

FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN UGO SPIRITO. LA UTOPIA DEL COMUNISMO JERÁRQUICO

SERGIO FERNÁNDEZ RIQUELME

Universidad de Murcia

serferi@um.es

(Recepción: 15-11-2008; Revisión: 28-12-2008; Aceptación: 16-01-2009; Publicación: 04-12-2009)

1. INTRODUCCIÓN.—2. LA DUDA EPISTEMOLÓGICA DE PARTIDA: EL *ACTUALISMO* IDEALISTA.—3. HACIA EL «ESTADO-ESPÍRITU». REVOLUCIÓN FASCISTA Y SOCIEDAD ORGÁNICA.—4. LA REACCIÓN AL IDEALISMO: EL PARADIGMA DEL *PROBLEMATICISMO*.—5. LA DISIDENCIA POLÍTICA: EL IDEAL COLECTIVISTA.—6. LA FE EN LA CIENCIA: COMUNISMO Y *OMNICENTRISMO*.—7. SÍNTESIS FINAL.—8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

RESUMEN

En el presente artículo exponemos y analizamos la utopía político-social del filósofo italiano Ugo Spirito [1896-1979], el comunismo jérarquico. Un proyecto gestado en la década de los treinta del siglo XX, bajo el idealismo neohegeliano de Giovanni Gentile [1875-1944] y dentro del ideal revolucionario del fascismo, y que se proyectó, de manera no tan paradójica, en un comunismo científico que valoró tanto la experiencia soviética como la influencia maoísta. Esta «conversión» de Spirito, lejos de resultar una simple contradicción intelectual o una adaptación oportunista, quizás pueda ser exponente de una serie de coincidencias doctrinales profundas, no sólo de carácter pragmático-estratégico entre las manifestaciones extremas de la gran ideologización social que recorrió buena parte del devenir histórico del siglo XX.

Palabras clave: Pensamiento político; siglo XX; comunismo; fascismo.

PHILOSOPHY AND POLITICS IN UGO SPIRITO. THE UTOPIA OF HIERARCHICAL COMMUNISM

ABSTRACT

This article describes and analyses the political and social Utopia of the Italian philosopher, Ugo Spirito [1896-1979], of hierarchical communism. This was a project in gestation throughout the nineteen-thirties, under the auspices of the neo-Hegelian idealism of Giovanni Gentile [1875-1944] and within the revolutionary ideal of fascism. It was projected, in a manner that was not perhaps as paradoxical as it may appear, into a scientific communism that gave equal value to the Soviet experience and Mao-ist influences. This “conversion” of Spirito, far from being a simple intellectual contradiction or an opportunist adaptation, may be the exponent of a series of deep overlaps in the doctrines of the extreme manifestations of the great social ideologisation that ran through much of the history of the 20th century, and not just a pragmatic or strategic development.

Key words: Political thought; 20th century; communism; fascism.

* * *

«Questo, il nocciolo del corporativismo:
la trasformazione in senso pubblicistico
della proprietà e della iniziativa privata»

(Spirito, 1932: 24).

1. INTRODUCCIÓN

En el año 1956, el jerarca soviético Nikita Krushev [1894-1971] recibía en su despacho del Kremlin al filósofo italiano Ugo Spirito [1896-1979]. El invitado a esta reunión era, para la mayoría de medios oficiales, otro de los intelectuales occidentales seducidos por el experimento comunista; pero unos pocos diarios señalaron un hecho inadvertido pero realmente paradójico: veinte años antes, el mismo intelectual transalpino se reunió, también seducido por sus propuestas, con el mismísimo *Duce*, Benito Mussolini [1883-1945].

Ambas reuniones, ambos episodios protagonizados por Spirito pueden resultar incomprensibles ante la supuesta y proclamada «rivalidad ideológica» esencial entre los grandes totalitarismos del siglo xx. Pero desde un sentido historiográfico más profundo, estas experiencias demuestran cómo la centuria pasada puede ser definida, quizás, desde la Historia de las Ideas políticas y sociales, como la era de las «ideologías sociales». Esta definición historiográfica remite al impacto trascendental de una nueva mentalidad colectiva, el «modo ideológico-social de pensar», en la configuración política de las sociedades

occidentales durante la pasada centuria (1). Y pocos intelectuales pueden resumir mejor, en su vida y en su obra, las proyecciones frustradas y persistentes, y las paradojas semánticas y espirituales contenidas en esta mentalidad, como el filósofo Spirito.

Su paradójico tránsito filosófico y político-social, desde el idealismo organicista al cientifismo y, paralelamente, del corporativismo fascista más colectivista a un comunismo jerárquico heterodoxo, no sólo nos advierte del decisivo grado de *ideologización social* que caracterizó a la pasada centuria, sino, posiblemente, de las erróneas interpretaciones del mismo en clave dualista: derechas e izquierdas. La «conversión» de Spirito no resulta, como puede parecer, una simple contradicción intelectual (2), ni simplemente puede ser definida en términos de una evolución sumamente personal de la filosofía política de nuestro autor. Aparece como un testimonio sobre la hipótesis explicativa de una realidad historiográfica no siempre reconocida: ciertos orígenes comunes, variadas estrategias compartidas y determinados préstamos doctrinales sucedidos entre las consecuencias extremas de la «ideologización de lo social», entre los totalitarismos europeos (3). Por ello, y como han intentado demostrar Georges L. Mosse [1918-1999] (4) o Zeev Sternhell [1935-] (5), el fascismo o muchos fascistas (especialmente representantes del universo cultural e intelectual) no pueden ser fácilmente integrables en las tradicionales clasificaciones de derecha e izquierda (6).

La filosofía política y social de Spirito puede demostrar esta aseveración (7). Fue militante entusiasmado del «ala izquierdista» del fascismo y discípulo fiel del

(1) CÍRCULO (1997):134-139.

(2) MORRA (1954): 50-63.

(3) La ambigüedad de delimitación ideológica entre derecha e izquierda se demuestra con numerosos ejemplos históricos «¿Pertenece Perón a la derecha por ser un dictador o a la izquierda porque la mayor parte de su poder radicaba en los sindicatos?» se preguntaban Roggen y Weber. La realidad histórica de muchos conceptos políticos, en su teorización y aplicación, subraya la falta de entidad empírica de tal distinción, más allá de su utilización ideológica *ex professo*. Dictadura, democracia o antidemocracia o nacionalismo, por citar algunos, se encuentran presentes en el discurso de partidos y pensadores de ambas orillas ideológicas. Vid. ROGGEN y WEBER (1971): 14-15.

(4) MOSSE (1980): 18-21.

(5) STERNHELL (1976): 315-318.

(6) Nino Tripodi [1911-1988] en *Gli intellettuali sotto due banderi* (1978) o Mirella Serri con *I redenti. Gli intellettuali che vissero due volte 1938-1948* (2005), basado este texto en la publicación de «Primato» de G. Bottai, recogen a las elites culturales fascistas que se mudaron al comunismo desde los estertores de la Segunda Guerra Mundial. Ambas obras, así como la misma semblanza de otro fascista «disidente» como Curzio Malaparte, también dedicado a viajar por los países comunistas en la misma época y con la misma fascinación (recogido en *Io, in Russia e in Cina*, 1958), demuestran cómo la fascinación de Spirito por la Unión Soviética y la China de Mao deja de ser una isla en medio del océano.

(7) Para A.J. Gregor, «Ugo Spirito, uno de los preeminentes teóricos del fascismo, sostenía que éste y el bolchevismo como los dos sistemas revolucionarios del mundo moderno, compartían afinidades básicas», ya que «consideraba que aquellas afinidades llevarían en últi-

idealismo de Giovanni Gentile [1875-1944] (8), llegando a convertirse en teórico de la Economía política, desde el organicismo neohegeliano y bajo la crítica de la ciencia económica liberal-capitalista. Tras el Congreso de Ferrara de 1932 comenzó su distanciamiento ante lo que denominaba como «estancamiento social» de la Revolución italiana, trasunto de su nuevo paradigma filosófico: *el problematicismo*. Después de la II Guerra Mundial fue seducido por el comunismo soviético y en los años 60 por la China maoísta, mientras se consagraba a la construcción de un comunismo científico profundamente heterodoxo, llegando a autodefinirse como «problematicista antidogmático» (9).

En esta primera aproximación al pensamiento de Spirito, «l'ultimo grande filosofo speculativo italiano» (10), podemos atisbar las dos claves que nos permiten dar coherencia explicativa a su filosofía social: la vocación práctica de sus reflexiones teóricas y la dimensión colectivista de su visión del orden social y económico. Pero ambas claves también presentan una ligazón epistemológica fundamental: la búsqueda «de lo absoluto». Idealismo y cientifismo, fascismo y comunismo aparecen, así, como etapas e intentos de un viaje intelectual en busca y captura de una «fe totalista» capaz de dar unidad y sentido a todas las dimensiones de la existencia del ser humano: pensamiento y acción, individuo y sociedad, ética y política (11). En Spirito nos encontramos a un filósofo social de aspiraciones políticas que llegó a teorizar sobre la Economía Política y apareció públicamente como «consejero de príncipes». Spirito llegó a reunirse, para ello, con algunos de los principales estadistas del siglo XX: Mussolini (1933), Krushev (1956), Mao Zedong (1961) (12).

ma instancia una síntesis: el fascismo como una forma revolucionaria superior» (que recogería lo provechoso del sector del bolchevismo alejado de los postulados críticos del marxismo). Vid. GREGOR (2002): 219.

(8) DESSI (1999): 15-17.

(9) Para la mayor comprensión y difusión de su obra, en 1981 nació la *Fondazione Ugo Spirito* en Roma, a partir de la biblioteca personal y del archivo del filósofo. Entre 1992 y 1996 tuvo como presidente al historiador Renzo de Felice, y desde 1996 a Gaetano Rasi. Destaca la publicación anual de los «Annali della Fondazione Ugo Spirito». Vid. NEGRI (1964): 21-24.

(10) CAVALLERA (2000).

