

**PREPARAZIONE AL POSTMODERNO  
PER UGO SPIRITO  
GABRIELLA ARMENISE**

*Abstract*

Reflection on the concept of “postmodern preparation”, within the meaning of Ugo Spirito.

*Keywords:* reflection, concept of postmodern, Ugo Spirito, critical rereading

1. *Per uno sguardo complessivo*

Ugo Spirito (1896-1979) ha indirizzato particolare attenzione alle questioni educative (1) e ricoperto un ruolo determinante ai tempi della riforma gentiliana (1929). Tra l'altro, ha intrapreso significativi rapporti con Bottai negli anni in cui si preparava la Carta della scuola, ma non minore importanza assumono le sue riflessioni in merito al dibattito apertosi sulle potenzialità della Scuola o dell'Università degli anni Settanta.

*La vita come ricerca* (1937), *La vita come arte* (1941) e *La vita come amore* (1953) sviluppando il problema del “senso” dell'arte, confermano il suo interesse nei confronti di un percorso educativo che rappresenta, in fondo, uno dei “lasciti” più elevati del pensiero di Spirito, magistralmente sviluppato e approfondito nell'ultimo capitolo del volume di Hervé A. Cavallera dal titolo *Educazione ed estetica in Ugo Spirito* (2010); testo al quale occorre fare riferimento, proprio per comprendere la profondità del discorso pedagogico che non è “affatto estrinseco o minore in Spirito sia per l'aspetto considerevole rivolto alle tematiche scolastiche [...] sia per le più profonde ragioni di fondo, connesse con la natura educativa e sapienziale della pedagogia” (Cavallera 2010a, 7).

La pedagogia di Ugo Spirito non risulta organica, ma ciò deriva dal fatto che egli si presenti come un “filosofo della ricerca”, “asistemico”. Per comprenderne a fondo le motivazioni basta guardare al suo percorso di formazione che procede dalla fede attualista al primo problematicismo, all’onnicentrismo e, quindi, all’ipotesismo oltre che al problematicismo scientifico (Cavallera 1988, 35; Spirito 1933; Spirito 1937; Spirito 1941; Spirito 1950; Spirito 1953; Spirito 1961; Spirito 1966; Spirito 1971).

Nel suo incontro-confronto con la pedagogia viene meno tanto l’idea di pedagogia come scienza filosofica quanto quella di scienza dell’educazione, benché il filosofo, in campo accademico, assolva fattivamente al ruolo di educatore. Non dimentichiamo, inoltre, che nel rapporto instauratosi tra pedagogia e problematicismo, viene a vanificarsi ogni possibilità di poter dare concretamente vita ad una teoria pedagogica, giacché il problematicismo comporta un “processo dissacratore del pensiero nella ricerca di una non effimera soluzione” (Cavallera 1988, 35).

Gli interventi pedagogici di Spirito sono “derivati di imprescindibili sollecitazioni [...] da essere tenuti presenti da chi intende accingersi nel difficile compito della formazione di una teoria pedagogica. Anche perché [...] una teoria pedagogica non può che presupporre una concezione della vita che non possa essere inficiata dalle ricerche problematicistiche” (ivi, 35-36). Esponente tra i più rappresentativi della corrente filosofico-ideologica del XX secolo, si impegna attivamente in una ricerca continua dell’assoluto, a seguito di una maturazione ideologica che viene a coincidere tanto con la crisi della sua adesione al Positivismo quanto all’Attualismo. Filosofo dall’animo inquieto, rampollo di una cultura disancorata dalla verità assoluta, espressione di un divenire sicuramente dialettico, nella quale viene meno il senso più profondo delle cose del divenire, matura una riflessione che non può prescindere dalla conoscenza profonda degli insegnamenti gentiliani.

Ogni sua riflessione di natura pedagogica è espressione di un problematicismo che è “continuazione” dell’Attualismo, secondo una ben precisa chiave di lettura critica dell’Attualismo stesso. Significativa, in tal senso, è la modalità di assimilazione dei contenuti del *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* gentiliano (apparso in due volumi, per i tipi della Laterza, nel 1913 e nel 1914), oltre che dei principi della Riforma del 1923, ripresa al momento della valutazione del problema scolastico ad opera di Giuseppe Bottai, in un primo momento, con la critica al sistema scolastico, in un secondo momento.

Spirito è un “attualista ortodosso” al punto da condurre nell’ambito della corrente ideologica fascista una precisa “logica monistica dell’attualismo”. E si capisce, a questo punto, la sua proposta di “corporazione proprietaria” palesemente espressa ne *Il corporativismo* (Spirito 1970, 351-367; Cavallera 2007, 10), che gli procura una “graduale emarginazione” durante il Fascismo e, successivamente, anche una “rottura” con l’Attualismo (ben esplicitata con *La vita come ricerca*, del 1937).

