

vare in una patologia psicologica. Nei suoi precedenti lavori il Ferrabino aveva assunto di fronte alla storia greca un atteggiamento biblico di profeta della divina giustizia; deplorava ed irrideva la vanità e la caducità dell'opera degli uomini, e mostrava il seme di male che portò a perdizione tutto ciò che i contemporanei di Pericle e d'Alcibiade crearono sui mari e sull'Acropoli ateniese (quasi ch'egli fosse un dio immortale immune dalla comune vicenda degli umani, e il compito della storia non fosse proprio questo: d'intendere lo spirito immortale che evade dalla caducità e dalla limitatezza degli uomini). In questa nuova opera è mosso da una nuova e diversa vanità: atteggiarsi ad apollineo profeta di Roma, con un compito affine (e cronologicamente capovolto) a quello del virgiliano Anchise. Naturalmente, in questa frenesia narcissica del proprio atteggiamento va in malora lo scrupolo e l'abnegazione di ricerca, in una parola il momento della verità, e la grande storia di Roma ne esce contaminata da una libidine d'egotismo. Questa è l'unica interpretazione possibile. Alla quale aggiungerei la constatazione di un torbido misticismo che affiora di frequente nei numerosi discepoli di quel coscienziosissimo e scrupolosissimo filologo che è Gaetano de Sanctis. Di tanto in tanto qualcuno dei suoi discepoli si stanca della filologia, e per difetto di senso politico e anche di senso della viva umanità, si mette ad ingrandire qualche arabesco decorativo in cui di tanto in tanto la filologia si riposa, o intensifica, sino a smarrirvi il buon senso logico, la misteriosa gravidanza, che per il filologo acquistano le parole e i termini dell'esperienza antica. E allora la filologia prende un aspetto esoterico, il mondo antico diviene un labirinto senza filo d'Arianna, senza nesso col nostro mondo.

Naturalmente — è bene spiegarsi — io non intendo dir male della filologia, e meno che mai disconoscerne la funzione entro la ricerca storica; ma affermo solamente che la pura filologia non basta a nutrire la mente.

A. O.

N. BERDIAEFF. — *Il Cristianesimo e la vita sociale*, trad. ital. con prefazione di E. Cione. — Bari, Laterza, 1936 (8.º, pp. xv-126).

Se pure in un ambiente spirituale molto perturbato, la revisione critica del marxismo prosegue in Europa per opera di alcuni scrittori, che non hanno perduto la loro serenità e il loro equilibrio intellettuale in mezzo al generale sconvolgimento dei valori storici. Sono note ai lettori della *Critica* le opere del de Man; ad esse possiamo porre al lato il presente volumetto, che esprime una tendenza molto affine, benchè agiti un'insegna diversa. Il Berdiaeff è un profugo russo, che vive in Francia; egli ha intensamente vissuto, nei primi anni del bolscevismo, le esperienze marxistiche, e se n'è poi distaccato, non con la delusione o col rancore del politicante fallito, ma con la serenità di chi è riuscito a conquistare, attraverso di esse, una concezione di vita più alta. Perciò il suo libro non

rivela l'astio e l'incomprensione cieca, che spesso informano i libelli politici dei proscritti; anzi è largo di riconoscimenti e di consensi verso talune conquiste del marxismo, che sembrano all'autore il punto di partenza necessario per una costruzione più alta e comprensiva. Piuttosto che lo sfogo di un vinto della rivoluzione, esso appare come la meditazione pacata di un vincitore della mentalità torbidamente rivoluzionaria della Russia..