(11) Esa búsqueda vital, la «ricerca» de Spirito, de la esencia capaz de superación de las antinomias presentes en la existencia y en la naturaleza del ser humano. Por ello, su pretensión de «l'unità di filosofia e scienza», partía de la convicción de que lo universal se integraba en la vida de lo particular a través de un único proceso cognoscitivo que «va dal particolare all'universale e dall'universale al particolare». Mientras, en el plano político-social, el «fatigoso camino especulativo» de Spirito llevó hacia una teoría corporativista cifrada como *comunismo jerárquico*, fundada en la crítica a la teoría económica liberal, y concretada en la *corporación propietaria*. Vid. SPIRITO (1977): 13.

(12) Julien Freund [1921-1993] caracterizaba los rasgos de la época crepuscular en la que Ugo Spirito fue buscando, una tras otra, la «fe absoluta» para la comunidad humana: «la característica fundamental de nuestra época reside en que todas las actividades humanas están sometidas, al mismo tiempo, al debate interno y a una crítica radical, nadie tiene piedad. Ya no se trata de una disensión limitada a la política, a la religión, a la economía o a la pedagogía, sino que en su conjunto se les ataca a ellas, e incluso a la moral, al derecho, a la lógica o también al lenguaje o

Su teoría corporativista, *el comunismo jerárquico*, respondía por ello, a nivel historiográfico, a una clave advertida en su momento por Carl Schmitt [1888-1985]: el cambio histórico del «centro de gravedad» del espíritu europeo; un cambio donde «la economía y su técnica» determinaban el orden social y transformaban la gestión política. Spirito detectó esta nueva realidad, viendo la cuestión política como «un problema económico» (13). El *industrialismo* y su división funcional del trabajo habían modificado, de tal modo, las formas de relación y ordenación sociales, y las condiciones de vida y el conjunto de creencias del ciudadano europeo, convirtiéndolo en el arquetipo adelantado por Ernst Jünger [1895-1998]: el trabajador. Por ello, la transformación de la Sociedad en sentido orgánico, propuesta por Spirito, pasaba por una reforma no sólo de la Política, como ciencia y como actividad, sino de la misma Economía. El *comunismo jerárquico* nacía, pues, para «descubrir y elaborar en su caso», una «nueva cultura capaz de elaborar las Instituciones y Formas políticas conciliadoras de lo particular con lo universal, de lo humano y lo absoluto». Así, en primer lugar, esta doctrina definida como «fascismo de izquierdas» (14), y asumiendo el «Estado-espíritu» idealista de Gentile, participaba de la *solución corporativa* popularizada en el primer tercio del siglo XX (15).

De esta manera, la investigación historiográfica sobre el intelectual italiano nos desvela ciertas claves doctrinales genéticas en la conexión fundamental entre fascismo y comunismo (16); claves que superan la sucesión cronológica o la comparación de medios y fines revolucionarios (17): movilización de masas,

a la familia, con intención más o menos confesada de desacreditarlas. La consecuencia de ello es una lenta erosión conflictiva de toda la sociedad». Vid. FREUND (1995): 12. Como bien aprendió de Sorel, comunismo y fascismo eran los medios «totales» capaces de «engendrar una civilización nueva», que reconociese la actualidad y problemática de una «sociedad trascendental». Cfr. SOREL (2005): 350-351.

(13) SCHMITT (1998): 67-69.

(14) Tesis contenida en TANNENBAUM (1975).

(15) Para A. J. Gregor «no es del todo incomprensible que convencidos marxistas-leninistas y socialistas pudiesen encontrar alguna variante del fascismo atractiva. Entre las dos guerras mundiales hubo muchos que hicieron la transición de una u otra variante del marxismo al fascismo», siendo «el ejemplo de Henri de Man representativo». Vid. GREGOR (2002): 191.

(16) MICHELACCI (2004).

(17) En todas estas etapas, el *Estado total* fue siempre el símbolo de la unidad entre política y economía, de «lo absoluto». Ernst Nolte [1923-] subrayaba cómo Spirito fue el ejemplo más claro, más evidente, de dimensión doctrinal de su *teoría histórico-genética del totalitarismo* (planteada por el mismo Nolte en 1967). Spirito no sólo había comulgado con el Estado Fascista mientras comenzaba a alabar al Estado soviético; aspiró a una futura sociedad comunista bien a través del corporativismo italiano bien por medio del llamado «humanismo soviético». Estos hechos, estas elecciones, muestran nexos causales entre las «doctrinas totalitarias» más allá de la comparación histórica entre fascismo y comunismo como «falsos gemelos» (Alain de Benoist); apunta coincidencias doctrinales profundas, cosmovisiones ideológicas semejantes, sin las cuales es imposible comprender la participación de Ugo Spirito, como de M. Manoilescu, Delio Cantimori [1919-1943] o Curzio Malaparte [1898-1957], tanto en el sueño fascista como en la utopía comunista.

sistemas de represión y violencia política, mitología de la industrialización, militarización acelerada, expansionismo territorial, partidos únicos, etc. (18). El mismo Spirito identificaba comunismo y fascismo como «revoluciones socialistas»: compartían una misma crítica doctrinal al liberalismo político y económico, la visión irracionalista de la trascendencia de la sociedad moderna, formas de pensamiento y la acción soreliana que impelían a los hombres a llegar hasta los límites de la naturaleza y la tradición, el lenguaje revolucionario de trascendencia política, una cosmovisión socialista de naturaleza igualitaria (19).

Al final del camino, y como reconocía en *Storia della mia ricerca*, esta continua mutación y esta aparente inestabilidad de sus reflexiones respondieron siempre a la propia configuración dialéctica y totalista de su modo de filosofar: la radical antinomia del pensamiento (*ricerca*) y el empeño especulativo por encontrar una solución «comprensiva e convincente» (20). Por ello, estudiar a Ugo Spirito es recomponer la historia de las grandes ideas que cruzaron el siglo XX; y especialmente, comprobar las posibles conexiones doctrinales entre las utopías colectivistas (nacionalistas, proletaristas), que marcaron decisivamente los hechos más trascendentales de esta centuria. A esta tarea historiográfica dedicamos el presente trabajo.

2. LA DUDA EPISTEMOLÓGICA DE PARTIDA: EL ACTUALISMO IDEALISTA

Ugo Spirito nació en Arezzo (Toscana) el 9 de septiembre de 1896. En la Universidad de Roma abandonó la educación católica y tradicional de su infancia, ante la «moda positivista» que inundaba las aulas italianas. Pero tras licenciarse en Derecho en 1918, sus reflexiones académicas transitaron hacia la reacción antipositivista impulsada por el padre del idealismo neohegeliano en Italia, Giovanni Gentile. Tras seguir sus Cursos de Filosofía, alcanzó el grado de Doctor en Filosofía con la tesis «Il pragmatismo nella filosofia contemporanea» (1920). Paralelamente, y pese a la nueva fe idealista, Spirito se dedicó a la investigación universitaria en los campos de la Antropología, la Sociología, y especialmente del Derecho Penal, desde el positivismo comteano; será en esta área, asociado al magisterio de Matteo Pantaleoni y de Enrico Ferri [1856-1929] (21).

(18) Este fenómeno puede explicar la razón de ser, *la razón vital*, del corporativismo de Estado, en sus particularidades e imitaciones, popularizado en Europa desde llegada del Partido Nacional Fascista [1922-1944] al poder en Italia. François Furet [1927-1997] apuntaba, al respecto, que el fascismo original italiano y el fascismo radical alemán surgieron como reacciones imitadoras del «socialismo ultrarrevolucionario» bolchevique; no nacieron de meras «contrarrevoluciones» autoritarias como en la España de Franco o el Portugal de Salazar, sino que surgieron como auténticas «revoluciones nacionales». Vid. FURET (1999): 947-956.

(19) SPIRITO (1933): 14.

(20) SPIRITO (1971): 19.

(21) Área donde elaboró sus primeras obras de enjundia: *La riforma del diritto penale* (1923), *Storia del diritto penale italiano* (1925), *La Riforma del diritto penale* (1926), *Il nuovo*

Para el joven Spirito, los problemas de la libertad, de la responsabilidad, de las diferencias sociales, de la seguridad, sólo podrían aprehenderse a partir de una detección científica de una fuerza y urgencia mayor (Spirito, 1971: 20-21). La ciencia era el medio para alcanzar la «certezza assoluta» ante la «antinomie insolubili» del pensamiento y la realidad, y la filosofía aportaba la respuesta que necesitaba la ciencia; por ello, Ciencia y Filosofía se convertía en un binomio inseparable para toda actividad investigadora. En *Storia del diritto penale* (1923) y *Il nuovo diritto penale* (1929) ya se manifestó la exigencia en la realidad de un binomio que «rappresentava la duplice esigenza dell'esperienza incontrovertibile e della necessità metafisica. Un binomio che ha caratterizzato tutto il mio iter speculativo». «L'unità di filosofia e scienza» nacía de la convicción de que lo universal se integraba en la vida de lo particular a través de un único proceso cognoscitivo. A través del idealismo actualista de Gentile, y usando la certeza científica del positivismo («puro sentido común»), se llegaba a un fundamento especulativo crítico y persuasivo: la «esperanza en un nueva certeza absoluta» identificando ciencia y filosofía (*Scienza e filosofia*, 1929). En *L'Idealismo italiano e i suoi critici* (1930) buscará demostrar la falsa idea de la inferioridad del conocimiento filosófico respecto del científico, y la necesidad de establecer una «colaboración orgánica» entre ambas disciplinas: «Hacer de la ciencia filosofía y de la filosofía ciencia» en un constante proceso dialéctico. Esta prospectiva fue denominada por Spirito como «attualismo costruttore» o «elaboración activa de saberes y certezas definitivas sobre la filosofía y la ciencia positiva».

Al mismo tiempo comenzó a colaborar en la revista «Giornale critico della filosofia italiana» (dirigida por Gentile). En ella translucía ya su construcción filosófica idealista, expuesta desde la Cátedra de Pedagogía en la Universidad de Roma (como asistente en 1921 y como catedrático en 1928). En 1922 colaboró con Benedetto Croce [1866-1952] en «La nuova politica liberale», aunque sólo durante un año, tras una pública ruptura intelectual entre ambos. Desde enero de 1923 dirigió la revista «Educazione nazionale», y participó, meses después, en la fundación de la revista «Nuova politica liberale», junto a su inseparable Arnaldo Volpicelli (revista sucesivamente llamada «Educazione politica» y «Educazione fascista») (22).

diritto penale (1928), *Il progetto del nuovo codice penale* (1928). En estos trabajos, dentro del proyecto de Ferri de elaborar un nuevo Código Penal, Spirito manejó primordialmente los conceptos de «delito social» y «pena criminal».

