

## Franco Fagnola (1917-1988)

### 1

Franco Fagnola è stato professore di storia e filosofia nel liceo classico “Garibaldi” di Napoli; dovrei aggiungere che non starei qui ora ad occuparmene, anzitutto se non fossi stato suo allievo dalla fine del 1957 fino al giugno del 1960. Fagnola era stato in contatto nel dopoguerra con il gruppo che è stato chiamato da Aldo Garosci dei “radicali del Mezzogiorno” e che comprendeva, fra gli altri, Francesco Compagna, Vittorio De Caprariis e Renato Giordano, fondatori di “Nord e Sud, e, in un certo senso, anche il romano Manlio Rossi Doria. “Manlio Rossi Doria l’ho conosciuto a Roma durante il periodo dell’occupazione nazista (1943-44) – mi scrisse in una sua lettera Fagnola – e l’ebbi insieme con altri maestro di partito (quello d’azione!) e ne serbo un caro ricordo, anche se quel partito era un ibrido astratto di socialismo e liberalismo meritevole di sparire, come poi accadde.” Fagnola restò fuori della politica attiva. “Il buon Compagna esagerava quando indicava me come esperto di problemi spirituali [riferimento al fatto che gli avevo accennato a un invito a prendere contatto con lui per le questioni filosofiche, rivoltomi da Compagna nel 1962, in seguito a una mia richiesta di chiarimenti in questa materia *nda*<sup>1</sup>]. Egli mi aveva conosciuto al circolo Soprano, un circolo culturale dove si tenevano delle conferenze con successivo dibattito e ne tenni alcune io su Cavour, su Mazzini, su De Ruggiero dopo la sua morte (1948!) seguite da dibattito e spesso Compagna interveniva con la sua esperienza di uomo politico. Egli era molto legato a un giovane di prim’ordine, Renato Giordano, morto giovanissimo, del quale certamente ti avrà parlato, e legato a Vittorio De Caprariis, all’istituto crociano di studi storici; e a un mondo liberale avanzato nel quale mi sono imbattuto senza però restarvi interamente legato perché colpito da ricorrenti crisi depressive.”

Mentre per vari “radicali del Mezzogiorno” l’incontro con alcuni rappresentanti dell’antifascismo, come Rossi Doria, Dorso, Salvemini o Garosci, aveva segnato l’inizio di un’attività politico-culturale, spesso febbrile – ma che ha lasciato, ad ogni modo, un’impronta ragguardevole nell’Italia repubblicana – per Fagnola ciò non fu possibile, e non solo a causa delle crisi depressive cui aveva accennato nella sua lettera. La spiegazione più plausibile del distacco di Fagnola dal gruppo dei radicali del Mezzogiorno non stava tanto nei disturbi nervosi cui egli stesso lo attribuì, quanto nella difficoltà che certe sue esigenze di ripensa-

<sup>1</sup> Cfr. la voce *Francesco Compagna*

mento di questioni filosofiche e religiose potessero essere soddisfatte in un ambiente inevitabilmente propenso a problemi, come quelli politici e economici, esposti – come mi scrisse ancora Fagnola stesso – “più di quelli teorici e filosofici a contrastanti tesi e ipotesi più facili a evidenziare personali prese di posizione, il che è ovvio, connesse alla complessità dei problemi, che non a prospettare soluzioni soddisfacenti”; in un ambiente, cioè, in cui era inevitabile il poco o molto di attivismo proprio della politica. Il gruppo dei radicali del Mezzogiorno, troppo impegnato nella polemica politica diretta per poter considerare i problemi di approfondimento di una religiosità moderna che, come si vedrà, stavano a cuore a Fagnola, era legato a uno storicismo che, per certi aspetti che ora non si possono neppure accennare, presentava una forte continuità con l’ottocentesca fede nel progresso; e, se questa poteva bastare a sostenere la polemica contro il pessimismo, spesso tendenzioso, di comunisti e cattolici (altro argomento da tralasciare in quest’occasione), non bastava a soddisfare altre esigenze. Fagnola amò presentarsi come semplice allievo di De Ruggiero che portava l’insegnamento del maestro fra i giovanissimi dei licei classici.<sup>2</sup> E, in effetti, del suo rigore aveva dato prova come docente, un docente che portava nell’insegnamento secondario la preparazione di un professore universitario e varie, complesse esperienze umane e politiche.

Non potevamo capire, neppure i meglio disposti fra noi studenti, quanto il suo stile, ch’era quanto di più lontano si possa immaginare dal dogmatismo degli ideologi e dei dottrinari ed anche dalla vacua retorica della concretezza, fosse raro – non solo in Italia; quale sforzo, dunque, gli costasse. Come professore di storia e filosofia in un liceo classico, egli conciliava un afflato idealistico col razionalismo: il senso dei valori con la capacità di circoscrivere i problemi in uno stile nervoso e chiaro, di badare all’essenziale, di rispettare la logica senza perdersi nella pedanteria, trasmettendo talvolta quell’intelligenza della vita che è il miglior lascito della tradizione crociana: un razionalismo sobrio si fondeva col senso del mistero della realtà, come nel suo maestro De Ruggiero. Su quest’ultima figura sarà necessario soffermarsi, data lo stretto nesso del contributo di Fagnola con l’opera di questo pensatore e politico.

## 2

Nella risposta a una mia lettera, in cui lo avevo sollecitato a riconsiderare la sua personale vicenda culturale, Fagnola mi scrisse: “Colui che ha avuto una grande influenza su di me è stato Guido De Ruggiero, lo storico della filosofia e

<sup>2</sup> V. F. Fagnola, *De Ruggiero I*, in c. o. del Centro Studi Sud e Nord, settembre 1992, pp. 144-150.

del liberalismo che mi volle fra i suoi assistenti. De Ruggiero era una testa di prim'ordine e, pur non avendo enunciato un suo *sistematico* pensiero, aveva delle intuizioni personali che lo individuavano e non lo rendevano succube né di Croce né di Gentile, pur essendo un idealista. Basta leggere alcuni dei saggi nel suo volume *Il ritorno alla ragione* per rendersene conto. De Ruggiero mi allontanò dal cattolicesimo e mi portò sul piano di quel cristianesimo moderno, come tu dici, che mi fa piacere fosse avvertito da qualcuno dei miei alunni ... Il quale cristianesimo *moderno* era già in De Ruggiero e Gentile, prima che Croce scrivesse il suo famoso 'Perché non possiamo non dirci cristiani'. In seguito, così come ora, sono tornato ... al paleocristianesimo e propriamente ad Agostino della polemica contro Pelagio perché, dinanzi al dramma della storia, ho sentito ... che la corruzione radicale della nostra natura è tale da non rendere l'uomo, quando *vuole* migliorarsi, capace di *far da sé*. Se non vi è la grazia, il Cristo Salvatore e la congiunta fede in Lui, vi è solo egoismo e sopraffazione. Pascal e Manzoni insieme con Rosmini e più indietro Agostino e Tommaso, per non dire di Dostoevskij, mi sembrano sempre più gli scrittori che meglio hanno compreso la condizione umana. ”

Da un suo saggio su De Ruggiero, cui attingerò largamente per questo scritto, si ricava che Fagnola aveva aderito, dopo il suo incontro col pensatore, a una particolare forma di attualismo.<sup>3</sup> “Attualismo” significa visione immanentistica della vita, fondata sulla soluzione idealistico-hegeliana del problema del conoscere, visto come una forma particolare di sintesi *a priori*. L'espressione *immanentismo*, che deriva da *Deus manet cum nobis*<sup>4</sup>, segnala una continuità con la religione di una filosofia che vede il “divino” calato nel vivo dell'esperienza umana. “Nel 1912 ... il De Ruggiero poteva dirsi un hegeliano nel senso che tale termine ha avuto in Italia, dove Hegel è stato conosciuto più che altro attraverso la revisione spaventiana. Spaventa è, in verità, in questa prima opera di vasto respiro del De Ruggiero, il suo maestro ideale.”<sup>5</sup> Dalla critica della scienza, attraverso un tentativo d'inverarla come coscienza, riflessione, filosofia, De Ruggiero giungeva al suo immanentismo. “Senza identità di coscienza non c'è una varietà armonica di fenomeni (esperienza), ma il caos; più ancora, una varietà

<sup>3</sup> Si tratta del saggio già citato, le cui parti successive, II, III, IV sono apparse nel settembre '93, nel dicembre '94 e nel dicembre 2004, sempre nei c. o. del Centro Studi menzionato.

<sup>4</sup> V. *I conti con Benedetto Croce*, tavola rotonda con Lucio Colletti, Augusto Del Noce, Cesare Luporini, Rosario Romeo; *Mondoperaio*, dicembre 1982, p. 83 (si tratta di uno degli interventi di Lucio Colletti).

<sup>5</sup> F. Fagnola, *Guido De Ruggiero (1888-1948)*, I, in c. o. del centro studi Sud e Nord, 1992, p. 153. La prima parte era già stata pubblicata nella “Rivista di studi crociani”, settembre 1964. E' presumibile che tutto il saggio fosse compiuto a quel tempo e che fosse stato composto fra la fine degli anni '50 e i primi anni '60.

che sia intelligibile per sé stessa, è inconcepibile: il vario s'intende solo nell'identità della coscienza a cui le variazioni si riportano".<sup>6</sup>

La filosofia di Croce, risolvendo la filosofia nella storia, aveva già al tempo della *Logica* (1908) aperto la strada a un *costruttivismo* in cui è il pensiero nel suo farsi il vero nucleo della vicenda umana. Il passaggio da Kant a Hegel era inteso nel senso di abolire la "cosa in sé kantiana", che riportava al mistero e alla trascendenza, per arrivare a concepire la realtà hegelianamente come divenire, ma un divenire ch'era lo stesso spirito pensante.<sup>7</sup> Si giungeva così a un'idea del pensiero pensante come l'assoluto che si rivela nell'empirico fenomenizzandosi.<sup>8</sup>

Aperto anche alle altre influenze del tempo, fra cui particolarmente importanti quelle del modernismo francese e dell'idealismo inglese, De Ruggiero aveva riportato la scoperta di Croce nell'alveo strettamente idealistico, vedendo nel passaggio dalla sintesi *a priori* kantiana alla dialettica hegeliana il nucleo vitale del pensiero moderno. Da qui il passo era stato breve ad una visione in cui i "distinti" crociani (già formati quando De Ruggiero scrive *La filosofia contemporanea*) si ri-dialettizzano in un movimento ascendente (che in verità in Croce non mancava del tutto), grazie alla re-inclusione della categoria dell'errore: l'errore tornava a essere così un momento della formazione del pensiero; e il pensiero era visto quasi esclusivamente nel suo aspetto creativo.

Data la continuità che De Ruggiero sentiva profondamente con il cristianesimo, era la laicizzazione dei temi della redenzione e della grazia; ed era un rafforzamento della fiducia nella ragione che Croce aveva reintrodotto nella cultura europea. Secondo Croce, l'errore era una confusione fra i "distinti": per esempio, assumere un atteggiamento pratico di fronte a un problema conoscitivo (e viceversa) oppure estetico di fronte a un problema etico, e così via. Per De Ruggiero l'errore era proprio l'insuccesso, la delusione, il *non io* che si oppone all'*io*; ma veniva assunto fichtianamente il suo continuo superamento.

"La concezione del De Ruggiero si orientava allora [cioè nel 1912, data di pubblicazione di *La filosofia contemporanea*] verso una forma di idealismo che poi sarà chiamato attualistico e che si distingueva da quello contemporaneo del Gentile, abbozzato nel 1912 nel saggio *L'atto del pensiero come atto puro*, perché identificava tutte le attività dello spirito con la filosofia, non facendole coincidere con questa, ma piuttosto disperdendo la filosofia, l'autocoscienza, in

<sup>6</sup> Cit. da Fagnola, *art. cit.*, p. 158. La citazione è tratta da *La filosofia contemporanea*, vol. I, p. 62.

<sup>7</sup> F. Fagnola, *art. cit.*, p. 159.

<sup>8</sup> F. Fagnola, I, p. 161.

ciascuna forma spirituale.”<sup>9</sup> Risolvendo il problema attraverso la fenomenologia dell’errore, De Ruggiero pensava che, se a definire l’errore non basta la dialettica dei “distinti”, se non basta considerare l’errore come un atto pratico, volitivo, indebitamente identificato come un atto di pensiero, allora, per non uscire dall’immanentismo, bisogna riconoscere l’esistenza di un processo unico, “che è fenomenologico nel tempo stesso che storico “ e in cui “l’errore è veramente il lievito dello sviluppo”<sup>10</sup>, attraverso la distinzione fra il *pensato* e il *pensiero in corso*, rispetto alla quale l’errore veniva a essere perfino un momento positivo.