Del marxismo il Berdiaeff accetta — e non è piccola ammissione — l'idea della lotta di classe e della sua necessità. Il mondo, egli dice, è un'arena dove si svolge un conflitto di forze polarizzate: questo conflitto determina l'esistenza del mondo organico, così come costituisce il fatto centrale del mondo sociale. E con espressioni affini a quelle del socialismo, egli critica le ideologie borghesi che, non paghe di dissimularsi questa lotta di classe, negano in generale il fatto stesso che queste classi esistano, in quanto tutti gli uomini, nelle società borghesi e democratiche, godono dell'eguaglianza dei diritti e possono con le proprie forze spostarsi da un ceto all'altro. « La coscienza borghese è ottimista, essa crede nel naturale armonizzarsi degl'interessi in contrasto; la coscienza socialista, presa nel senso più lato della parola, sembra invece pessimista, in quanto le nostre realtà sociali le appaiono ben più difettose; e da questo punto di vista essa è ben più vicina al cristianesimo che non sia la coscienza borghese » (p. 2).

Fin qui siamo nell'ambito del socialismo, o meglio, dei fatti che il socialismo ha messo in luce con la sua acuta critica. Ma non appena esso comincia a costruirvi sopra la sua teoria del materialismo storico, l'autore se ne distacca recisamente. Innanzi tutto, « l'ammettere che la verità possa essere un riflesso della realtà economica e della condizione sociale d'una qualsiasi classe è una contraddizione fondamentale. Una simile ipotesi distrugge la base stessa del marxismo. Che cosa è infatti la concezione materialistica della storia? Si tratta qui di definire se essa corrisponda ad un riflesso transitorio delle condizioni in cui si trova la classe operaia nella società capitalistica, e, pragmaticamente, se sia uno strumento utile nella lotta che essa sostiene, ovvero se sia una verità, e, come tale, assoluta, che concerne la natura della società e il processo storico. Marx non avrebbe ammesso mai il relativismo della sua teoria, nè consentito a relegarla tra tutte le altre ideologie che... non esprimono se non degl'interessi e una psicologia di classe » (p. 7).

Un'altra incongruenza formale del marxismo consiste nello scavare un abisso tra le due parti dell'unico processo storico, l'una che precede, l'altra che segue l'inizio dell'era socialista. L'avvenire si distingue radicalmente dal passato; esso segna la fine della storia e il principio della « metastoria »: il passato era il regno della necessità, l'avvenire sarà il regno della libertà; il passato era determinato da un processo economico irrazionale, di cui l'uomo sociale non si era reso ancora padrone, l'avvenire sarà invece determinato dalla ragione sociale organizzata; l'uno era il teatro della lotta delle classi, l'altro segnerà la fine di ogni classe. Tutto-

ciò implica la sovrapposizione di un astratto messianismo alla visione realistica della vita di cui il materialismo storico vorrebbe farsi banditore. E di più, la fase dialettica e storica del processo è proprio quella in cui la società è soggetta a una disgregazione patologica, che le toglie ogni carattere di svolgimento sano e normale. Il socialismo si muove tra i due estremi, di una storia degradata e di una completa stasi.

Il suo errore principale sta nell'aver deformato il concetto di classe, facendone un tutto così comprensivo che finisce con lo sconfinare nel nulla. E infatti il destino ultimo delle classi è quello di essere annientate, con la conseguenza che anche la lotta, la quale sembrava posta al centro della concezione dialettica del materialismo, diviene un episodio provvisorio e transeunte. Ma altra cosa è ammettere la realtà delle classi e dei loro conflitti, altra l'assorbimento in esse di ogni realtà e di ogni valore. Per il Berdiaeff « la menzogna più evidente e più inumana del marxismo sta appunto nel non vedere l'uomo al di là delle classi, bensì le classi al di là dell'uomo, e nel ridurre questo, fin nelle sue ultime profondità, fin nelle sue intime esperienze spirituali, ad una funzione subordinata alla classe, per modo che questa ne determinerebbe perfino lo spirito teoretico e le capacità creatrici » (p. 21).