(22) Su posición firme hacia el idealismo gentiliano se hace patente con sus obras posteriores: *Un critico neoscolastico dell'idealismo attuale* (1922), *Il nuovo idealismo italiano* (1923), *Il Pensiero pedagogico di Gaetano Filangieri* (1924), y *Dalle origini della scuola positiva al nuovo idealismo* (1925). Mientras, en 1924, de la mano nuevamente de Gentile, consiguió la titularidad universitaria de la docencia en Filosofía en Roma, y en 1926 alcanzó el puesto de secretario de redacción del «Giornale critico della filosofia italiana», el de redactor de la «Enciclopedia italiana per le discipline filosofiche, giuridiche ed economiche» y el de secretario de Gentile en

En estos años Spirito tomó del filósofo del *idealismo actual*, Giovanni Gentile (23), los presupuestos de «lo absoluto»: la identificación entre el pensar y el obrar, y la unión de pensamiento y la acción como los modos más coherentes de practicar la identidad entre filosofía y vida. Gentile había reactualizado en su *Filosofía del Derecho* el idealismo de Hegel, pero lo reformaba según el principio básico de que «nada es ajeno al pensamiento». Para el filósofo romano, sólo podía existir una dialéctica de *lo pensante*, ya que era una grave equivocación hacer distinciones entre pensamiento práctico y pensamiento teórico; por ello formulaba la idea de la «realidad moral» como exigencia de la propia existencia humana. El hombre era el creador de toda moral, y toda categoría moral era fruto del espíritu humano, entendido como «acto puro» (Gentile, 1944: 24-25); así, todo «hecho» era categoría existencial con consideración filosófica propia, era una creación del acto puro del espíritu (24).

La filosofía del *actualismo* gentiliano partía de un *espiritualismo* que influyó de manera decisiva en Spirito. Fue muy relevante la noción de que el espíritu no era un *ser* sino una *actividad* inmanente a toda realidad; nada existía si no pertenecía a la actividad del Espíritu como *acto del puro pensar* (actividad simultánea y total). El *acto puro* no era para Gentile una *hecho*, sino un *acto* que superaba todas las barreras del tiempo y del espacio. Este concepto del *Espíritu Absoluto* como acto puro creador y actual, identificado con el *Yo Absoluto*, proporcionaba a Spirito los fundamentos de la idea de «lo absoluto» como síntesis ideal estudiada por la filosofía. La filosofía constituía, por ello, la conceptualización fundamental de la realidad, al ser la realidad absoluta del pensamiento como acto. Así, la historia, como testimonio de este espíritu, era siempre una *historia contemporánea* al estar presentes los «hechos pasados» incardinados en nuestros «hechos actuales» (25).

Pero este idealismo en busca de «lo absoluto» chocó de frente con el pragmatismo, especialmente con el enfoque metodológico-crítico del economista liberal y primer presidente constitucional Luigi Einaudi [1874-1961]. Esta

el «Istituto della Enciclopedia». Ese mismo año, Spirito inició su colaboración en la revista cultural «Critica Fascista», dirigida a la sazón por Giuseppe Bottai [1895-1959].

(23) Según Gentile las creaciones del mismo Espíritu no eran estáticas sino dinámicas en su permanente actuar. Dios, la naturaleza, el bien y el mal, el error y la verdad, el pasado y el futuro no subsisten fuera del *acto de pensar* en el que se identifican. Véanse *L'atto del Pensare come Atto Puro* (1912) y «*La Riforma della Dialettica Hegeliana*» (1913), y *La Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro* (1916).

(24) En el pensamiento idealista de Spirito fue fundamental este axioma unitario: la exigencia de un concepto del sujeto humano como expresión del mundo natural y social, y como ser libre y responsable y autoconsciente de sus propias acciones. El *attualismo* de Gentile descubría la exigencia filosófica del conocimiento y la posesión de lo absoluto; para ello, resolvía, dialécticamente, todas las contradicciones de la realidad desde la unidad de la «unità dell'autocoscienza». El hombre no podía conocerse y dominarse al mismo tiempo si no conocía y poseía al completo, dentro de la realidad donde se hallaba integrado, y del que devenía toda abstracción.

(25) SPIRITO (1932): 34-38.

filosofía de «carácter antiintelectual» era, para Spirito, predominante en el movimiento filosófico de principios del siglo XX; su origen se situaba, así, en la doble reacción contra el idealismo y el empirismo intelectualista (26). Frente a ella se autodefinió como «idealista crítico» (*L'idealismo italiano e i suoi critici*, 1930) y a ella dedicó su crítica *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* (1921) (27).

En *Giovanni Gentile* (1969), Spirito recordaba la primera lección de filosofía que recibió de su profesor «idealista» en la Universidad de Roma (el 10 de enero de 1918), y el impacto que le causó. Señalaba cómo con su magisterio se inició una transformación radical de su pensamiento y del modo de concebir la vida a través de la «la visione storica» de Gentile: el regreso al pensamiento de los clásicos, la fuerza lógica de la argumentación y el *pathos* de una fe especulativa profundamente elaborada, o la renovación trascendental de la cultura italiana operada desde el neoidealismo. Las lecciones impartidas por Gentile (que en 1918 pasó de la Universidad de Roma a la de Pisa) le mostraron cómo el estudio científico de la economía política y el derecho penal tenía que partir de «modelos ideales», capaces de incorporar criterios puramente humanos. Spirito se convertía así en «actualista ortodosso» durante más de un decenio, en un idealista seguro e intransigente, como mostró *L'idealismo italiano e i suoi critici* (1930).

Pero la influencia de Gentile no se limitó al ámbito puramente especulativo. Spirito aprendió de su maestro una concepción idealista del *organicismo social*, trasunto de la unidad existencial del individuo y de la sociedad. Esta *organicidad actualista* suponía una «institucionalización ordenada del pluralismo», que hacía efectiva la interrelación de los elementos heterogéneos con los elementos homogéneos, integrados en el *acto del pensar*. Además, a este

(26) SPIRITO (1945): 9-11.

(27) Spirito defendía la necesidad y utilidad de un estudio riguroso «metodológico, psicológico, metafísico, ético y religioso» de la filosofía del pragmatismo, en relación con sus antecedentes históricos, pese a haber sido «desestimada excesiva e injustamente» («desprecio apriorístico»). El valor de esta filosofía era indiscutible pese a su carácter abstracto, a su «mínimo tamaño» como movimiento, y a la errónea interpretación de la misma hecha por Wilson, Papini, Masci o Bradley. Esta teoría, que reducía de manera simple y abstracta la diferencia entre ciencia y filosofía a «su mínima expresión», se vinculaba esencialmente a las filosofías de los valores (o «empirocriticista» según Mach), de la intuición (Bergson), espiritualista (Le Roy) y de la contingencia. «Lo pragmático» era, en palabras de Spirito, una construcción subjetivista, relativista y antiempírica que situaba a la «voluntad» al pensamiento («la voluntad de pensar y de creer, anticipa en pensamiento y la fe»). Los pragmatistas erraban cuando creían en una «filosofía de lo relativo», pero era lógico ante su pública declaración de imposibilidad para alcanzar un conocimiento y un fin absoluto; por ello buscaban «verdades» y no la verdad, destruían la «idea de deber» al no poder establecer una moral absoluta. La exigencia que expresaba el pragmatismo nacía de la necesidad de reaccionar contra todas las filosofías intelectualistas y reafirmar el valor del hombre como voluntad. Contra estas especulaciones, Spirito defenderá que «la filosofía no se reduce al puro relativismo, sino que, distinguiéndose netamente de la ciencia, abra el camino para llegar a lo absoluto». Vid. SPIRITO (1945): 169.

organicismo se unía el concepto de *identidad*, como forma de conciliación dialéctica entre revolución y conservación, autoridad y libertad, libertad y deber, individuo y comunidad, Sociedad y Estado. Organicismo e Identidad aparecían como los pilares de una *sociedad política* nutrida de valores espirituales, que negaba la escisión entre el interés particular y el interés común, «al ser el hombre un ser absoluto y concreto, concebido éticamente». Esta sociedad política, se configuraba por la «espiritualización del trabajo», a través del «Estado-espíritu» de Gentile. La exigencia de dignificar éticamente toda actividad humana, especialmente la económica, ayudaría a resolver las divergencias entre *teoría* (cultura) y *praxis* (producción), capital y trabajo, capitalistas y proletarios, sociedad y Estado *versus* individuo. Spirito vio por ello, y en primer lugar, en el fascismo mussoliniano la última forma de un nuevo concepto de libertad: era el protagonista de «un proceso histórico ideal en perpetuo desarrollo» (28).

3. HACIA EL «ESTADO-ESPÍRITU». REVOLUCIÓN FASCISTA Y SOCIEDAD ORGÁNICA

En 1927, otra vez con Volpicelli, fundó y dirigió el periódico bimestral «Nuovi studi di diritto, economia e politica» (29), la plataforma de difusión de sus primeras reflexiones corporativas (especialmente sobre temas económico-políticos). En sus páginas vio la luz un manifiesto donde Spirito lanzaba públicamente su teoría del «actualismo constructor». Poco tiempo después, en una Comunicación presentada al *VII Congresso Nazionale di Filosofia* (mayo de 1929), Spirito establecía las claves de esta pretendida «innovadora teoría del conocimiento»: la formulación de la identidad entre Ciencia y Filosofía, convirtiendo a esta última en la magna rectora epistemológica de la política, la pedagogía, el derecho y la economía.

En esa misma Comunicación, Spirito señalaba ya cómo sus especulaciones filosóficas deberían plasmarse en la reflexión y acción político-social. Las ciencias económicas y sociales, así como la proyección política de las mismas, serán, desde ese momento, objeto principal de su atención [1930-1939]. Sus estudios «dell'Economia politica e corporativa» se vincularán a su paradigma *idealista* de identidad entre «scienza e filosofia», y en gran medida, al historicismo político-social de Werner Sombart [1863-1941]. La negación de la idea de economía pura y la defensa de una socialización corporativa de la propiedad, se convertirán en los ejes de su discurso. De éstos surgirá su novedosa y contro-

(28) SPIRITO (1932b): 24-26.

