criticando e superando", la filosofia promuove pure - come si è visto - il processo inverso, dall'astratto al concreto, dal particolare all'universale: sicché, in ogni momento dello sviluppo del pensiero, i due passaggi paiono sovrapporsi o incrociarsi l'uno con l'altro - inevitabilmente neutralizzandosi, così, a vicenda.

La scienza insomma - sia essa vera o non vera scienza, universale o particolare - finisce col risultare sempre e comunque non vera o particolare rispetto alla filosofia che, in tanto detiene l'esclusiva dell'universalità e della concretezza in quanto ha bisogno della particolarità e astrattezza della scienza per assicurarsene il perpetuo possesso e nel contempo il continuo superamento. Ed è precisamente su questo punto, infatti, che il Gentile prende le distanze da Spirito: "Torto avrebbero Spirito, Volpicelli e tutti gli attualisti... se per il logo concreto, come io dico, volessero negare l'astratto, e annegare il particolare nell'universale, e volessero la sintesi senza analisi... Giacché l'universale è sì l'universale, ma senza il particolare è un'astrazione. E il particolare non si pensa senza farsi universale. Ma per farsi universale è forza che ci sia come particolare"²⁸.

Sembra, questa, una chiara ed esplicita conferma dell'interpretazione per cui il circolo dialettico gentiliano è strutturato in maniera tale che, come si è accennato, ogni qualvolta la scienza - sia o non sia essa "vera" scienza - cerca di sollevarsi al livello dell'universale, a simile livello non riesce a giungere, o, se vi giunge, non riesce a mantenersi, giacché vi trova immancabilmente la filosofia pronta a intervenire trasformandola immediatamente in logo astratto e ricacciandola così al livello da cui era provenuta, quello del particolare. Intervento, questo della filosofia, motivato certo dal lodevole intento di impedire alla scienza di "annegarsi" nell'universale tuffandovisi intempestivamente prima di aver appreso a nuotare - dimentica peraltro, la filosofia, e con essa il Gentile, dell'osservazione hegeliana che, per imparare a nuotare, bisogna pur gettarsi in acqua.

Ma non dimentico U. Spirito, la cui tesi dell'identità di scienza e filosofia riveste - mi sembra - in primo luogo proprio questo significato: di non impedire alla scienza di perseguire l'universale - certo in collaborazione e non in contrasto con la filosofia - sia pur affrontando tutti i rischi che tale avventura comporta per entrambe. Avventura che in effetti ha trascinato il Nostro lungo la china del problematicismo. Ma perché? Per soddisfare appunto l'insopprimibile istanza filosofica o metafisica riemergente dalla scienza stessa identificata con la filosofia: poiché - riprendendo la metafora hegeliana - nel gettarsi in acqua per imparare a nuotare si rischia davvero - come paventava Gentile - di annegare, se non si dispone di un adeguato salvagente. Fuor di

metafora, il reciproco identificarsi di scienza e filosofia si risolve in un alterno prevaricare dell'una sull'altra se il circolo dialettico che le coinvolge ha un ritmo duale ed è perciò "vizioso" - rischiando quindi di essere luogo di contraddizione e non di superamento della contraddizione stessa: e perciò "luogo di perdizione" per l'una e per l'altra. In definitiva, dunque, è la stessa "riforma" attualistica della dialettica hegeliana a essere fundamentalmente in questione.

È significativo d'altra parte che un'esigenza analoga a quella che è all'origine del problematicismo fosse stata avanzata dai primi critici dell'identità scienza-filosofia, ai quali U. Spirito aveva risposto specificatamente in un articolo del 1933. In esso aveva cercato anzitutto di eliminare appunto il preconetto che egli avrebbe "negato" la filosofia o l'avrebbe "dissolta" nelle scienze particolari. Fra gli altri, anche G. Fano gli aveva rimproverato di essere incorso nel medesimo errore da lui imputato a Croce, di aver cioè trascurato quello che Croce stesso chiamava "il problema teologico", ossia il momento speculativo del filosofare. A tale rilievo Spirito aveva risposto osservando che, se il tutto non può ridursi a parte, per grande che questa sia, qualsiasi problema diventa *il problema*, il problema teologico: "al *tutto* vero, all'*uno*, a *Dio*, non si può arrivare che attraverso la parte, cioè attraverso la scienza, che si identifica con la filosofia, e tanto più vivo e concreto sarà il problema teologico quanto più particolare sarà l'indagine scientifica e più profonda la coscienza della sua particolarità"²⁹.

