



Filosofia Italiana

Guido De Ruggiero e «La Voce»

di Federica Pitillo

Abstract: The essay focuses on the articles De Ruggiero wrote for the review “La Voce” across 1912 and 1913. The reflection on this cooperation, which is still nearly unknown, represents a privileged point of view on the early works of the Neapolitan philosopher. Starting from the reflection on the science, passing on through the consideration of contemporary philosophy, ending with the criticism of the concept of culture, De Ruggiero’s writings deal with important issues that were at the core of the Italian philosophical debate, with particular regard to the philosophies of Croce and Gentile.

Indice: *Il tempo de «La Voce»*, p. 4; Henri Poincaré e la dottrina della scienza, p. 8; Echi platonici nella filosofia italiana contemporanea, p. 17; Critica del concetto di cultura, p. 22; *Considerazioni finali*, p. 30.

Guido De Ruggiero e «La Voce»

di Federica Pitillo

«Cadono i dogmi e l'uso
della Materia. In tutto
regna l'Essenza, in tutto
lo Spirito è diffuso...».
G. Gozzano

«Non credo che sia inopportuno che collaboriate alla *Voce*. Quel giornale non ha un indirizzo preciso, se non si può dire che sia indirizzo preciso la *giovanilità*. Ma, appunto per questo, giova che si faccia udire in esso qualche voce filosofica più seria di quelle dei Papini, Amendola e simili».¹ Così Croce replicava alla lettera del giovane De Ruggiero, il quale, esitante di fronte alla proposta di Prezzolini di collaborare ordinariamente a «La Voce», si era rivolto al pensatore di Pescasseroli, in cui riponeva un sentimento di reverenza e fiducia. A sottolineare quello che Sasso definisce «il momento etico (o pedagogico) del crocianesimo» e su cui si potrebbe ragionare a lungo, si possono leggere alcune righe della prima lettera che De Ruggiero indirizzava a Croce e che porta la data del 12 settembre 1910: «non è quindi petulanza, nè vana presunzione giovanile, il sentimento che spinge noi altri a sottoporre al vostro giudizio i nostri lavori: per parte mia è una necessità vera e propria. A volte, dopo aver scritto qualcosa, mi si presenta il dubbio: ho pensato o fantasticato? Le vostre parole mi danno quella certezza che non saprei trovare in me stesso».²

D'altra parte De Ruggiero aveva già pubblicato sulla rivista di Prezzolini un importante

¹ *Carteggio Croce-De Ruggiero*, a.c. A. Schinaia e N. Ruggiero, Istituto italiano per gli studi storici, Il Mulino, Napoli 2009, p. 61.

² Ivi, p. 4.

contributo intitolato *Henri Poincaré e la dottrina della scienza*³, che, insieme alla serie di articoli dedicati alla *Critica del concetto di cultura*, riediti in un volumetto della «Biblioteca popolare di pedagogia» di Lombardo Radice⁴, e al breve saggio *Echi platonici nella filosofia italiana contemporanea*⁵, costituisce l'oggetto del presente lavoro, volto a ricostruire la collaborazione del giovane De Ruggiero alla rivista fiorentina nel periodo che va dall'agosto del 1912 al luglio del 1913.

De Ruggiero fu, com'è noto, una delle personalità di spicco della cultura italiana, protagonista non soltanto della rinascita idealistica del primo Novecento, insieme al gruppo di giovani legati alla scuola di Gentile, ma anche di un notevole impegno politico teso al rinnovamento dell'Italia, che lo condusse, dapprima alla partecipazione al Partito d'Azione, e poi alla carica di Ministro della Pubblica Istruzione nel secondo governo Bonomi. L'«antifascismo netto e immediato» e il rigore morale che caratterizzarono De Ruggiero furono tuttavia utilizzati da certa storiografia per tratteggiare il ritratto di un pensatore distinto e inquieto, con il rischio di limitare alla sola «sfera psicologica l'inquietudine filosofica e la testimonianza liberale, escludendo la fecondità della ricerca teoretica e la fondazione del liberalismo»⁶. E' questo il caso di Garin che, nel suo saggio dedicato al filosofo napoletano, dopo averlo collocato «fra le figure di maggiore prestigio della cultura italiana del Novecento: fra le più apprezzate e combattive, fra le più degne di rispetto per rigore morale e comportamento dignitoso nel periodo fascista», non rinuncia a considerarlo anche «fra le più caratteristiche espressioni delle ambiguità e delle incertezze degli 'intellettuali' italiani della prima metà del secolo»⁷.

Fra le opere di De Ruggiero più lette e conosciute, prima fra tutte la *Storia del liberalismo europeo* (1925), un classico del pensiero liberale del Novecento, ma anche la monumentale *Storia della filosofia*⁸ e *Il ritorno alla ragione* (1946), non si può fare a meno di notare una dimenticanza degli scritti più strettamente teoretici, quali *La scienza come esperienza assoluta*⁹ o *I problemi della vita morale*¹⁰,

³ G. De Ruggiero, *Henri Poincaré e la dottrina della scienza*, «La Voce», IV, 1912, pp. 871-872.

⁴ G. De Ruggiero, *Critica del concetto di cultura*, «La Voce», IV, 1912, pp. 975-976; V, 1913, pp. 984, 989-90, 999-1000, 1004-1005, 1009-1010, ora in G. De Ruggiero, *Critica del concetto di cultura*, Battiato Editore, Catania 1914.

⁵ G. De Ruggiero, *Echi platonici nella filosofia italiana contemporanea*, «La Voce», IV, 1912, pp. 969-970. A questi articoli seguiva ancora, nel fascicolo del 31 luglio 1913, una nota bibliografica intitolata *L'estetica di Niccolò Tommaseo*, con la quale la collaborazione di De Ruggiero a «La Voce» terminava. A partire dalla polemica con il libro di Albertazzi, *Scritti di critica e di estetica*, pubblicato nel 1913, De Ruggiero traccia un breve profilo dell'estetica di Tommaseo, caratterizzata da una dualità mai risolta fra «intuizione» come «individualità nell'arte» e «stile» come «generalità dell'espressione». Si è però scelto di non affrontare qui questo testo, perché troppo legato alle vicende dell'epoca in cui fu composto e, quindi, non direttamente connesso al problema storico-filosofico che anima il presente contributo.

⁶ M. L. Cicalese, *Res gestae e historia rerum nel giovane De Ruggiero*, Olschki, Firenze 1979, p. 250.

⁷ E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 105. Cfr. il saggio di Garin *Guido De Ruggiero*, in «Belfagor», 13, 1958, pp. 722-728. Si veda anche N. Bobbio, *Il nostro genio speculativo*, «Il contemporaneo», n. 24, 11 giugno 1955.

⁸ I primi due volumi della *Storia della filosofia* furono pubblicati per Laterza nel 1918. L'ultimo volume dedicato a Hegel uscì nel 1948.

⁹ G. De Ruggiero, *La scienza come esperienza assoluta*, in *Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo*, vol. II, 1912.

¹⁰ G. De Ruggiero, *I problemi della vita morale*, Battiato Editore, Catania 1914.

oltre ai numerosissimi saggi e articoli apparsi in diversi periodi su riviste scientifiche e di cultura¹¹. Nondimeno è solo grazie a questi scritti che diventa possibile ricostruire la riflessione filosofica di De Ruggiero. Non bisogna dunque assumere l'«inquietudine» e il bisogno di venire fuori «dalle secche dell'idealismo riconquistando il mondo concreto dell'esperienza e della storia nella varietà inesauribile delle sue forme, la sua vitalità e curiosità» come «astratte qualità della sua anima»; piuttosto, come rileva Sasso, è necessario storicizzarle, così che possano apparire come scelte consapevoli, effettivamente agenti e orientanti la ricerca filosofica del pensatore napoletano¹².

Una ricostruzione storico-filosofica della figura di De Ruggiero deve inoltre tener conto della singolare circostanza che «il fervore speculativo», caratterizzante gli scritti giovanili, si attenuò negli anni della maturità per poi rianimarsi soltanto alla fine della sua vita, quando egli si impegnò per riordinare il suo pensiero nel tentativo di individuarne i caratteri distintivi. In tal senso, gli articoli scritti per «La Voce», sebbene rappresentino soltanto un frammento della produzione giovanile, possono risultare preziosi per definire la sua posizione nella storia dell'idealismo italiano.

1. Il tempo de «La Voce»

Quando iniziò a collaborare alla rivista di Prezzolini, De Ruggiero aveva già pubblicato alcuni articoli sulla «Rivista di Filosofia» del 1910, dedicati al pensiero francese nei suoi filoni tardo ottocenteschi, l'ecllettismo e lo spiritualismo¹³, e, a partire dal 1911, scriveva per «La Critica» un lavoro storico sulla *Filosofia dei valori in Germania*, uscito a puntate fino al 1912¹⁴. Appartengono a questo periodo anche *Il problema della deduzione delle categorie*¹⁵, *La redenzione come svolgimento dello spirito*¹⁶ e alcuni articoli pubblicati su «La Cultura»: *L'idealismo delle scienze naturali e l'idealismo dei valori*, *Per una storia dell'idea di progresso* e *Lo svolgimento della filosofia di Bergson*¹⁷. Al contempo De

¹¹ Una completa bibliografia degli scritti teoretici di De Ruggiero si trova in F. De Aloysio, *L'attualismo del primo De Ruggiero*, in *Storia e dialogo*, Cappelli Editore, Bologna 1962, pp. 124-125.

¹² G. Sasso, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, in *Filosofia e idealismo*, vol. III, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 91.

¹³ G. De Ruggiero, *L'ecllettismo francese*, «Rivista di filosofia», vol. II, 1910, pp. 221-237; *Il nuovo spiritualismo francese*, «Rivista di filosofia», vol. III, 1910, pp. 343-352.

¹⁴ G. De Ruggiero, *La filosofia dei valori in Germania*, «La Critica», vol. IX, 1911, pp. 368-384, 441-448; vol. X, 1912, pp. 41-51, 126-135, 211-219.

¹⁵ G. De Ruggiero, *Il problema della deduzione delle categorie*, in «Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia», Bologna 1911, pp. 1-6.

¹⁶ G. De Ruggiero, *La redenzione come svolgimento dello spirito*, pubblicato nella «Rassegna di Pedagogia e di politica scolastica» nel dicembre del 1912, ora in *Problemi della vita morale*, cit., pp. 61-104.

¹⁷ G. De Ruggiero, *L'idealismo delle scienze naturali e l'idealismo dei valori*, in «La Cultura», 1911, n. 6; *Per una storia dell'idea*

Ruggiero era impegnato nella stesura del volume dedicato a *La filosofia contemporanea*¹⁸, dato alle stampe nel 1912, e della memoria su *La scienza come esperienza assoluta*, edita anch'essa nel 1912 sull'«Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo» che, assieme all'*Atto del pensare come atto puro* di Gentile, rappresenta uno dei testi fondativi dell'attualismo.

Sulle prime la collaborazione a «La Voce» lasciò De Ruggiero incerto: altro era scrivere saltuariamente qualche articolo altro era un regolare contributo ad una rivista che, pur avendo ospitato scritti di Croce e Gentile, sicuramente non poteva dirsi in linea con le loro posizioni.¹⁹ Decisivo fu proprio l'incoraggiamento di Croce, che intervenne a dissolvere l'incertezza, esortandolo ad accettare l'invito. Come emerge dal carteggio con De Ruggiero, per Croce sarebbe stato anzi auspicabile che sulle pagine de «La Voce» si facesse udire «qualche voce filosofica più seria» di quella dei consueti collaboratori. Il riferimento è evidentemente alle personalità vociane apertamente ostili alla filosofia di Croce, o diversamente orientate, come Boine, Amendola²⁰, Papini, Soffici, Serra e Salvemini. Prezzolini invece aveva aderito alla filosofia dello spirito soprattutto nella sua declinazione etica, facendosene divulgatore e propagatore, senza che questa assumesse in lui la forma di una fede ideologica senza critica²¹. L'influenza di Croce fu determinante sul suo pensiero, sebbene sopravvalutata da certa storiografia²², ed egli non la

di progresso, in «La Cultura», 1912, n. 1; *Lo svolgimento della filosofia di Bergson*, in «La Cultura», 1912, n. 4.

¹⁸ G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, Laterza, Bari 1912.

¹⁹ È significativo che nell'Appendice alla seconda edizione de *La filosofia contemporanea* del 1920, De Ruggiero accenni a Papini e Prezzolini, definendoli «due scrittori molto caratteristici dell'Italia contemporanea [...], non legati a nessun interesse scientifico particolare, ma che tuttavia hanno il loro posto in un'età di grande fermento spirituale, della quale essi riassumono l'intensa passionalità col loro fervore di agitatori». E, qualche riga dopo, concentrandosi sulla figura di Prezzolini, così si esprimeva: «crociano più per entusiasmo di adesione giovanile a un grande movimento filosofico che per affinità mentale [...], si è assunto per un certo tempo il compito di spirituale informatore del pensiero italiano e l'ha adempito con suggestivi scritti sulla filosofia del Croce, sul modernismo, sul pragmatismo, sul sindacalismo, ecc.». G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, Laterza, Bari 1920, vol. II, pp. 237-238.

²⁰ Si veda la lettera di Amendola a Prezzolini del 27 maggio 1909, in G. Prezzolini, *Il tempo della Voce*, Longanesi, Milano 1960, p. 222: «voi siete crociani troppo e sempre: quando lo nominate, quando lasciate scrivere i suoi amici e quando vi fate inquisitori, seguendo il vostro temperamento, sì, ma col sottinteso della sua filosofia».

²¹ Così Prezzolini a proposito della sua adesione alla filosofia crociana: «fu aderendo alle soluzioni offerte dalla filosofia del Croce che trovai una strada, di cui avevo già fatto assaggi nella mia collaborazione a *Leonardo* e al *Regno*, essendomi persuaso ad agitare nel paese una fiaccola di verità e uscendo da quel “solipsismo” che per anni m'aveva incantato e irretito. È curioso che nella filosofia del Croce mi riuscì di trovare il senso della vita attiva che non avevo trovato nella Chiesa, sicché potei appassionarmi ai problemi nazionali. Non dico che ci trovai la pace, perché le scosse della mia vita continuarono, anche più forti; ma ci trovai una luce che mi pareva illuminare la mia vita davanti a me». Si veda G. Prezzolini, *L'italiano inutile*, Vallecchi, Firenze 1966, vol. I, p. 138.