(29) La declaración programática de esta publicación fue recogida en el primer número: «*lo specialismo scientifico non è atomico particolarismo, ma distinzione che si ritaglia e si articola nell'unità del sapere e della vita spirituale*».

vertida doctrina corporativa, acusada de «comunista» por dos de los corporativistas oficiales del régimen: Alfredo Rocco [1875-1935] y G. Bottai (30), e incluso de «izquierdista» por el promotor del *corporativismo integral y puro*, Mihail Manoilescu [1891-1950] (31).

La «sociedad trascendental» contenida en el *attualismo* de Spirito se encontraba en la raíz del comunismo corporativo. Fundamentaba, en primer lugar, la crítica al concepto liberal y burgués del individuo, que por su carácter esencialmente materialista, hacía que el ser humano dejara de ser «portador del espíritu»; y en segundo, sostenía la crítica al Estado materialista y contractualista de J.J. Rousseau [1712-1778], al ser una mera «suma de individuos aislados» (Negri, 1964: 6-8). Para Spirito, *Genesi e Struttura della Società* (1933) de Gentile demostraba la realidad integradora del mensaje actualista: el sujeto como «acto» y como «portador del espíritu». La espiritualidad del individuo se materializaba en una *societad trascendental*; en ella, el individuo no era un simple «átomo» desligado de su conciencia espiritual ni de su comunidad natural; al contrario, el «concepto de individuo es inmanente al concepto de espíritu y de sociedad», ya que el mundo espiritual no se puede contraponer a la actividad del mismo individuo. Así, esta concepción del «individuo-espíritu» era reflejo de una superior «sociedad-espíritu», que debía tener reflejo de un consecuente «Estado-espíritu» (32).

Esta identificación fue asumida por Spirito, plenamente, en el plano político-social. De esta manera, la *realidad moral* producida por el espíritu como «voluntad creadora del bien y del mal», se manifestaba como «política», o mejor dicho como Estado u «organismo de carácter espiritual con sustancia propia». El Estado era, para Spirito, como para Gentile, *la realidad espiritual* por antonomasia, creación de la voluntad humana, con rasgos y contenidos concretos según la creación del Espíritu de una época determinada (33). Así, consideraba falsas las premisas iusnaturalistas del «derecho individual», derecho considerado preexistente a la soberanía del propio Estado. El espíritu de su momento histórico, en busca de *lo absoluto*, mostraba el camino hacia un nuevo tipo de *Estado totalista* que negaba el existente (demoliberal), y se fundaba sobre un principio superior (trascendente y total). Esta idea de Estado «encar-

(30) SPIRITO (1977): 25.

(31) MANOILESCU (1939): 30.

(32) SPIRITO (1932): 45-49.

(33) El Estado suponía, pues, una «realidad espiritual sustancialmente práctica»; una sociedad trascendental y una voluntad espiritual con una serie de valores comunes y universales, que envuelve y representa la nación (entendida ésta como la consecuencia de la vida común, de su comunidad de tradiciones, de sus costumbres, de su lengua y su religión). Así, el Estado actualizaba («è l'attualità della nazione») a la sociedad, era la conciencia nacional «en acto». La comunidad, síntesis del espíritu y del acto, del individuo y la sociedad, se movilizaba, pues, en torno a la idea de nación; pero como «conquista activa» como creación de una realidad histórica, se concretaba, finalmente, en la idea de Estado. Vid. GENTILE (1949): 16-17.

naría al Espíritu», como autoconciencia individual y colectiva, superador de la multiplicidad anárquica y de la limitación individual (34).

La concreción de este modelo organicista se tradujo en su teoría corporativista. La crisis económica mundial de 1929 mostró a Ugo Spirito que el problema político del continente europeo era un problema económico; un problema generado por la persistencia de una *antinomía clasista*, popularizada como «cuestión social» o «problema obrero», en las relaciones entre lo político y lo económico (35). Todo el edificio de su empresa corporativa, comunista e integral partía de un objetivo capital: racionalizar y reorganizar el aparato productivo nacional e internacional dentro de la propia reordenación del poder político (el *Stato* en el sentido gentiliano). Su modalidad de corporativismo suponía una modalidad totalitaria de la Política social; pretendía una auténtica *fusión revolucionaria* entre el gobierno de las masas y el gobierno de la producción, ante la «crisis orgánica» del Estado. *Crítica de la economía liberal* (1930) (36) marcará el punto de partida de esta empresa, desarrollada en numerosos artículos en su revista *Nuovi studi di diritto, economia e politica*.

Todo el edificio político-social de Spirito partía de un objetivo inicial: la destrucción teórica e histórica del gran mito del capitalismo. El neoidealismo filosófico infundido por Gentile, junto con sus enseñanzas críticas sobre el marxismo, aportó a Spirito un arsenal historicista con el que cuestionar el utilitarismo liberal (*Economia ed etica nel pensiero di Hegel*, 1933). La concepción actualista, «universalista y organicista», de la vida comunitaria, cuestionaba directamente la realidad de la Economía liberal como «ciencia económica». En *La nuova scienza dell'economia secondo Werner Sombart* (1931), siguiendo las tesis del economista y sociólogo germano [1863-1941], presentaba un paradigma de lo económico radicalmente antiindividualista y antiutilitarista; desde el mismo, pretendía demostrar la radical falsedad del la

(34) Por este motivo, el Derecho no era sino la proyección concreta de modelo ético de Estado. Esta proyección tomaba, bajo el régimen fascista, la forma del Derecho Corporativo. El «Derecho propio y característico del Estado Corporativo» tal como lo concebía Gentile, claro sometimiento de lo jurídico a lo político, fue el punto de partida para la crítica a la Economía liberal. El «nuovo Stato» sólo podría edificarse como «realidad total», refutando la idea pura autónoma de la economía manchesteriana. En él, la corporación negaría el particularismo e individualismo liberal de la economía, o sea, del abstracto momento del interés. El individuo seguía siendo el centro del *interés* (propiedad y libertad de iniciativa), por siempre sometido a los vínculos esenciales con la sociedad nacional. El idealismo conectaba la conciencia de la universalidad inmanente con la voluntad del mismo individuo. La particularidad y la universalidad se fundían en una acción dotada de un valor moral y político. Vid. SPIRITO (1930): 15-19.

(35) SPIRITO (1933): 14-15.

(36) La «potenzialità rivoluzionarie» del Fascismo o del Comunismo (que abrazaría públicamente años más tarde), se frustraría como vía transformadora, sin una ruptura total respecto al pasado político y económico liberal. Esta fractura radical permitiría a estas *doctrinas totalistas* crear una *nouva società* capaz de conciliar las exigencias políticas (orden y jerarquía) y económicas (desarrollo y colectivización). Véase SPIRITO (1930): 20-24.

«idea pura» de la economía, y la posibilidad alternativa de una economía comunitaria absoluta (37).

L'economia attualizzata (1931) de Spirito cuestionaba el valor científico de la noción de «economía pura». Ésta era una simple base abstracta para las interpretaciones liberales y socialistas; una noción puramente materialista que definía lo económico como un valor marginal de lo político. La actualización teórica y práctica de la economía planteada por Werner Sombart le servía para demostrar que el pluralismo socialista y el liberalismo clásico, portadores de la idea de *Homo oeconomicus*, constituían simples construcciones abstractas. El corporativismo de Spirito negaba también los presupuestos de la ciencia económica clásica, en beneficio de una economía impregnada de un horizonte histórico y espiritual trascendental («Il corporativismo come negazione dell'economia», 1934). Por ello, la Economía liberal, sin fundamentos teóricos y sin viabilidad histórica, debía dejar paso a una *Economia programmatica* (1932). Frente a la realidad «extraeconómica» del Estado liberal, la técnica y el espíritu se fundía en un sistema que rescataba al Estado de los márgenes de la vida económica a los que había sido conducido por la sacralización de la institución del Mercado. «Lo político» se encontraba ajeno a las realidades sociales de la economía; el sistema liberal abstracto impedía una verdadera «economía orgánica». Pero el corporativismo planteado por Spirito devolvía el Estado al círculo fundamental de la vida económica; era el órgano de organización social de la economía, sometiendo la vida económica a los imperativos éticos y jerárquicos de la estatalidad («Politica ed economia corporativa», 1932) (38).

Alcanzar una nueva Economía corporativa era, pues, un objetivo indispensable. Para ello insistió en la aplicación total del artículo VIII de la *Carta del*

(37) La experiencia económica de los años veinte mostraba de nuevo a Spirito que la sociedad basada en la racionalidad calculadora y en el interés individual desenfrenado conducía inevitablemente al «comunismo jerárquico». Frente a un modelo económico y social mitificado como «científico», se oponía una Revolución nacional, espiritual e histórica, protagonizada por el Fascismo, que frenaba el deterioro social provocado por un erróneo cálculo económico liberal, a través de un sistema comunista articulado corporativamente. En «Riformismo o rivoluzione scientifica» (1931) subrayaba los fundamentos abstractos y autónomos de la concepción liberal de la economía, concebida como una esencia aislada y contrapuesta a todos los demás elementos de la sociedad y de la vida humana: Estado, política, moral, cultura o religión; frente a ella, Spirito pretendía demostrar que los fenómenos económicos estaban indisolublemente ligados a los fenómenos morales, religiosos, éticos, políticos. Así nacía su noción de economía corporativa, de naturaleza orgánica y pretensiones universalistas.

