

ANALISI D'OPERE

UGO SPIRITO, *Nuovo umanesimo*, Roma, Armando, 1964. Un volume di pp. 251.

I saggi raccolti in *Nuovo umanesimo*, scritti tra il 1952 e il 1964, si propongono di delineare i fondamenti e gli aspetti principali di una nuova concezione dell'uomo e della vita. Sono articolati in tre sezioni: la prima illustra gli essenziali motivi dell'umanesimo comunitario (antiindividualistico) ispirato dall'esigenza del superamento del dualismo di scienza e filosofia; la seconda, sotto il titolo *Problemi educativi*, affronta alla luce della nuova metafisica particolari aspetti dell'atteggiamento educativo (il rapporto col presente, l'importanza dell'allegria, il problema della censura, le diverse impostazioni che assume oggi il problema della protezione sociale, i problemi dell'istituto magistrale e della facoltà di magistero); infine, la terza, in tre saggi nitidi ed interessanti, si occupa del rapporto filosofia moderna-attualismo, del nesso che lega il nuovo umanesimo all'attualismo, dell'apporto dato dal neoidealismo crociano alla cultura italiana e mondiale.

I concetti enunciati nel volume in esame si ritrovano esposti con più ampio respiro nell'*Inizio di una nuova epoca* pubblicato nel 1961 e nella *Critica della democrazia* che vide la luce nel 1963: l'*Inizio* approfondì il tema della metafisica della scienza, la *Critica* identificò scienza e metafisica e dedusse le conseguenze di tale assolutizzazione nell'ambito dei problemi politico-sociali. In *Nuovo umanesimo* questi temi non sono ragionati ma richiamati: il che vuol dire che la nuova raccolta rappresenta un documento *minore* dello sviluppo speculativo spiritiano, anche se prezioso e interessante, perchè definisce meglio il punto di vista cui Spirito è pervenuto e ce lo mostra nella viva partecipazione alla comprensione e soluzione dei problemi culturali (e non soltanto culturali) del nostro tempo.

Le pagine di *Nuovo umanesimo* vibrano di fede e di ottimismo: siamo nel clima del *positivismo assoluto*, nel possesso della metafisica monistica che, nella fase problematicistica, Spirito confessava di ricercare.

Non sarà inutile precisare quali siano le origini remote e prossime dell'attuale posizione assunta dall'A. dato che egli stesso, nella sezione storiografica, ce ne dà gli elementi. Le origini della problematica di Spirito risalgono all'attualismo: la produzione recente del filosofo presenta un'apologia del pensiero del maestro inteso come il culmine raggiunto da tutta la storia della filosofia (*N.U.*, p. 213), il criterio di paragone non superato dalle varie correnti della filosofia contemporanea, l'eredità più preziosa della filosofia moderna sia in rapporto ai problemi etico-sociali che gnoseologico-metafisici. Il meglio dell'umanesimo moderno e cioè la rivendicazione « del diritto, della libertà, dell'iniziativa di un io inteso come principio autonomo di un mondo autonomo » (*ibid.*, p. 193) si espresse nell'attualismo.

Se l'attualismo fu il punto di partenza, il passaggio dal problematicismo alla posizione del positivismo assoluto (metafisica della scienza) fu dato da quella fase di ricerca che venne denominata *omnicentrismo* e che si sforzò di concepire in un nuovo modo il rapporto tra tutto e parte, tra assoluto e relativo, tra unità e molteplicità. L'attuale fase discende da quella indagine e vale come il consolidamento dell'ipotesi onnicentrica.

Chiarito il problema delle origini del nuovo umanesimo che si fonda su due tesi gentiane (sull'affermazione dell'infinità delle categorie e sulla presa di coscienza dell'indefinitività del tutto) e rilevato che l'attuale fase manifesta una sostanziale affinità con la problema-

tica che dettò la tesi dell'unificazione di scienza e filosofia proposta nel 1929 e lasciata cadere nel 1937, occorre illustrare meglio il contenuto dell'attuale dottrina.