Ma non minor rilevanza, anzi rilevanza decisiva - oltre che dal punto di vista dell'attualismo, anche, aggiungerei, da quello epistemologico odierno - riveste, secondo Spirito, un'altra questione, relativa allo *status* delle cosiddette discipline o scienze "filosofiche": logica, etica, estetica, ecc., se da un lato infatti perdono la loro "categoricità" speciale che le differenzia fra loro, dall'altro "risorgono nella loro più vera categoricità, per cui si distinguono allo stesso modo della fisica e della chimica". Qui - sottolinea Spirito - "è il vero nocciolo del problema e la via per la sua risoluzione"³⁰. In effetti lo *status* delle "scienze filosofiche" appare per lo meno ambiguo, giacché, se le considera come scienze, la filosofia deve negarne la filosoficità; e, se attribuisce loro quest'ultima, ne deve ammettere la particolarità.

Non senza fondamento, Spirito conclude che "qui nasce il primo rapporto tra scienza e filosofia, e qui nasce l'equivoco che condurrà poi al dualismo intellettualistico" - origine del dualismo scienza-filosofia³¹. In concreto, egli prende atto con soddisfazione dell'autonomia acquisita ormai dalla psicologia sperimentale e dall'estetica, auspicando un'autonomia analoga per la logica e l'etica. È solo perché tali scienze vengono fatte rientrare ambigualmente nella filosofia, che il concetto di quest'ultima permane a sua volta ambiguo. Ma quando il loro *status* propriamente scientifico risulterà chiaro, altrettanto chiaro sarà che a Dio si arriva non solo attraverso di esse ma per il tramite di qualsiasi altra scienza, sicché "la filosofia sarà la coscienza dell'unità in cui tutte le scienze troveranno la loro concretezza"³².

Perveniamo in effetti qui al crinale che divide e nel contempo unisce filosofia e scienza - un crinale su cui è opportuno sia pur brevemente soffermarsi per osservare

da un più generale e attuale punto di vista la complessiva e complessa configurazione della dottrina spiritiana. L' "attualità" di tale dottrina è in qualche misura testimoniata, in effetti, non solo dalla recente ripresa della problematica relativa alla "filosofia della natura" hegeliana (a cui, per la sua complessità, non è possibile qui neppure accennare)³³, ma anche, appunto, dalla menzionata problematica di quelle che oggi chiameremmo "scienze umane", da un lato, e "discipline metodologiche", dall'altro - problematica acutamente sollevata, anticipando i tempi, dal Nostro.

Possiamo anzitutto rilevare, a questo proposito, una configurazione disciplinare in qualche modo speculare a quella tematizzata da Spirito - costituita dalle "scienze filosofiche" funzionali e anzi essenziali alla scienza. Si tratta di discipline come la semiologia, la semantica, i vari tipi di logica e di analisi linguistica, la teoria dell'informazione e dell'intelligenza artificiale, ecc., le quali per molti versi hanno attinenze e matrici di ordine più o meno filosofico, fino al punto da essere qualificate nel loro insieme da taluni (in particolare, p. es., da M. Bunge) come una vera e propria "filosofia della scienza"³⁴. Non c'è dubbio dunque che tra i due presunti opposti poli della scienza e della filosofia sussiste un ineliminabile quanto imprescindibile campo di forze disciplinari che, pur evidenziando ciascuna di volta in volta componenti più spiccatamente filosofiche o scientifiche, tuttavia non sono né possono mai essere totalmente prive dell'una o dell'altra.