²² Il Garin delle *Cronache di filosofia italiana* ritiene in tal senso che «La Voce» lungi dal rappresentare «una sintesi nuova» non espresse altro che «il travaglio interno all'idealismo della “Critica” e rappresentò, almeno in parte, il passaggio ideale dal crocianesimo all'attualismo». Diverso è il giudizio ne *La storia della filosofia italiana*, in cui egli precisa: «Senza dubbio ne “La Voce” si agitarono motivi diversi, non crociani e anticrociani: vi operarono personalità di primo piano, del tutto estranee al pensiero di Croce (basterebbe pensare a Salvemini), e vi portarono interessi e orientamenti vitali ben lontani dalle posizioni raggiunte da Croce». Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1966, vol. I, p. 303; *La storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1966, p. 317. Si veda anche A. Romano, *Introduzione a La Voce*, in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, Einaudi, Milano 1966, p. 20, il quale ritiene che l'influenza crociana su «La Voce» si riduca ad «un fatto personale del Prezzolini» e che la rivista «nasce, vive, si sviluppa e viene a morte» fuori dal sistema crociano «attingendo ad un terreno nel quale si agitano, ben vivi, i germi che Croce ritiene invece di aver soffocato nelle strette del proprio sistema: nel che risiedono, insieme, la forza e la debolezza della Voce».

smenti neanche quando differenti esperienze spensero l'entusiasmo per lo storicismo. D'altro canto bisogna tener presente che al tempo de «La Voce» la filosofia crociana costituiva un'imprescindibile punto di riferimento per le giovani generazioni, così che era impossibile non fare i conti con essa e non lasciarsene suggestionare.

«La Voce» sulla quale scrisse De Ruggiero però non era più quella che era stata dal 1908 al 1911, le cui matrici furono, da un lato l'adesione alla filosofia crociana, dall'altro la funzione politica della cultura. A partire dal 1912 la rivista, su pressione dello stesso Prezzolini, si orientò verso l'attualismo di Gentile attraverso un processo costante che culminò in una esplicita dichiarazione, quando, nel primo numero del 1914, assunse il sottotitolo di «Rivista d'idealismo militante». Non è un caso che ai collaboratori della prima ora si affiancassero nuove firme, quasi tutte di formazione strettamente gentiliana: Longhi, De Robertis, Fazio Allmayer, Omodeo e Saitta. Com'è noto, sarà «La Voce» del 1913 ad ospitare la polemica fra Croce e Gentile a proposito dell'attualismo.

Le ragioni di questo cambiamento vanno ricercate in quello che fu il carattere precipuo della rivista, il cui contributo fu, per usare le parole del suo fondatore, «di *persone* e non d'*idee*».²³ La «mancanza di consapevolezza teorica»²⁴ e il bisogno dei collaboratori di «*affermarsi personalmente*»²⁵ generava una certa incertezza nell'opera vociana, così di volta in volta si affermava la posizione che Prezzolini riteneva più giusta oppure quella di chi in un certo momento era più attivo e fecondo. Fino a quando la capacità organizzativa del fondatore fu in grado di tenere insieme le differenti anime dei collaboratori, «La Voce» poté vivere senza forti contrasti. Ma questi non tardarono ad arrivare e nel 1911 le crescenti polemiche sull'atteggiamento da tenere di fronte alla guerra di Libia, oltre ai dissidi interni non più risolvibili, aprirono la crisi che portò all'uscita di Salvemini e ad un mutamento degli intenti.

La guerra di Libia, che fu il primo sintomo della decadenza del sistema giolittiano e del prevalere delle tendenze nazionalistiche e rivoluzionarie che avrebbero portato poi all'avvento del fascismo, accelerò nella società italiana lo scontro politico che, per certi versi, «La Voce» aveva auspicato. Sebbene Prezzolini s'illudesse di poter fare ancora una rivista non politicamente schierata, fedele al primo programma vociano che non voleva “far propaganda”, bensì promuovere discussioni di idee, il quadro generale era cambiato: «l'ambiente in cui ci siamo accinti ad agire nel 1909 – si legge in un articolo programmatico – non è più, c'è qualcosa di mutato, di ciò che si voleva mutato e perché mutato l'abbiamo voluto».²⁶ Indicativo in tal senso è

²³ G. Prezzolini, *Il tempo della Voce*, cit., p. 18.

²⁴ E. Gentile, «La Voce» e l'età giolittiana, Pan editrice, Milano 1972, p. 160.

²⁵ G. Prezzolini, *Il tempo della Voce*, cit., p. 18.

²⁶ G. Prezzolini, *Come faremo «La Voce»*, «La Voce», IV (45), 7 novembre 1912. Questo testo è stato ristampato in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste. Volume terzo. «La Voce» (1908-1914)*, a cura di A. Romanò, Einaudi, Torino

il nuovo atteggiamento verso Giolitti, il maggiore protagonista polemico de «La Voce» e con il quale essa fu sempre in contrasto. Articolo dopo articolo Giolitti non è più il nemico da abbattere, il rappresentante dell'altra Italia, corrotta, burocratica, parassitaria, centralizzata, bensì il protagonista di un nuovo periodo storico, «un vero uomo di Stato», come l'organizzazione dell'impresa libica e la riforma elettorale con l'apertura al suffragio universale avevano mostrato.

L'Italia era cambiata e anche i criteri filosofici de «La Voce» stavano mutando: «non più un atteggiamento critico fondato sull'organizzazione delle attività distinte, ma uno spirito più attivistico, volto all'unificazione e quindi alla realizzazione, un prevalere di motivi “religiosi” che erano propri dell'idealismo gentiliano».²⁷ La filosofia era da intendersi non più come comprensione del reale, ma come filosofia dell'azione: «il nostro tempo – scrive Prezzolini – ha in se preponderante, sia nell'arte che nell'azione, sia nella filosofia che nella morale, questo carattere di *effettualità*, quest'atmosfera solare e latina ben netta, ben precisa, che vuole che il poema sia lirico, la pittura visiva, la filosofia sistematica, l'etica attiva, e distrugge senza pietà la morale affaristica ma anche gli affari moralistici, l'arte politica e la politica artistica o sentimentale, e in breve, ogni attività poco chiara, che sia, magari, per nobili fini, inferiore allo scopo che si propone. Il nostro tempo non ammette fallimenti sia pur idealistici: non ammette che successi, e quelli, sempre ideali».²⁸

Prezzolini affermava che, se dopo l'impresa libica l'Italia era cambiata, una parte del merito era da attribuire senz'altro al contributo vociano per l'opera di opposizione e critica. Riteneva che le speranze dei primi anni avevano finalmente trovato un riscontro e dunque confermato l'importanza del pensiero in quanto operante nella realtà in direzione di una trasformazione delle coscienze. Significativa appare una nota di diario del 1912, in cui «la teoria dell'*idealismo militante*», avanzata da Prezzolini, appare dedotta da un'interpretazione marxista dell'idealismo, che pure era presente nell'attualismo di Gentile: «Leggo in Marx: “Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen“; prima di sorpassare Croce e Gentile come fanno i borghesini, bisognerebbe farli diventare una realtà in Italia».²⁹

Nell'illusione di essere ancora nella tradizione della prima «Voce», Prezzolini ribadiva che la rivista non era mai venuta meno a quello che era stato il suo scopo essenziale: realizzare «un'educazione integrale dell'uomo», prima che del cittadino, del poeta o del filosofo. Egli notava che, sebbene l'operazione vociana fosse sembrata «facilismo, diletterismo, enciclopedismo,

1960, p. 489.

²⁷ E. Gentile, «La Voce» e l'età giolittiana, cit., p. 202. In una nota di diario di Prezzolini del 17 maggio 1912, si legge: «Con Casati fatto progetto d'una rivista di studi religiosi con Gentile direttore». G. Prezzolini, *Diario (1900-1941)*, in *Opere di Prezzolini*, Rusconi, Milano 1978, p. 127.

²⁸ G. Prezzolini, *Come faremo «La Voce»*, cit., p. 489.

²⁹ G. Prezzolini, *Diario (1900-1941)*, cit., p. 134.

indisciplinatezza», tuttavia ciò era giustificato dalla convinzione profonda «che l'uomo non è un puro politico, puro artista, puro economo, puro filosofo (bensì v'è un'opera di un uomo che è pura politica o pura arte, pura economia o pura filosofia) e, per educarlo e farlo uomo bisogna eccitare in lui l'attività fantastica e la logica, la religiosità e l'economica, saperlo far pensare, immaginare, agire». Nondimeno appare innegabile che l'esperienza vociana fosse ormai finita (nell'aprile del 1912 la direzione passerà nelle mani di Papini): la rivista, nata senza un programma preciso per non imporre dettami e non escludere la varietà di collaborazioni diverse tra loro e tuttavia egualmente valide a promuovere la formazione di una tematica unitaria, cedeva ora il passo alla teorizzazione, formulando principi mediante i quali indirizzare la propria attività.

2. Henri Poincaré e la dottrina della scienza

Nell'articolo d'esordio, che porta la data del 15 agosto 1912, De Ruggiero intende ricostruire il contributo dei «critici della scienza» alla filosofia contemporanea, riferendosi in modo particolare alla figura dello scienziato francese: «lo storico che tra cinquant'anni farà oggetto della sua indagine la filosofia del primo decennio di questo secolo, sarà forse a prima vista meravigliato dal fatto, che il rinnovamento idealistico che in esso s'è compiuto, ha preso le mosse dal nominalismo delle dottrine della scienza». La stranezza del connubio deriva dal fatto che «l'idealismo ha in mira l'assoluto, e cioè la certezza del sapere», mentre tali dottrine, negando ogni certezza, «si muovono nel campo di un probabilismo a metà scettico, che fa della verità un *ens rationis*».³⁰ Come mai dunque hanno goduto del favore generale ed esercitato un' influenza feconda sulla speculazione contemporanea? L'originalità del loro contributo diventa comprensibile soltanto tenendo conto dell'«ambiente di cultura tutto impastato di naturalismo» in cui sono sorte. Nel criticare il naturalismo, che dalla seconda metà del secolo XIX dominò quasi incontrastato, tali dottrine aprirono infatti la strada ad una riconsiderazione della parte viva dei problemi scientifici, e cioè al «riconoscimento della nostra efficienza sul mondo».

Questo motivo, più volte ripreso ne *La filosofia contemporanea*, si ritrova proprio nelle prime pagine del volume, laddove De Ruggiero così si esprime a proposito del riconquistato valore della sensazione: «il riconoscimento dell'originalità spirituale della sensazione rappresentava un progresso di fronte al naturalismo: così si scopriva che il mondo esteriore, lungi dall'essere un *prius* di fronte allo spirito, e dal costituire il mediatore della realtà sensibile, era un *posterius*, un prodotto della coscienza, il risultato di una mediazione. Così il pensiero contemporaneo

³⁰ G. De Ruggiero, *Henri Poincaré e la dottrina della scienza*, cit., p. 871.

riconquistava la posizione della realtà immediata e irriducibile della coscienza che già l'empirismo inglese aveva conquistato due secoli prima». «Questa riconquista – aggiungeva – avviene da più lati e segna il punto veramente centrale da cui parte per dividersi in varie ramificazioni tutta la speculazione tedesca contemporanea: Schuppe e Mach, Lange, Brentano, Wund, cioè a dire i fondatori dell'empirismo, del neo-kantismo, della filosofia psicologica e della metafisica, muovono tutti da questo principio dell'esperienza immediata».³¹

Il naturalismo «anticipando tutta in una volta la scienza fatta sul processo intimo della ricerca in cui la scienza si fa», rende l'oggetto estraneo al pensiero, così che il primo si pone di fronte al secondo come un limite invalicabile, «una realtà già solidificata e resa impenetrabile». Ridotta la scienza-filosofia a «*Simia Deae*» di fronte alla «*Dea-Natura*», «la preoccupazione del naturalismo» non è «quella di salutare il nostro lento lavoro di appropriazione», piuttosto «quella di prospettare tutto insieme il sistema della scienza per incitare in qualche modo il cammino stesso della natura».³² Tuttavia lo scienziato che abbia vivo il senso della propria ricerca, e cioè sia in grado di cogliere in essa ciò che vi è di effettuale, non potrà fare a meno di notare che la scienza, lungi dall'essere una mera copia del reale, si configura piuttosto come sua produzione e «sa che i coefficienti, le costanti del suo procedimento, che gli forniscono i punti di appoggio per muoversi agevolmente nell'intricato labirinto, sono del pari opera sua, e non sono fatti in collaborazione con un potere sconosciuto».³³ Ma, poiché egli ha già presupposto, di fronte alla sua scienza, una realtà in sé, regolata da leggi e principi determinati benché a lui sconosciuti, non può affermare che la sua opera sia «la vera realtà» e quindi la considera come un mero insieme di convenzioni e simboli posti arbitrariamente, il cui unico valore risiede nella utilità che arrecano.

Poste tali premesse, si possono trarre svariate conseguenze, tutte riassumibili secondo De Ruggiero in due atteggiamenti critici peculiari. Poiché la scienza ammette soltanto etichette e simboli privi di verità, alla filosofia che, dal canto suo, vuole invece conquistare «la realtà assoluta delle cose», non resta altro che prendere una strada diversa. Questa prima declinazione del rapporto filosofia-scienza conduce però ad una inevitabile «inversione di parti»: se la scienza è incapace di restituire la realtà del tutto, che poi non è altro se non «l'ombra della *scienza fatta*», allora la filosofia, che riteneva di dover indagare la realtà in sé, si riduce a mera imitazione di un compito cui la prima aveva rinunciato, considerandolo vano. In tal senso, continua De Ruggiero,

³¹ G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 42. Una conferma di ciò si trova anche nell'*Introduzione alle Opere Varie* di Leibniz del 1912, in cui De Ruggiero afferma che «il momento creativo della coscienza» fu estraneo al pensiero di Leibniz, per il quale «la realtà del pensiero è fatta *ab eterno* nell'intelletto divino». Non così per gli empiristi inglesi che, non avendo «davanti a sé una realtà del pensiero già bell'è compiuta», potevano svolgere, se pure in modo incerto e poco coerente, «il concetto del processo creativo della coscienza». Cfr Leibniz, *Opere Varie*, Laterza, Bari 1912, p. X.

³² G. De Ruggiero, *Henri Poincaré e la dottrina della scienza*, cit., p. 871.

³³ *Ibidem*.

tra Spencer e Bergson non vi è poi un divario così grande, perché entrambi, presupponendo che la realtà si sia costruita da sé, ritengono che il pensiero debba soltanto vedere come sia fatta.

Il secondo atteggiamento è proprio di quelle critiche che, dopo aver affermato «la libertà creatrice dello scienziato» e negato che la scienza sia mera copia del reale, continuano a presupporre una realtà in sé «con cui il pensiero dovrebbe fare chi sa quale misterioso compromesso». Se, per un verso, la scienza «si svela essa stessa come una realtà spirituale e vivente», per un altro l'opera dello scienziato appare come un arbitrio e una falsificazione, perché di fronte a lui continua a sussistere l'ostacolo di una realtà in sé. Si tratta evidentemente della strada indicata da Kant col suo concetto di sintesi a priori; una via che egli stesso ha perduto, «non avendo veramente compreso il valore della sua scoperta».³⁴

Se il naturalismo si ferma al mero riconoscimento dei risultati, in cui vede una sedimentazione di dati e di fatti, le moderne critiche della scienza, sebbene non rappresentino un'esigenza nuova rispetto alla posizione kantiana che fu ben più rivoluzionaria, hanno comunque il merito di aver ricondotto al senso più profondo dei problemi scientifici, mostrando che la scienza non è estranea al pensiero stesso che la crea.³⁵ «Ciò che rende vitali le critiche [...] - aggiunge De Ruggiero - sta nell'accentuazione del momento dinamico e attuale della ricerca scientifica, e della verità più profonda della scienza, che è intrinseca ed immanente, perché non è fuori dell'opera dello scienziato, ma ne costituisce il processo interiore, una volta che lo scienziato stesso la crea»³⁶, sicché la sua esperienza «non è meramente riproduttiva di una cosa in sé, ma produttiva di realtà e valori umani»³⁷.