Sotto l'aspetto antropologico la prospettiva di Spirito impone il superamento dell'individualismo e la riconduzione dell'individuo al tutto sociale del quale è membro, superamento che suona come una trasformazione dei concetti di libertà, personalità e responsabilità in senso *copernicano* (cfr. l'articolo *La morale dell'avvenire*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1963, pp. 429-460); nell'aspetto gnoseologico è definito dall'assolutizzazione della scienza (e della tecnica), capace di soddisfare l'esigenza del tutto (in modo implicito, non definitorio), dell'unità e dell'assoluto, capace di sostituirsi alle religioni e alle filosofie, capace di preparare un domani migliore « sollevandosi dal relativismo a una nuova assolutezza di valori » (*ibid.*, p. 48). La scienza ha implicita la metafisica della razionalità del reale, la tesi della divinità del reale (il tutto è assoluto), è madre di unificazione e di comprensione (vive del consenso), apre non solo possibilità di carattere strumentale, ma ispira « il contenuto della nuova spiritualità » (p. 52).

Fondati sulla scienza che opera il miracolo di una unificazione senza precedenti possiamo guardare con fede all'avvenire e al presente con religioso rispetto: il domani ci darà il superamento del dualismo, sia nel campo dell'arte come in quello della filosofia, come nella vita politico-sociale.

È persuasiva questa lezione di fede e di ottimismo? Passiamo a qualche rilievo critico, limitando le nostre considerazioni all'esame del concetto di scienza-metafisica e alla critica della concezione monistica del « tutto assoluto ».

Abbiamo già affermato che le tesi di *Nuovo umanesimo* nel settore epistemologico riprendono con sorprendente affinità i motivi di fondo della produzione filosofica degli anni 1929-1937 (attualismo costruttore). Il presente si distingue dal passato in questo che, nella prospettiva della tesi del 1929, la metafisica e la filosofia dovevano identificarsi dialetticamente con la ricerca scientifica e il programma aveva il piglio giovanile della rivoluzione, perchè il terreno studiato da Spirito (le scienze giuridiche, economiche e politiche) sussultava sotto i colpi che lo volevano spogliare dal peso di due astratte unilateralità (dualismo di scienza e filosofia); al presente, invece, si sostiene la necessità di ridurre la filosofia al livello di scienza particolare con il compito di studiare le esigenze del tutto e dell'identità di conoscere e fare ovvero viene del tutto abolita in omaggio alle miracolose attitudini metafisiche della scienza, di quella scienza *moderna* che ha allargato il mondo e procede trionfalmente unificando. Quindi, non occorre più trasformare e rivoluzionare, perchè la protagonista dell'avvenire c'è già e va *compresa* nel suo valore. È la scienza che movendo dall'esperienza vive di ipotesi e di verifica, ispira valori relativi, ma non il relativismo. Ora, la proposta di Spirito suscita in noi riserve, sia in merito alla metafisica che è implicita in essa, sia quanto alle sue capacità metafisiche. Nella scienza è implicita una metafisica, ma non è quella della razionalità del reale asserita dal positivismo assoluto. Il dualismo epistemologico non è superato, in quanto che i presupposti metafisici della scienza sono qualitativamente distinti dal sapere scientifico; in secondo luogo, bisogna distinguere tra i presupposti del discorso scientifico e i presupposti di cui vive lo scienziato. Inoltre appare evidente che il valore della scienza raggiunge una relatività ben inferiore alla assolutezza e non ci pare provato il potere della scienza a fondare una nuova dimensione religiosa e morale.

Anche riducendo le pretese della unificazione promossa dalla scienza, se si vuol rimanere al livello scientifico, la delineaione dell'avvenire non può essere proposta che come ipotesi, come probabilità e l'attesa non può essere tanto fiduciosa.