Una positiva sinergia, se non proprio identità, di scienza e filosofia risulta pertanto concretamente operante in una sempre più vasta gamma di discipline. Fra di esse andrebbe poi addirittura annoverata, secondo Popper e la sua scuola, la stessa "metafisica", intesa come matrice di "visioni del mondo" idonee a suggerire allo scienziato ipotesi e teorie tanto più falsificabili - e per ciò stesso tanto più "scientifiche" - quanto più audaci, e cioè appunto "metafisiche". Questa ben nota posizione popperiana ci invita a prendere in esame, da un lato, la questione - cruciale nell'epistemologia contemporanea - dei cosiddetti "criteri di demarcazione" fra scienza e filosofia; e, dall'altro lato, il rapporto fra il ruolo assegnato alla filosofia o alla metafisica rispettivamente nel falsificazionismo popperiano e nel problematicismo di U. Spirito.

I termini in cui la prima questione viene generalmente affrontata e risolta nel pensiero filosofico-scientifico contemporaneo sembrano invero assai diversi, anzi opposti a quelli dell'identità "dialettica" o "problematicistica" fra scienza e filosofia. La ricerca dei criteri più idonei ad assicurare inequivocabilmente la loro reciproca separazione appare anzi così insistente da costituire una costante su cui convergono, anche se con motivazioni e intenti ben diversi, pressoché tutte le più significative scuole di pensiero contemporanee - dal neopositivismo all'esistenzialismo, dal neocriticismo alla fenomenologia, dal fallibilismo alla filosofia analitica, ecc..

Sul versante filosofico tale separazione è perseguita fundamentalmente con l'obiettivo di dimostrare che la "realtà" di cui si occupa in esclusiva la scienza è solo la scorza superficiale della realtà stessa, la cui essenza o struttura profonda e autentica (sia poi questa l'Essere o il tempo, Dio o l'Io, ecc.) è assolutamente inattuabile da

parte della scienza - mentre lo è solo da parte di una filosofia provvista di ben più sofisticati mezzi (assai diversi peraltro, o addirittura incompatibili fra loro, a seconda degli svariati indirizzi filosofici). Sul versante scientifico, d'altra parte, l'obiettivo perseguito è esattamente l'opposto, quello cioè di dimostrare che l'unica realtà (sia poi essa più o meno superficiale o profonda) è quella sottoponibile a indagine scientifica, mentre l'indagine filosofico-metafisica o è generatrice di non-sensi e falsi problemi o meramente strumentale alla medesima indagine scientifica.

Questa situazione contrassegnata da rigide quanto sterili contrapposizioni non può tuttavia considerarsi definitivamente consolidata, né dal punto di vista storico né da quello teoretico. Storicamente, essa si configura come l'inevitabile e salutare reazione agli opposti tentativi, effettuati rispettivamente dall'idealismo e dal positivismo nelle loro varie forme e propaggini, di ridurre la scienza a filosofia o, viceversa, la filosofia a scienza: tentativi che in realtà miravano, per dirla col Gentile, ad "annegarle" l'una nell'altra e quindi a procurarne non una sintesi unitaria bensì una riduzione unilaterale. Tuttavia la pur legittima reazione a simili indebite forzature rischia a sua volta - se concepita in maniera troppo drastica - di andar soggetta alla stessa ipoteca riduzionistica: nella misura in cui, difatti, la filosofia in quanto metafisica viene squalificata come non-senso (o, tutt'al più, relegata alla funzione di stimolo dell'immaginazione scientifica); oppure, all'opposto, la scienza viene privata di ogni sapere che non sia quello inerente al mero operare spaziale o matematico - è chiaro che l'una e l'altra vedono ridotto pressoché a nulla il loro spessore conoscitivo. Sotto questo profilo la contrapposizione è dunque solo apparente, mentre in realtà si rimane nel giro della polarizzazione reciproca di scienza e filosofia, anche se imperniata non più sulla falsa dialettica particolare-universale, bensì su una sorta di trascendenza della "realtà profonda" rispetto alla "realtà superficiale"³⁵.