Segue una fase inquieta, segnata dal problematicismo, con i suoi punti d’arrivo, più volte ridiscussi (ovvero, l’onnicestrismo, l’ipotesismo scientifico), fino alla riaffermazione del problematicismo nell’ambito di una vita “come incoscienza” (Cavallera 2000; Cavallera 2007, 10 ss.). Spirito resta pur sempre figlio del suo tempo, particolarmente attento alle sfide del presente, travolto da quell’ansia metafisica che pervade ogni aspetto della sua filosofia, la quale sostanzialmente si manifesta come conoscenza dell’Assoluto (una conoscenza dell’Assoluto che implica la coincidenza con lo stesso). Pertanto, si comprende il carattere “mistico” della sua ricerca (ivi, 10-11). Del resto, Filosofia vuol dire sostanzialmente conoscenza del vero, ma anche ricerca che “tende al possedere”. Significative, in tal senso, le riflessioni di Cavallera che ci consentono di identificare il filosofo come gnostico:

La filosofia, [...] è conoscenza della verità, ergo suo possesso. Il filosofo è colui che sa. [...] Spirito parla di *fede* nel positivismo, di *fede* nell’attualismo. Dopo diventa un uomo senza fede (ecco il *problematicismo*). [...] È una fede provata. Attraverso l’evidenza dei fatti, per il positivismo; attraverso la logica dialettica, per l’attualismo. Quindi non è una fede come accettazione e fiducia in ciò che si crede ma non si ha o non si vede, bensì una fede che scaturisce dalla sicurezza di aver trovato; una fede che si basa su una certezza che non è affatto fideistica [...]. Spirito, sia nella fase positivista sia in quella attualista, è un credente che *sa e possiede il sapere* ossia la verità. In questo senso egli è effettivamente uno gnostico e concepisce la filosofia come gnosi (ivi, 12-13).

Ed ecco, allora, che *sophia* è teoria e prassi al contempo, e, secondo tale ottica, l’attualismo non è la teoria dell’atto, ma, invece, l’atto *in fieri* (ivi, 15). Sviluppa, allora, l’idea di *attualismo costruttore* (Spirito 1950, 39), che conduce all’esperienza concreta (alla quale inevitabilmente si riconnette una filosofia che ha il suo campo d’azione nella politica, nel diritto, nell’economia, nell’arte, nella pedagogia, ossia in tutti gli ambiti del sapere, che richiedono di uscire da schemi obsoleti, senza possibilità di sviluppo).

Per comprendere fino in fondo l’ideologia di Spirito, lo ribadiamo, occorre guardare sempre all’Attualismo, senza sottovalutare l’attenzione che il

filosofo intende, a ragione, rivolgere anche al Positivismo. Infatti, come rileva Russo:

Lo sviluppo della sua teoresi, [...] si è snodato a partire da un positivismo in antitesi al quale egli non ha mai scorto l'idealismo gentiliano. Il suo fine, inizialmente, fu quello di dare una risposta agli interrogativi suscitati in lui dalle teorie di E. Ferri [...] e M. Pantaloni [...]. La chiarificazione delle loro esigenze lo spinse ad aderire all'attualismo, che per lui rappresentava il solo orizzonte speculativo in grado di fornire l'effettiva giustificazione teoretica. Sulla scia di questa convinzione, poi, sin dai primi anni 20, [...] cercò di verificare l'attualismo, per ritrovare la vera filosofia [...] rendendo effettivo il principio primo dell'idealismo, cioè l'identificazione di filosofia e vita. Tuttavia, l'ottica gentiliana non consentiva una costante adesione, per cui essa venne messa in crisi, così da sfociare nel problematicismo, che segna il passaggio a una rinnovata riflessione sul vario intrecciarsi di [...] scienza e [...] filosofia, (Russo 2006, 11011).

Spirito, proprio nel passaggio dalla "civiltà" del "mito" a quella della "scienza" ha rilevato l'origine di un "nuovo umanesimo", imperniato sul linguaggio scientifico "universale", tale perché accettato da tutti, nonostante le differenze di posizione ideologica. Ecco, allora, che "la scienza risolve in sé tutta la cultura, superandone le contraddizioni e le parzialità" (Volpicelli, Ravaglioli s.d., 209). Il suo problematicismo riscuote l'attenzione dei cattolici (Spirito 1953) e non si può sottovalutare il ruolo dallo stesso ricoperto ai fini della comprensione del cambiamento epocale avutosi a metà degli anni Cinquanta (2), connesso ad una fase di "accelerazione del ritmo della vita", "che corrode fedi e ideologie tradizionali, e che investe lo stesso rapporto genitori-figli" (Cavallera 2006, 64; Spirito 1955, 7 ss.).

La nuova epoca è caratterizzata dalla "velocità", mentre tutto diventa estremamente "relativo", e questo relativismo finisce per interessare ogni concezione di natura filosofica (unitamente al senso della vita in generale); in tutto questo, il relativismo finisce con il riguardare ogni ambito della filosofia ed estendersi, quindi, alla "cultura" e alla "vita spirituale", coinvolgendo la "coscienza delle masse". Si comprende, pertanto, la seguente osservazione spiritiana: "La filosofia, che aveva staccato la propria sorte da quella della scienza, non appena aveva cominciato a rivelare i segni della crisi, torna ad accomunarsi con la scienza attraverso la crisi, e il relativismo diventa l'etichetta egualmente valida per l'una e per l'altra" (Spirito 1955, 11; Cavallera 2006).

Evidentemente, Spirito, si rende conto di due fondamentali trasformazioni, rilevate da Cavallera:

il primo è il cambiamento in atto dei costumi dovuto ad un generale processo di velocizzazione delle conoscenze, delle informazioni, degli spostamenti, che genera

scetticismo; il secondo è la realtà come prodotto che si afferma nella scienza e nella tecnica con il loro preteso neutralismo che di fatto diventa dogmatismo. [...] L'analisi del filosofo del problematicismo individua che il processo di secolarizzazione è forte e trova i suoi strumenti nei mezzi di comunicazione di massa che superano ogni resistenza ideologica e geografica (Cavallera 2006, 65).