Il valore storico-filosofico delle moderne critiche appare agli occhi del pensatore napoletano ancor più decisivo, se si considera che la riscoperta dell'azione immanente del pensiero è avvenuta in un campo che ad essa si era reso estraneo, ovvero il mondo scientifico. Il «nominalismo della dottrina della scienza», insieme all'empirismo, si configura dunque come la posizione di pensiero che più di altre orienta De Ruggiero «nella conquista di un attualismo capace di far rivivere le istanze di apertura del crocianesimo».³⁸ Tracce dell'importanza

³⁴ G. De Ruggiero, *Henri Poincaré e la dottrina della scienza*, cit., p. 872. «Quando il critico della scienza naturale - si legge nel saggio su *Il problema della deduzione delle categorie* - mi svela l'artificiosità della costruzione naturalistica, o fa la cosiddetta scempi del dato, egli mi nega il concetto dommatico della natura, e quando mi ricostruisce quel concetto come un atto di economia dello spirito o come un atto estetico, supera il puro stadio negativo, affermando la concretezza dello spirito nella natura: egli è un dialettico. E un kantiano puro - aggiunge De Ruggiero - che vuole starsene alla tabella delle categorie non opera diversamente, perché, per inserire il suo a-priori nel corso della natura non può che negarla come opposto dello spirito». G. De Ruggiero, *Il problema della deduzione delle categorie*, cit., p. 2.

³⁵ D'altra parte, come rileva Mustè, l'insistenza sulla «concretezza del sapere scientifico» (*La filosofia contemporanea*, cit., p. 457), appare anche come un tentativo «di correggere un errore dell'idealismo, sia crociano che gentiliano, che consisteva nella ricorrente critica delle scienze empiriche in quanto astrazioni, e di mostrane, invece la concretezza, ossia l'identità con la filosofia». Cfr. M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, p. 105.

³⁶ G. De Ruggiero, *Henri Poincaré e la dottrina della scienza*, cit., p. 872.

³⁷ G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 451.

³⁸ F. De Aloysio, *L'attualismo del primo De Ruggiero*, cit., p. 139.

dell'elaborazione empiriocriticista contro il positivismo si ritrovano anche in uno scritto del 1911 dedicato alla logica della scienza, *Saggio di una gnoseologia della scienza economica*³⁹, profondamente influenzato dall'impostazione crociana⁴⁰.

Assieme a Croce, De Ruggiero vuole opporsi alla logica formale, affermando l'esigenza di una logica diversa, mediante la quale sia possibile per la filosofia collaborare con la scienza. Una logica che realizzi una ricerca «non classificatoria ma genetica», che guardi «il pensiero che si attua» e mostri «come il pensiero scientifico procede nelle sue classificazioni (...) La gnoseologia (...) comprende anche la valutazione dei limiti interni che quella implica necessariamente».⁴¹ Riconosciuta la necessità di un'impostazione fenomenologica che tenga conto dei «limiti interni» (vale a dire la distinzione), De Ruggiero afferma che il concetto economico deve essere ricondotto al criterio utilitario, e cioè purificato dagli elementi storici in direzione di una considerazione non più qualitativa, bensì quantitativa.

L'ammissione del criterio utilitario, ovvero l'uso della semplificazione quantitativa dei fenomeni, e la rinuncia a una verità che non le spetta, si configurano per De Ruggiero come i pregi della scienza moderna, la cui logica, sebbene non vera fuori dei suoi postulati⁴², è tuttavia coerente con se stessa. Nella «natura simbolica del concetto scientifico, che non si riferisce all'individuo, ma ad una possibile utilizzazione» e che è insieme «unità e molteplicità», «un organismo le cui parti sono tra loro qualitativamente eterogenee»⁴³, Gily Reda rintraccia «l'esigenza del recupero del valore teoretico della scienza», che verrà poi compiuto con gli strumenti dell'attualismo: «se l'astratto viene dopo il concreto, il concetto scientifico dopo quello puro, e ne esprime una semplificazione arbitraria, ed è in ciò il suo carattere utilitario, è pure animato da un'esigenza teoretica che lo distingue dalle altre produzioni utilitarie».⁴⁴

³⁹ Da questo scritto rimasto inedito De Ruggiero stralciò due articoli che pubblicò sul «Giornale degli economisti» del 1911: *Sulla necessità di una riforma delle dottrine logiche nelle scienze economiche* (pp. 139-159); *L'economia e la meccanica* (pp. 218-247). Le citazioni di De Ruggiero riportate sono tratte dal volume di C. Gily Reda, *Guido De Ruggiero: un ritratto filosofico*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1981, pp. 27-33.

⁴⁰ A tal proposito Gily Reda parla di un «primissimo crocianesimo» di De Ruggiero, aggiungendo che si tratta di «un momento di grande rilievo per renderci ragione della personalità spirituale del nostro: esso dimostra infatti una vicinanza al particolare, un interesse al concreto che animò anche l'adesione all'attualismo, e che agì continuamente dall'interno della speculazione, modificandola». C. Gily Reda, *Guido De Ruggiero: un ritratto filosofico*, cit., p. 28.

⁴¹ G. De Ruggiero, *Saggio di una gnoseologia della scienza economica*, citazione riportata da C. Gily Reda, *Guido De Ruggiero: un ritratto filosofico*, cit., p. 28.

⁴² Così De Ruggiero: «stabilito un principio generale non è che se ne deducano le conseguenze (...) ma quel principio vale come criterio fondamentale per la riduzione dei fatti, che offre l'esperienza, negli schemi dei concetti, e l'importanza pratica di questi ultimi dipende dal valore delle semplificazioni che possono offrire nella realtà». G. De Ruggiero, *Saggio di una gnoseologia della scienza economica*, citazione riportata da C. Gily Reda, *Guido De Ruggiero: un ritratto filosofico*, cit., p. 30.

⁴³ Ivi, p. 31

⁴⁴ Negli appunti del *Saggio* De Ruggiero sottolineava in tal senso la necessità di «una distinzione tra la definizione puramente naturalistica (che è del tutto arbitraria) e quella delle scienze empiriche (...volendo) così modificare una concezione troppo unilaterale del Poincaré, del Le Roy, del Mach, pei quali la definizione è sempre unicamente arbitraria». G. De Ruggiero, *Saggio di una gnoseologia della scienza economica*, citazione riportata da C. Gily Reda, *Guido De Ruggiero: un ritratto filosofico*, cit., p. 32.

Tali considerazioni racchiudono già la valutazione dell'opera di Poincaré (iniziatore del filone critico insieme a Duhem, Milhaud, Mach e Maxwell) che occupa la seconda parte dell'articolo. De Ruggiero osserva che il valore filosofico degli studi di Poincaré risiede nel fatto che «il materiale scientifico non è vanamente sforzato nei quadri di una filosofia posticcia, [...] ma è considerato come oggetto vivo della ricerca, nel dinamismo del procedimento». Accogliendo il presupposto dogmatico dell'oggetto naturale, l'ostacolo contro cui si scontra il pensiero e «che sarebbe insormontabile, se la pretesa della scienza fosse di affrontarlo direttamente», lo scienziato francese ritiene che il procedimento scientifico consista «nello sviare l'ostacolo, d'introdurre nella ricerca una serie di dati nuovi, in cui l'oggetto non ha a che vedere e che sono l'opera della libera attività dello spirito, per mezzo dei quali la natura, anche se non posseduta, è tuttavia tenuta a bada e in certo modo dominata in effigie». Si tratta di convenzioni prodotte dalla libera attività spirituale e, poiché non si impongono alla natura ma appartengono alla «*nostra scienza*», ne consegue che essa «in questo dominio non riconosce alcun ostacolo». ⁴⁵

De Ruggiero rileva inoltre la distanza rispetto alla posizione kantiana, la cui legislazione a priori faceva possedere «veramente il mondo dell'esperienza scientifica». Secondo Poincaré invece non facciamo che esercitare le nostre convenzioni su noi stessi, «sul simbolo che abbiamo creato», mentre «la realtà vera e propria che ci suggerisce quel simbolo è fuori dai nostri quadri». ⁴⁶ Ma qual è questa realtà in sé cui bisogna rinunciare perché sfuggente? Essa consiste nella «trama confusa dei fatti dell'esperienza bruta», che si colloca al di là del procedimento scientifico. Poincaré dunque «pur avendo intravisto il carattere vero dell'oggetto di scienza, che non è la cosa bruta e materiale, ma il complesso delle relazioni del pensiero, pur tuttavia continua a credere che egli in tal modo non ha per nulla intaccato la compagine delle cose materiali, la cui corporeità, per così dire, par che sfugga attraverso le maglie delle relazioni; e conclude che queste sono dei semplici schemi vuoti e arbitrari, il cui valore di fatto innegabile è in diritto incomprensibile, perché deve sempre in ultima analisi commisurarsi a quella pretesa realtà in sé sconosciuta delle cose». ⁴⁷

Sebbene De Ruggiero accetti l'esigenza dello scienziato francese di porre attenzione al nominalismo della scienza, e cioè alla «concretezza del sapere scientifico», tuttavia rifiuta complessivamente la sua posizione, poiché presuppone una realtà impenetrabile di fronte al pensiero. Le «maglie» concettuali delle costruzioni scientifiche sono «troppo larghe», gli schemi

⁴⁵ «I nostri decreti sono dunque come quelli di un principe assoluto, ma saggio, che consulta il suo Consiglio di Stato». G. De Ruggiero, *Henri Poincaré e la dottrina della scienza*, cit., p. 872.

⁴⁶ «Si tratta delle concezioni scientifiche dello spazio e del tempo? Non è la natura che ce lo impone, ma siamo noi che lo imponiamo alla natura perché lo troviamo comodo». *Ibidem*

⁴⁷ *Ibidem*.

«troppo poveri»⁴⁸, di qui l'impossibilità per la scienza di essere completo strumento del sapere. L'idealismo di De Ruggiero si precisa quindi nei termini di un «positivismo assoluto» o «empirismo assoluto»⁴⁹, come egli afferma esplicitamente ne *La Filosofia contemporanea*, che trova la sua ragion d'essere nel problema della «comprensione». Si tratta, per dirla con De Aloysio, di un'«ansia di assolutezza», del «ripudio di ogni accettazione soddisfatta della propria chiusura in una situazione parziale che, come tale, non sa fondare il proprio valore se non in virtù di un'affermazione di sé assoluta e quindi contraddittoria».⁵⁰ E' in nome di tale istanza che De Ruggiero critica la posizione delle dottrine della scienza e dell'empirismo che, ai suoi occhi, restano solo «mezze verità» e che pertanto devono essere radicalizzate.⁵¹

Proprio coloro che non sono avvezzi al «lavorio tutto interiore del pensiero», e cioè a muoversi con sicurezza tra i concetti, «si lasciano spaventare dalla ricchezza del senso», concependo un inconfessato scetticismo legato all'attività del pensiero. Questi «filosofi del residuo», che pretendono di fondare una filosofia che conservi la ricchezza della vita immediata, non fanno altro che restare prigionieri delle loro immaginazioni, lasciando aperta la strada a istanze relativistiche. L'idealismo, lungi dall'essere «un probabilismo a metà scettico», mira invece all'assoluto, e cioè alla certezza del sapere: «il regno dello spirito - scrive De Ruggiero - non si eleva sulle macerie, e non ha valore, anzi, che se si crea nella pienezza della vita del tutto. E perciò il regno dello spirito è il regno stesso della fisica, in quanto questo non è già un dominio estraneo a noi, ma ci è immanente e intimo nella *nostra* scienza, e vive perciò della stessa nostra vita di ricerca e esperienze».⁵²

Che al fondo dell'articolo dedicato a Poincaré alberghi un tema speculativo importante, emerge esplicitamente in queste ultime righe, in cui si afferma che «il regno dello spirito è il regno

⁴⁸ G. De Ruggiero, *L'idealismo delle scienze naturali e l'idealismo dei valori*, cit., p. 191. «Classificazioni, schematismi, reti di concetti e simili, - si legge nelle pagine conclusive de *La scienza come esperienza assoluta* - tutto questo non concerne più la scienza, come realtà effettuale e vivente, ma un semplice modo di analizzare la scienza fatta [...], e dove tutto ciò che nella scienza è ragione vitale è fuggito via. Quindi le pretese critiche rivolte alla scienza non fanno altro che tradire un dissidio delle menti stesse di coloro che le hanno formulate, tra due concezioni, una arretrata e un'altra progredita, del reale, e quindi tra due filosofie, che non riescono a trovare una composizione». G. De Ruggiero, *La scienza come esperienza assoluta*, cit., pp. 327-328.

⁴⁹ Nelle pagine dedicate alla filosofia di Weber De Ruggiero così argomentava la propria formulazione: «da questo punto di vista la realtà, lungi dall'essere la negazione del pensiero, è al contrario l'affermazione di sé e per sé del pensiero, è la forma vuota che si dà il contenuto, il quadro astratto che si anima di una vita concreta, cioè a dire la scienza nella sua diversità feconda e nella sua unità regolatrice». G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 184.

⁵⁰ F. De Aloysio, *L'attualismo del primo De Ruggiero*, cit., p. 137.

⁵¹ Nelle ultime battute dell'articolo si legge: «l'idea dell'economia o quella del concetto astratto che non riesce a stringere il reale, lungi dall'individuare la scienza, non sono invece che reminescenze e travestimenti di principi della vecchia logica formalistica, e solo per una curiosa illusione ottica sono potute apparire come verità nuove e originali». G. De Ruggiero, *Henri Poincaré e la dottrina della scienza*, cit., p. 872.

⁵² Ivi, p. 872. «Anche noi - concludeva De Ruggiero -, come il Poincaré, parliamo della *nostra* scienza, ma in un significato ben diverso. Per lui, essa significa la *nostra* ombra, il vuoto simbolo col quale non usciamo dalla stretta cerchia della soggettività empirica; per noi invece quel *nostro* è insieme della scienza e del reale, perché quest'ultimo non è al di là di noi ma ci è interiore, sì che la vita nostra è la vita del tutto, e il nostro sviluppo spirituale è lo sviluppo del tutto».

stesso della fisica», vale a dire che filosofia e scienza sono essenzialmente lo stesso. Tale identificazione, che avrà un seguito nel dibattito attualista⁵³, trova una compiuta elaborazione nella memoria su *La scienza come esperienza assoluta*. La questione era particolarmente complessa e insidiosa, poiché, come suggerisce Sasso, «conteneva in sé, e ad un grado assai alto di complicazione, quel problema dei distinti» che costituirà l'argomento del dissidio fra i due grandi esponenti dell'idealismo italiano. In tal senso, può essere interessante riprendere il carteggio fra Croce e De Ruggiero, nel quale, discutendo de *La filosofia contemporanea*, da poco pubblicata, Croce chiarisce così la propria critica: «a me pare che voi non abbiate affrontato il problema delle forme particolari dello spirito. Avete fatto un'eccellente polemica contro tutti i tentativi di naturalizzare l'oggetto, di porre una realtà fuori dello spirito; ma questa polemica e l'affermazione, su cui si fonda, dell'unità spirituale, lascia intatto il problema della distinzione. La scienza - aggiungeva Croce - è filosofia, l'arte è filosofia, la religione è filosofia, la *praxis* è filosofia ecc. Sta bene: ma perché parlate poi di scienza, di arte, di religione ecco, come forme distinte? E come giustificare i giudizi (che sono *tutti* i nostri giudizi), nei quali opera quella distinzione?».