In verità, alla dialettica dei “distinti” crociana, come apparve chiaro soprattutto in alcune opere successive di Croce, non era estranea l’idea di un processo spirituale unico, poiché, nell’alternanza della storia come pensiero (cioè come comprensione storica) e della storia come azione (cioè come volontà costruttrice fondata su quella comprensione) – e viceversa –, realizzava la continuità, qualche difficoltà sussistendo, casomai, circa i gradi dell’esperienza: restava non del tutto determinato il nesso fra arte e storiografia oppure fra etica e utile. Non vi sono dubbi, ad ogni modo, che l’idea dello svolgimento esisteva, benché meno esigente (l’arte equivalendo a una concessione al senso, l’erudizione a una concessione all’intelletto e alla memoria, la catarsi storiografica alla purgazione richiesta a chi aspira allo stato di “perfezione” cui corrisponde l’intelligibilità del reale). Il vero problema era che lo spirito rischiava di disperdersi fra i suoi vari stati, di non tendere sempre all’unità o di perdere di vista quest’esigenza. V’era una certa giustificazione nell’immanentismo di De Ruggiero, data dall’esigenza di dare, dunque, al costruttivismo una forma più compiuta.

### 3

Nel saggio su De Ruggiero Fagnola aveva presentato una breve rassegna dei temi della *Storia del liberalismo* e di alcuni altri scritti politici del pensatore e politico napoletano. Notava come in De Ruggiero fosse notevole “la puntualizzazione del liberalismo rispetto al nazionalismo, perché in quest’ultimo vi è il

<sup>9</sup> F. Fagnola, la seconda parte del saggio su Guido de Ruggiero, pubblicata in c. o. del Centro Studi Sud e Nord, 1993, p. 143: la differenza, anzi la distanza dell’attualismo di De Ruggiero dal-l’attualismo di Gentile è chiarita da questo passo: “E quando la teoria del mio carissimo amico prof. Gentile, che ‘tutta la realtà è filosofia’ diverrà patrimonio della cultura (come non le auguro) molti troveranno in essa la consacrazione finale dello stato presente delle cose”, in *Critica del concetto di cultura*, 1914. De Ruggiero si riferiva alla degradazione della filosofia e, in genere, del pensiero creativo quando si arriva alla sua divulgazione e propagazione e al dilettantismo, con i quali identificava la “cultura”, secondo una tendenza esistente in Italia a quel tempo, biasimata nel saggio.

<sup>10</sup> Cit. da Fagnola nel saggio citato, *loc. cit.*, p. 147.

più cinico disprezzo dell'individualità umana e, strano paradosso, dell'autentica dignità nazionale: la nazione viene identificata e confusa con lo stato e con la libidine di potenza di questo, quindi il nazionalismo è portato ad asservire la complessità della vita e la propria nazione alla tirannide statale e, nella sua espansione egemonica, ad asservire a uno stato le altre nazionalità. Come la persona è libera perché vive fra liberi, così la nazione è tale solo se si afferma, nella sua inconfondibile individualità tra le altre nazioni e non sulle altre nazioni."<sup>11</sup> In questo brano, il riferimento polemico allo Stato, non andava inteso come sottovalutazione del suo significato e funzione.

“De Ruggiero respinge l'identificazione marxista tra partito e classe e afferma la distinzione tra classe sociale e stato. ‘Lo stato non è la società ma è organizzazione politica di essa: quindi è una forma superiore, in cui si compongono, come in un tutto organico, gli elementi disparati e contrastanti della vita sociale ... l'egoismo delle classi, che non potrebbe trovare in sé nessun limite alla sua espansione, trova nella sovranità di quella forma l'arresto e il temperamento necessario alla convivenza civile’”.<sup>12</sup> Il problema era, nella visione di De Ruggiero e Fagnola, di contemperare nella democrazia l'elemento collettivo con quello individuale.

Ispirandosi a Tocqueville, De Ruggiero aveva visto “la democrazia come filiazione diretta dello spirito di libertà, che è il principio animatore della vita politica moderna, anche se tra essa e il liberalismo, come suole accadere tra i figli e i padri, vi sono spesso attriti e contrasti”.<sup>13</sup> “Il suo concetto della persona umana – ha scritto Fagnola, a proposito del liberalismo di De Ruggiero – non gli consente di schierarsi con il liberalismo individualistico che caratterizzò i regimi liberali di Francia, sotto Luigi Filippo, e d'Inghilterra, con la scuola di Manchester, contro il quale già polemizzò Mazzini accusandolo di materialismo e di egoismo deleterio, angusto, precorrendo e condividendo le critiche poderose che contro di esso doveva scagliare Marx nel *Manifesto* del'48. Liberalismo che fu ed è ancora alla base delle convinzioni di molti così detti liberali italiani anche oggi; il liberalismo del De Ruggiero è ben altra cosa; è concezione dinamica, non statica; forza innovatrice, non conservatrice!”<sup>14</sup>

Il concetto di persona presenta dunque un'importanza particolare in questa visione. Punto di partenza è il rapporto fra persone, fra il tu e l'io: “... noi non incontriamo altre personalità dinanzi a noi se prima non le riconosciamo come tali, non le riconosciamo se non riflettiamo in esse attivamente le esigenze intangibili e incoercibili della stessa personalità nostra. Il tu è originariamente una proiezio-

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 153.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 150.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 149

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pp.148-149.

ne dell'io, e tra il tu e l'io si istituisce una reciprocità attiva di influssi e di limiti attraverso la quale le personalità si formano e si sviluppano.”<sup>15</sup> Questa condizione, che presuppone l'affermazione ontologica dell'esistenza di un'anima, stabilisce il limite che deve porsi all'elemento collettivo proprio della democrazia e del socialismo. “Vi è nella democrazia una forte accentuazione dell'elemento collettivo, sociale della vita politica, a spese di quello individuale ... Giunta la democrazia al suo pieno sviluppo nella seconda metà del secolo XIX, essa ha subito l'influenza dell'organicismo sociale dell'ambiente storico, dell'espansionismo industriale che creava un doppio accentramento capitalistico e operaio annegando nell'associazione – *trust* o sindacato – le iniziative isolate delle filosofie materialistiche e positivistiche che miravano anch'esse a annullare l'individuo nell'ambiente, togliendogli ogni ragione d'essere singolare e differenziata.”<sup>16</sup>

Nel caso del socialismo, non solo vi è, come nella democrazia, il prevalere del collettivo sull'individuale, ma la concezione classista della società comporta ancora il problema del determinismo. “Esso (il liberalismo) riconosce che l'ambiente sociale ha assai spesso un'efficacia determinante e opprimente sulla personalità umana; ma, lungi dall'elevare questo fatto a legge di natura, e dal tentare per conseguenza di alleviare l'oppressione degli uni con quella degli altri, esso vi ravvisa un'immaturità della coscienza sociale; quindi ne trae uno sprone a volgere le forze già libere della società a un'opera di emancipazione di tutte le altre ...”<sup>17</sup>

Da qui l'idea che “la forma superiore della sovranità statale non s'impone dall'alto sul contenuto della vita sociale, ma erompe gradualmente da esso per via di una soluzione spontanea dei suoi elementi.”<sup>18</sup> E tutto questo trova ancora “nelle correnti ideali dei partiti politici [che qui stanno per una categoria strategica di gruppi intermedi *nda*] un'espressione già epurata e generalizzata, perché ciascun partito è costretto a considerare quell'interesse egoistico come elemento di una sintesi di governo; e la lotta dei partiti e il loro reciproco controllo sviluppano questo motivo sintetico in modo da prepararlo al suggello finale dell'autorità dello stato.”<sup>19</sup>

<sup>15</sup> G. De Ruggiero, *Il ritorno alla ragione*, 1946, p. 291, cit. da Fagnola, III, p. 146.

<sup>16</sup> G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo* cit., p. 394, cit. da Fagnola, p. 147.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 413.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 408.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 413.

La posizione di De Ruggiero, che Fagnola ha avuto il merito di trasmettere nel suo significato complessivo e, in una certa misura, di avviare a sintesi, non è stata finora ben compresa, essendo stata messa da parte troppo presto, grazie ad accuse di hegelismo<sup>20</sup> e di scarsa concretezza. Alla *Storia del liberalismo europeo* era stata rimproverata un'eccessiva disponibilità verso il liberalismo tedesco; ma questa critica trascurava di considerare che la costruzione di una teoria liberale non può ignorare certi passaggi che sono sì storici, ma anche filosofici.

Anche un'accusa di mancanza di concretezza fu mossa nei confronti della *Storia del liberalismo europeo*, e nei termini seguenti: "i politici d'oggi che nella parte teorica del libro andassero cercando le linee ben definite di un'ideologia e di un programma d'azione, concluderebbero probabilmente con un giudizio fortemente restrittivo."<sup>21</sup> L'osservazione fa il paio con quella prima riportata, a proposito dell'hegelismo di De Ruggiero. Osservò Fagnola: "Che valore avrebbe potuto avere, non dico oggi [probabilmente il 1963 *nda*], ma anche a pochi anni di distanza dalla sua formulazione, un qualsiasi programma politico, nato nel 1925! In un arco di tempo quasi quarantennale, segnato da una ricchezza di eventi che dà le vertigini, dinanzi a una realtà mutevole e che divora e trasforma ogni ideologia, ivi compresa la marxista (...) un programma definito nel 1925 oggi sarebbe un pezzo archeologico da collocare in un museo! Che poi non vi sia un'ideologia mi pare un po' troppo e credo che quanto ho riportato di quell'opera dia la misura di come sia ricco il testo di De Ruggiero non direi di un'ideologia ma di un ideale che ha fatto palpitare e fa palpitare il cuore di quanti lottano per affermare un'umanità veramente umana e non zoologica. Ideale che non fu solo la luce diradante le tenebre negli anni bui del nazifascismo, ma è luce perenne che accompagnerà sempre l'uomo nella sua volontà di emancipazione da ogni tirannide, che pure sempre lo minaccia, rendendolo conscio che si è veramente liberi quando si è, soprattutto, liberatori."<sup>22</sup> Era proprio l'assenza di un programma politico, ch'era assurdo pretendere per utilizzarlo nei primi anni '60, a rendere non deludente ma sempre stimolante l'opera di De Ruggiero. Ma era, del resto, l'assenza d'ideali, nel senso del termine precisato da Fagnola a proposito della *Storia del liberalismo*, la vera origine dell'inadeguatezza di giudizio, da parte dei due critici (ch'erano Bobbio e Garin), studiosi altamente rappresentativi del compromesso postbellico che aveva visto non una seria comprensione o almeno ripensamento del "ventennio" ma, piuttosto, un troppo rapido adeguamento alla situazione successiva, senza riesaminare i propri presupposti, e trasformandosi in facili critici e perfino accusatori

<sup>20</sup> Si veda il passo di un articolo di N. Bobbio pubblicato ne "Il Ponte" (febbraio 1949, p. 224), riportato da Fagnola, III, p. 157.

<sup>21</sup> E. Garin, Introduzione all'edizione del '62 del volume, pubblicata da Feltrinelli.

<sup>22</sup> F. Fagnola, III, p. 152.

degli sforzi effettivi compiuti dalla generazione precedente. Così Bobbio si illuse di fondare un suo preteso pragmatismo sulle oscillazioni fra il togliattismo e il formalismo giuridico; e Garin tese a un estetismo storiografico che rinverdiva le tradizioni dell'erudizione pura e trovò sbocco in una rivalutazione e quasi riattivazione della cultura del narcisismo del rinascimento italiano.

I passaggi filosofici che la teoria liberale non può ignorare sono proprio quelli ricapitolati dal movimento che va dalla "cosa in sé" kantiana alla dialettica hegeliana: ciò appare necessario se non si vuol cadere nell'atomismo proprio di un utilitarismo che presenta difficoltà ancora più insolubili. Ricostruire questi passaggi fino ai tentativi di sintesi compiuti a partire da Spaventa fino a Croce e Gentile, considerando anche gli errori commessi, era forse il solo modo di andare avanti, anche perché conoscendo quegli errori diventa più difficile ricadervi.