Per il Berdiaeff, i valori che superano la classe, e che quindi sono destinati a subordinarla e ad indirizzarla, sono essenzialmente di natura religiosa. L'uomo è un essere divino, nel quale tutto ciò che sorpassa la bruta materialità — e il suo compito sta nel sorpassarla — riveste un carattere sacro e religioso. Prendendo queste affermazioni alla lettera, dovremmo annoverare il Berdiaeff tra i fautori di un socialismo cristiano, che subordina i conflitti sociali alle esigenze della solidarietà umana, come sono intese e promosse nell'ambito di una confessione ecclesiastica (ortodossa, o cattolica, o evangelica). Ma questa denominazione non coglie che l'aspetto più estrinseco della sua opera; a una considerazione più intrinseca l'aggettivo « cristiano » non esprime una designazione confessionale, ma coincide con l'universale umano, ed è pertanto accettabile anche da chi si ponga al di sopra delle confessioni religiose. Costui potrà facilmente aderire all'affermazione del Berdiaeff che « il problema sociale è insolubile all'infuori del problema spirituale e della rinascita cristiana: senza cotesta rinascita delle anime, e anzitutto delle anime operaie, il regno del socialismo sarebbe in conclusione un equivalente del regno dello spirito borghese, dell'appagamento dei valori mondani, della negazione dell'eterno » (p. 85). E ancora: « Superare l'odio di classe che tortura il mondo significa superare moralmente e spiritualmente le classi stesse e lo spirito di classe: vittoria che Marx ha ignorato col riconoscere l'esistenza di una classe privilegiata, col predicare un atteggiamento polemico di classe da uomo a uomo, e coll'ammettere la frenesia e l'odio che ne derivano... Bisogna pertanto che la coscienza cristiana distingua nettamente tra l'atteggiamento verso l'uomo e la persona umana e l'atteggiamento verso la classe. La persona umana è un'entità iniziale, pro-

fonda, è legata all'eternità, mentre la classe è parziale, è derivata e legata al tempo. E l'uomo ha in retaggio l'eternità, non la classe » (pp. 91-92).

Quali siano le conseguenze pratiche, in rapporto con l'organizzazione sociale e politica dei ceti operai, di queste premesse, non è cosa che si possa determinare in forma programmatica. Si tratta di un generale problema educativo, dove quel che più conta è l'indirizzo mentale e morale, non la serie empirica degli obiettivi parziali da raggiungere. Il materialismo storico ha educato gli uomini a uno spietato odio di classe e al miraggio illusorio di un rinnovamento totale dell'umanità con le sole forze del proletariato, cioè di un'entità messianica a cui esso attribuiva tutte le virtù e tutti i pregi che negava alle altre classi. Bisogna invece cominciar con lo sfatare quest'idolo dell'immaginazione: « Non è dubbio che il proletariato costituisca la classe più oppressa e diseredata della società capitalistica, e perciò solo è particolarmente degno di simpatia e merita di essere liberato dal suo giogo; ma non per questo è lecito attribuirgli il merito di ogni virtù, giacchè esso è composto di uomini simili a tutti gli altri, e quindi buoni e cattivi, intelligenti e sciocchi, nobili e vili, e comprende in pari tempo vizi e virtù: come in tutte le altre classi, così anche nel proletariato, sono i cattivi e gl'inetti che hanno il sopravvento: il fatto che questa classe possiede la superiorità numerica basta a determinare in essa un considerevole ammontare del male. Non ci furono, nè ci saranno mai « classi buone »: non le classi, ma gl'individui possono essere intelligenti, nobili, buoni, e lo sono precisamente in quanto evadono dalla cerchia della loro classe e ne superano i limiti. Tutte le classi sono portatrici di errori: qualunque psicologia di classe pecca in quanto si oppone alla fraternità umana » (p. 29).