A tale rilievo De Ruggiero nella lettera del 14 settembre 1912 replicava: «dov'è la distinzione? dite giustamente voi. Ma per me l'identità di tutte le forme spirituali con la filosofia significa non l'assorbimento di tutte in una, ma semplicemente l'identità di ragione spirituale, attuale, concreta di tutte. In altri termini, la filosofia non rappresenta una forma spirituale a sé, ma è invece l'attualità di tutte le forme o meglio è l'identità di tutte le forme in quanto sono concepite nella loro attualità spirituale. Da questo punto di vista, il problema dell'unità-distinzione delle varie forme spirituali a me pare che non esista più, appunto perché la filosofia non è più intesa come forma coordinatrice delle varie forme, bensì come identica anima informatrice di tutta l'attività spirituale».⁵⁴

Nella sua lettera Croce aggiungeva che avrebbe letto con interesse la memoria su *La scienza*, per vedere in che modo De Ruggiero distingueva e unificava scienza e filosofia. Il *Leitmotiv* dello scritto, che si configura forse come il maggiore contributo teorico del pensatore napoletano, è costituito dalla dialettica del «problema» e della «soluzione». Dopo aver riconosciuto il fondamento fichtiano dell'attualismo, De Ruggiero dichiara preliminarmente l'identificazione di scienza e filosofia a partire dalla identità di scienza e coscienza, per cui la prima

⁵³ Il riferimento è ovviamente alla identificazione di scienza e filosofia proposta da Ugo Spirito vent'anni più tardi, cui seguiranno le precisazioni di Gentile. Cfr. U. Spirito, *Conoscenza filosofica e conoscenza scientifica*, in *Scienza e Filosofia*, Sansoni, Firenze 1933, pp. 19-43; G. Gentile, *Filosofia e scienza*, «Giornale critico della filosofia italiana», 12 (1931), pp.81-92.

⁵⁴ *Carteggio Croce-De Ruggiero*, cit., pp. 60-64. Come sottolinea Sasso, «era [...] una risoluzione che, in realtà, non risolveva niente. E lo si capisce se solo si osservi che se la filosofia è l'attualità delle forme, queste non sono che la filosofia e a esser nominate per sé non hanno alcun diritto; e se la filosofia è l'identica anima informatrice [...] di ciascuna forma, come è possibile che nell'identica attualità si distingua e dall'«uno» sgorgano i «molti»?». Cfr. G. Sasso, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, p. 57.

non è oggettività semplicemente posta, ma risoluzione della realtà nell'atto stesso che la pensa, e cioè esperienza assoluta: «dire coscienza è dire autonomia, attualità, cioè assoluta posizione: il fatto stesso che è oggetto di scienza non esiste che per l'atto di coscienza».⁵⁵ Come la filosofia, la scienza è «la posizione del soggetto come attività, come sviluppo, è la posizione del rapporto di soggetto-oggetto, non come unità di un dualismo preesistente, ma come conversione reciproca».⁵⁶ Se fosse l'opposto, e cioè se la diversità fosse concepita come non intrinseca all'identità, tra soggetto e oggetto sussisterebbe un rapporto reciprocamente trascendente e il reale sarebbe preda di un dualismo insanabile.⁵⁷ Oggettività e soggettività in quanto concretizzati nella sintesi, «rappresentano la posizione ideale della scienza come problema, della scienza come soluzione, e della scienza come unità di problema e soluzione».⁵⁸

Definiti così i termini della questione, l'argomentazione di De Ruggiero, alla cui radice non è difficile scorgere la relazione gentiliana dell'astratto e del concreto, prende le mosse dall'analisi della sensazione e dell'intelletto, che occupa la parte più cospicua del saggio. Da essa trae origine l'antitesi del «problema senza soluzione» e della «soluzione senza problema», ovvero della attualità e della idealità, che ritrova la sua unità concreta e originaria nella scienza, ormai pienamente coincidente con la filosofia. «In quanto la scienza è soluzione, - scrive De Ruggiero - essa è natura, è realtà fatta che non offre adito alla ricerca, o per cui almeno la ricerca costituisce uno stadio provvisorio che non appartiene alla scienza come tale, ma alla semplice coscienza»; in quanto problema, la scienza è invece «mera empiria», essa cioè «si fa nell'esperienza immediata e non è quindi mai presente come un tutto alle sue singole esperienze».⁵⁹ Come soluzione, la scienza è dunque intelletto, e cioè analiticità identica a sé stessa, «pensato», che, smarrendo la concretezza del molteplice nello schema della legge scientifica, svela soltanto il «che cosa» dell'esperienza. D'altra parte la scienza come problema è il «che» dell'esperienza, la sensazione come «pura soggettività» e «assoluta attualità», che, essendo immersa nel fluido variare, non riesce a individuare i propri oggetti.⁶⁰

⁵⁵ G. De Ruggiero, *La scienza come esperienza assoluta*, cit., p. 233.

⁵⁶ «Nella concretezza del sapere - continua De Ruggiero -, il soggetto si pone negandosi: questa negazione è l'oggetto. Ma questa negazione non è che per l'affermazione, quindi è superata in quanto è posta. Soggetto e oggetto non esistono che per questa conversione reciproca: presi per sé, essi non hanno che un valore trascendentale, come momenti astratti del sapere, la cui concretezza è la loro sintesi». G. De Ruggiero, *La scienza come esperienza assoluta*, cit., p. 247.

⁵⁷ Seguendo lo schema attualista De Ruggiero scrive: «la verità non è degli opposti come semplici opposti, ma come identici (secondo l'espressione di Gentile): non come del pensiero che si afferma, né del pensiero che si nega, ma del pensiero che si afferma negando ogni sua alterità». G. De Ruggiero, *La scienza come esperienza assoluta*, cit., p. 244.

⁵⁸ Ivi, p. 247.

⁵⁹ Ivi, p. 242.

⁶⁰ Come rileva Musté, «De Ruggiero identificava questo puro fluire della sensazione con il tempo e con lo spazio, negando così la prospettiva kantiana dell'estetica trascendentale, cioè negando il carattere sintetico e, come scriveva, «ideale» delle forma a priori della sensibilità. Al contrario, la sensazione è immediatezza, poiché i diversi momenti dell'esperienza (gli istanti e i punti spaziali) scorrono senza contenersi reciprocamente, e l'apparire dell'uno è il semplice e irrevocabile scomparire dell'altro». Cfr. M. Musté, *La filosofia dell'idealismo italiano*, cit., pp. 105-106.

Si ha dunque, da una parte, la sensazione come «attualità immediata» e perciò «priva di idealità», dall'altra l'intelletto come «pura idealità senza niente di attuale». Se, per risolvere tale antinomia, si volesse conferire idealità alla sensazione, questa perderebbe immediatamente il proprio carattere attuale; specularmente se si attribuisse attualità all'intelletto, sarebbe negata l'idealità che «sola rende possibile l'unità intellegibile della scienza»; così in entrambi i casi a sfuggire è proprio «il farsi della scienza» a sé stessa.⁶¹ Tale dualismo dissimula un doppio vuoto e, ponendo «una natura in sé solida e opaca», che poi non è altro che «la stessa scienza oggettivata e cristallizzata», favorisce l'illusione naturalistica. Ma l'identificazione di scienza e coscienza, da cui si erano prese le mosse, rimuove questa illusione, poiché «considera i due termini come momenti dell'unico processo della coscienza». Il rapporto fra scienza come problema e scienza come soluzione deve dunque essere concepito non staticamente, ma in maniera dinamica, sicché nel «problema assoluto», ove la soluzione è problema e il problema è soluzione⁶², la ricerca del reale diventa essa stessa il reale.

Il pensato esiste soltanto per l'atto del pensare, sicché al di fuori di questo risulta privo di ogni intellegibilità. «Nell'atto del conoscere [...] – si legge nella parte conclusiva della memoria –, poiché l'oggetto è in quanto superato, l'esigenza della idealità è perpetuamente soddisfatta. Il conoscere non è il mero comparire e scomparire come d'un'ombra, senza che nulla nel variare resti identico; né la pura identità che neutralizzava la variazione (cioè la pura idealità), ma è il variare che si possiede nell'identità di sé medesimo, è l'identità che si differenzia nell'infinita variazione. È il superamento dell'idealità attuale».⁶³ Se l'«idealità» non è altro che «un momento trascendentale, astratto dell'idealizzazione», l'atto del conoscere, concreto e originario, si pone al di là della dicotomia di attualità e astratta idealità, realizzando una sintesi superatrice in quello che De Ruggiero chiama l'«ideale attuale». Risolvendo questo problema⁶⁴, egli riteneva di essere così

⁶¹ G. De Ruggiero, *La scienza come esperienza assoluta*, cit., pp. 294-295.

⁶² Secondo Sasso, non si vede per quale ragione la soluzione che il problema era a se stesso «avrebbe mai dovuto dirompersi in un problema che a sua volta si trascendesse nella soluzione», sicché la sequenza «problema senza soluzione», «soluzione senza problema», «problema assoluto» era essa stessa «assoluta, insuscettibile di oltrepassare mai, e per nessuna ragione, il limite assoluto della sua propria perfezione: un'identità pura, senza opposizione, e senza, perciò, dialettica». G. Sasso, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, p. 68.

⁶³ G. De Ruggiero, *La scienza come esperienza assoluta*, cit., p. 302. Sottolineando la concretezza del sapere scientifico, De Ruggiero così scriveva nelle conclusioni de *La filosofia contemporanea*: «l'astratto come tale è un *posterius* di fronte al procedimento del pensiero, è il mero pensato, che per un'illusione ottica si anticipa sul pensare; ond'è che la scienza nell'attualità del suo vivere e del suo fare, lo nega continuamente». G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 406.

⁶⁴ Soffermandosi sulla distinzione di attualità e astratta idealità, con chiaro riferimento a Gentile, Sasso nota: «si determinava qui [...], la medesima ambiguità, e incertezza, che, quando si faccia attenzione, non è difficile cogliere alla radice della «relazione» gentiliana dell'astratto e del concreto [...]. Non ci vuole molto infatti a comprendere che, se è astratto, il momento «trascendentale» (come De Ruggiero lo definisce) dell'idealità senza attualità non può costituire termine di relazione; e se costituisce termine di relazione non può essere astratto. Ma - conclude Sasso - [...], a tale questione, e a ciò che ne deriva, mai De Ruggiero prestò attenzione. E anzi, ancor più di quanto non avvenisse nei primi scritti attualistici del maestro, sul tema dell'astratto, e su quello altresì dell'errore, gli accadde di sorvolare». G. Sasso, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, pp. 69-70.

giunto al culmine della propria ricerca.

3. Echi platonici nella filosofia italiana contemporanea

Dopo aver rivolto lo sguardo alla filosofia europea, De Ruggiero non poteva non svolgere alcune considerazioni sulla filosofia italiana di tradizione hegeliana, esaminata nell'articolo del dicembre 1912 a partire dagli «echi platonici» in essa presenti. Il motivo platonico, che caratterizzò la filosofia della seconda metà del secolo XIX, si ritrova già nelle filosofie di Rosmini e Gioberti⁶⁵, sebbene non ne costituisca il tratto decisivo, e, sviluppandosi anche al di fuori della scuola rosminiana e giobertiana, accomuna indirizzi di pensiero all'apparenza molto diversi: «dal Mamiani, fautore di tutti gl'indirizzi, dal Bertini, seguace del Jacobi via via al Cantoni neokantiano, all'Acri, platonico schietto, e al Bonatelli, aderente alla filosofia del Lotze, si svolge una tenue vena di platonismo, che è, per lo storico, di gran lunga più importante che non le singole etichette di cui s'insignisce ciascuna dottrina».⁶⁶

Nonostante «un certo tono sommesso e moderato, che stranamente contrasta con la vivacità e l'irruenza degli altri indirizzi, che via via si sono andati affermando», tale intonazione di pensiero si è svolta senza subire forti scosse e interruzioni «fino ai nostri giorni». D'altronde, rappresentando «un livello di cultura abbastanza elevato», non poteva essere scalzato «dalla semi-ignoranza filosofica che si avanzava sotto le bandiere dello scetticismo e del positivismo», i quali non furono in Italia fautori di nuove verità; nè trovò ostacoli nel neokantismo che, sebbene non abbia avuto nel pensiero italiano una linea ben definita, tuttavia vi attecchì ed ebbe nel platonismo un buon alleato: «il dualismo del pensiero e del pensato – scrive De Ruggiero –, la teoria del conoscere come semplice vedere, e cioè come riproduzione di una realtà fatta fuori della mente, e in generale tutti quei caratteri che si possono esprimere sommariamente col termine di: *idealismo contemplativo*, sono tratti comuni del platonismo e del neo-kantismo italiano».⁶⁷

Restava però da considerare l'indirizzo neohegeliano, «e qui sarebbe lecito [...] aspettarsi – argomenta De Ruggiero – una violenta antitesi dei platonici e degli hegeliani, rappresentanti

⁶⁵ «Il Rosmini e il Gioberti, - si legge ne *La filosofia contemporanea* - con le loro immaginazioni dell'intuito avevano di nuovo introdotto, pur con notevoli modificazioni, il vecchio platonismo, e se la loro concezione sostanzialmente non ne veniva toccata, perché esso ne costituiva il semplice involucro superficiale, assai maggiore era invece il pericolo per ingegni meno agguerriti». G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 375.

⁶⁶ G. De Ruggiero, *Echi platonici nella filosofia italiana contemporanea*, cit., p. 969.