Dei limiti dell'immanentismo assoluto come base di una concezione liberale esistono certamente; ma si trovano, come cercherò di dimostrare, in una dimensione ben diversa da quella prima accennata: da un lato, nell'insufficiente dimostrazione di come sia immaginabile un possibile carattere autocorrettivo della storia; da un altro lato, in una certa assenza di cautela nell'assumere la *concentrazione* o *condensazione* nel *pensiero pensante* della storia stessa. E questi limiti presentano un rapporto con certe difficoltà di Fagnola, di cui si è detto, ch'egli attribuì alle crisi depressive. Se è vero che la storia non può progredire se non ricapitolandosi, e che ciò non può avvenire, se non attraverso determinate persone (che siano filosofi oppure no), occorre, però, essere più consapevoli delle difficoltà che tutto ciò comporta, sia dal punto di vista individuale sia dal punto di vista di una possibile creazione collettiva. Ma questi limiti poco tolgono all'esigenza di fondare la teoria politica su esplicite basi speculative (su ciò che viene definita con disprezzo una *metafisica*), come anche la traduzione dei termini della critica kantiana compiuta dal De Ruggiero (insieme, come si accennerà, con altri contributi) stava cominciando a rendere possibile.

Per intendere il senso di tale *costruttivismo*, per comprendere come il ripensamento degli aspetti "metafisici", cioè strettamente filosofici del liberalismo, fosse non una superflua deviazione ma una necessità, è necessario soffermarsi, anche abbastanza a lungo, sul modo in cui De Ruggiero offriva una sua soluzione al problema dello storicismo idealistico. Aveva scritto Croce, in un passo molto denso e penetrante, ma non privo di sfumature quasi teologiche, a proposito di tale forma dello storicismo: "La storia, in questa concezione, come non è più l'opera della natura o del Dio extramondano, così non è nemmeno l'opera

impotente, e a ogni istante interrotta, dell'empirico e irreale individuo, ma l'opera di quell'individuo veramente reale, che è lo spirito eternamente individuantesi. Perciò essa non ha di contro avversario alcuno, ma ogni avversario è insieme suo suddito, vale a dire è uno degli aspetti di quel dialettismo, che compone il suo intimo essere; perciò essa non cerca il suo principio di spiegazione in un particolare atto di pensiero o di volontà, o in un singolo individuo o in una molteplicità d'individui, o in un avvenimento che si collochi come causa sopra altri avvenimenti, o in una collezione di avvenimenti che formi la causa di un singolo avvenimento, ma lo cerca e ripone nel processo stesso, che nasce dal pensiero e al pensiero ritorna, ed è intelligibile dell'autointelligibilità del pensiero, il quale non ha mai uopo di appellarsi a cosa a lui estranea per intendere sé medesimo.”<sup>23</sup> *Assumendo* l'esistenza di una coscienza assoluta che stabilisce una continuità con sé stessa (lo “spirito eternamente individuantesi”), si può ammettere, dunque, che esista un “io trascendentale” che congiunge fra loro gli *atti costruttivi* (che sono realmente tali) nel corso degli innumerevoli cambiamenti rendendo possibile la storia come costruzione, sia pure una costruzione discontinua. Nella formulazione di De Ruggiero dello stesso principio, l'*errore* svolgeva la funzione di lievito dello svolgimento, di *momento* della costruzione, facendone aspetto costitutivo della formazione dell'*essere* (o conoscere), diversamente che nel Croce dove appariva solo nell'applicazione dei *distinti*. Specie all'inizio, la concezione di De Ruggiero, assumendo un continuo superamento o trascendimento dell'esperienza compiuta, del *pensato* – come si vedrà – rispetto al *pensare* o *sapere* in formazione, poteva finire per risolversi in una tensione eccessiva, in una filosofia dello svolgimento che, dando quasi per scontato il rapporto dialettico fra pensiero e azione, lasciava scarso posto per la cultura come pausa, riposo, contemplazione.

Entrambe le forme dell'immanentismo apparivano, ad ogni modo, ottimistiche; non sottolineavano gli enormi intervalli che esistono o possono esistere fra un atto costruttivo e l'altro (possono trascorrere secoli o perfino millenni prima che lo “spirito eternamente individuantesi” torni a manifestarsi); non tenevano abbastanza conto dell'irrazionale, come elemento costitutivo, non facilmente superabile, della realtà.

<sup>23</sup> B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, p. 91

Ultrammanentista in gioventù fu definito De Ruggiero da Croce in un suo intervento polemico<sup>24</sup>; e il più anziano dei due faceva le sue meraviglie che l'altro fosse in età matura passato alla trascendenza. Vi è qui, probabilmente, il nocciolo dell'equivoco che aveva, da un certo punto in poi, diviso i due filosofi. Per comprendere lo storicismo di De Ruggiero, è opportuno anche un altro passaggio. La terminologia idealistica offre dei termini sintetici che facilitano la presentazione di certi nessi e l'individuazione di certi principi centrali, grazie a una sorta di abbreviazione intellettuale che è accettabile, a condizione di osservare tutta la cautela necessaria per evitare i pericoli impliciti in un livello di astrazione molto alto.

Lo storicismo di De Ruggiero aveva ri-considerato certi presupposti "metaniscici" dell'idealismo che nella filosofia di Croce erano andati un po' sminuiti, se non persi. Sia pure nei termini di una sorta di stenografia intellettuale, i problemi posti dalle due forme d'immanentismo, quella del Croce e l'altra del De Ruggiero, l'una fondata sui "distinti", l'altra centrata su un processo più unitario, diventano, entro certi limiti, precisabili, riportandole al loro sostrato comune, spesso implicito o dimenticato, che è la teologia del cristianesimo. De Ruggiero mostrò come in S. Agostino la trinità appaia quasi come una metafora della potenza razionale delle categorie fondamentali dello spirito: l'essere, il conoscere, il volere. Lo spirito si produce da sé, ha il suo impulso motore nella forza del volere, la sua immanente graduazione nelle forme dell'essere, sempre più alte e complesse, fino al punto in cui l'essere si pone come presenza dello spirito a sé stesso e l'intelletto è l'autocoscienza di tutto il processo.

Tutto questo potrebbe aiutare a spiegare l'itinerario di Franco Fagnola, dall'idealismo "ultrammanentistico" al "paleocristianesimo", che è il problema dal quale siamo partiti: un problema che presenta, evidentemente, se visto in tutta la sua portata, un respiro anche molto più ampio. Si potrebbe quasi dire che, dalla "scoperta" dell'essere, dell'essere come proprietà dell'esperienza per cui diventa definitiva la propria realtà e quella delle "cose" fra cui ci si muove, si passa alla "scoperta" dell'"amore" per cui non ci si appaga dell'intellettualismo che la prima formulazione comporta e s'intuisce il carattere attivo di questo esserci, fino alla scoperta della relazione fra essere e amore chiamata spirito.<sup>25</sup> E' giustificata a questo punto, perciò, una breve digressione sulla storia del cristianesimo.

Lo sviluppo degli studi storici filologicamente rigorosi sulle origini del cristianesimo aveva avuto delle conseguenze in campo teologico, inducendo a una revisione della tradizione. Si era annunciato il regno di Dio – aveva scritto il Loisy – e venne invece la Chiesa. Dopo la morte di Gesù, "i primi apostoli continuarono ad annunciare il prossimo avvento, che doveva essere quello del

<sup>24</sup> B. Croce, *Scritti e discorsi politici*, 1973 (1963), p. 171.

<sup>25</sup> G. De Ruggiero, *La filosofia del cristianesimo*, 1967 (1920), cap. IX.

Cristo nella sua gloria.”<sup>26</sup> I vangeli erano, anzitutto, “una catechesi dell’iniziazione cristiana e, nella loro parte più importante, e storicamente meglio garantita nel suo dato essenziale, la crocifissione di Gesù, il libretto di un dramma liturgico, molto più che la relazione di ricordi precisi relativi ai fatti commemorati in tale liturgia.”<sup>27</sup>

Nulla impediva ai discepoli di Gesù, sia pure costernati smarriti, di continuare ad attendere ciò che avevano atteso, inserendo nella storia come fatti reali ciò che era essenzialmente il risultato di una credenza, di una concezione o visione della fede. Il lavoro intimo della fede, mai analizzato da coloro nei quali si effettuò, conosciuto storicamente soltanto attraverso i suoi risultati, si materializzava in visioni più o meno fuggevoli, in apparizioni procedenti originariamente da tali visioni, e nella loro oggettivazione in fatti esteriori, verificabili o verificati. La fede procura a sé stessa – osservava Loisy – senza averne coscienza, le credenze necessarie alla propria conservazione e al proprio sviluppo. Già per quei credenti giudaici, familiarizzati con la credenza nella resurrezione o nell’immortalità, non vi erano difficoltà a concepire la sopravvivenza dei defunti, tanto più che la fede nell’imminente avvento del regno di Dio andava insieme con l’attesa della risurrezione dei giusti. “Se tutti i giusti dovevano risuscitare per il regno, perché Gesù, profeta e instauratore predestinato del Regno, non sarebbe potuto risorgere prima di loro, come dovevano presto risorgere anche loro? Dacché Dio doveva inviarlo con il regno, perché non poteva aver cominciato col chiamarlo a sé, invece di lasciarlo nella dimora dei morti?”<sup>28</sup>

I discepoli, “in virtù della loro fede antecedente, si trovavano nell’impossibilità di raffigurarsi Gesù come annientato dalla morte: lo credettero risuscitato, perché altrimenti non avrebbero potuto crederlo vivente.”<sup>29</sup> Un apparato di prove “fu escogitato solo in una fase ulteriore dello svolgimento della credenza. La fede primitiva non le aveva cercate; si potrebbe quasi dire che non vi avrebbe trovato alcun senso, perché non si fermava a discutere le modalità del fatto, non pensava a informarsi di quel che fosse accaduto del cadavere di Gesù, e se tale cadavere fosse stato rianimato, e in qual modo (...) Con i frantumi della sua speranza spezzata, e sopra la morte stessa di Gesù, che avrebbe dovuto annientarla, la fede dei discepoli fondò la religione di Gesù il Cristo.”<sup>30</sup>

<sup>26</sup> A. Loisy, *Le origini del cristianesimo*, 1967 (1933), p. 101.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, pp. 62-63

<sup>28</sup> *Op. cit.*, 140-141.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 141.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 142.

La revisione, da un lato, portava dunque a interpretare la figura di Gesù da un punto di vista umano, mettendo da parte l'escatologia e i miracoli. Ma bisogna aggiungere – anticipando – che, da un altro lato, portava a vedere nel cristianesimo un processo sviluppatosi nel tempo e, per di più, un processo in corso, non concluso, che si era andato integrando con i vari risultati conseguiti dal tempo delle origini e ancora continuava e non poteva che proseguire. Era questo l'*immanentismo* che la chiesa ufficiale combatté energicamente a partire dall'enciclica *Pascendi*. Se è vero che la libertà assolutamente gratuita dell'azione divina, come asserisce la teologia accolta dalla chiesa cattolica, arriva al suo apice nell'incarnazione redentiva del Verbo, l'impostazione strettamente cristologica serve soprattutto a sottolineare che la chiesa costruita dai discepoli del Cristo e la tradizione che intorno ad essa si è formata, rappresentano l'intermediazione unica, e, in quanto tale, assolutamente necessaria ed esclusiva, rispetto al "divino".

Quando la chiesa ufficiale dice che la categoria del soprannaturale è uno degli strumenti necessari della riflessione teologica per pensare le relazioni del "regno di Dio" con il mondo *e con le sue istituzioni* e insiste sul carattere non diffusivo del "sommo bene" espresso attraverso il principio dell'assoluta gratuità e libertà dell'azione divina, e attraverso l'affermazione della filiazione divina adottiva a cui è elevato l'uomo in Cristo, dovrebbe essere chiaro che si riferisce a una "grazia di Cristo" che può essere amministrata e somministrata *solamente* dall'organizzazione ecclesiastica. In questo modo, pochi riferimenti ricavati dalle scritture (soprattutto dai testi attribuiti a Paolo di Tarso) sono diventati una cosmogonia e un'escatologia. S'interpreta la funzione della chiesa come elevazione all'ordine soprannaturale dell'uomo guastato dal "peccato di Adamo", grazie all'adozione filiale, operata dal Padre, per Cristo, nello Spirito Santo.