(38) Este modelo económico-político permitiría unificar los fines individuales y estatales en la gestión de la propiedad. Para ello se hacía imprescindible la superación de las antinomias, de urgente solución, presentes en la economía liberal y en las llamadas «economías mixtas»: problemas de carácter ético y social generados por la persistencia de ciertas máximas del liberalismo, y centrados en encuadrar la libertad económica y la iniciativa privada (propios de la fisiocracia), la gestión estatal, la justicia económica o la negación de la propiedad privada (tal como propugnaban el socialismo presente en la economía nacional, el historicismo, el catolicismo social y el mismo socialismo marxista). Véase SPIRITO (1933): XVI-XVII.

lavoro. Este artículo sancionaba su tesis: la revolución tenía que conseguir, de manera definitiva, que la organización privada de la producción, del capital y de la empresa fueran funciones de interés nacional dirigidas por el Estado, a través de instituciones orgánicas. En *Il fondamenti dell'economia corporativa* (1932) sostenía que la concepción liberal de la propiedad tenía que ser eliminada, afirmando el fundamento colectivista de la nueva ciencia económica del fascismo. Afirmaba, con ello, el significado político, moral y espiritual del *Fascismo como Revolución*; un significado histórico que debía trascender la vida de un gobierno particular y las fronteras nacionales, como en su día tuvieron las revoluciones gestadas en el siglo XVIII (que conllevaron la liberación del individuo de un Estado soberano, en cuanto ente particular y superior respecto al ciudadano). El fascismo, a través de una novedosa concepción de la Economía política, debía encabezar la «revolución del siglo XX», instaurando un Estado que refleje la vida orgánica de la Nación, y donde «coincidan plenamente los fines del organismo y de sus órganos» (39).

Ahora bien, el gran problema con el que contaba la implantación de esta economía corporativa, paso previo para la transformación espiritual-estatal, era, a juicio de Spirito, la persistencia de la *propiedad privada* en ámbitos decisivos de la vida económica fascista; a ello se unía la generalización de una *economía mixta* que conciliaba los presupuestos socialistas y esta realidad individualista. Ante ambos «contratiempos», la solución corporativa, de naturaleza económica y métodos revolucionarios, centraba su discurso en el tema central a la propiedad. *La economía individualista*, que sancionaba una producción regida por el arbitrio personal y responde a fines particulares, era necesariamente «disorgánica» e incompatible con los fines nacionales superiores. La unidad nacional del liberalismo se basaba en una mutiplicidad de pequeñas unidades económicas, sin ninguna jerarquía ni ningún centro de referencia; mientras la *economía colectiva* se caracterizaba por una producción sometida a entes públicos burocratizados, cuyos administradores representan intereses indirectos. Entre ambos sistemas, Spirito detectaba las antinomias propias de la relación entre lo político y lo económico, y una solución de compromiso insatisfactoria: o un «individualismo correcto» o un «estatismo moderado»; ambas responden a un *modus vivendi* transitorio de eclecticismo teórico y práctico. Pero frente a estas soluciones de compromiso, Spirito proclamaba *Il corporativismo come liberalismo assoluto e socialismo assoluto* (1933).

El momento de este «comunismo gerachico» llegó en el *II Convegno di studi sindacali e corporativi* de Ferrara (5-8 mayo de 1932), con su Conferencia «Individuo e Stato nell'economia corporativa» (40). En ella planteó su tesis de

(39) SPIRITO (1933): 3-4.

(40) Polémica a la que estuvo atento Spirito, considerando útiles las «reacciones críticas a su posición», siempre que pasaran del contraste violento y perentorio, del «escándalo» injustificado, a la comprensión del problema y a su solución: la legitimidad del capitalismo, de la propiedad privada, de la hacienda productiva y de la disciplina corporativa (pág. XI). Eso sí, criticaba

la *corporazione proprietaria*, la cual suscitó una notable polémica en los ateneos intelectuales transalpinos. El «corporativismo comunista» de Spirito no sólo era la solución a los problemas de la vida económica tradicional (derivados de Economía liberal) y los principios de la nueva sistematización científica (contenidos en la Economía corporativa); se proyectaba, en esencia, como el medio de una auténtica «transformación revolucionaria» de la sociedad italiana y mundial.

Ante un auditorio repleto de dirigentes sindicales y corporativos, ministros del Régimen, profesores universitarios y juristas nacionales y extranjeros, Spirito comenzaba preguntándose si «la revolución social fascista conduce a la igualdad de los hombres ante el trabajo por medio del corporativismo», ante el parálisis de la construcción de un Estado corporativo verdaderamente revolucionario. La corporación propietaria presentada en esta «relazione», partía de la aspiración formulada en el artículo VIII de la *Carta del lavoro*: «la organización privada de la producción es una función de interés nacional, así como la organización de la empresa y la responsabilidad de la dirección de la producción corresponde al Estado». Este principio debía haber sido, en teoría, el «golpe mortal a la concepción liberal de la propiedad», afirmando el fundamento corporativo de la nueva ciencia económica del fascismo; pero no fue así. La revolución fascista se encontraba paralizada en su base económica; la concepción fascista de la Economía política aún no había conseguido implantar un *Stato organico* como encarnación de la organización social de la vida (41).

El tema fundamental versó sobre el papel del corporativismo como instrumento para alcanzar los objetivos de la «revolución social fascista» (tal y como fueron definidos en la Asamblea constituyente de los «Fascios di Combattimento», del 23 de marzo de 1919 en Milán); y las posiciones mostraron las divergencias doctrinales en el seno del Partido Nacional Fascista, entre revolucionarios y contrarrevolucionarios, entre «izquierda y derecha fascista», llegando a ser acusado Spirito de «socialista» (42). El *Stato organico* que explicó Spirito ante tal auditorio, se basaba en una corporación que unificaba los fines individuales y estatales en la gestión de la propiedad (en el campo de la ciencia y de la praxis económica). Su implementación respondía a la urgencia de resolver las antinomias, de carácter ético y social, generadas por la persistencia de ciertas máximas del liberalismo, y centrados en encuadrar la libertad económica y la iniciativa privada (propios de la fisiocracia), la gestión estatal, la justicia económica o la negación de la propiedad privada (tal como propugnaban el socia-

el ataque de De Francisci sobre la «terribile rimarrebbe fomula della corporazione proprietaria quella che ha generato tanto putiferio». *Ibidem*: XIII.

(41) SPIRITO (1933): 3-4.

(42) Fue acusado de «bolchevique» por el fascismo moderado, los sindicatos oficiales, los empresarios, los nacionalistas, los conservadores, y de «utópico» y de «escasa sensibilidad social» por la mayoría de los «fascistas de izquierda». Cesare Maria De Vecchi fue uno de sus más duros críticos en la arena académica.

lismo presente en la economía nacional, el historicismo, el catolicismo social y el mismo socialismo marxista). Ahora bien, el tema más controvertido de la «corporazione proprietaria» fue el de la «partecipazione dei lavoratori» en el accionariado de las empresas y en una gradual transformación de los sindicatos en gestores de la propiedad de los trabajadores (43).

En una audiencia privada con Mussolini el 25 de marzo de 1932, Spirito le expuso esta idea, personalmente, asegurándole el éxito del Régimen si se aprobaba su implantación (44). Tras la oposición de Bottai a la misma desde la Cátedra de Política y Economía Corporativa de Roma, Mussolini volvió a recibirle el 13 de mayo de 1933. En ella, el líder fascista le pidió la vuelta al consenso doctrinal, tal como manifestó en el «Il Popolo d'Italia» del 3 de octubre de ese mismo año. Finalmente, la máxima de Spirito («economia individualistica ed economia statale debbono trasvalutarsi identificandosi») no se llegó a cumplir en el Fascismo, y mucho menos se extendió en su forma corporativa por todo el mundo (45). Ni la economía liberal ni la estatal fueron identificadas en una nueva *economia sintetica* que resolviese, bajo el comunismo jerárquico, la aporía entre ellas; al contrario, crean un *quid medium* que asumía los errores de una y otra (46).

(43) Esta idea, presente también en Massimo Fovel y Sergio Panunzio (subsecretario del Ministerio de las Corporaciones), fue interpretada como una tentativa de otorgar la propiedad privada a los trabajadores, favoreciendo la transferencia del control de capital accionarial de las grandes sociedad anónimas al Estado a través de la «organizzazioni sindacali dei lavoratori». Así lo hizo Bottai, que la catalogó como un auténtico intento de comunismo, «un passo innanzi nel corporativismo ma un passo fuori del corporativismo» al confundir «Fascismo e bolscevismo». La llamada «derecha fascista» consideró con viva preocupación la conferencia de Spirito, quien usaba la terminología corporativa pero desarrollaba *ex novo* una noción de carácter esencialmente comunista. Vid. SPIRITO (1933): 6-8.

(44) PERFETTI (1988): 10-12.

(45) La empresa corporativa de Spirito no se limitaba a los límites nacionales italianos. En «El corporativismo fascista como llave del Nuevo Orden Internacional», Ugo Spirito señalaba que «el rasgo distintivo del novedoso concepto de *corporativo* cuando lo comparamos con el liberalismo y el socialismo puede observarse mejor en la esfera internacional. Si el término internacional significa la relación entre naciones, puede afirmarse de manera rotunda que sólo bajo el corporativismo podemos hablar seriamente de algo «Internacional». Frente a las antinacionales tesis liberales y socialistas («estatismo abstracto»), para el italiano, la economía demuestra que el intervencionismo estatal a través de las corporaciones supera a las convicciones de la Escuela de economía tradicional del *laissez-faire*. Si ésta negaba la existencia de fronteras y de naciones ante el libre juego internacional de capitales y mercancías, el corporativismo recuperaba los intereses concretos y reales de los ciudadanos menos en la vida económica. Si las teorías socialistas borrarán las diferencias nacionales apelando a un Estado que proletarizara a todos los ciudadanos en un ideal futuro de justicia e igualdad, el corporativismo fascista «reconoce el valor de la demanda universalista que se encuentra en el fondo del denominado internacionalismo liberal y socialista, y proclama la necesidad de un genuino internacionalismo basado en los principios corporativos».

(46) La escasa audiencia recibida no fue óbice para colaborar con Bottai y Volpicelli en la «Collezione di Classici del Liberalismo e del Socialismo». En 1933, tras su nominación como profesor extraordinario de Filosofía e Historia del Instituto Superior de Magisterio de Messina, mantuvo el puesto de profesor de Política y Economía corporativa de la «Scuola di perfezionamento in Scienze Corporative» (Universidad de Pisa, 1932-1938).