⁶⁷ *Ibidem*.

delle due forme di idealismo: da una parte l'idealismo contemplativo, dall'altra [...] l'*idealismo attivo*. Invece, niente di tutto questo».⁶⁸ Critico nei confronti dei positivisti e dei naturalisti, Spaventa non reagì contro il nemico platonico, ed anzi egli stesso fu in fondo «un dommatico della più bell'acqua, un platonico che distingueva una verità in sé e una verità per noi, mentre ciò ripugna nel modo più completo al nuovo idealismo».⁶⁹ Perché, si chiede De Ruggiero, se veementi furono le critiche rivolte al naturalismo e al positivismo, l'indirizzo neoplatonico fu invece quasi del tutto trascurato e dimenticato? La ragione della «condanna all'indifferenza e all'oblio» che grava su pensatori quali Bertini e Mamiani, si colloca al di là dei singoli personaggi e concerne piuttosto la sostanza della dottrina che li accomuna. Essa va dunque ricercata nella storia presente, o meglio, «nella nostra mentalità⁷⁰, in cui dev'esservi una specie di ostilità sorda contro il platonismo, che rende ai nostri orecchi la voce dei platonici come un'importuna voce d'oltretomba, e rende impossibile ogni contatto di vita con essa».⁷¹

Si tratta di una dimenticanza che, in realtà, diventa rifiuto della disposizione platonica, quand'essa sia presente in pensatori che «sentiamo assai più vicini a noi per molti riguardi», sicché «siamo soliti di considerare come momenti di debolezza, come oscillazioni e talvolta come vere cadute, certe insinuazioni di motivi platonici nelle loro dottrine».⁷² Come si vede, l'antitesi si colloca all'interno dell'idealismo stesso ed è quella già accennata tra le due forme dell'«idealismo contemplativo» e dell'«idealismo attivo». L'argomentazione prosegue delineando il tipo di mentalità proprio del pensare come «semplice vedere», il cui carattere precipuo consiste nel collocare una realtà al di là del pensiero, che esso non contribuisce a creare, ma a cui tuttavia deve commisurarsi. Poiché il centro dell'attività del pensiero è posto «fuori di noi» in uno spostamento indefinito, cui non è mai possibile trovare un «punto di sosta», ne consegue un senso di incapacità dell'attività spirituale, che non scompare neanche quando «tutta l'anima nostra accompagna l'atto del vedere e lo eleva fino ai trasporti del misticismo». Tale moto dell'animo non può che rivelarsi transitorio, sovrapposto; esso è infatti incapace di creare e agisce piuttosto su qualcosa di già dato: «odi, amori, entusiasmi, lotte di coscienza, e tutta questa complessa e passionata vita dell'anima non ha un significato e un valore, perché non pesa nulla nella bilancia del mondo, e chi contempla quel mondo deve morire a questa vita, o meglio deve spegnere in sé stesso ciò che fa il

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ «La ragione dell'errore - continuava De Ruggiero - è che allo Spaventa manca del tutto una fenomenologia dell'errore; quindi egli non riesce a svolgere il concetto nuovo della verità come sviluppo, che pure è nello spirito della sua filosofia; ma finisce inconsciamente con l'oggettivarla in un che di fatto e di compiuto, in una realtà in sé». G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 408.

⁷⁰ Sul concetto di «mentalità» si veda il paragrafo dedicato alla critica del concetto di cultura.

⁷¹ G. De Ruggiero, *Echi platonici nella filosofia italiana contemporanea*, cit., p. 970.

⁷² *Ibidem*.

suo sé stesso, la propria personalità».⁷³

Ciò che rende il richiamo dei platonici «una voce d'oltre tomba», come la definisce ironicamente De Ruggiero, è l'assenza del «senso della personalità», così gli storici e i critici, non avvertendo in essi l'espressione viva di un sentimento personale, non riescono a individuare la nota caratteristica del loro pensiero e a contrapporvisi. «La causa dell'errore – si legge ne *La filosofia contemporanea* – è la dimenticanza degli ammaestramenti della storia: di quella storia che aveva capovolta l'antica concezione dell'essere, e dalla dottrina del pensiero come semplice visione di una realtà data, era giunta a quella del pensiero come produzione e creazione della realtà».⁷⁴ Il platonismo si delinea quindi come una corrente di pensiero «contro tempo», perché, non riconoscendo l'intimità e soggettività della ricerca, offre piuttosto delle «soluzioni fatte»⁷⁵, laddove invece la vera attualità e realtà filosofica è il problema. Anzi, precisa De Ruggiero, il problema come tale non esiste, perché è sempre «il nostro problema» e il suo valore risiede nel suo essere nostro, «in questa rivelazione dell'intimità e creatività spirituale che il suo sorgere ci dà».⁷⁶

Ricalcando le parole della memoria su *La scienza*, egli rileva che nell'idealismo attivo, il problema non acquista valore per mezzo della ricerca, bensì ha «valore di finalità assoluta», vale a dire «contiene già un'implicita soluzione, perché esprime la rivelazione di noi a noi stessi, la creazione di noi per noi stessi». Poiché non v'è nulla da trovare «fuori di noi», non esiste il «semplice cercare», ovvero un cercare che non è ancora un trovare, esso è infatti già sempre un trovare.⁷⁷ La ragione ultima della dimenticanza dei platonici risiede quindi nel mancato riconoscimento del pensiero come «atto vitale, che investe tutto il nostro essere», come creazione, il cui «pegno infinito» non è una meta lontana e irraggiungibile, ma «la stessa attualità della vita, della lotta, dell'urto, in cui le personalità si affermano».⁷⁸ Sciolto da ogni naturalità e fatticità e, quindi, non più bisognoso di presupposti e preamboli, il «nuovo idealismo» può affermare la creatività dell'attività spirituale che trova in se stessa «il vero centro di individuazione».⁷⁹ Esso può cancellare ogni motivo platonico dalla propria speculazione perché «implica [una] piena fusione della fenomenologia, della logica, della filosofia della natura e della filosofia dello spirito, in una scienza sola, psicologica o fenomenologica che dir si voglia, che sia in pari tempo una storia

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 375.

⁷⁵ *Ibidem*. «Il platonismo - continua De Ruggiero - degenera immancabilmente nell'accademismo: non appena l'interesse personale della ricerca (che è quello con cui un platonico trascende la propria formula) si attenua, ecco che il rispetto delle teorie degenera nell'indifferenza delle teorie, e tutto si livella in un piano grigio, incolore».

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*. Così De Ruggiero nel saggio sulla scienza: «[...] nella realtà non esiste un cercare che non sia già un trovare. Il pensiero infatti non si muove mai sul vuoto, ma sempre sulla trama stessa da lui intessuta». G. De Ruggiero, *La scienza come esperienza assoluta*, cit., p. 248.

⁷⁸ G. De Ruggiero, *Echi platonici nella filosofia italiana contemporanea*, cit., p. 970.

⁷⁹ G. De Ruggiero, *La scienza come esperienza assoluta*, cit., p. 249.

ideale eterna dello spirito nel suo sviluppo».⁸⁰

L'identificazione di logica e fenomenologia, come si è avuto modo di vedere a proposito della memoria su *La scienza*, è ciò che, salvando il monismo della visione generale ed eliminando ogni presupposto, assicura un'assoluta creatività all'attività spirituale. L'attualismo di De Ruggiero, incalzato dalla predominanza del reale da predicare, tende dunque a cancellare una funzione propria della filosofia, che, non essendo più una forma distinta di esperienza, bensì «spirito animatore di tutte le esperienze», si fa «fenomenologia delle attività particolari» che è «insieme il processo creativo della natura, della materia».⁸¹ Come rileva Gily Reda, «la distinzione di attività diverse permane, ma è un momento sempre rinnovato e sempre superato che non richiede quindi una differenziazione qualitativa. Questa mancata qualificazione farà sì che tutte le attività particolari si sveleranno sostanzialmente identiche all'attività spirituale, in una ritrovata loro logicità che, se evita la chiusura nello gnoseologismo puro, non evita invece il panlogismo, conservando dello Hegel il difetto principale».⁸² Di ciò De Ruggiero non parve essere pienamente consapevole, sebbene la maggior parte degli interpreti sottolinei come già in questi primi scritti sia ravvisabile il motivo dell'autocritica che il filosofo napoletano svolgerà negli anni successivi.⁸³

Nella Nota del 1928 a *La filosofia contemporanea*, De Ruggiero definisce la propria visione d'allora «una specie di panfilosofismo, che pretende di ridurre tutte le attività dello spirito, arte, religione, scienza, storia ecc., all'attività del pensiero puro», e – aggiunge – «ciò che mi rendeva plausibile questa dottrina, quando la meditavo intorno al 1911, era anzitutto l'esigenza di affermare il valore mentale ed autocosciente delle attività dello spirito, contro quelle filosofie che, in nome della volontà o dell'intuizione, cancellavano o attenuavano [...] siffatto valore».⁸⁴ E ancora nelle *Revisioni idealistiche* così si esprimeva a proposito dell'attualismo: «era una specie di *cul*

⁸⁰ G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 406.

⁸¹ G. De Ruggiero, *Lo svolgimento della filosofia di Bergson*, cit., p. 105.

⁸² C. Gily Reda, *Guido De Ruggiero: un ritratto filosofico*, cit., p. 48.

⁸³ Che non si dovesse arrivare agli scritti della maturità per scorgere il motivo dell'autocritica, è sottolineato in modo particolare da Gily Reda, che, già a partire dalla memoria su *La scienza*, ritiene di poter ricavare quelle conclusioni che troveranno conferma nelle pagine successive di De Ruggiero: «l'errore gnoseologico era nell'identificazione del *che* e del *cos'è*, cioè nel fondamento logico della questione. Non era dunque necessario arrivare al '28: tutto era chiaro nelle affermazioni del '12». Sottolineando la difficoltà di distinguere «critica» e «cosa criticata», Sasso rileva come De Ruggiero, nel delineare la sua revisione dell'idealismo attuale, «non faceva che riprendere [...] uno dei termini costitutivi del quadro che intendeva criticare e rinnovare: con la conseguenza che se, per esempio, le *Revisioni idealistiche* siano lette a riscontro del documento filosoficamente più rilevante del suo pensiero, e cioè la memoria del '12 [...], il risultato è che le parti si scambiano e si invertono, la cosa criticata fornisce essa le armi alla critica che la colpisce (o pretende di colpirla), ne costituisce l'ambito e l'orizzonte; che la critica non può perciò nè superare nè infrangere». Seguendo una linea interpretativa di piena coerenza del pensiero di De Ruggiero e distinguendosi in ciò dalle letture di Gily Reda e Sasso, anche De Aloysio evidenzia come l'«istanza illuministica» e «l'appello ai valori razionali» caratterizzanti gli scritti della maturità, siano già rintracciabili nella unificazione di scienza e coscienza presente nella memoria su *La scienza*, che ha «lo scopo di fondare la possibilità di una perenne ulteriorità al pensiero, che altrimenti si chiuderebbe nella contemplazione della teoria dell'atto». Cfr. C. Gily Reda, *Guido De Ruggiero: un ritratto filosofico*, cit., p. 49; G. Sasso, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, pp. 26-27; F. De Aloysio, *L'attualismo del primo De Ruggiero*, cit., p. 158.

⁸⁴ G. De Ruggiero, Nota a *La filosofia contemporanea*, Laterza, Bari 1928, p. 521.

de sac, in cui ci si rigira vanamente, nello sforzo per afferrare l'inafferrabile. Per mia fortuna, riuscii a trarmene fuori tempestivamente, perché l'interesse per le cose, la curiosità dell'ignoto e la vitalità stessa del mio spirito seppero reagire alla pigrizia mentale, che mi faceva trastullare tra un soggetto e un oggetto incapaci di darmi alcun utile insegnamento».⁸⁵

La critica, e autocritica, era rivolta proprio a quel luogo problematico, in cui metafisica e teoria della conoscenza si risolvevano l'una nell'altra, col risultato che, estesa oltre ogni limite la creatività del pensiero, la realtà sfumava diventando l'ombra del soggetto che la pensa. «*Che* una cosa sia nel pensiero – si legge nelle *Revisioni* – non basta a spiegare *che cosa* essa sia; eppure tutta la metafisica del conoscere si fonda sullo scambio del che e del cos'è e sulla fallacia che il secondo si risolva senz'altro nel primo». Contro le immediate identificazioni idealistiche, De Ruggiero rivalutava quindi negli anni della maturità il polo dell'oggettività, tentando di recuperare il senso produttivo del processo dialettico.⁸⁶ Di questa esigenza antimetafisica, che pure è presente nei primi scritti in quel tentativo costante di affermare la concretezza eliminando ogni ipostatizzazione – si potrebbe dire un'esigenza solo sentita, ma mai tematizzata fino in fondo –, il giovane De Ruggiero non avvertiva l'importanza ed «estremizzava l'attualismo in una più spinta creatività identificando a macchia d'olio: identiche le *res gestae* e la *historia rerum*; identiche la scienza e la coscienza; identiche la conoscenza della natura e la natura [...]. Un demone ormai scatenato che serializza i momenti logici in un'omogeneità da cui resta solo l'ammirazione dello spirito, onnivoro e davvero troppo prepotente».⁸⁷

Il difetto infatti non era nella ipostatizzazione delle forme, che De Ruggiero aveva criticato anche in Gentile, bensì nel fondamento metafisico della questione, per cui la sintesi non riesce a rendere ragione del diverso, ovvero ad accogliere realmente il proprio contenuto accettando di mutare in base ad esso. Se la scienza è logica particolare, che studia il categorizzarsi della coscienza e i suoi modi di spiegazione del reale, allora non è sufficiente dire che ogni oggetto è già una sintesi a priori, non esistendo al di fuori del soggetto che lo pensa; in tal modo non si rende ragione della specificità del concetto scientifico rispetto alla sensazione, quasi a voler dire che il lavoro del pensiero non aggiunga nulla all'immediato apparire del fenomeno. Il bisogno della concretezza resta dunque un'esigenza non soddisfatta, perché riempita soltanto della

⁸⁵ G. De Ruggiero, *Revisioni idealistiche*, in «L'educazione nazionale» 1933, pp. 138-145

⁸⁶ Come rileva Sasso, sebbene l'espressione non sia presente negli scritti di De Ruggiero, il suo rilievo critico all'attualismo si può definire nei termini di «immobilismo naturalistico», che era poi la critica che tante volte Gentile aveva rivolto ai suoi avversari. «Dove tutto è spirito, - scrive Sasso - tutto è natura. Dove tutto è atto, niente può esserci di specifico, di determinato, di diverso. Perché all'intellettualismo di un'«identità» senza tempo e senza processo sia possibile sfuggire, occorre che lo spirito sia inteso non come «spirito», ossia come il puro possesso dell'intera sua immobile sostanza, ma come «spiritualizzazione» del reale, come incontro con l'oggettività e i suoi molteplici problemi, come adesione critica ai molteplici contenuti dell'esperienza; che debbono, se si vuole che abbia senso la lotta che lo spirito intraprende per dominarli e per conseguire, attraverso la lotta, sè stesso, essere riconosciuti nella loro realtà e concretezza». G. Sasso, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, pp. 31-32.