E' questo il senso effettivo del modo in cui la chiesa intende la giustificazione; è in questo senso che si riceve una certa "partecipazione alla vita divina", non da soli, data "l'assoluta impossibilità da parte dell'uomo di cominciare, con le sue proprie forze, a convertirsi".<sup>31</sup>

Secondo la critica immanentista, invece, sulla base di una credenza, aveva preso forma dunque, a un certo punto, il mistero cristiano, fondato sulla trilogia della salvezza: grazia, giustizia, vita eterna. Questi doni sono assicurati a chi, avendo fede nel Cristo risorto, è partecipe misticamente alla sua morte e alla sua risurrezione. Dio (si legge nella *Lettera ai Romani*) ha provato il suo amore per l'uomo con la morte patita dal Cristo per la redenzione dell'umanità peccatrice.

<sup>31</sup> Cfr. M. Flick - Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, 1982, cap. XXII.

Chi è partecipe di questo mistero, “muore al peccato, vive in Dio, entra spontaneamente nella via della giustizia, animato com’è da uno spirito nuovo”.<sup>32</sup>

Essere, vivere, intendere sono determinazioni di una stessa sostanza primaria: l’essere non differisce dall’atto, il Verbo è un aspetto dell’autogenesi, l’intendere è un intendere sé stesso dell’essere. Croce aveva dato, come si è visto (§5), una formulazione centrata sullo “spirito eternamente individuantesi” che “cerca il suo principio di spiegazione nel processo stesso” che “nasce dal pensiero e al pensiero ritorna” ed è “intelligibile dell’autointelligibilità del pensiero”.

Questa formulazione poteva far sentire il bisogno di ripensare e approfondire le categorie su cui questo modo di pensare si fondava. Ed era quanto De Ruggiero fece. Il continuo superamento del *pensato* attraverso il *pensare in fieri* significava propriamente, secondo l’interpretazione del pensiero deruggeriano data da Fagnola, “concentrare ... tutta la realtà nel pensiero pensante, fare di questo l’assoluto, ma l’assoluto che si realizza fenomenizzandosi, rivelandosi nell’empirico: scorgere in questo il significato di rivelazione dell’assoluto, solo così si supera la trascendenza una volta per tutte”<sup>33</sup>: questo è quanto il vero hegeliano, secondo l’interpretazione che Fagnola dava del pensiero di De Ruggiero, doveva attuare, realizzando quanto Hegel stesso e i suoi interpreti e prosecutori non erano riusciti a fare. Attraverso l’idea del superamento era dunque risolto il dissidio fra l’individuo e l’essere: nel non appagarsi del già acquistato, nel non volgersi indietro a mirare il già fatto, nel lavorare sempre, e sempre pensare, nel guardare avanti e mai indietro. L’autocoscienza restava l’aspetto centrale, come in S. Agostino, ma questa, per così dire, si contraeva o si distendeva secondo vari gradi, dall’atto puro ai più diluiti “distinti”, fermo restando che l’atto d’individuazione degli universali era il momento indispensabile per stabilire, ri-stabilire la continuità.

Loisy commentò il pensiero paolino; secondo la *Lettera ai romani*, il peccato “congenito alla carne (non ci vien detto come) è annientato perché Cristo, assumendo la carne, ha assunto il peccato senza esserne macchiato, e con la distruzione della propria carne, ha compiuto la distruzione del peccato dell’umanità. Non si tratta propriamente di espiazione, ma di eliminazione, come nella maggior parte degli antichi sacrifici chiamati espiatori, come nel caso del capro espiatorio, misticamente gravato dei peccati d’Israele, che esso portava con sé nel deserto. Così il peccato dell’umanità colpevole è stato distrutto con la carne

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 359 e tutto il cap. VIII.

<sup>33</sup> F. Fagnola, *op. cit.*, p. 161.

e nella carne dell'Uomo-Dio, il quale ne era innocente.”<sup>34</sup> E il trionfo degli eletti non è più il regno del Cristo sulla terra in una Gerusalemme risplendente di luce: “è la scomparsa del mondo inferiore e materiale per l'espansione e l'epifania del mondo spirituale.”<sup>35</sup> Secondo la *Lettera agli ebrei*, “Gesù ha conseguito, con la sua morte in una sola volta e per sempre, l'espiazione di ogni peccato. Tale morte lo iniziò alla gloria, quando offrì il proprio sangue sull'altare del cielo, operando con quest'unica oblazione una redenzione eterna, realizzando la nuova e vera alleanza che ha abrogato quella del Sinai.”<sup>36</sup> Ma la fede “non è più la fiducia assoluta nella mediazione del Cristo e nell'efficacia salutare del suo sacrificio. E' una certezza di cose che si sperano, una convinzione di cose che non si vedono. Il suo oggetto essenziale si può riassumere nella formula: Dio esiste, e ricompensa coloro che lo cercano.”<sup>37</sup>

Si potrebbe arrivare a pensare, rifacendosi al momento più creativo del cristianesimo, che la realtà sia una realizzazione che si compie nell'intimità dello spirito, tale che la riflessione mentale acquisti il valore di una “creazione” che dall'essere attivo del pensiero tragga perfino all'esistenza gli oggetti, ed abbia il valore di un'energia interiore alla cui ricerca non preesiste un oggetto già formato, sì da pervenire al principio ch'esistano idee principali, forme o ragioni delle cose, aventi un valore universale e immutevole.

La revisione avviata dal modernismo e dall'immanentismo era stata resa necessaria anche dal fatto che l'ortodossia aveva ed ha trovato sbocco, per usare un'efficace espressione dello storico Arnold Toynbee, nell'“idolatria” dell'istituzione ecclesiastica. Questa si ha quando un'istituzione religiosa, investita dell'autorità suprema, in quanto costituita da una corporazione di sacerdoti depositari della tradizione e soli interpreti riconosciuti di un insieme di testi (le sacre scritture) considerati come testimonianze autentiche della rivelazione<sup>38</sup>, si mantiene in virtù della propria organizzazione, senza tener conto né delle incoerenze cui l'interpretazione “ufficiale” è continuamente esposta, né della possibilità di una diversa e indipendente interpretazione, né dell'impossibilità di evitare revisioni in concomitanza con l'andamento delle conoscenze (che sono compiute tacitamente dall'istituzione) e dei tanti altri cambiamenti.

Samuel Butler ha scritto: “Dio fa crescere l'erba [cioè: *crediamo* che Dio faccia crescere l'erba *nda*] perché noi non capiamo come l'aria e la terra e l'acqua siano assimilate dall'erba e convertite in altra erba; ma Dio non miete l'erba e non raccoglie il fieno. Appena capiamo una cosa, subito la sottraiamo alla sfera

<sup>34</sup> A. Loisy, *op. cit.*, p. 360.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 362.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, pp. 366-367.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 368.

<sup>38</sup> A. Toynbee, *Storia e religione*, 1984 (1978), pp. 142-145.

dell'azione divina.”<sup>39</sup> Un concetto simile era stato espresso dal Nietzsche, quando aveva scritto: “Nella misura in cui aumenta il senso della causalità, decresce l'estensione del regno dell'eticità”. Considerando il fondamento nella religione che l'eticità ha avuto per secoli, l'osservazione è analoga a quella precedente: “ogni volta, infatti, che si è compresa la necessità degli effetti e si è saputo pensarli avulsi da ogni caso fortuito, da ogni seguito occasionale (*post hoc*), si è distrutta una serie innumerevole di *causalità fantastiche*, alle quali fino a quel momento era stato creduto come a fondamento di costumi – il mondo reale è assai più piccolo di quello fantastico – e ogni volta si è dileguata dal mondo un po' di paura e di costrizione, ogni volta è sparito anche un po' di rispetto per l'autorità del costume; l'eticità nel suo insieme ne ha sofferto.”<sup>40</sup> Il senso del divino sarebbe, dunque, una funzione inversa, per dir così, del grado di comprensione e della capacità di esercitare un controllo sull'ambiente. Si attribuisce, a questo proposito, una particolare importanza al concetto di evoluzione nel processo di demolizione della credenza in una fonte sovranaturale.

La scienza, fino all'affermarsi del principio evoluzionistico, aveva lasciato l'*anima* e i valori fuori dalle sue scoperte, ma con le teorie evoluzionistiche che presuppongono il graduale sviluppo dell'intelletto e implicano un'interpretazione naturalistica della coscienza e dei valori, pure questa zona riservata è stata invasa. Non solo le epidemie non erano più flagelli inviati da Dio per punire l'umanità dei suoi peccati, ma anche i criteri più alti di giudizio apparivano conseguenza di semplici processi naturali.

## 9

Ha osservato ancora Arnold Toynbee: “Gli scienziati hanno scoperto recentemente la composizione chimica della materia e quelle sue configurazioni strutturali che sono le condizioni fisiche per il passaggio dalla materia stessa alla vita e per il risveglio di un organismo vivente alla coscienza. Il progresso della scienza ha portato con sé anche la negazione, che sembra del tutto fondata, di certe credenze, sebbene questo incontri una forte resistenza tra i seguaci delle religioni teistiche in quanto si tratta di credenze tradizionali profondamente radicate, anche se non verificate né verificabili. E' cioè difficile oggi poter credere ancora che i fenomeni di cui un essere umano viene a conoscenza siano stati posti in essere dal fiat di un dio creatore dalle sembianze umane.” Tuttavia, Toynbee

<sup>39</sup> Cit. da R. Brain, *Corpo, cervello, mente e anima*, in *Idee per un nuovo umanesimo*, a cura di Julian Huxley, 1962 (1961), p. 57.

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, p. 15. Il nesso con la religione è confermato dai numerosissimi riferimenti esistenti nel saggio.

notava che vi è un salto fra i costituenti della materia e la configurazione del vivente, che, del resto, costituisce un breve episodio della loro esistenza; e, inoltre, che vi è negli esseri umani il senso della differenza e dell'antitesi tra giusto e sbagliato e tra bene e male, e che vi deve essere una sorgente di questi giudizi etici, manifestamente intrinseci alla natura umana ma estranei a quella delle specie non umane.

“La nostra conoscenza del modo in cui l'universo fenomenico funziona potrà benissimo aumentare, ma è tutt'altro che probabile che un domani la scienza riesca, più di quanto ha fatto in passato, a metterci in grado di comprendere la ragione per cui l'universo funziona in questo modo, o addirittura la ragione per cui l'universo esiste.”<sup>41</sup> E, a proposito della religione, concludeva: “E' la risposta necessaria dell'essere umano alla sfida della misteriosità di quei fenomeni che egli si trova di fronte in virtù di quella facoltà di conoscere che è solo sua.”

Ha osservato, a sua volta, Bertrand de Jouvenel: “Oggi [1964] si troverebbe strana la convinzione di molti apostoli dell'evoluzionismo, di essere riusciti a ‘metter da parte la Provvidenza’. Infatti, cosa c'è di più provvidenziale di un ordinamento che faccia sempre nascere il superiore dall'inferiore? Leggi di progresso non portano minor gloria al loro autore di leggi di stabilità, né possono scandalizzare il cristiano, che sa di esser fatto di fango.”<sup>42</sup>

Il vero problema è sapere come la specie umana ha imparato a tenere sotto controllo le proprie spinte pulsionali e, inoltre, quello di stabilire quale rapporto mantenere coi modi che gli hanno consentito di raggiungere questo risultato. In molti casi, il termine “Dio” sta, in effetti, per “realtà”; e s'intende che più aumentano la comprensione (e il controllo), minore è il senso di dipendenza e di soggezione, da cui derivano adorazione e venerazione. Ma una migliore comprensione della causalità sposta, non abolisce i termini dell'enigma della realtà da cui hanno avuto origine le religioni e tante altre manifestazioni superiori della condizione umana. Ciò vale anche riguardo alla tesi evoluzionistica. Le disposizioni superiori, seppure se ne dimostrasse la formazione in uno stadio evolutivo, apparirebbero così radicate nella specie da risultare praticamente innate e non diverse da come, sia pure in modo mitico o immaginifico, le hanno intese e presentate le religioni; risulterebbero pur sempre come forme di trascendimento alla cui base vi è un senso dell'assoluto estraneo alla scienza in quanto tale. Fra i modi di mantenere un rapporto con le forme che hanno consentito di controllare le spinte pulsionali, v'è l'osservanza passiva della tradizione religiosa così com'è espressa dall'istituzione che se ne occupa; oppure vi è il tentativo di raggiungere una maggiore interiorità, liberandosi sia da influenze idolatriche, sia affrontando i problemi che la tradizione aggira o occulta (e in ciò v'è una fun-

<sup>41</sup> A. Toynbee, *Il racconto dell'uomo*, 1977 (1976), pp. 12-14.