Spirito è assolutamente convinto che il relativismo sia la causa scatenante di una crisi teoretico-pratica in grado di segnare una vera spaccatura generazionale nel contesto scolastico e familiare dove i rapporti diventano sempre più "rari e superficiali", manca il dialogo, non ci si sforza a trovare un punto di incontro nel rapporto tra padre-figli, tra giovani-anziani e, ancora, tra docenti-discenti. A questo punto il:

rapporto educativo è sostanzialmente falsato ed equivocato, non appena va al di là della pura informazione tecnica e nozionale. Il maestro come indicatore di valori e di ideali è diventato una figura anacronistica. L'alunno non lo ascolta più e rimane di fronte a lui indifferente, quando addirittura non lo irride e non lo respinge con forme di esplicita insofferenza. [...] Nella famiglia e nella scuola, dunque, distacco irriducibile tra le due generazioni. Allevamento e istruzione senza amore e senza educazione. Padri e maestri non sono più i rappresentanti dei valori e degli ideali della vita, da interrogare e da seguire con amore e con fede: sono soltanto gli esponenti di un mondo fallito o per lo meno finito. (Spirito 1961, 25-27).

Ci troviamo, evidentemente, dinanzi ad una situazione "drammatica" che investe i genitori, i maestri, finanche la classe politica dirigente, in cui, come sostiene il filosofo, il:

contrasto tra i valori predicati e le azioni compiute raggiunge [...] forme [...] paradossali e mostruose. Ora, i giovani avvertono tutto questo e giudicano in conseguenza. Leggono sui visi dei genitori che troppo spesso la famiglia è spenta nei loro cuori; sentono che nei riti e nelle cerimonie religiose la fede è estrinseca e convenzionale; [...] comprendono che la parola del maestro nella rievocazione della patria è falsa e retorica; ascoltano quel che si dice di uomini e di metodi politici, senza riuscire a notare in tale campo eccezioni effettive e rilevanti [...]. Il risultato è nel giudizio di condanna degli uomini, che trascina con sé quello dei valori in cui essi ostentano di credere. Ma la coscienza dei giovani, poi, non è intessuta, come quella degli anziani, dei valori tradizionali [...] Allora esplode la rivolta (ivi, 28-29).

Le sue affermazioni, anticipando i tempi, denunciano efficacemente quanto espresso dalla Contestazione giovanile che, come sappiamo, avverrà sul finire degli anni Sessanta. I giovani, pur non avendo le "idee chiare" sentono l'esigenza di cambiamento. Un cambiamento che dovrebbe riguardare ogni ambito: dalla Scuola alla Famiglia, alla Politica. Interessanti appaiono le osservazioni in merito al rapporto Scuola-Famiglia: "Famiglia e scuola sono

diventate ormai le ragioni più profonde della rivoluzione in atto e in essa hanno sede le manifestazioni più caratteristiche della *contestazione* sociale che va diffondendosi con sempre maggiore estensione e violenza nel mondo di oggi” (Spirito, Del Noce 1971, 33).

Spirito ben rileva quella “frattura” esistente nelle due agenzie educative in una “dimensione verticale”, espressione palese dello scontro generazionale, rimarcando con forza la difficoltà delle vecchie generazioni di “offrire ai giovani un senso alto della vita che li gratifichi e corrisponda ad un momento storico in cui si passa dall’individuo tradizionale [...] ad un individuo sociale”, capace di operare e pensare “in gruppo” (Cavallera 2006, 181; Spirito 1972, 58 ss.).

Prendendo spunto dalle riflessioni del filosofo, resta il “problema” dell’effettiva comprensione della “concezione” di “vita”, andando ben oltre le “lacerazioni” esistenti in quel preciso contesto storico-ideologico, giacché si tratta di una nuova concezione della vita che comincia a prendere fisionomia nell’ambito di un preciso processo (di “globalizzazione”), evidente espressione della crisi dei valori della modernità. E si comprende, allora, la manifestata necessità, da parte di Spirito, di istituire una “scuola cosmopolita” e “internazionale” (atta a prendere linfa vitale dall’apporto di altre Nazioni), capace di superare l’impostazione tradizionale - per essere reimpostata secondo ordinamenti e finalità comuni ad altre istituzioni - e incentivare un processo di evoluzione sociale aperto e “senza frontiere” (Cavallera 2006, 182).

Illuminanti sono anche le sue digressioni in merito alla legge sull’aborto, alla sua perplessità dinanzi ad una responsabilizzazione femminile che escluda quella maschile. La questione essenziale resta quella di prendere coscienza della responsabilità dei soggetti dinanzi ad una scienza che non esclude più nulla, giacché riconduce gli individui all’interno dei processi in atto (ivi, 289). Egli crede che uomo e donna, nel rapporto di coppia, siano “due anime” in grado di “potenziarsi” vicendevolmente. “Se non sono due non possono diventare uno, ma se non sono uno la loro identità non ha senso” (Spirito 1979, 3); ne deriva che la “parificazione non può essere che la negazione dei sessi” (Spirito 1979, 3; Cavallera 2006).