4. LA REACCIÓN AL IDEALISMO: EL PARADIGMA DEL *PROBLEMATICISMO*

Su distanciamiento del régimen fascista fue paralelo al del *idealismo actualista* y a las enseñanzas de Gentile. Su abandono del paradigma actualista dio como resultado una nueva teoría del conocimiento: el *problematicismo*. A ella llegó tras reconocer la imposibilidad de resolver adecuadamente los grandes problemas filosóficos desde el neoidealismo gentiliano. Su nueva teoría partía del precepto de «non giudicare» o norma ética de comprender al otro, de entender la vida como investigación, como arte y como amor. Spirito constató la persistencia de la «contradicción» de todas las tesis metafísicas occidentales, que se reducían a posiciones que definían *lo absoluto* como parte de una realidad total incapaz de ser definida. Al contrario, el «problematicismo» aparecía como el único instrumento posible para alcanzar la «certeza», «lo absoluto», a través de una investigación continua y una aceptación contrastada de los puntos de vista diferentes.

En 1937 se escenificó la ruptura de Spirito con el *attualismo* gentiliano. Este paradigma, especialmente tras su limitada aplicación político-social, se mostraba incapaz de superar «las contradicciones del pensamiento». La antinomia entre Individuo y Estado, entre ética y política, quedaban sin resolver ante el «triumfo del individualismo materialista». Ni el concepto nacional de Mazzini ni el ideal estatal de Gentile conseguían plasmar la realidad del «individuo como portador del espíritu», de un individuo netamente comunitario. A ello se unía la comprobación de las limitaciones revolucionarias y socializadoras del fascismo y su corporativismo «liberal», que ni podían ni querían erradicar las formas individualistas de propiedad, ni llegar a sustanciar el «Estado-espíritu».

El *problematicismo* nacía como una nueva teoría del conocimiento, crítica con el idealismo, ético y estético, dominante en la escena cultural italiana del *Interbellum*. *La vita come ricerca* (1937) supuso el punto de inflexión filosófico, llegando a ser duramente atacada por su antiguo mentor, e incluso a romper relaciones entre ambos. La causa esgrimida por Spirito para la crítica se refería a la «gran contradicción» no superada por el maestro: hipotetizar la dialéctica como esencia de la realidad, haciendo conjeturas no dialectizables de todo el sistema. Ante la radical antinomia persistente en la sociedad, Spirito afirmaba que el hombre no poseía la «autocoscienza assoluta», la solución de toda antinomia; vivía en una continua y tormentosa exigencia de investigación. Ahora ciencia y filosofía eran dos términos distintos: ciencia como la experiencia de la investigación en todas sus formas; filosofía como «l'autocoscienza assoluta dell'attualismo», o meta ideal de cada investigación, de un futuro hipotético (47).

(47) Tras varios años de atenuación de su polémica con Gentile, en 1944 se reabrió de nuevo, cuando Spirito planteó la exigencia de un nuevo examen de la posición especulativa de Gentile, especialmente tras la muerte del mismo. Mientras en la parte del país no sumida en operaciones militares, la preocupación dominante se volcaba en la comprensión del significado his-

El *problematicismo* era, para Spirito, una nueva tendencia de la filosofía contemporánea que consideraba, desde el relativismo moral, como «no definitiva ninguna posición teórica». Negaba, pues, el valor de todo dogma filosófico a la hora de afrontar la problemática de la realidad; ésta debía afrontarse a través de un sistema abierto y progresivo, y por supuesto científico, del conocimiento humano. Se eliminaba toda metafísica dogmática, y se subrayaba la imposibilidad de resolver los grandes problemas filosóficos desde construcciones idealistas (como desarrolló en sentido neomarxista su colega Antonio Banfi [1886-1957]). La filosofía se definía ahora como «ilusión» de posesión, y a la ciencia como el único medio para alcanzar, no sin problemas, «lo absoluto». La «*ricerca*» (investigación) se sometía, por ello, a las exigencias de la objeción, de la duda, del problema (48).

En *Il problematicismo* (1948), Spirito lanzó una suerte de conclusión a esta tesis. En primer lugar consistía en la investigación incesante de la solución y de la satisfacción de la antinomia vital; en segundo, en la búsqueda de la verdad sin subordinar la investigación a presuntos valores y a ninguna autoridad fundada en el sentido común o en la fuerza de la tradición (49). Frente al dogmatismo idealista, pragmático o empírico, Spirito proclama un «*istanza critica*», un pensamiento siempre inconfortable, ya que la realidad era en sí misma problemática y contradictoria (50). El problematicista reconoce que no sabe todas las certezas, todas las respuestas. Pese al aparente escepticismo radical que emana de esta tesis de Spirito, el problematicismo insistía en la esperanza de

tórico del *actualismo* y en el reconocimiento de los principios del pensamiento del romano, Spirito se lanzó al examen de una identificación gentiliana entre ciencia y filosofía, que llegaba a sacralizar a la misma metafísica como ciencia. Vid. SPIRITO (1937): 13-14.

(48) Este nuevo paradigma demostraba las contradicciones inherentes a la realidad humana, a la «*vida intensa*». Para ello no renunciaba a ningún juicio individual y afirmaba el reconocimiento de la centralidad de cada cosa, de cada punto del universo. La *ricerca* debía partir de la constatación de la compleja «*antinomia*» de las relaciones conocimiento-realidad, hombre-mundo, individualidad y colectividad. Spirito abandonaba los fundamentos metafísicos-absolutos del concepto gentiliano de «*hecho*», por una problemática «*pluralidad de formas y valores*» donde la «*filosofía era el problema y no la solución, era apertura y no conclusión, era proceso de duda y no de resolución*». Vid. SPIRITO (1949): 551.

(49) SPIRITO (1948): 59-60.

(50) «*Pensar equivale a investigar*» y «*pensar significa objetar*»; sobre esta máxima Spirito construía este paradigma de lo absoluto como «*autonomía humana*». De la duda, de la objeción, se llegaba, paulatinamente, a la conciencia del problema, al hecho del pensamiento; el problema sustituye al dogma, y «*Il mistero della vita*» no es ahora simplemente lo desconocido sino «*l'antinomia*». Ahora bien, resolver esta antinomia significaba volver a Dios, pero no desde un conocimiento dogmático sino como proceso de descubrimiento que identifica la divinidad con lo absoluto; resolver todos los problemas coincide con descubrir a Dios como totalidad más allá de los dogmas sacralizados; conocer su existencia significaba conocer la esencia de la sabiduría, alcanzar una fe que da fuerza y sentido a la investigación, a la vida. Pero Dios no era el fin del camino para Spirito, sino una vía de investigación espiritual de la antinomia entre el conocimiento y la vida, entre lo particular y lo absoluto; para ello era imprescindible reconocer el uso del mito. Vid. SPIRITO (1943): 10-11.

«un mondo che sia illuminato da una luce non illusoria». Cada trozo de lo absoluto estimula el camino investigador hacia alguna «presunta certeza»; desvelaba la posibilidad de reconocer lo absoluto en cada afirmación humana. Así, el hombre debía dar un valor de certeza a cada palabra, a cada hecho, sin restar el carácter universal y lógico de cada una. Afirmar la *problematicidad* significaba, para Spirito, reconocer el elemento dubitativo, siquiera negativo, en la búsqueda de «lo absoluto» (51).

5. LA DISIDENCIA POLÍTICA: EL IDEAL COLECTIVISTA

Como hemos apuntado, el *problematicismo* corría de la mano de la disidencia política. Desde el Congreso de Ferrara, Spirito se volcó a defender su ideal corporativo comunista, el *comunismo jerárquico*, ante las insuficiencias colectivistas que juzgaba en el Fascismo. Tras alabar ciertos puntos de la experiencia soviética estalinista (en plena militancia fascista), Spirito comenzaba a plantear una espiritualización del ideal comunista, que interpretaba el materialismo marxista como un «comunismo técnico» fundado sobre el concepto «Stato del lavoratore» (52). La renovada concepción comunista de Ugo Spirito se fundaba en un sentido mesiánico, no materialista, y de una comunión espiritual (53), inmanente en las vías nacionales del comunismo ruso y del comunismo chino, frente al asedio de la derecha reaccionaria norteamericana y su bloque eurooccidental (54). En ambas etapas, el corporativismo comunista de Spirito respondía, así, a la realización integral del socialismo nacional, caracterizado por la abolición de la diferencia dualística entre lo público y lo privado, entre trabajo y capital, entre Individuo y Estado.

A la acusación de «bolchevique», difundida desde 1932, sucedió el cierre de la revista «Nuovi studi», y el rechazo de la pretensión de Spirito de ocupar un puesto docente en la *Accademia dei Lincei per gli Studi corporativi*. Pese a este ostracismo, en 1935 fue llamado de nuevo para formar parte de la Comisión jurídica del *Convegno di studi corporativi dei Littoriali*, versado sobre el tema de los «caracteres generales de la economía corporativa» (junto a otros insignes corporativistas como Arias, Biagi, Landi, Malusardi o Rossoni). Asimismo participó en el *Convegno italo-francese di studi corporativi* (invitado por Gentile, presidente del *Istituto Nazionale Fascista di Cultura*), donde entró en contacto con el «personalismo» de Emmanuel Mounier [1905-1950]. Alejado

(51) SPIRITO (1948): 25 y 46.

(52) Llegaba a definir su comunismo corporativo, bien fascista bien marxista-leninista, como «superbolsevismo», o comunismo civil y jerarquizado. Vid. SPIRITO (1969): 194.

(53) Resultaba «un comunismo sin violencia», generado en la «societas in interiore homine» y que consideraba al individuo como «animal político que no se puede escindir, ni espiritual ni prácticamente, entre su libertad natural y la justicia social. Negri (1964): 46-49.

(54) SPIRITO (1965): 16-17.

cada vez más del «fascismo oficial», Spirito desapareció durante cuatro años de los centros de discusión corporativa, volcándose en la enseñanza desde una Cátedra «itinerante» (Pisa, Messina, Génova y Roma) (55).