⁸⁷ C. Gily Reda, *Guido De Ruggiero: un ritratto filosofico*, cit., p. 49.

concretezza dell'atto individuale, della metafisica dell'attività spirituale, laddove la logica è individuazione di categorie e criteri che consentano il giudizio. Non sembra in tal senso che De Ruggiero esca da una visione immediata del concetto scientifico, che pure aveva criticato nella filosofia di Bergson⁸⁸ e contro la quale, come si è letto nella Nota del '28, aveva affermato «il valore mentale ed autocosciente» dell'attività spirituale. Accade così, per dirla con Sasso, che «nelle zone più profonde della sua coscienza, De Ruggiero nutra e dia forma al sospetto che quanto aveva fin lì messo in chiaro e vittoriosamente diretto contro le roccaforti dell'analisi, del naturalismo, del “meccanismo”, della legge contrapposta alla libertà, della scienza codificata in regole e chiusa alla potenza vivificatrice della “scienza che si fa”, avesse in sé molto, e certamente troppo, del nemico sconfitto; e sconfitto sul serio, questo, dunque, non fosse stato».⁸⁹

4. Critica del concetto di cultura

Quando De Ruggiero scriveva la serie di articoli dedicati al concetto di cultura⁹⁰, l'idealismo di Gentile si stava ormai affermando non soltanto nel campo degli studi, ma anche nei salotti letterari e negli ambienti di cultura, in cui subiva fraintendimenti e banalizzazioni «per quel tanto che certamente conteneva di semplice che si prestava a divenire semplicistico e di monocorde che si prestava a divenire monotono».⁹¹ Da poco era stato pubblicato il *Sommario di Pedagogia*, che il filosofo napoletano aveva letto con ammirazione e a cui aveva dedicato una significativa recensione su «Il Resto del Carlino»⁹², sottolineando l'impeto morale e l'esigenza unificatrice dell'attualismo.⁹³ De Ruggiero si preoccupava così di precisare l'istanza più profonda della filosofia gentiliana a partire dalla critica della nuova «parola magica» tanto in voga, la «cultura», che, lungi dall'essere un prodotto del rinascite idealismo, era nient'altro che «una verniciatura idealistica della mentalità del positivismo».

L'argomentazione prende le mosse dall'esame dell'aspetto soggettivo del fenomeno di

⁸⁸ «Il problema della scienza - si legge nel saggio dedicato a Bergson - non si risolve quando si vuol restare al di qua della scienza, in una sfera beata dell'intuizione [...]; ma quando si attraversa il dominio della scienza superandone il dommatismo. [...] Bisogna andare [...] al di là dei fatti del naturalismo; e che è il mondo della realtà vera; la realtà teleologica; creatrice dello spirito». G. De Ruggiero, *Lo svolgimento della filosofia di Bergson*, cit., p. 108.

⁸⁹ G. Sasso, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, pp. 72-73.

⁹⁰ Sotto questo titolo sono raccolti sei articoli: *Che cosa s'intende per cultura* (26 dicembre 1912), *Gli oggetti della cultura* (2 gennaio 1913), *I vantaggi della cultura* (9 gennaio 1913), *Ricorsi storici* (30 gennaio 1913), *Cultura e mentalità* (6 febbraio 1913), *Lo specialismo degli studi e l'universalismo della cultura* (13 febbraio 1913). Per comodità si farà riferimento alle pagine del volumetto in cui sono stati riediti nel 1914.

⁹¹ G. De Ruggiero, *Critica del concetto di cultura*, p. 7.

⁹² G. De Ruggiero, *Il maestro*, «Il Resto del Carlino», 20 dicembre 1912, ora in G. De Ruggiero, *Scritti politici*, Cappelli, Bologna 1963, pp. 79-84.

⁹³ M. L. Cicalese, *Res gestae e historia rerum nel giovane De Ruggiero*, cit., p. 252.

cultura: «non v'è oscuro filisteo che non si senta investito ai nostri giorni di un compito poderoso, di carattere provvidenziale: quello cioè di promuovere, intensificare, affermare la cultura». ⁹⁴ Questo «pseudo filantropismo», che può essere rappresentato simbolicamente con «un movimento ondulatorio eccentrico», che procede cioè dal centro alla periferia, si risolve «a promuovere conferenze, fondare circoli, stampare libelli, per mettere fine allo scandalo» costituito dall'ignoranza. ⁹⁵ Presupponendo che sopra di noi vi sia «un sapere sconfinato che dobbiamo in qualche misura far nostro» e che esso possa essere impartito dall'esterno, i filantropi della cultura non colgono proprio il carattere più profondo del processo del sapere, ossia la sua spontaneità: «non basta un desiderio di sapere più cose, né la sete brutale di ciò che non possediamo, ma occorre la coscienza del bisogno, e la coscienza appunto esprime, anzi crea, la spiritualità del bisogno mentale, e diviene così un impulso automotore». ⁹⁶

Non esiste la mancanza di sapere, altrimenti «esisterebbe [...] il non essere», essa diviene invece feconda solo se compresa come ansia di ricerca, come coscienza di ignoranza: «l'ignoranza [...] è perfettamente refrattaria, insuscettiva di qualunque azione, sorda a ogni monito. Occorre, perché si possa imparare, la coscienza dell'ignoranza, che è già un principio di sapere». ⁹⁷ La cultura, priva di intimità e profondità, si configura come un fatto generalissimo che trova la sua «idealità estetica» nel «bel mosaico», ottenuto mediante «una decentralizzazione del sapere», in cui ogni punto è equivalente all'altro «come in un sistema meccanico». ⁹⁸ Analizzando l'aspetto oggettivo del fenomeno culturale, De Ruggiero rileva che tra gli oggetti di cultura, che sono i più disparati, «non v'è, né vi può essere, connessione intima, organica, mentale», che scaturisce solo dalla spontaneità della coscienza, pertanto essi sono legati da una «esternalità irrimediabile». ⁹⁹ Mancando l'interesse vitale, si rendono necessari mezzi estrinseci, «impalcature e puntelli», mediante i quali la cultura riesce a darsi una certa configurazione: essa si impone così «ai fanciuli e alla gente rozza» mediante «leggi» e pare che la sua organizzazione sia «il grande problema nel nostro tempo, la vera missione dei dotti». ¹⁰⁰

Tale critica è ribadita nella recensione al *Sommario* di Gentile, in cui De Ruggiero, dopo aver osservato come nell'atto educativo maestro e scolaro non siano più l'uno contro l'altro, bensì

⁹⁴ G. De Ruggiero, *Critica del concetto di cultura*, p. 7.

⁹⁵ Ivi, pp. 10-11.

⁹⁶ Ivi, p. 13.

⁹⁷ Ivi, pp. 14-15.

⁹⁸ Ivi, pp. 19-20. «Così si parla di una «media» di cultura, di «livelli» culturali, di massimi e di minimi, di incrementi e di diminuzioni. Siffatto decentramento dell'interesse mentale deriva da ciò che le singole parti del tutto non hanno un valore e significato per sé prese, come non ha valore un atomo del sistema meccanico avulso dal complesso».

⁹⁹ In tal senso, il simbolo perfetto del mosaico è il giornale, «che esprime nella maggiore chiarezza l'unità tutta estrinseca e superficiale di un vastissimo complesso di oggetti. La distribuzione delle sue parti, la divisione delle sue rubriche, lo spazio che ciascuna di esse occupa, l'ordine in cui sono disposte, sono come altrettanti indici esteriori e tangibili della cultura di un intero popolo». Ivi, p. 22.

¹⁰⁰ Ivi, p. 24.

«un essere solo», sottolinea la «funzione vitale» del processo educativo, «che non ha limite nel tempo, valendo per giovani e vecchi, e diviene fin la caratteristica dell'umanità: che vive imparando e solo così si crea, si svolge, si attua, e celebra la sua natura». In questo modo pedagogia e filosofia sono lo stesso, non però nel senso che si debba fare della filosofia l'unico oggetto dell'istruzione; ma nel senso che esse assolvono la medesima esigenza, consistente nel «creare tutta una determinata intonazione dell'insegnamento».¹⁰¹

Inversamente «il fatto di cultura è posto e non si pone»¹⁰²; si tratta, per usare il linguaggio giuridico, «d'una “*universitas iuris*”», ossia «l'unità trascende la varietà e si costituisce in base agli interessi sociali».¹⁰³ Poiché nessun frammento dell'edificio del sapere contiene la ragione di tale unità, ne consegue che, per il raggiungimento della verità, le forze di uno solo non bastano ed occorre la «cooperazione dei molti», che si configura come uno dei caratteri precipui del fenomeno culturale. «Un piccolo uomo isolato non fa autorità», così il dispensatore di cultura si circonda di collaboratori «che gli ridaranno in forma di rugiada gli umori benefici da lui dispensati».¹⁰⁴ Contro tale assunto De Ruggiero rimarca la posizione dei «produttori veri di scienza» e, citando Galileo, rileva come «l'autorità dell'opinione di mille nella scienza non val per una scintilla di uno solo». La scintilla della scienza non si accende nell'ambiente di cultura, ma appartiene all'attività «di una sola eterna mentalità, che non si moltiplica, ma s'incarna in forme originali, irripetibili, che sono tuttavia sempre quell'unica, perché la varietà e molteplicità è in essa sempre vinta e dominata».¹⁰⁵

Il generale offerto dalla cultura non soltanto non è creatore, ma distoglie dal processo creativo del pensiero che, lungi dall'essere un movimento di propagazione dal centro alla periferia, è piuttosto «un centralizzarsi e intimizzarsi della mente a sé medesima».¹⁰⁶ La cultura dunque non è produttiva di valori spirituali e, anzi, ne preclude la diffusione. Nel sottolineare la differenza tra universalità e generalità, De Ruggiero affermava che «l'universalità vera dell'esperienza è quella che si concentra e s'individua nell'opera di uno solo. V'è sempre un individuo che pensa per tutti e che incarna in sé stesso la più profonda natura dell'umanità» e la «riscatta dal peccato originale dell'ignoranza. Il pensiero non assurge all'universale attraverso il

¹⁰¹ G. De Ruggiero, *Il maestro*, cit., p. 83-84.

¹⁰² G. De Ruggiero, *Critica del concetto di cultura*, p. 24.

¹⁰³ Ivi, p. 26.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 28-29.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 29-30.

¹⁰⁶ Ivi, p. 11. De Ruggiero chiarisce questo processo riportandolo all'esperienza della vita mentale propria di ciascuno: «quante volte abbiamo raccolti fatti e documenti per pura curiosità, pensando che poi un giorno ci potessero essere utili a una costruzione, a una teoria. Ma quel giorno, percorrendo quei ricordi, invano ci siamo torturati di organizzarli. Non si organizza la materia morta; il miracolo dell'alchimia non si realizza nella vita mentale, non altrimenti che nella vita fisica». Ivi, pp. 30-31.

generale, ma si trasferisce in quello di colpo». ¹⁰⁷ Come suggerisce Cicalese, è indubbia in queste righe l'influenza della «tesi gentiliana dell'universale concreto in cui originalmente ogni volta si afferma la realtà spirituale» ¹⁰⁸ e, anzi, De Ruggiero la rinforza affermando che la cultura non può neanche conservare ciò che fu creato, poiché, per «conservare», è necessaria «un'attività di pari forza e potenza, che per creare», ossia occorre «la stessa attività creatrice». ¹⁰⁹

Superficialità e diletterantismo sono i caratteri precipui della cultura ed agiscono con maggiore veemenza proprio nel campo filosofico, che più di altri si presta ad essere frainteso. ¹¹⁰ Tali caratteri, lungi dall'aver soltanto una valenza teorica, si configurano come la «maggiore piaga» della vita pratica e vengono inquadrati nel «più vasto movimento socialdemocratico». Socialismo e democrazia non sono soltanto contingenze politiche ed economiche, ma forme mentali, in tal senso il fenomeno culturale «non è che la “democratizzazione del sapere”, o più precisamente, “la socializzazione dei mezzi di produzione mentale”». ¹¹¹ Separata dal socialismo, la democrazia deve invece venir ricompresa come «democrazia delle possibilità», che coincide con l'«aristocrazia delle attività». Tale espressione non rimanda ovviamente ad uno schema rigido di classi e caste, bensì ad uno spazio aperto in cui gli individui - «nessuno escluso a priori» - possano competere mediante la propria libera attività ed escludersi reciprocamente. ¹¹² D'altra parte De Ruggiero non può ammettere del tutto il principio aristocratico, per quanto purificato dagli elementi elitari e ricompreso in un'ottica liberale; se così fosse «noi avremmo una genia di infelici non buoni ad altro che a dissipar le briciole dei nostri banchetti, e per giunta costoro non potrebbero mai sperare di assidersi alla nostra mensa». ¹¹³ Questa situazione sarebbe «in perfetta antitesi con lo statuto liberale della repubblica delle lettere» e condurrebbe il pensiero a

¹⁰⁷ Ivi, pp. 29-30.

¹⁰⁸ M. L. Cicalese, *Res gestae e historia rerum nel giovane De Ruggiero*, cit., p. 253.

¹⁰⁹ G. De Ruggiero, *Critica del concetto di cultura*, p. 32. Si tratta evidentemente del principio formulato da Leibniz per cui la conservazione del mondo per opera di Dio è una creazione continua e «tale principio - aggiunge De Ruggiero - è la chiave di volta dell'idealismo postkantiano».

¹¹⁰ «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». Ivi, p. 37.

¹¹¹ Ivi, p. 52.

¹¹² «L'azione - si legge nell'articolo intitolato *La mentalità reazionaria* - non è mai democratica, perché le forze disperse delle masse non producono mai qualcosa di ben individuato, che costituisca un'azione. La democrazia non è che un'insegna, atta a coprire la merce di contrabbando, perché ivi quel concentramento di forze che dà vita all'azione si compie a spese dei principi che apparentemente reggono l'impalcatura democratica». E, dopo aver affermato che «la libertà (in atto e non in parole) consiste nell'ordine», De Ruggiero ammette la sua simpatia per il rinascete atteggiamento reazionario, che «non mira alla restaurazione di caste o di uomini, sui quali la storia ha già scritto da lungo tempo l'epigrafe, ma ad una restaurazione di principi e valori». Di fronte ad «un flaccido liberalismo e democraticismo», che celano in realtà il dominio delle sette, la mentalità reazionaria smaschera questa situazione e al sistema settario sostituisce quello partitico: per essa il «dominio di una aristocrazia è sorretto dalla pluralità di forze convergenti e, più ancora in quanto è liberamente voluto e, cioè consciamente voluto da quelli che comprendono la necessità dell'azione, diviene l'espressione di una vera democrazia». Cfr. G. De Ruggiero, *La mentalità reazionaria*, «Il Resto del Carlino», 30 giugno 1913, ora in *Scritti politici*, cit., p. 102-106.

¹¹³ Ivi, p. 59.

rinchiudersi in una sempre più sprezzante solitudine.