Spirito ha ben chiara l’immagine della Società a lui contemporanea, una realtà sempre più spinta dalle logiche di mercato, travolta dal consumismo, animata da principii edonistici, che sembra sempre meno disposta ad accettare un’autorità di ordine spirituale. Ed ecco che, a questo punto, ci troviamo dinanzi alla chiusura del processo di secolarizzazione (Cavallera 2006), mentre la Società trova “la propria giustificazione strutturale nella

sua stessa capacità di sopravvivere prescindendo dalla qualità etica e dalle normative educative”, e, come Spirito avverte, “tutto si giustifica in quanto accade e non si riesce a dare un’indicazione che vada oltre l’accadimento, che, in quanto tale, diventa lecito” (ivi, 192). Una volta “riconosciuto” il processo di secolarizzazione, ormai “avvenuto”, Spirito non può che prepararsi all’avvento del postmoderno, il relativismo appunto (ivi, 277). Il filosofo si contraddistingue per il suo slancio propositivo, giacché nella “confusione generale”, riesce a intravedere le spore della trasformazione, per il tramite di un cammino, che deve andare ben oltre lo stesso Attualismo, e che Spirito cerca di chiarire ne *La vita come amore* (1953).

## 2. Dal “nuovo Umanesimo” alla considerazione dell’ “universo pedagogico”

Partendo dalla considerazione che “tutto sia assoluto e non tutto relativo”, ci propone una prospettiva speculativa del tutto innovativa, degna di considerazione: l’onnicestrismo come estrema apertura al reale, che accoglie in sé il principio di non esclusione, il quale, a sua volta, comporta anche la possibilità della sua stessa negazione. In sostanza, si rende portavoce di un “nuovo umanesimo” che investe proprio il piano scientifico (Negri 1964), ma affinché l’individuo sia messo nella condizione di superare le sue difficoltà per “riconoscere il tutto”, è opportuno che il filosofo identifichi il soggetto come “oggetto di scienza”, parimenti ad ogni altro fenomeno. In tale chiave di lettura interpretativa, sembra palese che Spirito riconosca il valore cosmico dell’essere: “il mio essere umano è essere cosmico che nel cosmo affonda le proprie radici e nel cosmo affiora nella propria individuazione” (Spirito 1966, 224).

Ne *Il Problematicismo* (1948), quanto già introdotto in *Vita come ricerca* (1937) risulta estremamente distante da qualsivoglia problematica spengleriana, e finisce per anticipare, invece, questioni discusse dalla filosofia di Foucault o, ancora, Lyotard. La crisi del Novecento si rivela, quindi, quale crisi che risale addirittura alle origini della vita e del mondo, ma come “epilogo” del “pensiero moderno” (Spirito 1948) – evidentemente riferito alla riflessione di Cartesio-Hegel - ; mentre, certamente in linea con gli insegnamenti di Foucault un gioco fondamentale, al fine dell’organizzazione della società e del sapere, ricopre la “scienza moderna dell’utile”, ovvero l’economia (ivi, 17-24). Similmente a Foucault, il nostro filosofo ritiene che tanto il socialismo quanto il comunismo, non differiscano nei presupposti “speculativi” dal democraticismo o liberalismo.

Evidentemente, essi pongono alla base della politica il soggetto, mentre la società, intesa come “somma aritmetica” dei soggetti, pretende di definire, sulla base di criteri condivisi dalla maggioranza, ciò che è giusto, distinguendolo dal male o, in generale, da ciò che è ritenuto ingiusto (ivi, 23).

La valutazione delle ideologie ottocentesche e della filosofia moderna (che si afferma dopo la seconda guerra mondiale), aiuta il filosofo a riflettere sulle motivazioni della crisi del Novecento e, nello specifico, su quelle forme del sapere che sfociano nell'intellettualismo. A questo punto, considerata l'irreversibilità della situazione, il problematicismo assume le vesti di strumento filosofico ideale per risolvere quella paralisi teoretica che sembra aver intaccato il pensiero contemporaneo. La soluzione risiede nella presa di coscienza della contraddittorietà dell'essere o, meglio, di ciò che Spirito suole definire “vita”, unitamente alla presa d'atto della contraddittorietà del pensiero filosofico moderno.

Diventa prioritario, per il nostro, fornire definizioni prive di contraddizione, mentre l'Idealismo dialettico e principalmente l'Attualismo possono, in un certo qual modo, aiutare a superare le criticità, passando alla “logica del concreto” (ponendo in ombra la logica dell'astratto e rifiutando, parimenti, il concetto di contraddizione). In sostanza, come giustamente rileva D. Coli, a seguito delle sue valutazioni sulle teorie spiritiane, qui sommariamente accennate, “Spirito prende atto dei limiti della razionalità umana ed ha la capacità di rompere l'immagine del filosofo affermatasi nella filosofia moderna da Cartesio a Hegel come la figura di colui che è in grado di risolvere retoricamente ogni contraddizione” (Coli 2007, 98).

La crisi della civiltà occidentale appare con chiarezza a Spirito già nel 1937, ed è altrettanto limpido il concetto di democrazia (Spirito 1963), che lo stesso matura interpretando la situazione italiana dopo la seconda guerra mondiale. Eppure, l'inquietudine che dilania Spirito dal punto di vista filosofico e politico, può essere compresa pienamente, solo se ci si rivolge a quei sistemi politici differenti cui fa riferimento l'Europa (per guardare all'idea di democrazia). Del resto, una valutazione comparativa adeguata dei sistemi esistenti aiuta a comprendere più agilmente tutti quegli aspetti connessi alle trasformazioni sociali, ma soprattutto le idee di Spirito in merito al capitalismo liberale (che rifiuta) e al corporativismo o, ancora, alla sua “ansia di rivoluzione” (ivi, 99; Spirito 1933) e, non ultima per importanza, alla concezione di “evoluzione della modernità” (la cui crisi, nel Novecento, è chiaramente connessa alla civiltà e necessita, per essere affrontata, di progetti politico-filosofici diversi e ben organizzati).