En 1942 volvió a participar en los debates corporativos. Será en el Congreso organizado por el *Istituto Nazionale Fascista di Cultura* bajo el tema la «Idea d'Europa» e «Il piano economico»; además publicó los artículos «Scuola fascista» y «La tecnica della rivoluzione» nel quale sviluppa ulteriormente le sue tesi sul corporativismo» (1942). G. Bottai, a la sazón ministro de Educación, volverá a confiar en el «comunista» Spirito en un momento crítico de la II Guerra mundial para Italia. Como consejero del Bottai, Spirito intentó revitalizar tardíamente sus estudios corporativos (1943-1944) con su tesis en clave internacional: la «Guerra rivoluzionaria». En este ensayo, elaborado en 1941 pero censurado por Mussolini que lo consideró excesivamente «filo-tedesco» (56), Spirito trazaba un cuadro de fuerzas de la II Guerra Mundial, echando de menos una unión o alianza entre las tres grandes potencias totalitarias: Italia, Alemania y la URSS contra la «demoplutocrazie internazionali».

En su refugio de Quaranta, Spirito elaboró este escrito donde consideraba que el fascismo, para poder sobrevivir en el contexto internacional, debía decidirse, de manera definitiva, por eliminar el sistema capitalista y someter a la clase burguesa en una verdadera «guerra rivoluzionaria». Capitalismo y burguesía jugaban, internamente, las cartas de la plutocracia occidental, libres de responsabilidad y autónomas respecto a la comunidad estatal. Spirito, como D. Cantimori, apostaba por reeditar el pacto Molotov-Ribbentrop en los primeros meses de 1941, participando ahora el Fascismo. Las democracias occidentales eran las principales responsables del conflicto mundial, por lo que esta guerra se definía en términos fascistas, como «lotta interimperialistica». Italia, Alemania y la Rusia soviética debían unir sus esfuerzos como «paesi capitalistici più poveri» para obtener una transformación radical del orden capitalista internacional, causa de sus respectivas situaciones de dependencia y postración actual. Para Spirito, este conflicto, objetivamente, era una «guerra rivoluzionaria», que debía demostrar el compromiso fascista al respecto. Pero las claves de esta tesis saltaron por los aires con el comienzo de la «operación barbarroja» (57).

(55) Tras la conversión de Gentile al catolicismo doctrinal, Spirito encontró en Camilo Pellizzi, presidente del «Istituto Nazionale di Cultura fascista», el nuevo referente político y cultural. A finales de los años treinta Spirito ya había desarrollado por completo su filosofía política partiendo del estudio crítico de la economía liberal, pasando por la economía programática y llegando a la teoría del corporativismo.

(56) Editado póstumamente en 1989.

(57) En el capítulo primero exponía «I due aspetti del conflitto» (nacional e internacional); en el segundo las relaciones entre «Forza e diritto» a la hora de imponer el corporativismo; en el tercero los límites de «La libertà» ante la primacía de la comunidad; en el cuarto, las dimensiones de la «Cultura, moralità e barbarie» ante el conflicto entre Plutocracias y Revoluciones; en el quinto la teoría de «Il ducismo» como poder carismático desarrollado por la teoría alemana del «führer»; en el sexto, la realidad de la «Civiltà di masse» que ponía en el mismo plano a los tota-

A la muerte de Gentile ocupó la dirección de la *editorial Sansoni*, pero en 1944, tras la ocupación aliada, será sometido a un proceso de depuración política. Suspendido de funciones docentes en julio de 1944, fue repuesto un año después tras ser declarado no culpable de apología del fascismo por el *Alto Comisario adjunto para las depuraciones*. Pocos años después pasó a la dirección de la nueva era del «Giornale critico» (1947), y en 1948 publicó *La filosofía del comunismo*, obra que provocó la violenta oposición de P. Togliatti, que acusa a su obra de «renacimiento fascista». Así, desde 1949 Spirito vuelve al primer plano del pensamiento filosófico europeo (codeándose con E. Fink, H.G. Gadamer, R. Aron, K. Löwith o C. Fabro). En 1950, tras ser nominado para presidente de la «Fondazione G. Gentile per gli Studi filosofici», entró en polémica con B. Croce por la oportunidad de publicar la correspondencia de Gentile, y vio la luz el segundo volumen de *Scienza e filosofia*.

6. LA FE EN LA CIENCIA: COMUNISMO Y OMNICENTRISMO

En 1951, y tras conseguir la Cátedra de Filosofía teórica de la Facultad de Letras y Filosofía de Roma, Spirito publicó *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*. Reinterpretando el comunismo desde su síntesis entre espíritu y ciencia, y ajeno a concreciones político-sociales, Spirito lanzó su *hipótesis omnicéntrica*. Esta suerte de interpretación concluyente del *problematicismo* situaba al hombre como centro de una ciencia sometida a la primacía del principio relativista «de no exclusión» («Dal problematicismo all'omnicentrismo», 1959). Ante el «ocaso de los valores tradicionales», de los dogmas católicos y de los grandes ideales filosóficos, Spirito propuso el intento de construcción de la «metafísica de la ciencia». Sus especulaciones sobre el *problematicismo* llegaron a una serie de decisiones en contradicción con la esencia afirmativa del criterio de valoración: el reconocimiento de que la vida, en el fondo, es un «acto radical de afirmación» (58).

En *Dal mito alla scienza* (1966), Spirito sistematizaba esta «identificazione di scienza e filosofia». Frente al imponente edificio técnico elevado por ciencia en el siglo XX, el ideal de una filosofía como «possessione della verità del tutto» perdía su significado. La única forma de saber se encontraba en el mundo científico, teniendo la filosofía que asumir su método y orientación para «garantizarse un futuro». Para ello, y en primer lugar, debía renunciar a valorar su base epistemológica con un presunto criterio de veracidad sobre la mayoría de aspectos de la realidad; en segundo lugar, considerando la exigencia en su investigación de afirmaciones hipotéticas y plausibles basadas en la confrontación (hipotetismo) y

litarismo continentales; y en el apéndice concluía sobre la «La funzione rivoluzionaria dell'Italia», modelo para el Nacionalsocialismo alemán y el Comunismo soviético.

(58) SPIRITO (1959): 56-75.

asumir la interpretación omnicéntrica del universo entero (59). El *omnicentrismo* aportaba, en este sentido, una visión central del ser humano como objeto de conocimiento, pero relativista en su autoconsideración moral. «La realidad es que yo no puedo juzgar a otro al no poder vivir en su centralidad», señalaba Spirito. El hombre «no es responsable frente a otros, como ellos no son responsables de él mismo», sino que «yo solo soy responsable frente a mi propia realización» (60).

Si «la crisis de nuestro tiempo se caracteriza por la muerte de la fe en los valores tradicionales» señalaba Spirito, la filosofía pura constituía, como otras disciplinas teóricas, el «pasado» del conocimiento, un mito superado por la ciencia humana. La revolución científica eliminó el trabajo manual, el concepto de diferencias de clases, y además, los valores tradicionales; la Ciencia y la Técnica conseguían, por fin, la unidad del mundo, mostrando la esencia idealista y anticientífica de los valores dogmáticos del catolicismo. Esta vinculación entre comunismo y ciencia, y esta posición crítica a Roma, le hizo ser considerado como «filósofo de izquierdas», siendo sus tesis atacadas duramente por la Santa Sede, entre 1967 y 1968, de la mano de Pablo VI (con el que se reunió varias veces) (61). En este contexto destacó una interesante polémica con el pensador católico y coetáneo Augusto del Noce (que daría como resultado la obra conjunta *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 1971) (62).

(59) La «primacía de lo científico» le hizo cuestionar de nuevo las tesis gentilianas en *Giovanni Gentile* (1969). De esta manera, llegó a definir la condición espiritual de ser humano como la «propia conciencia de la precariedad de la experiencia y de la bisoñez de sus deseos de lo absoluto», la vida es una radical afirmación, «siempre absoluta en cuanto centro, relativa en cuanto periferia», que se identifica con el mundo, con la realidad poliédrica y actual. El *omnicentrismo* de Spirito inspira un nuevo humanismo en el terreno ético-social y pedagógico, que reserva un espacio privilegiado a la ciencia, rivaliza con visiones economicistas y laboristas del ser humano y acoge una dimensión de la religiosidad como «sentido de lo absoluto y lo infinito». En él, el hombre «retorna a la sociedad» y «su conocimiento se centra en la realidad colectiva».

(60) Ni el racionalismo metafísico, ni el positivismo, ni el irracionalismo ofrecían para Spirito soluciones a esta antinomia vital. Sólo el historicismo puede aportar una «soluzione dialettica dell'antinomia», centrada en la idea del «hombre concreto que vive» y en la exigencia imperiosa de alargar los límites de la propia experiencia hacia un ideal de experiencia total. La hipótesis «dell'omnicentrismo» era, pues, una *ricerca* personal y compleja, donde el problematismo se transforma en omnicentrismo al reconocer la imposibilidad de problematizar la realidad en su conjunto, y por la constatación del dogmatismo de la posición hipercrítica, hechos que impiden ver la posibilidad de que cada palabra, cada hecho nos conduzcan a lo absoluto.

(61) El 2 de diciembre de 1967 «è l'anno della polemica con Papa Paolo VI», Spirito recibió del secretario vaticano un mensaje del Papa para la celebración de una «Giornata della Pace» y una carta en donde el Papa le definía como un filósofo que no reconocía la dimensión religiosa de la existencia y de la historia. A ella respondió Spirito, irritado, afirmando del error de definirle como no creyente, y defendiendo su creencia en una espiritualidad ajena a dogmas abstractos del catolicismo.

(62) Pese a esta nueva fe, entre 1969 y 1971 terminó la segunda edición de sus tres volúmenes del *Corporativismo*, donde recogía sus escritos sobre el tema elaborados desde 1930. Además, en 1972 participó en la inauguración del Istituto di Studi corporativi di Roma, con su Conferencia *Attualità del corporativismo* publicada en la «Rivista di studi corporativi» (1972).