<sup>42</sup> B. de Jouvenel, *L'arte della congettura*, 1967 (1964), p. 339, nota 13.

zione anche della scienza, oltre che della filosofia). Del resto, considerando che la polemica antireligiosa della scienza (quando c'è stata) è stata rivolta molto più contro l'istituzione ecclesiastica che contro il senso del divino in quanto tale, si può dire che, almeno in parte, il problema è sorto dal carattere frequentemente idolatrico dell'istituzione stessa di cui si è detto. E' qui che avviene il passaggio dalla religione (come osservanza di una confessione religiosa organizzata) alla religiosità (come un sentimento interiore che cerca le proprie vie). Diversamente dallo scientismo, la filosofia idealistica non ha ricavato, dalla constatazione della capacità di conoscere, un'attitudine che è la negazione dei fondamenti e dell'esistenza di tale capacità; ne ha ricavato, invece, lo sforzo di comprendere questa specificità, fondandolo su un'antichissima tradizione di pensiero, e dimostrando il contrario di quell'orgoglio da cui si vorrebbe, da parte dei critici dell'idealismo, che tale interesse sia scaturito; e, nel caso di De Ruggiero, facendo i conti con i risultati e i metodi della scienza stessa. Mancava, certo, la conoscenza di parte delle condizioni fisiche "per il passaggio dalla materia stessa alla vita e per il risveglio di un organismo vivente alla coscienza" (e, di conseguenza, un'adeguata comprensione dei determinismi), ma questa lacuna può essere colmata<sup>43</sup>; e poco toglie al valore di una costruzione che, sia pure con dei limiti, ha fondato il senso della religiosità sull'approfondimento della capacità di conoscere che è solo dell'essere umano. Tutto questo, sebbene schematico, sembra sufficiente, almeno in quest'occasione, per non dover seguire il "cristocentrismo" cristiano (in particolare cattolico) sul suo terreno.

## 10

Il vero problema è di tutt'altra natura; ha a che fare con la lunghezza del cammino ancora da percorrere per trovare il modo di superare le difficoltà derivanti dalla prolungata permanenza in uno stato di coscienza, per così dire, *superiore*, che la prospettiva immanentista implica; e si può spiegare così, probabilmente, la perdita di fiducia nell'immanentismo, a un certo punto, da parte dei suoi seguaci, fra cui Fagnola. Lo sforzo della coscienza di ristabilire continuamente un rapporto con la realtà, cioè con la storia in divenire, è un modo di elaborare le passioni, distillandole e gradualmente trascendendole, condizione peraltro dell'azione valida. E' vero che, a ristabilire un equilibrio altrimenti impossibile, è proprio il presentarsi nell'ambiente di quelle circostanze che il pensiero aveva anticipato; è proprio la possibilità per il pensiero di offrire soluzioni o almeno tentativi in questo senso di fronte ai problemi emergenti, impossibili

<sup>43</sup> V. il cap. II di *Possibilità e limiti della conoscenza scientifica*.

per chi la realtà non ha considerato con la necessaria serietà, in modo da intenderla e da prospettare delle vie d'uscita quando l'incombere delle crisi rende più difficile continuare a illudersi. E' vero che, quando il futuro è diventato presente e poi passato, vi è la possibilità di controllare le previsioni e le altre valutazioni e di correggerle, trasformando una generica disposizione in un effettivo apprendimento il quale, per quanto difficile, non andrebbe oltre le capacità umane effettive. Ed è pure vero che, se è impossibile eliminare lo scarto fra reale e ideale, nella tensione che ne deriva è però possibile vedere una condizione positiva o almeno non sfavorevole, a patto di riconoscere che possono esistere degli accorgimenti per portare il problema della trasformazione al livello della fallibile ragione umana, come è possibile tener conto dell'apprendimento che ha luogo nel corso delle soluzioni dei problemi parziali e, inoltre, dell'allargamento progressivo e non arbitrario degli obiettivi e dell'approfondimento dei problemi che si ha, o può aversi, nel corso di tale apprendimento. E si può anche ammettere che, essendo criticamente attenti a che la propria interpretazione degli standard di cui si facesse uso fosse sottoposta a correzione ed aggiustamento alla luce della nuova esperienza morale e pratica, si possano considerare le conseguenze involontarie che le proprie ben intenzionate azioni non avevano previsto; e si possa valutare se la prospettiva che sta a cuore sia suscettibile di una scomposizione in problemi parziali realmente affrontabili, considerando l'impossibilità come un segno che la prospettiva non è – almeno politicamente – matura; o, ancora, si possano cercare elementi significativi rispetto agli obiettivi che si vogliono perseguire, tali da essere abbastanza autosufficienti da non subire le conseguenze dell'assenza o insufficienza di altri elementi, e da poter essere realizzati indipendentemente (una specie di unità "modulari" rispetto alle prospettive considerate). Tuttavia, la comprensione o ri-comprensione continua dell'accaduto, secondo gli stimoli della vita presente come necessaria preparazione dell'azione consapevole, che è necessaria per riemergere dal flusso della semplice vitalità, ed è parte integrante nel processo di apprendimento, rinvia ai problemi "metafisici" di cui ci stiamo occupando.

Compare in tutto questo un atto d'individuazione, che era stato già messo a fuoco da Vico con la formula "*verum ipsum factum*", ben diversa e più avanzata delle stesse "categorie" di Kant. Queste avevano reintrodotta il momento formativo del pensiero, di fronte allo scetticismo cui portava lo scientismo; ma in maniera troppo timida, data la mentalità naturalistica di Kant. Ben più importante era comprendere che il vero si raggiunge, per così dire, "facendolo", purché si abbia chiaro che questo "fare" non è la prassi dei pragmatisti e dei materialisti ma è il mettere in pratica dei "valori" e ritrovarli attraverso le loro "incarnazioni" che la storia già fatta e la storia *in fieri* (cioè l'azione) propone, come soprattutto Croce cercò di chiarire. Il concetto d'individuazione riconoscibile

nella filosofia di Croce, come esperienza che fa rivivere l'universale trasformando l'accaduto in proposizione di verità, e conseguendo una catarsi (nei confronti dell'accaduto) che solo la vera storiografia può dare, mostra come l'immanenza dell'universale dovesse essere intesa. Ed è importante notare che la formula di Vico era nata proprio per evitare lo sbocco scettico dello scientismo, che gli era già chiaro riflettendo sulla filosofia di Cartesio e dei cartesiani. Certo, in Vico, la religione compare nella forma piuttosto neutra della "provvidenza" (che adombra, però, il concetto moderno della concatenazione causale storica).

11

Il carattere religioso dell'idealismo italiano si può rendere più esplicito con le parole di Giovanni Gentile che, in un saggio del 1935, scrisse: "Aprire la bocca, anche per raccontare la nostra gioia o il nostro affanno, è sempre un confidare, anzi esser certi, che saremo ascoltati come voce che esprime una verità vera universalmente, e in cui tutti, se essi c'intendono, se noi ci si faccia intendere, devono pur consentire. Certezza o fiducia, che attesta solenne nel fondo d'ogni uomo che senta d'esser uomo tra gli uomini, nel mondo al cospetto di Dio, che chi parla, ossia chi pensa in noi, non è uno dei tanti, che è nato ieri e domani morrà, ma il Tutto. Grande orgoglio, quantunque non nuovo ai cristiani credenti nel mistero dell'incarnazione, onde l'uomo redento dal peccato originale può svincolarsi dalle strette della natura e sollevarsi nel mondo dello spirito. Ma è l'orgoglio di chi pur sente religiosamente la più profonda umiltà del proprio essere, appena questo essere si stacchi dall'azione ricreatrice dello spirito e si consideri astrattamente in sé stesso, con gli occhi del corpo. Tale essere, infatti, come l'idealista lo concepisce, è un puro niente: l'assoluto niente: quel niente al posto del quale sottentra la realtà vivente dello spirito. La quale non è mai niente di esistente, che sia già in essere, come qualche cosa di fatto. [...] Quindi la vita intesa come dovere, missione; e perciò sacrificio abnegazione; sentire il proprio niente per ingrandir l'animo e vivere in ispirito. Non presumere di sé, e vedere il mondo in tutto il suo valore come una conquista ancora da compiere, un dovere da adempiere. Ogni respiro della vita un dovere; e un morire continuo a sé stessi per rinascere nello spirito che è unità, consenso, vita comune, sociale, morale, universale. In ogni istante impegnata nel nostro sforzo l'aspirazione universale del Tutto a realizzarsi nella luce del pensiero."<sup>44</sup>

In polemica col modernismo, Giovanni Gentile, fra il 1903 e il 1909 aveva ribadito la necessità di concepire la chiesa come fondata *dal* Cristo e non *sul*

<sup>44</sup> G. Gentile, *Il carattere religioso dell'idealismo italiano*, in *La religione*, 1965, pp. 436-437.

Cristo. Era un'accezzazione di fatto della scolastica, quella scolastica il cui senso, nel mondo moderno, si riduce a quello di ribadire l'autorità esclusiva dell'istituzione ecclesiastica di fronte all'esperienza individuale del credente.<sup>45</sup> Senza mettere in discussione l'intero problema, l'orientamento di Gentile era stato quello di riportare il cristianesimo nell'idealismo spaventiano.<sup>46</sup>

La dipendenza dallo scientismo (anche quando lo critica o lo rifiuta) ha fatto sì che la filosofia moderna sia rimasta bloccata nel primo passaggio della triade essere-intendere-amare. Data la necessità di ripensare la metafisica per effetto delle scoperte scientifiche e di altri cambiamenti, non ci si può certo immaginare che il proprio rapporto con l'essere che ci è stato donato non richieda una qualche spiegazione. La soluzione offerta da Kant, col quale sarebbe avvenuta la risposta della filosofia alla nuova problematica, fu quella di avviare la demolizione dell'antico concetto di essere. Il problema dell'essere è, propriamente, la questione degli universali, la questione del *concetto del concetto*. Kant l'aveva ancora presente trattando del problema delle "categorie" (spazio, tempo, etc.), ma la sua distinzione fra mondo fenomenico (conoscibile) e *cosa in sé* aveva alquanto circoscritto la questione, riducendo il momento formativo del pensiero solo a ciò che conta in materia di pensiero scientifico.

Ma ciò apriva la strada, attraverso vari passaggi, a uno sbocco finale nel nichilismo. Se l'essenza è l'esistenza, è sufficiente ridurre l'essere a ciò che linguisticamente si mostra nella parola "è", per liberare il mondo dallo *spettro* dell'essere e dall'illusione di poterlo conoscere.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Ben diverso era il senso di questa postulazione quando essa fu formulata, verso la metà del XIII secolo da Tommaso d'Aquino: allora essa fu l'aspetto decisivo della formazione dell'Europa.

<sup>46</sup> G. Gentile, *La religione*, 1965 Si veda la discussione che il Gentile fa della filosofia dell'azione del Laberthonnière nel cap. II. Restando legato alla scolastica, in definitiva difendendola contro i modernisti, Gentile aveva riformulato il problema del momento formativo del pensiero (e ciò era giusto), ma in un modo troppo elementare. *Credo ut intelligam* era la sua posizione di fronte ai modernisti, considerando il rigore storiografico, che attraverso la storia del cristianesimo portava a ripensare varie categorie teologiche, come nient'altro che un pericoloso cambiamento del piano di riflessione. D'altronde, proseguiva fino in fondo la laicizzazione o secolarizzazione dei temi teo-logici già compiuta da Hegel, Spaventa e altri. Sembrava, però, che il concetto dell'essere fosse rimasto bloccato nelle formule dei filosofi europei medievali e non fosse già molto prima (al tempo dei Greci) giunto ben oltre e non avesse continuato a procedere dopo (con Bruno e con Vico). In questa debolezza circa il modo di concepire il rapporto fra i tre momenti era il limite dell'attualismo gentiliano (divenuto, a un certo punto, ben visibile con lo scadere nell'organicismo fino al volontarismo-totalitarismo fascismo); v'era invece della forza nel porre il rapporto in questione fra l'essere, l'intelletto e l'amore.