Per Spirito, il relativismo è un prodotto della modernità, ma rappresenta anche il punto di arrivo del pensiero filosofico moderno, oltre che il frutto di un'azione razionale ispirata dalla volontà di riuscire a produrre una costellazione di valori universali e assoluti e, in fondo, anche "oggettivi". Egli individua nella contraddizione (quella "contraddizione per la quale sia l'individuo, consapevole di dover morire continua ad assaporare il gusto della vita, sia la civiltà in crisi continua a vivere e a programmare il futuro") l'essenza di ogni civiltà e di ogni esistenza (Coli 2007, 106).

Come giustamente rileva Daniela Coli: "Spirito appartiene pienamente a quella [...] letteratura della crisi che caratterizza tutto il Novecento, non semplicemente gli anni Trenta, e il problematicismo rappresenta una soluzione filosofica per portare nuovi contributi ad una discussione ancora in corso" (ibidem); e, per poter uscire fuori dalle contraddizioni in cui è immersa la post modernità, finisce con il rovesciare completamente l'approdo umanistico tradizionale, oltre che col riconoscere la natura oggettuale del soggetto. In sostanza, "l'essere umano" diviene "essere cosmico" che nel cosmo affonda le proprie "radici" e, sempre in esso, "affiora" per quella che è la sua "individuazione" (Spirito 1966, 224).

Per Spirito, come si rileva da *La vita come amore* (1953), risulta basilare la "comprensione del tutto", a maggior ragione perché l'elemento caratterizzante dell'epoca corrente è il relativismo (ovvero il post moderno); ed esso non deve essere inteso come approdo, ma, invece, come punto di avvio per nuove riflessioni, principalmente per quel che concerne il significato della identificazione (3) - di scienza e filosofia, ma anche quello di metafisica come scienza - (Cavallera 2007, 31-33). Spirito, da sempre, si pone la questione di riuscire a superare in maniera definitiva i confini delle opinioni e di elevarsi all'incontrovertibile.

Per tale motivo rintraccia un elemento di forza nella scienza così come nella tecnica o, ancora, si preoccupa di rilevarne le resistenze in un mondo che si caratterizza per la presenza di posizioni antitetiche che, naturalmente, si rivelano per la rispettiva antinomia (ossia, per tutto quanto nega l'incontrovertibile e verso cui, invece, il filosofo protende). Nel rilevare la natura del postmoderno, finisce con individuarne in maniera meticolosa i limiti che, ovviamente, implicano la necessità del loro superamento.

La comprensione del "tutto" riguarda l'Assoluto, ma anche Dio (in particolare la coincidenza con Dio), e, ancora, il futuro, secondo un "cammino" che si nutre di "curiosità, meraviglia, ricettività, apertura e acculturazione" (Spirito 1977, 27-28; Spirito, 1989), che porta il filosofo ad "esser costruito" per intercessione di "tutto quel mondo che si è inserito in

lui”, alimentandolo, in virtù di una “forza trascendente” dettata da quella che lui definisce *incoscienza* e che, per Hervé A. Cavallera, sembrerebbe concludere l’itinerario di Ugo Spirito (Cavallera, 2007, 40-41).

Significative, al riguardo, le riflessioni di Cavallera:

L’incoscienza scaturisce dalla consapevolezza non solo di non possedere il futuro, ma dal riconoscersi espressione di un processo entro cui convergono forze diverse e non affatto prevedibili e determinabili. Ma se *incoscienza* significa riconoscersi come espressione del tutto, in tale prospettiva da un lato converge l’eredità positivista dell’essere frutto di molteplici cause, dall’altro continua quella attualista essendo comunque realtà in atto, processo *in fieri*. La conseguenza immediata è l’adesione al fluire degli eventi. In questo emerge l’aspetto mistico del pensiero di Spirito (Cavallera 2007, 41; Carlini 1962).

Tra l’altro, il filosofo si caratterizza per il fatto di essere riuscito a riportare il discorso filosofico dal piano gnoseologico a quello sapienziale in *Nuovo umanesimo*. Nel prestare attenzione alla questione imperante del “saper vivere”, si sofferma a riflettere compiutamente sull’ “educazione informata al rifiuto del presente” e sull’opportunità di non vivere la vita in funzione del futuro e, ancora, di non improntare la stessa sul mero ricordo del passato (Spirito 1968, 202-203). Particolare importanza assume, quindi, il sentimento dell’amore (strumento di “apertura al tutto” e/o al “processo di particolarizzazione”), “che si attua” realizzandosi “nel presente e in tutte le direzioni”; un amore che ci consente di conseguire una gioia che, in fondo, necessita di non andare molto al di là di noi stessi (ivi, 205), perché si sostanzia di un sentimento che vuol dire apertura verso il prossimo, ma anche unificazione del mondo e, in sostanza, adesione con l’Assoluto, col Tutto (ivi, 205-206).