Se la cultura, il «generale», non coincide con la mentalità, l'«universale», e anzi appare come un «sapere smentalizzato», qual è allora il suo statuto nel regno dello spirito? Come si vede, riemerge qui la questione del superamento del pensato, che De Ruggiero svolge in maniera particolare nell'articolo intitolato *Cultura e mentalità*. Richiamandosi al *Sofista* platonico, egli argomenta che, mentre il filosofo «mira a ciò che è, all'oggetto di scienza, alla realtà piena», il sofista si rivolge invece «a ciò che non è», all'altro, alla *doxa*; ma come l'essere deve precedere il non-essere, così il filosofo deve precedere il sofista, la scienza l'opinione.¹¹⁴ Tuttavia il sofista platonico, il non-essere, trova diritto d'esistenza e così resta «innanzi al filosofo come qualcosa che malgrado tutti gli sforzi esiste, mentre pur non dovrebbe esistere».¹¹⁵ Si dà dunque «il generale come tale, come posizione irremovibile e trascendente?». La risposta suona netta e decisa: il generale, come il non-essere, non esiste in quanto tale, esso è ideale, e la cultura, che esprime il generale, esiste solo come superata, «cioè in coloro che, avendo raggiunto un grado di mentalità più alta, criticano dalla loro posizione le forme di mentalità meno elevate».¹¹⁶

Non v'è quindi una vera antinomia tra cultura e mentalità, poiché quest'ultima ha a che fare soltanto con se stessa e risulta penetrabile soltanto a partire da se stessa¹¹⁷. La critica deruggeriana non si rivolge quindi al concetto di cultura, al generale *ut sic* (che come tale è quindi incriticabile), ma a quelle forme di mentalità superate che in essa continuano a sopravvivere. Come De Ruggiero precisa, si discute non il fatto della diffusione delle idee, che anzi è lecito ed auspicabile, quanto la *forma mentis* che lo informa. E che la critica sia rivolta alla mentalità positivista appare evidente¹¹⁸; d'altra parte «il meccanismo ideale della cultura» si differenzia molto dal «meccanismo brutale fisico» proprio del positivismo, «nel senso di un progressivo raffinamento e quasi una specie di volatilizzazione della corpulenza fisica».¹¹⁹ In tal senso, la filosofia della cultura ha rappresentato un progresso di fronte al positivismo, perché ha

¹¹⁴ Ivi, p. 45.

¹¹⁵ Ivi, p. 58

¹¹⁶ Ivi, pp. 59-60. In tal senso, ne *La filosofia come redenzione dello spirito*, De Ruggiero scriveva: «Questo non-essere del male [...] non è l'antico non-essere platonico, posizione inesplicabile e arbitraria concepita nella sua identità indifferente con la posizione correlativa, del pari inesplicabile e arbitraria dell'essere [...], ma è l'antitesi dialettica della soggettività che costituisce il nuovo essere, ed è perciò il non-essere dello spirito, il regno della natura, della carne, del peccato, contro cui lo spirito inizia la sua lotta». G. De Ruggiero, *Problemi della vita morale*, cit., p. 71.

¹¹⁷ Una definizione del concetto di mentalità si ritrova anche nelle pagine de *La filosofia contemporanea* dedicate a Spaventa. Così De Ruggiero: «[la mentalità] non s'accresce per sedimentazione e riproduzione del suo prodotto, ma per creazione del nuovo: il prodotto stesso non esiste che in questo nuovo produrre; l'atto creativo, che in questo atto che lo ricrea». G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 402.

¹¹⁸ «Per quanto il positivismo non si sia fatto esplicitamente [...] banditore della cultura pure l'idea di cultura è intrinsecamente connessa al modo con cui il positivismo suole vedere i problemi del pensiero - cioè alla sua mentalità. L'idea infatti di un aggregato meccanico di parti, non intimamente elaborate, ma accolte dall'esterno, e così allontanate il più possibile dalla loro fonte viva - il pensiero - è tutta propria del positivismo». G. De Ruggiero, *Critica del concetto di cultura*, p. 49.

¹¹⁹ Ivi, p. 50.

«idealizzato» ciò che questo aveva grossolanamente «materializzato».¹²⁰

De Ruggiero poteva così sostenere che la sua critica, in quanto essenzialmente storica, si dimostrava essere la più giusta, perché, riconoscendo nell'oggetto criticato non soltanto l'errore, ma anche il merito, gli assegnava un posto nella vita dello spirito: se la generalità espressa dal concetto di cultura non esiste, essa può trovare allora una sua giustificazione storica «di fronte a posizioni storiche inferiori», rispetto alle quali rappresenta «qualche esigenza nuova». Solo negando realtà positiva alla cultura, considerata come una manifestazione del movimento socialista democratico, De Ruggiero poteva d'altra parte «conciliare il concetto del progresso per opera di pochi, anzi di uno solo – l'unico – che è la mentalità stessa nel suo sviluppo, e il fatto della diffusione delle proprie idee da parte anche degli ingegni più solitari».¹²¹ L'idealismo si presenta quindi «risolutore dell'antitesi tra mentalità e cultura» e, come la filosofia della cultura aveva superato la brutalità dell'oggetto del positivismo (che poteva essere superato solo in quanto idealizzato), così essa stessa esiste «come risolta in un momento del processo storico della mente». L'universale concreto, non riconoscendo alcun concetto di natura, bollato col marchio dell'astrazione, si pone come primo assoluto e ammette soltanto «la scienza-coscienza, cioè la scienza soggettivata e mentalizzata».¹²²

Il risultato positivo ottenuto dall'esame del fenomeno culturale, ossia il raggiungimento del concetto di mentalità, è integrato, nell'ultimo articolo della serie, con la discussione del problema dello specialismo e dell'universalismo degli studi, i due estremi nei quali si polarizza l'attività degli studiosi. Dopo aver osservato come questi due momenti non siano affatto «espressioni di forze diverse dello spirito», ma «il prodotto di un solo atteggiamento mentale»¹²³, De Ruggiero si concentra sul terreno degli studi filosofici, dove l'antitesi assume un carattere tutto particolare, «perché non si svolge sopra campi diversi, ma nel dominio stesso della filosofia». Secondo gli specialisti, ai diversi rami della filosofia dovrebbe far da contraltare «una

¹²⁰ Nella storia del pensiero tale «idealizzazione» è avvenuta ad opera del neokantismo che «non ha fatto che spostare le ipostasi, portandole ad un piano più elevato» e contrassegnandole con i nomi di valore, cultura, ecc. «Ma in realtà il mosaico positivisticò - composto di frammenti di sapere enciclopedico - si differenzia solo per maggiore grossolanità dal mosaico neokantiano», poiché quest'ultimo «esprime quella stessa *Vielweisheit*, quella stessa decentralizzazione del pensiero che le opere del positivismo ci mostrano». Ivi, p. 50-51.

¹²¹ M. L. Cicalese, *Res gestae e historia rerum nel giovane De Ruggiero*, cit., p. 254. A tal proposito De Ruggiero aggiungeva: «avviene però che in questo fatto della diffusione delle idee [...] si rivela un carattere intrinsecamente mentale, per cui quel fatto è vivificato dall'intima coscienza che la democrazia delle possibilità coincida pienamente con l'aristocrazia delle attività; - in altri termini quel fatto (o per meglio dire quel fare) diviene un mezzo formativo e selettivo delle libere, spontanee e democratiche aristocrazie mentali». G. De Ruggiero, *Critica del concetto di cultura*, p. 62.

¹²² Ivi, p. 65.

¹²³ «Il medico, l'avvocato, il letterato, si trovano dinanzi uno specialismo bell'e fatto, che viene ad essi il più delle volte ineluttabilmente imposto dalle necessità della vita [...]; ma, per contraccolpo, questo specialismo così passivamente accolto genera un'aspirazione vaga, un bisogno indefinito di universalità [la cultura]»; tuttavia, aggiunge De Ruggiero, tra i due estremi «non si genera una sintesi intima e vitale, perché lo specialismo [...] resta il grezzo e volgare specialismo professionistico [...], e la cultura resta sempre quell'intonaco esteriore, cementato di sapere altrui, che non è riuscito a divenire proprio». G. De Ruggiero, *Critica del concetto di cultura*, p. 70.

cultura filosofica generale» che sia capace di racchiudere e abbracciare tutte le specialità. La passività di tale atteggiamento si manifesta nel fatto che esso non riesce a vivificare la sintesi dei momenti, restando insomma ciò che è, specialismo: «le distinzioni tra logica e metafisica, psicologia e filosofia [...] sussistono in virtù dell'abito mentale dello specialismo, che quando vuol sorpassare un pò i propri domini, non sa rinunciare ad avere un posticino suo nell'assoluto, e si foggia così un assoluto a mosaico, dove c'è posto per tutti, perché le varie forme dello specialismo non hanno la forza e la possibilità di escludersi a vicenda».¹²⁴

Bisogna sottrarsi all'alternativa tra «universalismo astratto», che si traduce sempre in dilettantismo, e «specialismo scientifico», che restringe e immiserisce l'orizzonte di pensiero, illuminando invece il momento libero e spontaneo della ricerca, che coincide con «l'attività stessa che distingue e specializza il proprio oggetto»; inversamente, se cioè l'oggetto fosse «già in sé organizzato e articolato», la scelta dell'individuo si ridurrebbe a nient'altro che «a un meccanismo di interessi estrinseci».¹²⁵ Collocandosi nella prospettiva della memoria su *La scienza*, De Ruggiero insisteva affinché si abbandonasse «il pregiudizio della scienza fatta», di un sapere che si svolge in estensione piuttosto che in intensità, e si ammettesse che «l'universale non è nell'oggetto, ma nel soggetto».¹²⁶ Lo specialismo resta sì «la formula d'azione», ma privato di ogni passività e commisurato non più ad una scienza universale, bensì «all'intensità e alla tenacia del nostro sforzo».¹²⁷

Solo se il sapere è concepito come sforzo e tensione «ogni singola ricerca, ogni determinata opera scientifica, in quanto è profondamente individuata e cioè concepita in una compenetrazione intima con l'attività del soggetto, attua tutta la vita spirituale e non lascia fuori di sé residui; quindi nell'atto in cui si compie non genera scontento e desiderio di qualcosa al di là che la giustifichi».¹²⁸ Erano parole suggestive, in cui risuonava l'eco del saggio su *La scienza*, nella cui parte conclusiva De Ruggiero aveva rilevato come la risoluzione dell'antinomia della ragione racchiuda in sé una visione drammatica della scienza, poiché questa non è «un *fiat* che il pensiero pronuncia», ma si realizza «attraverso una lotta e uno sforzo; è insomma il nostro lavoro». E aggiungeva: «il pegno di questo lavoro è infinito; è il possesso di noi stessi nel mondo, la celebrazione dell'umanità del tutto. La verità non è fatta innanzi a noi, ma la facciamo noi continuamente. La verità della scienza non è la rivelazione di una realtà estranea, ma siamo noi

¹²⁴ Ivi, pp. 71-72.

¹²⁵ Ivi, p. 75.

¹²⁶ Ivi, p. 78.

¹²⁷ G. De Ruggiero, «Si tratta cioè di uno specialismo attivo, che è tutt'uno con l'attività nostra specializzante e individuante. In esso, noi non riceviamo, ma poniamo le distinzioni e i confini; noi dominiamo l'oggetto e non ne siamo dominati: non riceviamo la scienza passivamente da altri, ma la creiamo dall'intimo, e il riconoscimento stesso dell'opera altrui è condizionato dalla produzione della nostra». Ivi, pp. 78-79.

¹²⁸ G. De Ruggiero, *Critica del concetto di cultura*, p. 81.

stessi; la realtà e attualità nostra è la verità del tutto».¹²⁹

L'esigenza di garantire un significato allo sforzo dell'uomo, al suo perenne lavoro, lascia emergere il motivo più autentico della riflessione di De Ruggiero, e cioè l'interesse per la prassi, che opera sotteraneamente anche nella sfera logica.¹³⁰ Era, d'altronde, l'ispirazione di fondo dell'attualismo, che De Ruggiero era riuscito a cogliere già nelle prime opere gentiliane, tanto da poter dire che «tra maestro e scolaro non si può individuare chi precedeva».¹³¹ Egli intendeva restituire valore razionale all'azione dell'individuo, senza tuttavia trascorrere in ideali astratti; di qui l'importanza della critica alla filosofia illuministica (al «pensiero che s'era naturalizzato in un vuoto universalismo e nelle idealità astrattamente umanitarie» lontane dal fare individuale), che aveva restituito all'uomo la «coscienza del proprio carattere storico».¹³² Se l'uomo non è più preda della storia, ma riesce a farla propria, può dare un indirizzo preciso al suo pensiero e alla sua vita, e cioè, da un lato, nella vita sociale, «superare l'astrattismo dominante» legato ai concetti della rivoluzione francese, dall'altro, nella speculazione, «concepire l'unità più profonda del reale, che è unità umana, spirituale e dinamica».¹³³

Si trattava di un'«etica dello storicismo», come lo stesso De Ruggiero la definirà qualche anno più tardi riconsiderando queste pagine conclusive de *La filosofia contemporanea*,¹³⁴ nella quale «l'unità profonda del reale scoperta dalla filosofia deve venire a consapevolezza piena maturando l'unità del fare e del conoscere attraverso la storia».¹³⁵ La coscienza storica offre un duplice impulso al lavoro: da un lato, conquistandosi faticosamente, elimina ogni fatalismo e «comodo affidamento a una benevola provvidenza», sicché l'uomo diventa consapevole di essere artefice del proprio lavoro; dall'altro, essa rivela ad ognuno di non essere solo, poiché in lui si concentra e individua tutto il passato dell'umanità, così «la contingenza del nostro fare non è fuori dall'eterno, ma è l'atto stesso dell'eterno». Il passato non agisce dunque come «una forza fatale», «un impulso meccanico», quasi l'uomo fosse uno strumento inconsapevole nelle mani di una potenza trascendente, ma è un prodotto della volontà umana: «questa considerazione ci dà il senso della

¹²⁹ G. De Ruggiero, *La scienza come esperienza assoluta*, cit., p. 322.

¹³⁰ Basti pensare alle pagine della memoria su *La scienza*, nelle quali De Ruggiero interviene a correggere la dialettica gentiliana - per cui «la verità non è dell'essere che è, ma dell'essere che si annulla» -, suggerendo la formula secondo la quale «la verità è dell'essere che si libera». Come rileva Musté, tale correzione «manifestava un'esigenza e un'insoddisfazione, ossia il bisogno che, nell'atto del pensare, venisse evidenziato il momento etico della libertà e dell'affermarsi del concreto attraverso il pensiero astratto». Si veda M. Musté, *La filosofia dell'idealismo italiano*, cit., p. 107.

¹³¹ M. L. Cicalese, *Res gestae e historia rerum nel giovane De Ruggiero*, cit., p. 262.

¹³² G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 9.

¹³³ Ivi, p. 455.

¹³⁴ G. De Ruggiero, *L'etica dello storicismo*, in *Problemi della vita morale*, cit., pp. 43-60.