Da questo punto di vista, la lotta di classe, pur senza essere negata, può essere avviata verso forme più miti e umane, può divenire animatrice di valori tra i contendenti e non distruggitrice di uno di essi a vantaggio apparente dell'altro, ma in realtà a danno di tutti. E così in ogni campo dell'attività sociale e politica, la coscienza che v'è un comune patrimonio umano da difendere e da promuovere, può dare un nuovo e più alto indirizzo anche all'esplicazione degl'interessi parziali e antagonistici delle classi. P. es., nel campo della politica è stato un grande pregio della borghesia quello di essersi educata a comprendere l'attività del governare come una funzione da compiere nell'interesse di tutti. Certo, essa ha spesso disconosciuto in pratica questo principio e s'è lasciata egoisticamente influenzare da esigenze e da pregiudizi di classe; però essa non ha mai elevato questa brutta prassi a nuovo principio direttivo della sua politica; quindi non se n'è mai fatta dominare totalmente, ed anzi, nei suoi tempi migliori, s'è sforzata di riscattarsene, rendendosi conscia che alla forza del comandare conferisce più la dignità che l'interesse, e che la dignità si acquista anche col sacrificio del proprio interesse, quando un'esigenza superiore l'impone. Questa capacità di elevarsi al di sopra del suo particolare è mancata finora al proletariato socialista, che il mate-

rialismo economico ha avvezzato a confondere la superiorità numerica con l'universalità dei valori, e quindi a sperare che la salute di tutti potesse scaturire dal trionfo del proprio egoismo.

G. D. R.

JOHANNES PFEIFFER. — *Umgang mit Dichtung*, Eine Einführung in das Verständnis des Dichterischen. — Leipzig, Meiner, 1936 (8.°, pp. 76).

È gran pregio di questo libriccino di accompagnare le definizioni e dilucidazioni intorno alla natura della poesia con una serie di bene scelti e finalmente analizzati esempi presi da lirici tedeschi grandi e piccoli (e i piccoli spesso vi si mostrano grandi), che vanno dal seicento ai giorni nostri, da Schottel, Kraj e Anton Ulrich di Braunschweig fino a Rilke e a George. Chi non sopporta la rozza indifferenza del maggior numero dei professorali trattatisti di estetica, privi di ogni pratica delle arti e incapaci di discernere nel fatto una poesia da una non poesia o da una cosa brutta, e tuttavia ostinantisi a dissertare intorno a una vita a loro estranea, sente la salutare freschezza del diverso metodo di trattazione che le determinazioni teoriche appoggia di continuo al vivo sentimento e al giudizio delle opere poetiche.

Il Pfeiffer ha un giusto concetto di quel che è veramente poesia, della essenza lirica della poesia, nella quale le immagini non stanno nella loro materialità nè distinte come reali o irreali, ma unicamente come espressione di uno « stato interno » (p. 9), di una « Stimmung »; e questa, a sua volta, non già come un semplice sentire ma come, tutt'insieme, rivelazione della profondità del nostro vero essere (p. 35). Egli ripone il fondamento della distinzione tra poesia schietta e poesia non schietta nella « originarietà » (*Ursprünglichkeit*) della prima a contrasto col « derivato » della seconda, che si attiene a forme già trovate e rese meccaniche (p. 42). La poesia deve essere « formata », o « plasmata », che si dica (*gestaltet*), e non già esposta o « discorsa » (*geredet*): la mera esposizione di un sentimento, ancorchè schietta, non basta (p. 49). Pari diritto estetico hanno i più vari toni delle poesie, che si differenziano bensì, e debbono differenziarsi e gerarchizzarsi, ma solo mercè di un criterio « sopraestetico », che è quello della « interezza etico-metafisica della nostra umanità » (p. 56). Non si entra in relazione con la poesia sempre che la si tratti come un mezzo di svago e trattenimento, o di scotimento psichico, o di riflessione filosofica; o, all'opposto, come un complesso di belle forme, d'immagini verbali che piacciono (p. 55). La poesia vuole non distrazione ma raccoglimento, non scotimento vitale ma illuminazione essenziale, non chiarezza intellettuale ma verità del sentire, e non « forme belle », ma forma significativa (p. 56). Assai egli insiste su ciò che la vera poesia, anzichè essere divertente, è, com'egli dice, « noiosa » (*langweilende*): ossia è « difficile », richiede sforzo e fatica, finchè si giunge a quel momento felice nel quale l'anima del lettore si unifica con l'anima del creatore.

© 2009 per l'edizione digitale: CSI Biblioteca di Filosofia. Università di Roma "La Sapienza", - Fondazione "Biblioteca Benedetto Croce" - Tutti i diritti riservati