In definitiva, avviene il “superamento della persona come egoità”, ed è una “posizione mistica”, che porta ben oltre la “divisione dei confessionarismi” (Cavallera 2007, 44) più resistenti dinanzi alle trasformazioni del presente (Spirito 1968, 207-208; Cavallera 2007, 44-45), da vivere con “gioia” (che diviene “vera” se “accompagna l’atto di amore”). L’ “amore che si attua” diviene, evidentemente, il punto di arrivo di un pensiero fortemente ribadito nel *Nuovo umanesimo*, mediante la *tesi dell’incoscienza* che consente al filosofo di venire fuori dal postmoderno (fortemente instabile), anche se non è possibile garantire in alcun modo un “processo ascensionale di salvezza”, per ciascun individuo (ivi, 47).

La sua filosofia, oltre al fatto di avere un valore indiscutibile sul piano teoretico, si contraddistingue per il suo innegabile ruolo sul piano pedagogico, giacché sulla scorta degli insegnamenti socratici, la verità che Spirito intende portare alla luce si ispira ad una filosofia “attiva” del

conoscere che, in fondo, mira a quella che ama definire “educazione alla serenità”, da perseguire “giorno per giorno” (Spirito, 1961, 326-327), e che lo spinge a prodigarsi concretamente sul piano politico, oltre che nella promozione di tutte quelle attività e iniziative culturali che difendano, a spada tratta, la libertà del dire e del pensare, assurgendo anche al ruolo di rappresentante delle “esigenze di universalità” (ivi, 333). Per Cavallera, con particolare riferimento alla pedagogia:

in Spirito la pedagogia è ancora filosofia ed è pure una scienza che si realizza dal “rinneamento” della filosofia. Le due posizioni non sono affatto contraddittorie se si considera il senso di “filosofia”. La filosofia da cui ci si distacca, più che dal si rinnega, è la filosofia che illude l’io, che è *un* io, che si possa conoscere il tutto. Ciò consente l’attività specifica della pedagogia. La filosofia che rimane nella pedagogia è però la volontà di contribuire a costruire il tutto di cui pure ci si sente parte. In altri termini, il pensiero di Spirito è interpretabile in chiave pedagogica (Cavallera 1988, 218).

Egli, evidentemente, pur proseguendo il percorso avviato da Gentile, sul piano pedagogico, si contraddistingue per la sua peculiare “previsione del futuro” ed “interpretazione del presente”; il solo “atto del prevedere il futuro” comporta una costruzione e/o partecipazione alla “costruzione di un tutto” (e, quindi, la riforma scolastica, così come la riorganizzazione/costruzione del sapere, ad esempio). Al filosofo interessa non perdere “l’unità del reale” (di là da quel problematicismo che, evidentemente, ha convogliato tanto la fine della metafisica quanto quella dell’antropocentrismo). L’unità del reale permane come “ipotesi”, aspirazione difficilmente verificabile, mentre la “contraddittorietà delle situazioni” (nata dall’esigenza di voler “comprendere il tutto”) è palese. In definitiva, la sua “pedagogia” assume le sembianze di una realtà “teoretico-operativa” e la “costruzione del futuro” è intesa, allora, quale “eccezionale costruzione pedagogica” (ivi, 215-220).

Quindi, così osserva ancora, argutamente e più avanti, Cavallera:

la filosofia di Ugo Spirito è la continuità di un processo speculativo plurisecolare (il superamento del mero antropocentrismo) mediante apporti originali e innovatori, questo consente di meglio intendere il contributo del filosofo al pensiero pedagogico contemporaneo. [...] oltre alle critiche puntuali e sempre stimolanti alle disfunzioni della scuola del suo tempo, non è affatto privo di proposte che hanno un indiscutibile valore (pensiamo al liceo unico, alla autonomia delle università, alla presenza dell’inglese nella scuola elementare, al rinnovamento metodologico dell’insegnamento, in base alla scienza e alla tecnica, alla riconsiderazione dell’insegnamento della religione [...] che meritano [...] attenta analisi (ivi, 221).

Soffermandoci, in definitiva, al “senso generale” della sua speculazione, è palese che, il “superamento” della “tradizionale metafisica dell’io”, porti ad una certa “autonomia della ricerca”, garante di una pedagogia come “scienza umana”. Andando oltre ogni forma di chiusura dogmatica, il suo pensiero può convivere indubbiamente con le differenti “scienze” dell’educazione, aprendosi all’idea di scuola “cosmopolita”, sempre più attenta alle possibilità didattico-operative offerte dal campo tecnologico e ben accetto a quelli che oggi definiamo “nativi digitali”. Ed ecco, allora, che con Spirito l’ “autonomia della pedagogia nella sua ricerca di fondare un domani migliore trova [...] la sua possibilità di esistere senza la subordinazione aprioristica di una filosofia. Ma anche in questo caso [...] il discorso pedagogico è discorso volto alla costruzione del tutto” (ivi, 221-222).

Come riferisce, a ragione, Franco Cambi (2017), con Spirito si giunge ad una “dilatazione” del quadro idealistico di base. Avviene, allora, una trasformazione sul piano estetico ed etico, che ben si ricollega all’idea di ricerca “continua” e, nel mentre, ogni processo spirituale (oltre che formativo), finisce con l’articolarsi per il tramite di una visione indubbiamente più viva e concreta dell’atto, dal filosofo decifrato “in vita” (sempre proiettata verso determinati valori e/o principi che, in fondo, strutturano sempre quella stessa vita), che è al contempo ricerca e finisce con l’esplicarsi mediante la gioia di cui si parla nella produzione spiritiana (dettata pur sempre dal “senso dell’amore”); è questa la manifestazione di un “iter” per il quale l’io si innalza a spirito. In tal senso, lo spirito si “avvolge” in “uno sviluppo di cui l’arte in particolare agisce come elemento di trascendenza e di inveroamento” (ivi, 35).