Un simile stallo è testimoniato altresì, in negativo, dal sostanziale insuccesso dei tentativi di tracciare nette linee di demarcazione fra scienza e filosofia - compreso quello del falsificazionismo popperiano, basato sull'infondato presupposto di una presunta demarcazione fatti-teorie. Non a caso lo stesso Popper è andato imprimendo alla sua dottrina una curvatura sempre più, potremmo dire, "problematicistica" - com'è testimoniato dal titolo stesso della sua autobiografia intellettuale: *La ricerca non ha fine*.

Ricerca di che? Di "teorie sempre migliori", certo, ma anche di "metafisiche sempre migliori", giacché senza il propellente della metafisica il vettore a più stadi - o anzi infiniti stadi - della scienza perderebbe velocità, nonostante il continuo potenziamento del motore matematico. Dunque anche per Popper in fondo la metafisica, pur essendo un ausilio della scienza - ma un ausilio indispensabile -, non può che condizionarne la sorte: la "fuga senza fine" verso una meta ultima, sorta di irraggiungibile miraggio; "cura terminabile e interminabile", come direbbe Freud, della nostra ansia di ricerca.

Una "cura" simile in definitiva è perseguita pure da Spirito, giacché anche per lui, come per Popper, la scienza è essenzialmente "un discorso univoco in cui gli uomini

si incontrano per la ricerca di un fine comune con mezzi comuni³⁷. Le “verità” della scienza sono in effetti, per entrambi, ipotetiche e la “verificazione” serve solo a passare a ipotesi sempre migliori ma non per questo più “vere”; sicché, in definitiva, la verità coincide con il “non possesso della verità”.

Spirito peraltro sembra avvertire meglio che non il “razionalismo critico” il pericolo insito in quello che potremmo chiamare il “metodologismo”, ossia nell’idea di stampo illuministico che la “soluzione finale” di tutti i problemi coincida con l’accettazione e applicazione generalizzata dei canoni del metodo scientifico, riconosciuti come gli unici veramente “razionali”. Senonché ciò comporta che “la metodologia a poco a poco si precisa in un vero e proprio sistema, che si distacca dal processo di ricerca, ne smarrisce il carattere progettuale e si solidifica in una filosofia”³⁸. Anche se non lo rileva in modo esplicito, Spirito sembra individuare qui con grande precisione il momento (il passaggio cioè, ad opera della filosofia, della scienza da logo concreto a logo astratto) che Gentile considera necessario e per così dire “fisiologico” nel rapporto scienza-filosofia, e che egli giustamente declassa a involuzione patologica: “In tal guisa l’opposizione della scienza conduce fatalmente al filosofizzarsi della scienza e al chiudersi della sua attività entro limiti dogmatici... Scienza diventa sinonimo di alcune determinate scienze o ricerche e ad esse soltanto si riconosce la capacità di scoprire il vero e di discriminarlo dal falso”³⁹.

Per dissipare gli equivoci inerenti a tale assolutizzazione del metodo occorre riconoscere che il metodo stesso dev’essere “oggetto di ricerca”, giacché, se fosse trovato, costituirebbe “la fine di ogni ricerca”. È infatti “il dogmatismo del metodo, presupposto all’indagine, che a un certo punto si articola in una vera e propria sistematica filosofica detta metodologia”. Il passo decisivo da fare in detta direzione sospinge addirittura Spirito oltre Popper, quasi - diremmo - verso una sorta di “anarchismo metodologico” alla Feyerabend - dacché egli invita a “negare la possibilità di determinare il metodo o, che è lo stesso, ...ammettere tutti i metodi e aprire tutte le vie all’esperienza, estendendo il concetto di scienza alla vita consapevole nella sua totalità”⁴⁰.