<sup>47</sup> H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, 1998 (1946)

Ragionando sull'“esserci” le moderne filosofie dell'esistenza hanno, in effetti, “liberato” l'uomo mediante il ricorso alla decisione arbitraria, che ristabilisce, al di là della datità dell'essere, l'unità di essenza e esistenza. Resterebbe, nel migliore dei casi, un'aspirazione alla comunicazione in un ambito di comprensività circoscrivente, nel riferimento a un sapere concernente le altre esistenze. Ben diversa la posizione di De Ruggiero di fronte alla scienza (cui è opportuno, a questo punto accennare) che scaturiva da un'interpretazione della scienza ben lontana dalla teoria degli pseudoconcetti di Croce, e vedeva la scienza come una costruzione continua. “Il momento dello schematismo della legge, in cui per Croce si compendia l'arbitrarietà della scienza di fronte al pensiero, è esso stesso un momento astratto del procedimento scientifico, che la scienza risolve in quanto si svolge, perché la scienza empirica venga elevata all'altezza della storia e della filosofia (...) come una realtà essa stessa storica, attuale.” Non si trattava della critica crociana della scienza che aveva indicato nei concetti scientifici degli schemi astratti e convenzionali, utili ai fini della ricerca, ma dell'intuizione (sviluppata più tardi e indipendentemente dal Popper) che la scienza resta tale finché si sforza di confutare i risultati già raggiunti. “Sostantivate quell'ordine ideale delle leggi che si dà, che si produce nell'esperienza, nel pensiero, come un fatto dato, compiuto, e voi allora vedrete svolgersi quell'ordine causale o quel mondo dell'esperienza in un giro monotono, continuo, che rimanda eternamente ad altro, all'infinito”.<sup>48</sup>

Formulata molto precocemente, quando la scienza era appena all'inizio di una delle sue fasi più sorprendenti, l'intuizione di De Ruggiero non era certo in sintonia coi tempi, ma sarebbe stato importante tenerne conto per trovare un'area di contatto fra lo storicismo e la scienza naturale. La riflessione sulla scienza naturale, da parte di De Ruggiero, iniziata precocemente e proseguita per tutta la vita, mostra come il suo idealismo, il suo impegno rispetto alle categorie fondamentali del pensiero, rappresentassero già una conciliazione fra religiosità e conoscenza scientifica, e non opposizione – com'è avvenuto comunemente – e abolizione dell'uno o l'altro dei due termini, portando ora al dogmatismo confessionale ora al nichilismo. Il vero problema, come si è detto, riguardava la sostenibilità psicologica e umana di tutto questo.

Ma già le osservazioni finora svolte mostrano che un problema troppo grande di apprendimento potrebbe essere scomposto in frazioni che fossero alla portata delle capacità disponibili. E dalla scienza si ricava che è necessario un certo gra-

<sup>48</sup> G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, vol. II, p. 167, cit. da Fagnola, *art. cit.* p. 155.

do di coerenza, di stabilità e di controllo (quindi di scientificità) delle rappresentazioni della realtà cui si perviene, tale da rendere probabile il feedback quando si confronta la nostra immagine del futuro con la nostra immagine dello stesso periodo quando esso è diventato passato. L'“autolimitazione” che si riscontra nell'ultima riflessione di una delle principali correnti dominanti, quella fenomenologico-esistenzialista, non è dovuta, invece, a una sorta di ascetismo filosofico, ma proprio all'incomprensione dei termini del problema. La critica dei valori e della metafisica che è compiuta dalla scienza (o è in essa implicita) diventa nichilismo, in quanto demolizione (circondata dall'aura di un particolare misticismo “alla rovescia”) del concetto di essere.

Le ultime discussioni sul problema effettivo, prima che questo si perdesse nelle nebbie di un torbido nichilismo, risalgono dunque, in realtà, al confronto filosofico fra Croce, Gentile e De Ruggiero, variamente connesso alla polemica sul modernismo: e, come si è detto, la vera difficoltà è la sopportabilità umana di questa posizione. Nella visione idealistica, il rapporto fra i tre momenti (essere, verbo, amore) veniva a essere semplificato e, per così dire, contratto. Essendo i passaggi rapidissimi, v'era più che il rischio di perdere di vista la cautela da osservare in uno stato di tensione paragonabile soltanto all'ascesi dei grandi mistici. Si è già accennato a Gentile. A sua volta, aveva scritto De Ruggiero a proposito del modernismo francese: “... L'assolutezza del divino non si comunica a noi che umanizzandosi ed entrando nella nostra relatività stessa, per lavorare con noi a spogliarcene. Non c'è un assoluto che lo spirito riceva tutto fatto e che debba tutto subire: i motivi della credenza nell'assoluto non divengono tali che se divengono i nostri motivi. Il soprannaturale (...) è la vita stessa di Dio che penetra al cuore della nostra vita e che c'informa fin nelle ultime profondità del nostro essere.”<sup>49</sup> L'intellezione sta all'essere come il Figlio al Padre, come il Verbo a Dio nella trinità e la forza sintetica che li unisce è amore, attrazione della mente verso di sé, in quanto procede da sé stessa e attinge, nel continuo ricorso a sé come a propria fonte, un'energia spirituale “inesauribile”.

In una forma diversa da quella di Gentile, il problema dei tre “momenti” si era presentato, dunque, pure nel pensiero di De Ruggiero. Era la stessa conclusione di Gentile, ma con procedimento, per così dire, invertito: dal naturale al sovrannaturale piuttosto che dall'identità col sovrannaturale alla vita in svolgimento.

<sup>49</sup> De Ruggiero, *op. cit.*, vol I, pp. 255-256.

Per esprimere in una forma intuitiva e sotto forma di immagini il problema esposto, l'aspirazione al trascendimento non si risolve in uno slancio mistico, in una ricerca dell'assoluto o dell'*eterno*, nell'immersione nella Luce, in uno stato d'integrazione *totale* che porti all'immedesimazione con ogni forma del vivente, al sentirsi frammento del Cosmo tutto, nel sentire il quotidiano come ininterrottamente impregnato di *eterno*, la vita completamente assorbita nella *gloria della luce*. "Alcune anime – scrisse Santa Teresa di Avila – appena elevate alla contemplazione perfetta vogliono l'impossibile: cioè star sempre in quello stato. Ma, dopo quella grazia, rimangono in tal modo da non essere più capaci di discorrere come prima sopra i misteri della passione e della vita di Cristo. Io non so quale ne sia la ragione, ma è un fatto che avviene di frequente e che inabilita l'intelletto alla meditazione. Secondo me, la causa deve essere questa. Siccome il lavoro della meditazione è tutto nel cercare il Signore, una volta trovatolo, e abituatisi a cercarlo con le operazioni della volontà, l'anima non vuol più stancarsi nel mettere in moto l'intelletto. Può essere inoltre che la volontà, sentendosi infiammata, non voglia più servirsi dell'intelletto. Potendolo non sarebbe male; ma non si può, specialmente quando non si è ancora arrivati a queste sublimi mansioni [stadi dell'ascesi], e così non si fa che perdere tempo. – Spesso per accendere la volontà si ha bisogno dell'intelletto."<sup>50</sup>

La frammentarietà, l'intermittenza, la fragilità degli slanci sono inevitabili; e dovrebbero essere rese compatibili con uno sforzo costante, che non può fare a meno del rapporto con la realtà, e quindi con la ricerca di un equilibrio certo molto difficile. Il sottentrare dello "spirito" al "puro niente" cui si ridurrebbe il "proprio essere" quando si "stacchi dall'azione ricreatrice dello spirito", come nella citazione tratta da un saggio di Gentile, comporta insomma dei problemi. Considerando che in entrambi i casi di Gentile e di De Ruggiero il riferimento è il rapporto col divino, col quale si suppone una sorta di continuità ininterrotta, valgono ancora le precisazioni di Teresa di Avila circa l'impossibilità di restare a lungo nello stato della contemplazione perfetta, come sembrerebbe implicito nell'attualismo.

Una volta chiaro che il problema dell'essere coincide, in gran parte, con quello degli universali, che gli universali sono i principi formativi del pensiero (identificabili, per esempio, secondo un'antica tradizione, col vero, col bello, col bene, che Croce conservò, aggiungendovi l'utile), e una volta compreso che gli universali vanno riconosciuti nelle loro individuazioni che sono storiche, cioè specifiche, sia riguardo al passato sia riguardo al presente e al futuro, e vanno continuamente applicati e recuperati, parte del mistero che circonda questa

<sup>50</sup> S. Teresa di Gesù, *Opere*, 1981, pp. 902-903.

materia, quando sia affrontata in maniera adeguata, si potrebbe risolvere in una forma appropriata di storicismo.

La tensione al cambiamento (per quanto in sé stessa giustificata), non commisurata alle forze, poteva anche portare a una forma d'irrazionalismo (una specie di *craze*, o apocalissi ottimistica), che spiega, in parte, le difficoltà di Fagnola, e il suo ritorno al cattolicesimo tradizionale. Fagnola ha sottolineato la derivazione della posizione di De Ruggiero da quella di Bertrando Spaventa: “Di questo pensatore, cui ... confesserà di dovere la sua ispirazione filosofica, il giovane De Ruggiero è discepolo, ma ribelle, e criticamente polemico discepolo, sin dal 1912. E la critica deruggeriana del punto di vista immanentistico, si svolge senza dubbio su un piano superiore a quello su cui poneva le sue affermazioni lo Spaventa. Infatti il De Ruggiero riconosce allo Spaventa il merito di aver umanizzato la logica di Hegel, considerando il divenire come lo stesso spirito pensante nella sua concretezza e non come la sintesi, per così dire astratta, di due cateterie: l'essere e il non essere. Il divenire ‘che è eterno perire [in quanto] eterno nascere [e] eterno nascere che è eterno perire, aveva affermato Spaventa, è il Pensare. Penso, cioè nasco come pensare; ma non posso afferrare me stesso come pensare, ma solo come pensato, e perciò perisco come pensare. Perendo come pensare, penso, e perciò nasco come pensare. E così sempre.’ E il De Ruggiero – proseguiva Fagnola – commenta, rendendo ancor più perspicuo il denso passo spaventiano, così: “... nella dialettica dell'essere e del non essere interviene un fattore che Hegel, fedele alle partizioni sistematiche della sua dottrina, poneva un po' nell'ombra: è il Cogito di Cartesio, l'Io penso di Kant. Il che non esprime altro se non questo, che il dialettismo della logica di Hegel non è concepibile come semplice sistema della scienza, come puro sviluppo del Logo in sé, ma come attività immanente della coscienza; il pensiero non si produce come semplice psiche che ha di fronte a sé un mondo della natura o della scienza, ma è esso stesso la realtà di quel mondo; e non riproduce nella sua genesi psicologica la genesi storica, ma è esso stesso questa genesi storica”<sup>51</sup>.

Si potrebbe dire che la chiave di tutto questo stia nel modo d'intendere il tempo, riguardo al quale De Ruggiero appariva molto vicino alla concezione di S. Agostino come l'aveva presentata egli stesso in *La filosofia del cristianesimo*: “Ad ogni tentativo di fermarlo in qualche modo, il tempo par che si dilegui in un passato che non è più, in un futuro che non è ancora; e il presente è a

<sup>51</sup> *Op. cit.*, pp. 159-160.

sua volta un attimo librato tra i due abissi, senza nessuna stabile consistenza. Ma il problema, che la considerazione empirica non risolve, s'illumina allo sguardo della ragione, che intuisce un presente non temporale e fuggevole, ma permanente, che è la presenza stessa della coscienza a sé medesima, nella quale l'empirico passato e presente e futuro si fondono l'uno nell'altro come in una comune ragione, e insieme si distinguono il passato come presente memoria, il futuro come presente aspettazione e il presente come rappresentazione attuale. In ciò che trascende il tempo, nell'eterno, v'è dunque il fondamento del tempo; e questa acuta intuizione della realtà spirituale ci spiega in ultima istanza, in qual modo il temporale sia prodotto da Dio, cioè 'come l'eternità stando immobile, vada, per così dire, dettando i tempi futuri e i passati, senza essere né futura né passata'"<sup>52</sup>. Ma il superamento del passato comporta ricorso al *giudizio*, inteso come un riportare l'accaduto alle categorie (per esempio, del vero, del bello, del buono) e come individuazione degli universali nel solo modo possibile, cioè *nella* storia, e questo risulta più laborioso di quanto la formulazione precedente comporti. Si tratta di non trascurare l'identificazione del giudizio logico col giudizio storico, compiuta da Croce; quell'identificazione che trasforma in proposizione di verità l'accaduto, che cambia in *pensato* il mero vissuto, preparando il nuovo pensiero e la nuova azione.