In sostanza, è “proprio intorno a questo nucleo di problematizzazione del processo spirituale come esperienza vitale che prende corpo il “problematicismo” spiritiano (ibidem), in cui agisce una pedagogia che necessita di essere approfondita e che si impernia su elementi fortemente dinamici e aperti che, ad oggi, possono essere visti come “l’*ad quem* di tutta una tradizione attualistica/idealistica e ancora significativamente contemporaneo” (ibidem). (4)

### Note

(1) Tra le opere: *Storia del diritto penale italiano* (1925); *L’idealismo italiano e i suoi critici* (1930); *I fondamenti dell’economia corporativa* (1932); *Scienza e filosofia* (1933); *La vita come ricerca* (1937); *La vita*

*come arte* (1941); *La vita come amore* (1953); *Significato del nostro tempo* (1955); *Inizio di una nuova epoca* (1961); *Critica della democrazia* (1963); *Il Comunismo* (1965); *Dal mito alla scienza* (1966); *Ideale del dialogo o ideale della scienza?* (1966); *Giovanni Gentile* (1968); *Storia della mia ricerca* (1971); *Memorie di un incosciente* (1977). Qui, si è scelto, volutamente, di fare peculiare riferimento all'analisi critica dell'opera spiritiana compiuta da Hervé Cavallera, divenuto prof. Onorario di Storia della pedagogia nell'ottobre del 2017 presso l'Università del Salento, ora in quiescenza, per sottolinearne una fase del percorso di maturazione ideologica (nell'ambito delle proprie linee di ricerca svolte presso l'Ateneo salentino), che si affina, quindi, anche per il tramite della rilettura critica delle opere spiritiane. E, quindi, dal 1988 (con *L'azione e il dubbio*) per arrivare a *Etica e politica in Ugo Spirito* e *Educazione ed estetica in Ugo Spirito* (del 2010), passando per *Ugo Spirito: la ricerca dell'incontrovertibile* (2000) e *La partecipazione al divenire del reale: l'immagine della pedagogia in Ugo Spirito in: Il pensiero di Ugo Spirito* (1990). Degna di nota è anche la riedizione critica, da Cavallera compiuta, de *La vita come ricerca* (2007) e, non ultimo per importanza, il volume della Fondazione Spirito, dallo stesso curato assieme a Festa: *Ugo Spirito tra attualismo e postmoderno* (2007). (Cavallera, Festa 2007, Cavallera 2010a, Cavallera 2010b).

(2) Per la posizione cattolica, in quegli anni, cfr. Bontadini 1966a (I ed. 1946) e Bontadini 1966b (I ed. 1952). Per approfondimenti sull'itinerario teoretico di Ugo Spirito, e relativa letteratura critica si veda Cavallera 2000.

(3) “I) Impossibilità di definire il tutto e quindi di concepire una scienza che sia scienza del tutto da contrapporre alle scienze delle parti. II) Fisicità e metafisicità di ogni scienza [...]. III) Riaffermazione della filosofia come scienza del problema metafisico. IV) Contrapposizione alla metafisica tradizionale di una metafisica come scienza. V) Rifiuto come *non senso* di ogni atteggiamento speculativo che presuma di poter rinunciare al problema metafisico” (Spirito 1966, 357-358).

(4) Per un approfondimento sul tema affrontato si rinvia, fra le tante opere critiche, alla lettura integrale di AA.VV. 1988-1990, Bellezza 1979, Carlini 1956, Cappelletti 1989; Cavallera 1981, Cavallera 1982, Cavallera 2016, Cicinato, Russo 1990, Del Noce, Spirito 1971, D'Espinosa 1983, Fancelli 1957, Fancelli 1965, Fancelli 1980, Galli 1951 e Zamuner 1970.

### *Riferimenti bibliografici*

- AA.VV. (1988-1990). *Il pensiero di Ugo Spirito*. Atti del Convegno Internazionale su Il pensiero di Ugo Spirito (Roma 6-9 ottobre 1987). 2 voll e un fascicolo con Appendici-Indici. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Bellezza V. A. (1979). *Dal problematicismo alla metafisica naturalistica. Saggio sul pensiero di Ugo Spirito*. Roma: Bulzoni.
- Bontadini G. (1966a). *Dall'attualismo al problematicismo*. Milano: Vita e Pensiero [I ed. 1946].
- Bontadini G. (1966b). *Dal Problematicismo alla metafisica*. Milano: Vita e Pensiero [I ed. 1952].
- Cambi F. (2017). *Attualismo, Bildung, Postmoderno. Tre nuclei-chiave della filosofia dell'educazione di Hervé Cavallera*. In Cavallera H. A. (2017, a cura di). *Eventi e studi. Scritti in onore di Hervé A. Cavallera, II Tomo* (33-40). Lecce-Rovato (Bs): PensaMultimedia.
- Cappelletti (1989). Ricordo di Ugo Spirito (361-362). In *Annali della Fondazione U. Spirito*, 1.
- Carlini A. (1956). Discussione con Ugo Spirito (tenutasi a Roma al "Centro Internazionale di Comparazione e Sintesi" il 17 giugno 1953), Appendice. In *Cosa è la metafisica?* (169-199). Milano: Bocca; Id. (323-360). In *Responsabilità e sapere*, 1953.
- Carlini A. (1962). *Che cos'è la metafisica*. Firenze: Sansoni.
- Cavallera H. A. (1981). Il primato della pedagogia nella fondazione del pensiero di Ugo Spirito. In *I problemi della pedagogia* (261-281), 3.
- Cavallera H. A. (1982). Presente e futuro nel pensiero di Ugo Spirito. In *Ethos* (12-33), 3-4.
- Cavallera H. A. (1988). *L'azione e il dubbio. Pedagogia e metafisica nel pensiero di Ugo Spirito*. Bologna: Edizioni Magistero.
- Cavallera H. A. (1991). L'occhio del pensiero: Ugo Spirito tra gli anni '60 e gli anni '70, in Id. (2010). *Educazione ed estetica in Ugo Spirito*, Lecce-Brescia: Pensa MultiMedia (39-62). [già in *Annali della Fondazione Ugo Spirito 1990* (1991). Roma: Fondazione Ugo Spirito (27-41), poi, in Id. (1991). *Vico e il pensiero contemporaneo* (248-263). Lecce: Milella].
- Cavallera H. A. (2000). *Ugo Spirito. La ricerca dell'incontrovertibile*. Roma: SEAM.