¹³⁵ M. L. Cicalese, *Res gestae e historia rerum nel giovane De Ruggiero*, cit., p. 263. «La storia della mentalità umana - si legge ne *La filosofia contemporanea* - deve rivelarci la storia del tutto, una volta che col concetto nuovo dello spirito, anche la realtà naturale, fisica, è inclusa nel processo spirituale, perché non è qualcosa di estraneo a noi, ma è la stessa nostra scienza; è la nostra ricerca e la nostra conquista. Vico e Kant debbono trovare ancora la loro unità; e questa sarà il coronamento della nuova cultura storica». G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 455.

nostra elevatezza morale, e nello stesso tempo la coscienza della nostra libertà. Infatti quel passato che in noi si concentra [...] non è insomma soltanto una paternità non voluta, ma è ancora nello stesso tempo la nostra filiazione, in quanto vive in noi nel grado in cui lo facciamo vivere, e perciò, lungi dal menomare la nostra libertà, la potenza, perché la libertà con cui vogliamo il nostro sviluppo spirituale è quella che fa vivere in noi il passato e determina la continuità spirituale della vita storica». ¹³⁶

Questa formulazione, che celava al fondo un dualismo, quello cioè di storia come paternità e storia come filiazione, troverà una rielaborazione nel significativo saggio del '14 dedicato ai problemi morali. In queste pagine De Ruggiero si preoccupava di eliminare ogni residuo di fatalismo che si annidava nella storia intesa come paternità non voluta, al fine di affermare la libertà della scelta morale. In tal senso era necessario risolvere completamente la «storia di cui siamo prodotto» nella storia «di cui siamo i produttori», in quanto solo quest'ultima è sempre autodeterminantesi: «ogni determinazione del nostro presente per effetto della storia trascorsa è inclusa nella coscienza che di questa noi sappiamo conquistare, e quindi rientra nel più ampio concetto dell'autodeterminazione». ¹³⁷ Soltanto la coscienza che si fa presente a se stessa nella storicità del proprio contenuto spirituale si determina liberamente e racchiude in sé la legge di questa attività, il «dover». Trasformando così il determinismo storico da «impulso fatale» in «massima etica», l'iniziale dualismo poteva considerarsi vinto, poiché ricompreso come distinzione dischiusa dall'unità della vita spirituale. ¹³⁸

5. Considerazioni finali

La collaborazione a «La Voce» terminò nel luglio del 1913 per non più riprendere, anche se Prezzolini tornò a sollecitarla più volte, in particolare quando nel febbraio-marzo 1914 propose a De Ruggiero una serie di articoli sui partiti politici italiani. Essa non dipese da motivi di dissenso con la rivista, ma fu determinata semplicemente da impegni di studio e di lavoro e, a partire dagli ultimi mesi del 1912, dalla collaborazione a «Il resto del Carlino», che non lasciava molto tempo ad altri incarichi ordinari. Il contributo di De Ruggiero al giornale bolognese fu,

¹³⁶ G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 456.

¹³⁷ G. De Ruggiero, *L'etica dello storicismo*, in *Problemi della vita morale*, cit., p. 50.

¹³⁸ «Ma nella posizione da noi conquistata - aggiungeva De Ruggiero -, il dover essere non presuppone nessun *essere* preesistente, nessuna realtà di un'azione fatale degli eventi, che ci determini; ma invece crea esso medesimo l'essere, la realtà della determinazione. E' mio dovere determinarmi nella storia; questo dovere, in quanto esprime in pari tempo la mia attività del determinarmi, crea l'essere, la realtà della determinazione, la quale, per conseguenza, è scvra dall'antico fatalismo e non è che un momento della mia libertà». G. De Ruggiero, *L'etica dello storicismo*, in *Problemi della vita morale*, cit., pp. 51-52.

com'è noto, strettamente legato all'amicizia con Mario Missiroli, che ebbe non poca influenza sul suo orientamento politico.

Nel considerare complessivamente gli articoli che De Ruggiero pubblicò sulla rivista di Prezzolini, non si può non individuare il loro *Leitmotiv* nella polemica contro ogni tentativo di naturalizzare l'oggetto e di porre una realtà fuori dello spirito. Tale critica, che sta al centro del coevo volume dedicato a *La filosofia contemporanea*, si fonda, da un lato, sull'idea della creatività e unità dell'attività spirituale, che non ammette alcuna ipostatizzazione delle forme, dall'altro sul tentativo di affermare la concretezza,¹³⁹ che attraversa tutta la riflessione filosofica di De Ruggiero e che trae origine dal suo profondo interesse per la sfera pratica.

La meditazione sulla «concretezza del sapere scientifico» si risolve nell'identificazione di scienza e filosofia e nell'idea dell'«empirismo assoluto», che rappresentano il tentativo di elaborare e svolgere la filosofia gentiliana in una direzione personale. E' questa una formulazione radicale, lontana da ogni forma di oggettivismo, che, se da un lato, riprende i risultati dell'empirismo per quanto riguarda l'assenza di ogni preconetto e innatismo, dall'altro li rifiuta per quel presupposto dualismo che sostanzializza spirito e natura.¹⁴⁰ Fuori da ogni richiamo platonico ad un reale cristallizzato in una logica che è prodotto di un'astrazione intellettuale, la scienza «diviene la realtà concreta, in quanto è pensiero puro che include quell'oggettività che sembrava starle di fronte irriducibile».¹⁴¹

La direzione intrapresa è dunque quella di un recupero del valore teoretico del concetto scientifico, così che la scienza possa configurarsi come completo strumento del sapere, non più distinta dalla filosofia, ma una con essa perchè animata dal medesimo spirito creatore. Se sino ad allora la scienza si era presentata come un rigido tessuto di schemi e relazioni in cui l'individualità non riusciva a trovar spazio, le moderne critiche della scienza, sottolineando la problematicità del concetto scientifico, avevano mostrato che si trattava di una falsa apparenza. Gli schemi e le leggi non hanno solo un valore utilitario, ma sono la struttura stessa dell'esperienza: «non regolano gli oggetti, ma li costituiscono» e «in quanto io voglio, pensando, individuare il più semplice oggetto, tutta la realtà si deve far vita della mia vita: si deve annullare come senso, come percezione, come

¹³⁹ Criticando De Aloysio che restituisce un'interpretazione di piena coerenza del pensatore napoletano, Gily Reda, dopo aver sottolineato lo scacco logico nel quale va ad impigliarsi l'attualismo di De Ruggiero, rileva invece come il suo pensiero più vivo sia da individuarsi nello sforzo di attestare la concretezza: «è per amore di questa concretezza d'uno spirito capace di tutto costruire senza predeterminazioni, senza soste precostituite, senza oggetto e soggetto sostanzializzati che De Ruggiero si sposta dall'universale concreto per non voler riconoscere la rigidità che pur sempre lo caratterizza e di cui egli pure già da allora era cosciente». Cfr. F. De Aloysio, *L'attualismo del primo De Ruggiero*, cit., pp. 126-;135; C. Gily Reda, *Guido De Ruggiero: un ritratto filosofico*, cit., p. 47.

¹⁴⁰ «Lo spirito - si legge nel saggio su *Il problema della deduzione delle categorie* - guardato fuori della sua attualità nella natura, la forma fuori della sua trasparenza nella materia, il soggetto fuori della sua immanenza nell'oggetto, si cristallizzano nelle proprie forme, ridiventando natura, materia, oggetto». G. De Ruggiero, *Il problema della deduzione delle categorie*, p. 4.

¹⁴¹ G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 187.

intellezione, per ritrovarsi solo nell'intimità del mio atto». ¹⁴² Non un pensiero che tenta di schematizzare una realtà già data e sfuggente, senza peraltro riuscirvi, ma un pensiero che è già realtà, intimamente essenzializzato con essa. ¹⁴³

«La critica del dato – si legge nei *Problemi della vita morale* – non costituisce un atteggiamento meramente teoretico [...]; è, in verità, una crisi, una lotta, in cui tutto il nostro essere è impegnato»; è insomma «un problema pratico, che risponde a un'esigenza intima dello spirito». Non è quindi possibile distinguere tra teoretico e pratico, poiché l'uomo impiega tutto il suo essere nella lotta contro la passività e l'inerzia. Anche nel caso in cui si affermasse «il dato come irriducibile, sì che l'individuo riconosca di dover subire il suo destino e concepire la sua vita in dipendenza di antecedenti», anche in tal caso verrebbe riaffermata la sua soggettività, se pure nella «indifferenza ed equivalenza di ogni contenuto della vita». L'ipotesi della pigrizia, «di chi non svolge, non approfondisce il problema della propria vita, di chi non dà contenuto alla propria soggettività, materiandola appunto d'una critica del dato; ma vede nel problema già una soluzione», è «la più irreal», poiché «il carattere della soggettività è di affermarsi, di proseguire, non di arrestarsi al limite del proprio mondo. Questo proseguimento è la critica, come coscienza via via più intensa dell'opposizione tra sé e il proprio oggetto, e come affermazione graduale di sé, mediante e attraverso il proprio oggetto». ¹⁴⁴

In accordo con le tesi della memoria su *La scienza*, De Ruggiero, per un verso, dichiara l'identità di problema e soluzione, così da rendere possibile l'«affermarsi» della soggettività, in quanto oltrepassante la passività e l'inerzia; per altro verso però, poiché nulla può arricchire l'atto del pensiero, perfetto sin dal suo primo porsi, la completa identificazione di problema e soluzione conduce a negare il momento della «lotta», del «dramma», che pure egli riteneva imprescindibile. Così, per dirla con Sasso, «la conseguenza era [...] la schietta contraddizione che nel suo idealismo si apriva fra l'istanza della problematicità e quella, onnipotente, della struttura» ¹⁴⁵ Se tale posizione poteva infatti «essere valida in un ambito ristretto, quello della morale, della filosofia dell'azione,

¹⁴² Ivi, p. 343.

¹⁴³ Come sottolinea De Aloysio, l'idealismo deruggeriano «tende ad eliminare ogni motivo capace di ritenere una sostanza già fatta all'interno della realtà come attività pensante, anche se vuole evitare quel senso di passività del soggetto che caratterizza il concetto di sensazione dell'empirismo». F. De Aloysio, *L'attualismo del primo De Ruggiero*, cit., p. 156.

¹⁴⁴ G. De Ruggiero, *Problemi della vita morale*, cit., pp. 12-14.

¹⁴⁵ Tale difficoltà, continua Sasso, era «del tutto analoga a quella che anche in Gentile aveva dato vigoroso segno di sé. Proprio nel penultimo paragrafo della memoria su *L'atto del pensare come atto puro*, si poteva leggere che "l'atto dell'io è coscienza in quanto autocoscienza: l'oggetto dell'io è l'io stesso. Ogni processo conoscitivo è atto di autocoscienza. La quale non è astratta identità e immobilità, anzi atto concreto. Se fosse un che di identico, inerte, avrebbe bisogno d'altro per muoversi. Ma ciò annienterebbe la sua libertà. Il movimento suo non è un *posterius* rispetto al suo essere: coincide con l'essere. L'autocoscienza è lo stesso movimento o processo". La preoccupazione fondamentale di Gentile era qui [...] non solo di presentare lo spirito come concreta attività e, perciò, come concreto processo; ma come attività e processo assoluti, non dipendenti da altro: che se l'atto non fosse stato concepito così, e cioè come movimento, anzi come automovimento, avrebbe avuto bisogno d'altro, e "questo altro" avrebbe annientato la sua libertà [...]». G. Sasso, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, pp. 80-81.

che infatti era al centro degli interessi deruggeriani», non poteva invece valere «come interpretazione totale della sintesi a priori»: mancava infatti il limite interno che spinge lo spirito alla razionalizzazione, all'azione, mancava insomma «l'irrazionale, il non razionale, il particolare».¹⁴⁶

Sarà peraltro lo stesso De Ruggiero a individuare questo difetto negli anni della revisione idealistica, quando tornerà a meditare sui temi del neoempirismo e rivolgerà il suo interesse alla filosofia anglo-americana e, in particolare, al pensiero di Dewey, come testimonia l'ampio spazio dedicato nel volume sui *Filosofi del Novecento*, appendice a *La filosofia contemporanea*: «dove tutto è già spirito – si legge nell'opera del 1934 – ogni sforzo di spiritualizzazione, in cui consiste la dignità della vita e l'efficacia della civiltà umana, sarebbe inutile».¹⁴⁷ Di qui l'esigenza di un ostacolo che si opponga alla vita e ne diversifichi il corso perchè essa «non è riflessa in sé, produttrice e mediatrice dei suoi momenti, ma movimento unilaterale immediato e irriflesso che ha bisogno di un ostacolo per riflettersi: non è insomma pensiero, è natura».¹⁴⁸ La necessità dell'ostacolo, mediante il quale soltanto possono affermarsi il valore e la libertà dello spirito, era dunque già latente negli scritti giovanili, sebbene De Ruggiero non l'avesse tematizzata fino in fondo; basti pensare alle pagine in cui la conquista del sapere è definita nei termini di uno sforzo, di un lavoro, il cui pegno è infinito.

Il tema del «valore» connesso all'idea di «progresso», che fu oggetto dello studio d'esordio dedicato a Windelband e alla *Wertphilosophie*¹⁴⁹, restò sempre nel suo orizzonte speculativo, facendo sentire il suo richiamo proprio nella consapevolezza che l'attività dello spirito non avrebbe potuto affermarsi senza che un ostacolo, una «spezzatura», non si frapponesse tra la conoscenza e l'azione, originando lo spazio del *Sollen*, del dover essere. L'appello ai valori razionali si lega dunque a doppio filo all'indagine teoretica di De Ruggiero, così che non è possibile isolare quest'ultima da quella tensione e inquietudine così caratteristiche dei suoi scritti. Tale tensione, anzi, trova la sua ragion d'essere solo se compresa all'interno della ricerca speculativa, che, sebbene «non investì fino in fondo la radice teoretica dei problemi evocati», ebbe tuttavia il merito di avanzare questioni profonde, che furono poi al centro del dibattito

¹⁴⁶ C. Gily Reda, *Guido De Ruggiero: un ritratto filosofico*, cit., pp. 47-48.

¹⁴⁷ Riportando la critica di Santayana all'idealismo, De Ruggiero aggiungeva che quest'ultimo «non fa che confondere lo strumento con la funzione e l'operazione col suo significato. Non si può negare che la critica calzi perfettamente almeno a quel tipo di idealismo che pretende di risolvere tutto il reale nell'atto del pensiero, come se l'attestato che noi pensiamo contenesse la ragione o la convalidazione di quello che effettivamente pensiamo». G. De Ruggiero, *Filosofi del Novecento*, Laterza, Bari 1934, p. 59.

¹⁴⁸ G. De Ruggiero, *Lo svolgimento della filosofia di Bergson*, cit., p. 107.

¹⁴⁹ Nonostante le forti critiche rivolte alla filosofia dei valori, De Ruggiero si definisce «distanto scolaro» di Windelband. Garin pone particolare rilievo a tale influenza nella sua introduzione alla *Storia del liberalismo europeo*, e anche Sasso sottolinea come il pensatore tedesco fu una figura dominante, che assieme a Kant caratterizzerà la svolta in direzione del «vertice metastorico». Cfr. E. Garin, Introduzione alla *Storia del liberalismo europeo*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. VII-VIII; G. Sasso, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, p. 89.

attualista. Voce viva del reale, come lo definì Salvatorelli, De Ruggiero fu un pensatore sempre attento ai problemi e audace nel suscitargli senza temere di contraddire anche se stesso.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.