

nel poema goethiano sono concetti diversi, coesistenti o stratificati, rispondenti alle diverse età o ai diversi aspetti dell'anima del poeta; sicchè il litigare su quale sia l'unico concetto vero incontra l'obiezione: che non è detto che un unico concetto vi sia.

Ma anche con tale indagine divaghiamo e ci allontaniamo dalla poesia del *Faust*, che è di là da questo variare o fluttuare di concetti etici e religiosi. Il Böhm, formando i gruppi degli interpreti del *Faust* ortodossi e semiortodossi o eterodossi, mette da parte coloro che, come George Lewis, Hermann Grimm e il sottoscritto, si rifiutano di darsi la pena di cercare un'unità nell'intera opera del *Faust* (p. 2). A lui (sebbene per cortesia nol dica) questo non può sembrare altro che stravaganza. In effetto, nella critica tedesca, l'intento del poeta e la poesia sogliono essere identificati; e perciò negare unità all'intento del Goethe o disinteressarsi di quelle che poterono essere le sue intenzioni etiche e religiose, sembra il medesimo che negare ogni valore alla poesia del *Faust*. Ma per noi italiani, grazie all'insegnamento del *De Sanctis*, il primo principio della critica di un poeta è: che altro è il mondo intenzionale del poeta, e altro il suo mondo poetico.

Il singolare è che lo stesso Böhm (p. 122) cita alcune assai note parole del Goethe, che parrebbero rispondere a quelle del nostro *De Sanctis*: « I tedeschi sono gente curiosa! Essi, coi profondi pensieri e idee, che dappertutto cercano e che ficcano dappertutto, si fanno la vita più difficile che non sia giusto. Orsù! abbiate pure finalmente una volta il coraggio di lasciarvi andare alle impressioni, di lasciarvi dilettere, di lasciarvi commuovere, di lasciarvi elevare, e anche istruire e infiammare e animare a qualcosa di grande; ma soltanto non pensate sempre che ogni cosa sarebbe vana se non fosse qualche astratto pensiero o idea! ». Le cita, le vuol porre nell'albo della critica faustiana, ma le intende nel senso che il Goethe metta in guardia contro l'idea di « perfettibilità » che si rispecchierebbe nel suo eroe. Ma si tratta invece di metter da parte la perfettibilità e ogni altra idea, e abbandonarsi alle impressioni della poesia, che essa sola può informarci su sè stessa.

Anche altre parole del Goethe ricorda il Böhm (p. 37) circa i commentatori troppo industriosi: « Ja, ja, Ihr guten Kinder, wenn Ihr nur nicht so dumm wäret! » (Sì, sì, miei buoni ragazzi, se soltanto voi non foste così stupidi!). Mi permetto di credere che queste parole starebbero meglio delle altre — nell'albo della critica faustiana.

B. C.

ERNESTO BUONAIUTI. — *La Chiesa romana*. — Milano, Gilardi e Noto, 1923 (16.^o, pp. 191).

È il libro più significativo del Buonaiuti, anche se in vari punti è una rapsodia della sua precedente produzione e anche se, come sempre, dà fastidio l'uso dei vocaboli contro il loro significato e con nessi inve-

risimili, pel solo fine d'ottenere un certo luccichio metallico e una certa vibrazione oratoria (1).

Lasciate le cautele e i riguardi, questa volta il B. parla franco, esaminando il passato e le possibilità d'avvenire della Chiesa romana. Si ha ancora una vampata di polemica modernistica.

Il giudizio sulla situazione della Chiesa romana qual'è presentemente è spesso aspro, ma sostanzialmente non ingiusto. Il B. valuta la situazione presente della chiesa nel circolo della sua storia, e trova che l'ortodossia romana, nata dalla necessità di salvare simultanee esigenze antagonistiche (p. es. libertà e grazia, escatologica e motivi misterici, esperienza carismatica ed esigenza razionale), ha dovuto sopravvalutare il momento disciplinare, ridurre e svalutare il momento escatologico, attenuare il senso del mistero, dell'interiorità, del libero carisma, e costituire l'amministrazione burocratica del carisma e dei sacramenti. Ha inoltre saldato la sua esperienza religiosa con l'interpretazione concettuale, o, come dice il B., con « la trascrizione nozionale » della scolastica (2). La Chiesa romana ha dovuto ridurre e quasi cancellare i temi tragici del peccato originale e della grazia. « Concedendo al pelagianismo, il quale si insinua fatalmente in ogni apologetica razionale... la teologia tridentina ha fatto del cristianesimo non più un drammatico mistero di salvezza, ma un idilliaco mistero di elevazione ad uno stato soprannaturale, il cui conseguimento è affare d'ordinaria amministrazione ».