- Cavallera H. A. (2006). *Storia dell'idea di famiglia in Italia. Dall'avvento della Repubblica ai giorni nostri*. Brescia: Editrice La Scuola.
- Cavallera H. A. (2007). La transazione al postmoderno, in Cavallera H. A., Festa F. S. (2007). *Ugo Spirito tra attualismo e postmoderno* (9-47). Roma: Fondazione Ugo Spirito.
- Cavallera H. A. (2010a). *Educazione ed estetica in Ugo Spirito*. Lecce-Brescia: Pensa MultiMedia.
- Cavallera H. A. (2010a). *La partecipazione al divenire del reale: l'immagine della pedagogia in Ugo Spirito*. In Id. (2010a). *Educazione ed estetica in Ugo Spirito*. Lecce-Brescia: Pensa MultiMedia (11-38). Lecce-Brescia [già in *Il pensiero di Ugo Spirito* (1998). Vol. II (261-283). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana].
- Cavallera H. A. (2010b). *Educazione e politica in Ugo Spirito*. Lecce-Brescia: Pensa MultiMedia.
- Cavallera H. A. (2016). Giovanni Gentile, Ugo Spirito e Julius Evola: un incontro impossibile?. In “*Studi Evoliani 2015*” (124-140). Roma: Fondazione Julius Evola.
- Cavallera H. A., Festa F. S. (2007). *Ugo Spirito tra attualismo e postmoderno*. Roma: Fondazione Ugo Spirito.
- Cicinato D. (1954). Sul problematicismo. In *Historica* (191-193), 6.
- Coli D. (2007). Il problematicismo di Ugo Spirito. In Cavallera H. A., Festa F. S. (2007). *Ugo Spirito tra attualismo e postmoderno* (87-106). Roma: Fondazione Ugo Spirito.
- D'Espinoza G. (1983). *Problematicismo, ipotetismo e dissoluzione dell'io nella prospettiva filosofica di Ugo Spirito*. Palermo: Vittorietti Editore.
- Fancelli M. (1957). Spirito, Gentile e Marx. Introduzione a uno studio sul problematicismo. In *Studi urbinati* (1-24), 1.
- Fancelli M. (1965). Il nuovo umanesimo di Ugo Spirito. In *Studi urbinati* (198-234). 1-2.
- Fancelli M. (1980). La scuola nel pensiero di Ugo Spirito. In *Studi di storia dell'educazione* (81-96), 2.
- Galli G. (1951). Il problematicismo del prof. Ugo Spirito. In *Il Saggiatore* (3-15). 1.
- Negri A. (1964). *Dal corporativismo comunista all'Umanesimo scientifico. (Itinerario teoretico di Ugo Spirito)*. Manduria: Lacaita.
- Russo A. (1990). *Positivismo e idealismo in Ugo Spirito*. Roma: Fondazione U. Spirito.
- Russo A. (2006). *Spirito, Ugo*. In *Voce Enciclopedia Filosofica*. vol 11: Se Teol (11011). Milano: Bompiani.

- Spirito U. (1933). *Capitalismo e corporativismo*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1937). *La vita come ricerca*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1941). *La vita come arte*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1948). *Il problematicismo*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1950). *Scienza e filosofia*. II ed. rifatta. Firenze: Sansoni [I ed. 1933].
- Spirito U. (1953). *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1955). *Significato del nostro tempo*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1961). *Inizio di una nuova epoca*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1963). *Critica della democrazia*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1966). *Dal mito alla scienza*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1970). *Il corporativismo*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1971). *Storia della mia ricerca*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1972). *L'avvenire dei giovani*. Firenze: Sansoni.
- Spirito U. (1977). *Memorie di un incosciente*. Milano: Rusconi.
- Spirito U. (1979). La battaglia dei sessi. In "Vita" XXI (3). 28 marzo.
- Spirito U. (1989). *Ho trovato Dio*. Roma: Fondazione Ugo Spirito.
- Spirito U., Del Noce A. (1971). *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*. Milano: Rusconi.
- Volpicelli L., Ravaglioli F. (s.d.). *Storia dei problemi pedagogici*. Vol. 3: *Dall'idealismo tedesco ai nostri giorni*. Bari: Editoriale Universitaria.
- Zamuner L. (1970). *Il problema di Dio in Ugo Spirito. Implicanze psicologiche e gnoseologiche*. Roma: Pontificia Università Urbaniana.