Venendo poi alla discussione delle concezioni metafisiche proposte da Spirito, osserviamo che il monismo immanentistico e panteistico del tutto assoluto è contraddittorio. Spirito afferma che il senso della realtà da lui inteso appaga il loico e il mistico, consente ed orien-

ta ad assaporare la gioia della vita presente che si impone « con la infinita bellezza dell'attualità » (p. 148); ma ci pare ardito affermare che, se ogni momento del reale esprime il tutto, ogni momento è il tutto. Non si può sostenere l'infinità e l'assolutezza di un tutto diveniente ed affetto dalla molteplicità. Il tutto di Spirito non è il tutto: non si può eludere la necessità di distinguere realmente il finito e l'Infinito. Il nostro presente, per splendido che sia, non si può adorare, perchè in esso non si realizza l'Assoluto e l'Infinito. Del resto, Spirito non misconosce le difficoltà che il male fisico e morale costituiscono per la concezione della divinità e razionalità della vita: come adorare il cancro, la poliomielite, la nevrosi? La spiegazione scientifica è ben lontana dal razionalizzarli, ma ne studia l'eziologia supponendone la negatività e il disordine.

Ci sono nel discorso di Spirito ammissioni dell'impossibilità di risolvere le obiezioni opposte dal problema del male: nonostante l'avversione per ogni forma di ipostatizzazione che declassa il presente in cui viviamo, in *Saper vivere*, di fronte al problema del dolore vediamo il filosofo aretino appellarsi alla via del forte e del saggio che inquadra « le proprie miserie nel quadro dell'universo » (p. 149) ed aspirare al punto di vista del santo che « ha trasceso tutta la realtà, in quell'infinito presente che è l'unico che possa dare significato ad una vita » (*ibid.*). Ma trascendere si può a condizione di ammettere la distinzione effettiva tra l'infinito presente e la nostra durata temporale e, nel quadro della metafisica spiritiana, ciò è escluso.

L'umanesimo nuovo, ispirato dalla scienza e dalla tecnica è una forma di *naturalismo* che chi scrive, alla luce della fede cristiana cui aderisce, non può condividere: con le sole forze della natura sia pur agguerritasi con i prodigi della scienza e della tecnica non ci possiamo attendere un domani migliore. Anche a questo titolo l'ottimismo spiritiano, che ci impartisce notevoli lezioni di vita e ci richiama alla fiducia nel reale, non ci pare giustificato.

ONORIO CONTI

A. ETCHVERRY, *L'homme dans le monde (La connaissance humaine et sa valeur)*, Paris, Desclée De Brouwer, 1963. Un volume di pp. 306.

L'opera dell'Etchverry costituisce una notevole sintesi organica sul tema del problema della conoscenza. Il volume, tomisticamente orientato, vuol essere una rinnovata occasione di collaudo e di approfondimento delle tesi essenziali dell'epistemologia classico-tomistica tramite il cimento critico con le posizioni al riguardo più impegnate e significative del pensiero moderno e contemporaneo.

Costituito da nove capitoli, coronati da una conclusione, lo scritto dell'Etchverry ha una struttura sistematica. I primi tre capitoli, rispettivamente dedicati al problema dell'errore e delle antinomie, al dubbio universale e alla sua forza di attrazione e al ruolo che esso svolge nella vita dello spirito, presentano una ricca serie di felici digressioni storico-critiche. Documentando il più sicuro possesso di quell'*esprit de finesse*, che è proprio di una precisa tradizione filosofico-culturale francese, l'A. svolge rilievi particolarmente penetranti discorrendo, nel capitolo II (pp. 57-65), della psicologia dello scettico.

A questo proposito, dopo aver osservato che nello scettico « le dépit est souvent l'écho d'un amour déçu » (p. 63), ci paiono espressione di particolare finezza e sensibilità psicologica le proposte che l'A. avanza agli effetti di una "terapia" dello scetticismo. Per questo, dopo aver osservato che « la dialectique pure réduit parfois l'adversaire au silence, sans lui apporter cependant une conviction sereine » e che « surtout quand il s'agit des fondements de la pensée, l'âme aspire à des raisons humaines, enracinées en pleine vie » (p. 63). L'A. fa presente che « ... plutôt que de démontrer au sceptique ses erreurs manifestes, vaut-il mieux lui montrer ses certitudes profondes » (p. 63).