E' vero che di fronte alla varietà della storia, vi è la circostanza che la storia si può comprendere solo interiormente rivivendo questo o quell'aspetto della stratificazione che è in noi: la storia, come una volta si esprime Croce, è autobiografia. Ciò comporta che esso consista nell'entrare in rapporto con disposizioni innate. Ma, poi, questo non appare come un termine, se si sente nascere una verità nuova dalla certezza conquistata, se si sente una verità o una scienza come ciò che si svolge nel ritmo stesso della coscienza, che ponendosi con la sua attività la pone, creandosi con la sua introspezione la concreta. Come si è detto, nella posizione, per dir così, "attualista", sembra di cogliere l'errore, noto ai mistici, di aspirare a separarsi da ciò che è corporeo, bruciando continuamente d'amore o di passione intellettuale, nella persuasione che, oltrepassati i primi gradi dell'ascesi, si possa durare esercitandosi nelle sole cose "divine". La comprensione dell'accaduto come condizione dell'azione valida cui si riferiva Croce, quasi richiamava l'invito di Teresa a non trascurare l'"intelletto" nella foga di riavvicinarsi all'*essere supremo* dopo averlo una prima volta conosciuto. La comprensione dell'accaduto, la trasformazione del passato in un presente della coscienza che prepari e anticipi il futuro, può essere un'operazione molto laboriosa, può richiedere il superamento, la decomposizione, per così dire, di blocchi psichici individuali e collettivi che possono avvenire solo attraverso una lunga e

<sup>52</sup> G. De Ruggiero, *op. cit.*, vol. II, p. 106.

complessa catarsi storiografica, solo attraverso una scomposizione dei blocchi in frazioni, solo attraverso lo sforzo di non evadere da quella realtà cui l'impegno storiografico riporta.

Nel suo saggio su De Ruggiero, Fagnola accennava alla possibilità di risolvere le difficoltà dell'immanentismo di De Ruggiero attraverso il ricorso alla trascendenza. "... La fede immanentistica carica l'uomo di pesi superiori alle sue forze, molto più fragili e labili che l'orgoglio non voglia riconoscere, lo rinserra nella tremenda realtà della storia e gli impedisce ogni evasione, ogni speranza, ogni certezza in un mondo diverso e superiore."<sup>53</sup> Era ormai il rifiuto della posizione del maestro che aveva scritto: "... dicendo immanentismo io non intendo un mondo senza Dio, ma un mondo dove Dio è in noi e dove le nostre forze si moltiplicano per la stessa coscienza di un *quid meus* che si esplica in esse. Ma per immanentismo io intendo più particolarmente (...) una concezione che attribuisce un valore permanente alla nostra esistenza terrena e a quel che in essa si compie, sia pure con una prospettiva trascendente. Non può esservi lavoro assiduo, efficace, se la vita è un fuggevole pellegrinaggio o una nostalgica attesa dell'aldilà. Il mero presente immediato, se in esso soltanto si restringe la sfera d'azione, offre un margine troppo angusto a uno spiegamento normale di attività. Bisogna allargare quel margine aggregando ad esso larghe zone del passato e, per quanto possibile, anche del futuro ... non di un futuro che c'incombe come un'incognita o una minaccia dall'alto, ma di quel futuro che attivamente noi prepariamo, protendendo verso di esso tutto il nostro sforzo, e che perciò noi anticipiamo aggregandolo al presente."

Il trascendimento dell'esistenza quotidiana, della *vie triviale*, è certo un momento necessario della vita spirituale, sia che s'intenda questa personalisticamente, come credeva De Ruggiero, o categorialmente, come pensava Croce. I risultati che incontriamo sono sempre soltanto parziali; l'alternanza tra pensiero e azione di Croce andrebbe integrata col costruttivismo di De Ruggiero. L'esperienza dei mistici dovrebbe essere portata fuori dal sopramondo in cui pretende di conseguire una stabilità definitiva; e l'esperienza delle persone comuni dovrebbe per lo meno entrare in contatto con ciò che appare, al senso comune, semplice stravaganza, eccentricità, perfino follia. Non è, ad ogni modo, questione di postulare la possibilità di permanere ininterrottamente nei gradi massimi dell'ascesi, quando la possibilità in questione non esiste propriamente per nessuno, e solo pochissimi possono *raramente* giungere a tale stato per brevi periodi. Se il Tutto parla, pensa in noi, appena apriamo bocca, come diceva Gentile, tale rapporto fra il proprio essere e lo "spirito" non poteva essere che continuo, ignorando le raccomandazioni dei mistici.

<sup>53</sup> Fagnola, IV, p. 183.

Lo stato di perfezione, secondo la versione di Teresa di Avila, corrisponde alla sospensione delle tre facoltà dell'intelletto, della volontà e della memoria (sonno delle potenze), che si raggiunge nei più elevati trasporti ascetici (unione, rapimento). Nonostante l'apparenza di una grande diversità rispetto alla filosofia, è opportuno tener conto che nell'immanentismo attualistico è implicito, forse senza saperlo, il presupposto di una permanenza indeterminata in tale stato: ciò che comporta dei problemi ancora irrisolti. La catarsi storiografica di Croce, cioè la comprensione dell'accaduto come preparazione dell'azione, corrisponde perciò alla riabilitazione dell'intelletto compiuta da Teresa di Avila nella predisposizione all'ascesi, in polemica coi mistici troppo ottimisti o troppo esigenti. Nel pensiero di De Ruggiero la coscienza dei valori, dei valori stabili che trascendono l'esperienza contingente ora prendeva colore e tonalità dalla teologia, o almeno da una filosofia che non aveva interrotto i rapporti con la teologia, ora dalla filosofia dell'illuminismo o da altre fonti "laiche"; resta vero che la catetoria dell'errore si presentava come un "non io", destinato ad essere superato attraverso la concentrazione della coscienza esemplificata dal precedente passo agostiniano.

Attraverso la reinterpretazione dell'hegelismo da parte di Bertrando Spaventa; attraverso il recupero almeno parziale di Vico compiuto da Croce e la sua fusione con l'hegelismo; attraverso l'innesto dei temi del cristianesimo modernista nel pensiero di Spaventa, compiuto da Gentile e De Ruggiero: la comprensione dei tre "momenti" del reale (essere, intelletto, amore) porta oltre il vicolo cieco dei cattolici, ma anche dei kantiani, degli hegeliani e dei loro critici "esistenzialisti".<sup>54</sup> Il concetto di libertà di De Ruggiero, ripreso da Fagnola, era fondato sul "riconoscere la libertà altrui". *Homo homini res sacra*, ha detto l'antico, e questa reciprocità non può stabilirsi che in virtù di un profondo sentimento d'identità umana, il quale nasce da noi prima che si espliciti tra noi; (...) esso può ingannarsi, può lasciarsi sviare dalle apparenze e attribuire un valore di libertà a ciò che ne è privo o negarlo a ciò che ne possiede. Occorre l'abito di questi atti, l'esperienza che vaglia e discerne."<sup>55</sup> Le difficoltà che si oppongono al conseguimento di questo stato, la sua labilità, la frequenza delle regressioni, l'insufficienza dell'entusiasmo, l'esistenza dei determinismi, e dei limiti, non tolgono che si possa avere libertà (relativa), libertà che, nascendo dalla consapevolezza delle condizioni fra cui si forma, trascenda tali condizioni stesse. E' vero

<sup>54</sup> V. G. De Ruggiero, *Filosofi del novecento*, 1934.

<sup>55</sup> Fagnola, III, p. 144; la citazione è tratta dalla *Storia del liberalismo*, cit., p. 379.

che “soltanto l’uomo che ha sperimentato in sé il valore della personalità consapevole e autonoma”, è in grado di intendere l’altrui diritto ad affermarsi come persona. E intendere, riconoscere non significa limitarsi a una constatazione meramente teoretica; significa anche rispettare, cioè dare la propria adesione morale. La critica dei “distinti” crociani nasceva, nel pensiero di De Ruggiero, non soltanto dall’immanentismo ma anche dall’aspirazione al personalismo (§ 4). L’individualità era intesa non in senso egoistico e conservatore ma come libertà capace di espandere intorno a sé questa disposizione, di affermarsi liberatrice dalla dipendenza o perfino schiavitù di quanti soggiacciono, più o meno inconsapevoli, alle tante forme di sfruttamento o di condizionamento inaccettabile della propria persona.

Il riferimento alla persona appariva, dunque, insostituibile; e spingeva il filosofo a polemizzare con Croce, osservando che battere l’accento sull’universale, sull’ideale, sminuendo l’individuo, poteva, sì, derivare dalla preoccupazione che l’individuo potesse nascondere “il motivo del tutto moderno, anzi modernistico, che si riconduce alle tendenze modernistiche dei nostri giorni, onde l’io empirico, la brutta individualità è stata posta sugli altari”<sup>56</sup>; ma aggiungendo che quell’attestarsi sulle sole categorie comportava che l’individualità umana fosse assorbita nella dialettica dello svolgimento dell’unico spirito. Era questo l’aspetto del pensiero di De Ruggiero che più stava a cuore a Fagnola.

Considerare gli atti, le opere come vera realtà che lo spirito compie, può essere visto non solo come una minaccia ma anche come la sola difesa per l’individualità, quando le circostanze schiacciano ogni possibilità di superiore realizzazione: l’idea che l’opera e non l’individuo conta, il pensiero che l’opera sopravvivrà nella storia futura grazie al suo valore intrinseco, qualunque sia stato il destino dell’individuo che l’ha prodotta, può essere il solo incoraggiamento – un incoraggiamento di natura religiosa – a perseverare, quando tutto è ostile. E quest’indicazione si può ricavare dal pensiero di Croce, qualunque fosse la disposizione psicologica del filosofo in certi momenti, mostrando nella superiorità dell’universale non una condizione che schiaccia ma un sostegno che aiuta (e redime) l’individuo. De Ruggiero aveva in mente una condizione, intesa come semplice possibilità, tale da consentire che individuali coscienze siano punti d’irradiazione di veri valori, condensando in sé, in quanto personalità, ciò che conta delle principali tradizioni. (Era così che la forma superiore della sovranità statale poteva erompere gradualmente dal contenuto della vita sociale, grazie allo sforzo di alcuni di liberare gli altri. v. § 5).

<sup>56</sup> Fagnola, II, p. 155.

Su questo punto, la polemica con Croce era evidente. Croce, nel rispondere a un articolo di De Ruggiero in cui si sottolineava l'importanza della personalità per individuare personaggi storici come Tommaso d'Aquino e Dante, aveva ribadito la priorità delle categorie come arte, filosofia, scienza e simili rispetto agli individui.<sup>57</sup>

De Ruggiero scendeva in campo per mettere in relazione gli universali e la personalità individuale, non riducibile a un *nomen*, “contro ideologie e movimenti politici che levano alto il vessillo dell'universale per schiantare quei *nomina*”<sup>58</sup>. Osservava Fagnola: “E, se il Croce non è stato da meno in questa lotta ideale, è accaduto, sì, grazie a quelle categorie, a quelle distinzioni di cui è stato finissimo e acuto esaminatore, ma non è detto che esse, per essere valide, debbano radicarsi in un unico spirito; il pensatore più avverso al misticismo è caduto suo malgrado, a me sembra, in una forma di misticismo, poiché possono essere, io penso che siano, espressione di ogni individuale coscienza, che non è uno dei tanti *nomina*, ma è una profonda realtà, una persona individuale che esprime mediante le categorie del Pensiero il suo concreto pensiero.”<sup>59</sup> Fagnola aveva osservato ancora che, “se anche afferma di continuo che il tutto, l'universale è concreto nel particolare, sta di fatto che il liberalismo crociano batte l'accento sull'universale e non sull'individuo concreto, sulla persona, come quello di De Ruggiero”<sup>60</sup>. Fagnola aveva ragione nel sottolineare che la filosofia di De Ruggiero aveva apportato un contributo insostituibile al liberalismo di sfondo idealistico, insistendo sul valore dell'individualità della persona umana. Aveva scritto ancora De Ruggiero: “Il liberalismo ... è un metodo, cioè una capacità di ricostruire in sé l'altrui processo spirituale e di valutarne le finalità e i risultati: muove dal presupposto che tale capacità appartenga ad ogni uomo in quanto uomo e non formi un privilegio di pochi. A ciascuno bisogna dare la sua chance, rimuovendo, per quanto è possibile, gli ostacoli che gl'impediscono di svolgersi, senza tuttavia sostituire alla sua opera la propria. Al metodo liberale ripugna egualmente la sollecitudine del moralismo impaziente che pretende tutto modellare a sua immagine e la boria dell'autoritarismo illuminato, che vuol suscitare il progresso umano con atti d'imperio; nessuna esigenza di vita più alta può essere imposta efficacemente, senza che sia posta efficacemente dallo spirito, nessun progresso sarà durevolmente realizzato, che non sia consapevole sviluppo dal-

<sup>57</sup> B. Croce, “La Critica”, XX (1922), fasc. I, pp. 57-58, cit. in F. Fagnola, *De Ruggiero*, parte II, c. o. Centro Studi Sud e Nord, 1993, p. 154.