Si riconferma così, fin nelle ultime pulsazioni che percorrono il problematicismo, che, come viene ribadito all’inizio del volume *Dal mito alla scienza*, “la soluzione del problema del rapporto tra scienza e filosofia costituisce il presupposto per la soluzione di ogni altro problema”⁴¹: ogni altro problema, che, non essendo più scientifico, si configura come problema filosofico e religioso, ovvero come “mistero”. Il “nuovo” problematicismo segna così l’ultimo passaggio: dalla fede nella scienza, potremmo quasi dire, alla scienza nella fede - una fede cioè richiesta e imposta dagli stessi limiti invalicabili della “ragione scientifica”.

Un esito questo non certo incompatibile, anzi significativamente convergente, con quello del fallibilismo; ma, per ciò stesso, meno compatibile, anzi significativamente divergente, da quello dell’attualismo. Si possono quindi capire le perplessità, e anche le critiche acerbe, espresse, ben prima che dal Collotti e dagli altri attualisti “ortodos-

si", dallo stesso Gentile⁴². Ma essi a loro volta non avevano forse capito che l' "atto puro" del pensiero, sottoposto alla prova cruciale del rapporto scienza-filosofia, risulta un "falso movimento", dal quale U. Spirito ha cercato con lucida risolutezza di liberarlo reinserendolo - per quanto gli era possibile - nel movimento reale, anche se faticoso e incerto, del pensiero contemporaneo.

Giorgio DEROSI

1. Cfr. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, Sansoni, Firenze 1950; F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, Ed. di Filosofia, Torino, 1957.

2. Stampate nell'anno accademico 1956-57 dalla Copisteria universitaria e conservate presso la Biblioteca generale dell'Università di Trieste. Redatte da R. Ratisa, allora assistente di Collotti, alla cui supervisione ella scrupolosamente le sottoponeva.

3. Cfr. *Dispense* cit., p. 1. Sono anche parole che a distanza di tempo risuonano come l'eco di un inconsapevole testamento spirituale, essendo state pronunciate purtroppo in prossimità della prematura scomparsa di F. Collotti.

4. *Loc. cit.*, p. 269.

5. *Ibidem*, pp. 274-75.

6. *Ibidem*, p. 275. Il Collotti citava contestualmente un suo testo intitolato: *La scienza e le scienze*, e avente come caustico sottotitolo: *Appigionati filosofo* - per alludere sarcasticamente al rischio, cui la teoria di Spirito secondo lui esponeva il filosofo, di esser affittato a qualche scienziato.

7. Che andrebbero comunque anch'esse considerate organicamente nell'ambito della sua complessiva teoria, non priva di originalità, ed esemplare soprattutto come testimonianza di un'adesione integrale ma non per questo acritica - seppur fortemente "ideologizzata" - a una dottrina filosofica ritenuta assolutamente vera. Essa si presenta come una forma appunto di "ideologizzazione" del pensiero che si potrebbe chiamare "filosofismo", in analogia con quella che è stata storicamente ed è teoricamente il suo contraltare, lo "scientismo". Tali forme estreme hanno il merito di rendere manifesta la grezza quanto infeconda e pericolosa unilateralità insita anche in posizioni filosofiche e scientifiche più scaltrite ma per ciò stesso più ingannevoli. Il "filosofismo" e lo "scientismo" costituiscono in effetti tentazioni endemiche nel decorso del pensiero occidentale, che vanno continuamente esorcizzate, e a cui è incline a cedere ogni forma di speculazione "forte" solo in apparenza ma in realtà "debole", e che tende perciò a rivestirsi di corazze "ideologiche", pseudopolitiche o pseudoreligiose.

8. Collotti reca a esempio l'operare del cristallografo, imperniato su procedure di tipo tassonomico - che sono ben lungi, però, dal costituire il nerbo del metodo scientifico.