En este proceso de relativización epistemológica, Spirito abrazó un nuevo dogma, una nueva «fe comunista». En primer lugar, la búsqueda de esa espiritualidad comunista (unitaria y absoluta) le llevó a Moscú, donde comprobó, como anunciaría en el ensayo «Comunismo orientale e comunismo occidentale» (1957), la realidad esencialmente burocrática del Estado soviético; y en segundo lugar, este camino le condujo finalmente a Pekín (a donde viajó en 1960), donde Spirito llegó a la convicción de que Mao Zedong era «la verdadera luz del comunismo futuro» (*Comunismo cinese e comunismo russo*, 1962). La fascinación de Spirito por la supuesta unidad entre filosofía y ciencia, entre individuo y comunidad, entre espíritu y acción, proclamada por el gobierno chino, se tradujo en una nueva interpretación de la democracia, tanto «popular» como liberal. Así, y tras la llegada a la dirección del PCI de Palmiro Togliatti [1893-1964], Spirito se alejó de la estrategia de colaboración política entre el comunismo y la democracia cristiana. Además, en 1963 publicó *Critica della democrazia*, un estudio sistemático sobre la visión orgánica del problema de la democracia moderna, desde su génesis histórica a su dirección futura.

En «Il Comunismo» (1970) volvió a confrontar su particular concepción comunista con la realidad ideológica y política, en este caso con el comunismo marxista, mostrando los puntos de coincidencia y divergencia entre éste y el cristianismo. Sus escritos «Verso il comunismo scientifico» o «Dal marxismo al comunismo scientifico» (ambos de 1969), conectaban comunismo y científismo, a la sombra del idealismo hegeliano, resaltando la superioridad de los fundamentos interpretativos del marxismo a la hora de dibujar y articular «lo Stato» como sujeto inmanente y trascendental de la historia humana. Asimismo, en *La fine del comunismo* (conjunto de artículos sobre el comunismo publicados entre 1973 y 1977) hizo balance de su postrera adhesión al comunismo, rechazando de plano la «personificación del poder» instaurada en regímenes comunistas vagamente marxistas. Pero hablaba de un comunismo jerarquizado ante la persistente realidad corporativa (básicamente la representación política «orgánica y funcional» del trabajo), tal como recogía en *Parlamento e sindacati* (1971).

Pese a ello, en sus últimos años de vida, como profesor de investigación filosófica en la Universidad de Roma (63), Spirito se dedicó a demostrar cómo la ciencia llegaba a superar todos los mitos de la especulación filosófica (*Storia della mia ricerca* (1971), y a revelar la gran meta de la humanidad: «fine dell'autocoscienza». Porque este «fideísmo científico» (64), pese a mover

(63) Como epílogo de su empresa académica, en 1974 publicó la tercera edición de la *Storia del diritto penale italiano. Da Cesare Beccaria ai nostri giorni* (1974), y la segunda edición de *L'idealismo italiano e i suoi critici* (1974); además asumió la dirección de la Fundación Giovanni Gentile.

(64) Como epílogo de su empresa académica, en 1974 publicó la tercera edición de la *Storia del diritto penale italiano. Da Cesare Beccaria ai nostri giorni* (1974), y la segunda edición de *L'idealismo italiano e i suoi critici* (1974); además asumió la dirección de la Fundación Giovanni Gentile.

irresistiblemente al hombre contemporáneo contra los obstáculos a la comprensión de la verdad problemática, tenía que hacer frente al impacto de la especialización técnica, que volvía a mostrar cómo el hombre siempre fue y siempre será un «inconsciente» (*Memorie di un inconsciente*, 1977); la dialéctica entre lo absoluto y lo parcial demostraba la persistencia de esa «problematicidad» existencial (65).

7. SÍNTESIS FINAL

El «inconsciente» Ugo Spirito falleció en Roma el 28 de abril de 1979. Sólo la prensa italiana se hizo eco de la muerte de uno de los personajes imprescindibles para el estudio crítico de la historia de las ideas políticas y sociales del siglo XX (se publicó una necrológica bajo el título «El testigo de un siglo»). Su obra filosófica y político-social, recogida y difundida por la *Fondazione Ugo Spirito*, y analizada por algunos de sus más notables colaboradores (Guido Calogero, Franco Lombarda, Antimo Neri, Antonio Banfi, Giovanni Dessi) presenta una notable trascendencia histórica e intelectual, más allá de sus polémicas históricas sobre el Corporativismo o de su tránsito del fascismo al comunismo. Spirito anunció una era de globalización mundial que parece cumplirse, atisbó el resurgimiento actual de la lucha entre razón y fe, tanto en el plano filosófico como jurídico-político, o vislumbró el ocaso del comunismo ante el «aburguesamiento del proletariado»; pero sobre todo, nos advirtió acerca del imparable «fraccionamiento» del ser humano contemporáneo, que a través de transformación técnica de la realidad social lo situaba como un simple «especialista», y que a través de la democracia de partidos lo convertía en mero «elector».

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAVALLERA, H.E. (2000): *Ugo Spirito. La ricerca dell'incontrovertibile*. Formello, Edizioni SEAM.
- CIRCULO CAPITOLIO (1997): «Ugo Spirito: del fascismo disidente al marxismo heterodoxo», *Hespérides*, n° 13, pp. 134-139.
- DESSI, GIOVANNI (1999): *Ugo Spirito. Filosofia e rivoluzione*. Milano-Trento, Fondazione Ugo Spirito.
- DE FELICE, R. (1965): *Mussolini il rivoluzionario*. Turin, Einaudi.

(65) Este escalón se traducía, en el plano social, en formas nuevas y graves de inseguridad e inquietud, definidos como «problematicismo di massa». Así, cada previsión para el futuro de nuestra sociedad era «impossibile»; por primer vez en la historia humana: «l'uomo era totalmente incapace di dare una direzione al proprio cammino». Vid. MARTÍNEZ (1967): 470-478.

- GENTILE, GIOVANNI (1944): *Los fundamentos de la filosofía del derecho*, Losada, Buenos Aires.
- (1949): *Teoría generale dello Spirito como Atto puro*. Firenze, Sansoni.
- FREUND, J. (1995): *Sociología del conflicto*. Madrid, Ediciones Ejército.
- FURET, F. (1999): «Diálogo François Furet-Ernst Nolte», *Hespérides*, nº 18, pp. 947-956.
- GREGOR, A. J. (2002): *Los rostros de Jano. Marxismo y fascismo en el siglo XX*, Biblioteca Nueva-Universidad de Valencia, Madrid.
- MARTÍNEZ, LUIS (1967): «El mito y la ciencia: en torno al último Ugo Spirito», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, vol. 23, nº 92, pp. 470-478.
- MICHELACCI, SONIA (2004): *Il comunismo gerarchico*, Roma, Ed. Ar.
- MORRA, G. (1954): «La conversione di Ugo Spirito», *Il Mulino*, nº 1, pp. 50-63.
- PERFETTI, F. (1998): «Ugo Spirito e la concezione della «corporazione proprietaria» al convegno di studi sindacali e corporativi di Ferrara del 1932», *Critica storica*, nº 2, pp. 2-43.
- MOSSE, G.L. (1980): *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perception of Reality*. New York, Howard Fertig.
- PUNZO, L. (1984): *La soluzione corporativa dell'attualismo di Ugo Spirito*. Napoli, ESI.
- ROGGEN, H. y WEBER, E. (1971): *La derecha europea*. Barcelona, Luis Caralt ed.
- NEGRI, A. (1964): *Del Corporativismo comunista all'Umanesimo scientifico (itinerario teoretico di Ugo Spirito)*, Lacaita, Manduria (Taranto).
- SCHMITT, CARL (1998): *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza editorial.
- SOREL, G. (2005): *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid, Alianza editorial.
- SPIRITO, UGO (1930): *Critica dell'economia liberale*. Milano.
- (1931): *La nuova scienza dell'economia secondo Werner Sombart*. Roma.
- (1932a): *Economia programmatica*. Pisa.
- (1923b): *Storicismo*. Firenze, Sansoni.
- (1933): *Capitalismo e Corporativismo*. Firenze, Sansoni.
- (1934): *Capitalismo, socialismo, corporativismo*. Roma.
- (1937): *La vita como ricerca*. Firenze, Sansoni.
- (1939): *Dall'economia liberale al corporativismo*. Messina-Milano, Stampa.
- (1943): *La vita come arte*. Tip. Gia G. Civelli, Firenze.
- (1945): *El Pragmatismo en la filosofía contemporánea: ensayo critico con apéndice bibliográfico*. Buenos Aires, Ed. Losada.
- (1948a): *Il problematicismo*. Firenze, Sansoni.
- (1948b): *La filosofía del comunismo*. Firenze.
- (1949): «Individualità e collettività», en *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza.
- (1959): «Dal problematicismo all'onnocentrismo», *Giornale critico della filosofia italiana*, anno XXXVIII, pp. 56-75.
- (1962): *Comunismo russo e comunismo cinese*. Firenze, Sansoni.
- (1963): *Critica della democrazia*. Firenze, Sansoni.

- (1964): *Il Comunismo*. Sansoni, Firenze.
- (1966): *Dal Mito alla scienza*. Firenze, Sansoni.
- (1969): *Giovanni Gentile*. Firenze, Sansoni.
- (1970a): *Il comunismo*. Firenze, Sansoni.
- (1970b): *Il corporativismo: Dall'economia liberale al corporativismo; I fondamenti della economia corporativa; Capitalismo e corporativismo*. Firenze, Sansoni, 1970.
- (1971): *Parlamento e sindacati*. Roma, 1971.
- (1971): *Storia della mia ricerca*. Firenze, Sansoni.
- (1976a): Ugo Spirito, Salvatore Valitutti y Antimo Negri, *Corporativismo e parlamentarismo*. Roma.
- (1976b): *Dall'attualismo al problematicismo*. Firenze, Sansoni.
- (1977): *Memorie di un incosciente*. Milano, Rusconi.
- (1989): *Guerra rivoluzionaria*. Roma, Fondazione Ugo Spirito.
- (1992): *La rivoluzione dell'Iran*. Roma, Dino Editore, 1992.
- SPIRITO, UGO y DEL NOCE, AUGUSTO (1971): *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* Milano, Rusconi.
- STERNHELL, ZEEV (1976): «Fascist Ideology», en LAQUEUR, WALTER (ed.): *Fascism, A Reader's Guide, Analyses, Interpretations, Bibliography*. Berkeley, University of California Press, pp. 315-376.
- STERNHELL, ZEEV, SZNAJDER, MARIO, Y ASHERI, MAIA (1989): *The Birth of Fascist Ideology*. Princeton University Press.
- TANNENBAUM, E.R. (1975): *La experiencia fascista: sociedad y cultura en Italia (1922-1945)*. Madrid, Alianza ed.