<sup>58</sup> F. Fagnola, II, p. 155.

<sup>59</sup> F. Fagnola, *ibidem*

<sup>60</sup> F. Fagnola, III, pp. 146-147.

l'interno." L'esperienza di libertà può essere incoraggiata, dunque, facilitando l'autocomprensione delle persone e la ricerca della propria "collocazione"; non presumendo di risolvere il problema ignorando le condizioni da cui dipende quel tanto di apprendimento effettivo: distinzione che ha poco a che fare con questioni di classi economiche e sociali e perfino di livelli d'istruzione o di ambienti che si frequentano.<sup>61</sup>

Era vero, però, che con Croce, sia pure talvolta sottovalutando la mentalità, la personalità individuale, era la prima volta nella storia del pensiero che il pensiero logico veniva identificato col giudizio storico. Non è certo facile che si condensino le principali tradizioni valide in singole personalità, senza correre il rischio, segnalato dal Croce, che lo spirito si riduca a una "massa monocroma e amorfa, che rischia di cadere nell'immobilità"; resta vero pure, ad ogni modo, che in tale *condensazione* è il senso dell'*innovazione* andando oltre non solo i *generi* tradizionali, ma anche oltre i "distinti" crociani. L'obiezione di Croce a De Ruggiero, secondo cui l'immanentismo, privato della rete di sicurezza dei "distinti", potesse risolvere lo "spirito" in una "massa monocroma e amorfa" non era priva di fondamento, salvo aggiungere che, nella prospettiva del cambiamento, i "distinti" nel senso crociano non bastano, trattandosi di situazioni in cui le categorie si presentano mescolate (come De Ruggiero intuiva) e vanno spesso anche oltre le stesse categorie.

La vera difficoltà era nel salto troppo grande dall'equazione fra l'*essere* e l'*essere conosciuto*, che aveva costituito l'oggetto degli sforzi iniziali di De Ruggiero, trovando la sua estrinsecazione soprattutto nella discussione della contemporanea filosofia della scienza, muovendo fino al problema della persona umana. Vedendo nello sforzo di passare dall'immanentismo dei "distinti" all'immanentismo assoluto l'aspirazione principale di De Ruggiero, al tempo in cui aveva scritto *La filosofia contemporanea*, Fagnola aveva assunto che l'immanentismo assoluto si raggiungesse vedendo nell'attività pensante il cuore della realtà, trasformando la dialettica hegeliana dell'essere-non essere nella spaventiana dialettica del conoscere. In questo modo, si coglieva l'aspetto formativo o creativo della realtà più chiaramente che nell'idealismo crociano, sia pure senza evitare del tutto, come De Ruggiero stesso ammise, la confusione fra i

<sup>61</sup> Di questa difficoltà De Ruggiero era ben consapevole, forse fin troppo, in un saggio del 1914, dove scriveva: "E l'ignoranza, per chi non lo sappia, è perfettamente refrattaria, opaca, insuscettiva di qualunque azione, sorda ad ogni monito." In *Critica del concetto di cultura*, p. 15.

diversi momenti dello “spirito”.<sup>62</sup> Ciò equivaleva quasi a non tener abbastanza conto della intermittenza degli stati psichici superiori, segnalata dall’esperienza dei mistici (e quasi mai, purtroppo, riconosciuta dai filosofi). Ad ogni modo, qual era il rapporto fra la visione centrata sul carattere autocorrettivo della storia (sia pure limitatamente al suo settore scientifico), e la concezione dell’individualità scaturente già dalla discussione con Croce nel 1921?

Altro è la capacità autocorrettiva della scienza (che avviene in virtù di un procedimento in gran parte impersonale), altro occuparsi dell’apprendimento umano in generale, come è implicito nel liberalismo. In effetti, la trattazione più ampia (sebbene non esauriente) del tema, De Ruggiero l’aveva compiuta occupandosi delle varie filosofie della scienza esaminate nell’opera del 1912, causa questa di una certa unilateralità della sua posizione, come s’intende riconoscendo un certo salto nel passaggio all’umanesimo proprio della *Storia del liberalismo*. Certo, era stato importante, come aveva fatto De Ruggiero, riconoscere, contro il positivismo, il significato dell’universale identificabile con la legge; era stato importante compiere uno sforzo che andasse nella direzione di un’integrazione della cultura; era stato giusto cominciare, già allora, a mettere in relazione la scienza con la coscienza. Ma mancava un centro unificante e sembrava quasi che l’individualità avesse finito per occupare il posto rimasto vuoto, senza tener conto fino in fondo che anche fare dell’individuo il culmine dell’immanentismo comporta dei pericoli, perché può ben essere che l’individuo con nome e cognome sia non meno astratto, se non se ne coglie il rapporto con l’universale. Neppure la discussione del modernismo, compiuta sempre in *La filosofia contemporanea*, dove la sensibilità umanistica è più accentuata, offriva una soluzione esauriente, perché l’azione o l’atto di cui ci si occupava comportava ancora, per così dire, una riduzione dell’umano al divino, nel senso che è già stato criticato. La difficoltà incontrata da De Ruggiero è sintetizzata in un breve passo de *La filosofia del cristianesimo*: “... l’interiorità che è distacco del soggetto dal suo ambiente, in un primo momento, e poi un ritorno a esso con uno scopo ben diverso, quello di trasformarlo con la propria azione, di avvincerlo al suo giogo, d’infondergli quel riposto significato in cui si rivela l’originalità sua.”<sup>63</sup>

L’osservazione era stata fatta in rapporto all’intellettualismo greco, per segnalare l’insufficiente approfondimento, in tale intellettualismo, dell’interiorità intesa in questo senso; ma, se non sono in errore, diceva anche molto sull’idea che De Ruggiero aveva di un’alternanza fra i due momenti del raccoglimento e dell’azione, dello sforzo di trasformare la realtà, la quale, se richiama un po’ la distinzione fra pensiero e azione di Croce, se ne distanzia per la maggiore inten-

<sup>62</sup> Fagnola, IV, p. 176, dove si riprende la nota aggiunta da De Ruggiero alla ristampa del 1929 del vol. II de *La filosofia contemporanea*.

<sup>63</sup> G. De Ruggiero, *La filosofia del cristianesimo*, vol I, 1961 (1920), p. 10.

sità del secondo momento e per il mancato approfondimento specifico della fase della catarsi storiografica, riguardo al primo. Del resto, “avvincere” l’ambiente al suo “giogo”, “infondergli quel riposto significato in cui si rivela l’originalità sua” poteva e può essere un compito immane, irrealizzabile coi mezzi della sola filosofia e del solo bagaglio ottenuto attraverso il raccoglimento.

La separazione o divisione dal passato avviene con difficoltà, attraverso continue oscillazioni e regressioni: e ciò che a molti appare come innovazione non è altro, molto spesso, che rimanipolazione di un passato deterioro, per la buona ragione che solo ciò che è già familiare ha qualche probabilità di farsi strada e di affermarsi.

Una delle principali difficoltà inerenti al vero liberalismo dipende, in effetti, dal fatto che vi è un’eredità storica: questa non è ben conosciuta, non può essere trasformata facilmente ed è quasi certamente molto diversa, nell’occidente, da quanto la tradizione culturale ha tramandato. Infondere all’ambiente quel significato riposto in cui si rivela l’originalità sua, cioè l’atto dell’innovazione, si può dunque rivelare un compito troppo difficile, essendovi il rischio che tale originalità consista in una negatività e che l’innovazione si riduca a una riattivazione di qualche strato sepolto della psicologia collettiva ch’era preferibile restasse dormiente.

Ancora nel 1956 il Vaticano polemizzava contro Croce e Gentile; e, in un’occasione offerta da una polemica originata dai fatti di Ungheria e dalla crisi del comunismo, asseriva non solo la propria autorità assoluta e totalitaria in materia d’interpretazione religiosa ma perfino un proprio diritto-dovere d’investire di tale autorità l’intera società umana, in virtù dell’assoluta superiorità e inalterabilità del proprio magistero, unica guida per l’umanità trascinata verso l’abisso dalle “idee moderne”, a partire dall’illuminismo e dal liberalismo di cui il comunismo stalinista sarebbe stato l’inevitabile sbocco (*sic*).<sup>64</sup> A conclusione della polemica, “L’Osservatore Romano” scriveva: “E’ chiaro come, a questa svolta della discussione, ciò che importa non è lo stabilire se il contrasto tra cattolicesimo e laicismo sia da imputarsi a quello piuttosto che a questo: importa riconoscere quale dei due pensieri sia capace di una costruzione, abbia cioè la capacità di superare le crisi umane. *Così come e quanto importa riconoscere che il laicismo, la critica, l’hegelismo, l’idealismo gentiliano o crociano che sia, insomma questo ‘cocktail’ razionalistico in fusione e in uso da due secoli, ha*

<sup>64</sup> *La grande chiamata della storia*, “L’Osservatore Romano”, 6 settembre 1956.

*portato il mondo nell'ebrietà moderna.* Dalla quale volendo uscire e rinfrancarsi ad ogni costo, come per questione di vita o di morte, è 'razionale' che non ci si volga a chi l'ha originata e che a curarla non può che insistere sulla ricetta responsabile del capogiro fatale."<sup>65</sup> Si riconosceva ancora l'eco delle polemiche suscitate dall'immanentismo; questo, come si legge in un trattato ancora più recente di teologia cattolica, era stato l'ultimo avversario dell'ortodossia: "La teologia neo-scolastica in modo speciale sviluppò la riflessione sull'ordine soprannaturale, quando, alla fine del sec. XIX, dovette difendere la trascendenza del cristianesimo contro il moralismo illuminista, e, all'inizio del sec. XX, contro l'immanentismo."<sup>66</sup> E questo confronto veniva paragonato alla controversia con l'agostinismo eterodosso nel medioevo, al quale – sebbene ciò non fosse detto esplicitamente – anche l'immanentismo si sarebbe potuto avvicinare. Il "cristocentrismo" cristiano (in particolare cattolico) si riduce alla difesa ad oltranza di istituzioni, compiuta con gli argomenti più diversi (fra cui quelli teologici sono solo una parte dell'armamentario); si utilizzano passi delle "scritture" senza approfondirne né il significato originario né il valore attuale effettivo.

Tenendo conto di quanto si è visto finora, il ritorno alla trascendenza nel senso tradizionale cattolico, non è inevitabile a causa dell'insostenibilità dell'immanentismo, grazie alla possibilità, almeno in linea di principio, d'integrare l'immanentismo risolvendone quanto di olistico potesse ancora esservi in una prospettiva più sopportabile e invalidando, inoltre, le obiezioni fondate sul pessimismo cristiano avanzate non senza qualche buona ragione da Fagnola. In conclusione, avendo aderito a uno spiritualismo, a un costruttivismo che poteva diventare implacabile, Fagnola si era venuto a trovare privo della rete di sicurezza che il cristianesimo, più prudente, ancora assicurava (non senza svariati pericoli d'altro genere, come lo storicismo giustificatore e il quietismo che può derivarne); si spiega così l'abbandono, da parte di Fagnola, del cristianesimo *moderno*, di cui scriveva nella lettera, e il ritorno al paleocristianesimo.

<sup>65</sup> *Pensiero cattolico e laicismo*, "L'Osservatore Romano", 13 dicembre 1956; il corsivo è nostro.

<sup>66</sup> Cfr. M. Flick- Z. Alszeghy, *op. cit.* p. 429.