9. Con tale riferimento, in effetti, il Collotti fa propria surrettiziamente, senza giustificarla, una ben diversa idea della scienza e del suo rapportarsi alla filosofia. Naturalmente tali rilievi critici andrebbero verificati alla luce di un'approfondita ricognizione del pensiero collottiano, quale esso doverosamente esige e ampiamente merita. Va comunque tenuto presente che una più o meno accentuata impreparazione e insensibilità scientifica era piuttosto diffusa in gran parte dei filosofi idealisti, come rileva p. es. non senza rammarico S. Timpanaro: "L'idealismo italiano non ha avuto e non poteva avere influenza sul movimento scientifico contemporaneo soprattutto perché i nostri filosofi, privi come sono di ogni simpatia per la scienza e di ogni seria cultura scientifica, non hanno saputo darci, sulla scienza, che teorie generiche le quali, dal punto di vista scientifico, sono poco più che discorsi in aria... Fuori o contro l'idealismo sono stati sempre infatti l'Ostwald, il Mach, il Poincaré, il Vailati, il Favaro, il Duhem, il Loria, il Marcolongo, il Vacca, l'Enriques, il Solovine..." (*Scienza e idealismo*, in "Il Baretto", nov. 1925; ripubblicato in: S. TIMPANARO, *Scritti di storia e critica della scienza*, Firenze 1952, p. 27).

10. Su ciò richiama opportunamente l'attenzione A. RUSSO nella sua istruttiva monografia: *Positivism e idealismo in Ugo Spirito*, Roma, FUS, 1990 - sottolineando il decisivo influsso e i persistenti effetti sulla maturazione del suo pensiero esercitati dall'esperienza scientifico-filosofica fatta dal giovane Spirito, di contro a interpretazioni unilaterali come p. es. quella esposta nella pur meritoria opera di V. A. BELLEZZA (*Dal problematicismo alla metafisica naturalistica. Saggio sul pensiero di U. Spirito*, Roma, Bulzoni, 1979).

11. *Op. cit.*, p. 24 sgg.

12. *Ibidem*, p. 28.

13. "Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo", vol. II (1912), fasc. 3.

14. E in effetti, come ricorda ancora il Timpanaro (cfr. op. cit., pp. 21 e 23), il De Ruggiero sostenne sostanzialmente, in una comunicazione al V Congresso internazionale di Filosofia (tenutosi a Napoli nel 1924), la stessa tesi che lo Spirito avrebbe successivamente fatta propria.

15. Cfr. A. RUSSO, *op. cit.*, pp. 53 sgg.
16. Cfr. *ibidem*, p. 69.
17. Cfr. *ibidem*, p. 71.
18. Cfr. *ibidem*, p. 73. Affermazione, quest'ultima, che rispecchia la stessa esigenza storicistica propugnata - come si è visto prima - dal Timpanaro.
19. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Pisa 1918, vol. I, p. 10.
20. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, in "Atti del VII Congresso nazionale di Filosofia" (Roma 26-29 maggio 1929), Milano-Roma 1929, p. 297.
21. Cit. in A. RUSSO, *op. cit.*, p. 47. Cfr. H. A. CAVALLERA, *La filosofia di G. Gentile e il ruolo delle scienze*, in "I problemi della pedagogia", 4, 1983, p. 382.
22. Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica, op. cit.*, p.10.
23. Ripubblicata dallo stesso Spirito in appendice all'ed. cit. di *Scienza e filosofia*, pp. 277 sgg.
24. *Ibidem*, p. 281 (corsivo nostro).
25. *Ibidem* (corsivo nostro).
26. *Ibidem*, p. 284.
27. *Ibidem*.
28. *Ibidem*, pp. 286-87. "E la verità del logo astratto - continua il Gentile - è bensì nel concreto; ma senza l'astratto il concreto è vuoto, cioè è esso stesso astratto. Così è che bisogna *battere tanto sull'uno quanto sull'altro* dei due momenti costitutivi del pensiero" (corsivo nostro).
29. Cfr. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia, op. cit.*, p.162.
30. *Ibidem*, p. 165.
31. *Ibidem*.
32. *Ibidem*, p. 166. La proposta problematicistica mirerà in sostanza a rendere più ampio e disteso il respiro dialettico - la sistole-diastrale scienza-filosofia -, che in Gentile sembra sfinirsi in una fibrillazione parossistica micidiale all'una e all'altra: "Trasferita la metafisica nella meta ideale della scienza, intesa come esperienza totalitaria o vita consapevole, anche la *cosiddetta* filosofia si particolarizza nelle varie scienze che la costituiscono - logica, etica, estetica, ecc. - e che si accomunano a tutte le altre nel bisogno di giungere alla *effettiva* filosofia" (*ibidem*, p. 224). Il programma di ricerca problematicistico si propone - potremmo dire - di creare una nuova "filosofia" (sia pur relativa, ma progressiva) come rimedio a due "debolezze" della scienza testimoniate dall'intera storia del pensiero moderno: "1°) la scienza non riesce a sostituire la filosofia perché non riesce a dimostrare la propria verità; 2°)... la scienza si converte di fatto in una filosofia grossolanamente dogmatica" (*ibidem*, p. 231). L'antidoto che può prevenire tale malattia va paradossalmente trovato nella stessa metafisica: "*La scienza diventa veramente antimetafisica solo a condizione di tendere alla metafisica*" (*ibidem*, p.238); sicché il dualismo fra scienza e filosofia non si pone tra forme diverse di conoscenza, bensì "all'interno di ogni ricerca" (*ibidem*, p. 244).
33. A cui è dedicato un denso capitolo nella citata monografia di A. RUSSO (pp. 128 sgg.).
34. Essa andrebbe però meglio definita "filosofia *nella* scienza", per distinguerla dalla riflessione critica *sulla* scienza, che si pone a un diverso livello filosofico. Questa distinzione fondamentale è ben presente a U. Spirito, tanto che la considera espressamente, insieme con i limiti costitutivi della conoscenza scientifica, una questione risolvibile solo in una diversa prospettiva, quella problematicistica (cfr. *Scienza e filosofia, op. cit.*, pp. 203-04).
35. Di qui, fra l'altro, l'instaurarsi in filosofia della scienza contemporanea della ricorrente oscillazione fra "convenzionalismo" e "realismo". Circa la concezione convenzionalistica o strumentale della scienza, che "ha fatto un rapido cammino", Spirito nota opportunamente che essa omette di considerare che "il giudizio sul carattere pragmatistico della scienza non è un giudizio che possa formularsi sul piano della pura prassi" (*Scienza e filosofia, op. cit.*, p. 233).
36. Essa non ha peraltro neanche *un* fine, per Popper, giacché quest'ultimo non può in definitiva essere, come ha ben visto Spirito, che metafisico (ciò non toglie, naturalmente, la possibilità, e anzi la necessità, di fini parziali, ovvero comuni ai membri della società scientifica e, in generale, di quella umana).
37. Cfr. U. SPIRITO, *Dal mito alla scienza*, Firenze 1966, p. 21. Un tale tipo di discorso dovrebbe fungere da modello per quelli filosofico e religioso, generalmente fonte di divisione e non di unione.

38. *Scienza e filosofia, op. cit.*, pp. 210-11.

39. *Ibidem*, p. 211.

40. *Ibidem*, p. 222.

41. *Op. cit.*, p. 9.

42. In un articolo pubblicato nel 1938 sul "Giornale critico della filosofia italiana" e riportato in appendice a *Scienza e filosofia, op. cit.*, pp. 300 sgg. In conclusione Gentile accusa "la vita come ricerca" di essere "una ricerca senza speranza", ipotizzando un Dio che "non si può trovare, almeno con la ragione". E rivendica, contro una tale sorta di fideistico scetticismo, un pensare che non sia mero obiettare. Senonché, lungi dall'essersi stancato di pensare - di "questa fatica che il pensiero costa" - Spirito aveva prospettato un ben più faticoso (ma, alla lunga, anche più redditizio) pensiero: e a *questa* fatica il Gentile semmai voleva sottrarsi, pago dell'atto puro, che ormai si era palesato piuttosto come un "ristagno" del pensiero.