La chiesa di Roma è così diventata una « immensa compagnia d'assicurazione sui rischi d'oltre tomba ». Sta per essere schiacciata dall'impalcatura che essa stessa ha eretto: la vita circola lenta nel suo corpo torpido. In ultima analisi, pur inveendo contro Lutero, il Buonaiuti riconosce un profondo motivo cristiano nella Riforma, e poi nel giansenismo: il senso del « numinoso », dell'interiorità, del pessimismo: tutti elementi necessari e sustrato della fede nella redenzione.

Il rimedio che il Buonaiuti suggerisce è ispirato dalla sua posizione pragmatistica: egli vorrebbe la separazione dell'esperienza cristiana dalla

(1) Per es.: « iscrizione all'anagrafe del regno di Dio »; « le tabelle segnalatrici del passaggio di Dio »; « il regno di Dio ha cominciato a percorrere gl'itinerari delle sue comunicazioni »; « le vecchie roccaforti dei cristallizzati punti di riferimento delle consuetudini sociali »; « di questa visuale è l'eco solenne nella Divina Commedia »; « oscillazioni tattiche... inquadrate sullo sfondo »; « ... lo squilibrio dei coefficienti su cui s'intesse il patrimonio della tradizione evangelica »; « il pungolo travolgente »; « il problema che pesa come una spada »; « la fonte più pingue d'ispirazione »; « la radice del suo patrimonio tradizionale » ecc.

(2) Non si comprende come il Buonaiuti, che tanto s'accanisce contro la scolastica, glorifichi poi Leone XIII che ha quasi equiparato S. Tommaso alle Sacre scritture.

sua interpretazione scolastica, dalla « trascrizione nozionale »: vorrebbe un ritorno al primitivo equilibrio fra i diversi « coefficienti » dell'esperienza primordiale cristiana: escatologia, carismi, sacramenti, mistero ecc. E qui mi sorge qualche dubbio. Non mi persuade la separazione tra la forma pura, noumenica della religione, e il momento razionale, la « trascrizione »: quasi che questa sia avventizia, non organicamente connessa con quella; quasi che si possa sentir l'impeto d'adorazione e di speranza, senza l'espressione; quasi che il vagheggiato taglio chirurgico si possa compiere senza danno. Carisma, escatologia, sacramento ecc., saranno forme primitive rispetto alla teologia di S. Tommaso, ma sono pur essi « trascrizioni »: non sono privi d'un elemento teorico-intellettuale, che non è più il nostro, come non è più nostra la distinzione scolastica fra sostanza e accidente. E noi non potremo più ricostruirci per mero atto di volontà un'escatologia, una coscienza del carisma, e così via.

Il Buonaiuti ritiene d'essere un risoluto antirazionalista. Ma la nostra filosofia non è tanto il sistema a cui diamo la nostra adesione, quanto la forma intima con cui lavora la nostra mente. Dopo di aver cercato d'intendere storicisticamente il cristianesimo (non senza deviazioni deterministiche, come quella di ricavare in gran parte il dogma trinitario dal contrasto fra le città di Costantinopoli, Roma e Alessandria), il Buonaiuti ha un bel professarsi dualista, pragmatista ecc.: non per questo egli è meno impieciato di una filosofia moderna.

Certamente siamo di fronte a un difetto logico. Ma in questa illogicità bisogna tuttavia riconoscere un valore, una testimonianza. L'uomo che s'è appassionato del passato, che ha voluto sognare « i grandi antichi sogni » della chiesa, s'è riscosso dinanzi a una realtà sorda e dura. Non solo è svanito l'empito religioso del primitivo cristianesimo; anche la robusta fisionomia del cattolicesimo, della fede di Dante e del Manzoni, s'è deformata. Il modernista giunge a conclusioni a cui per altre vie e altri porti eran giunti e giansenisti e lamennaisiani, e cattolici liberali e vecchi cattolici. Con l'assolutismo papale, specialmente dopo il concilio Vaticano, s'è essiccata la poesia della chiesa, della cittadinanza nella città di Dio, i grandi slanci, gli entusiasmi, le azioni rinnovatrici di civiltà. V'è un arresto di vitalità, una paralisi di coscienza. Il singolare si è che il cattolicesimo gesuitico, pur vantandosi tradizionalista contro il protestantesimo, non ha più il senso e la *pietas* delle tradizioni e del passato. Sovrappone estrinsecamente un bollo di tradizionalismo a nuove credenze; è rivoluzionariamente innovatore e continua a proclamare il principio di prescrizione: « *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* ». In sostanza, è una formazione nuova e converrebbe distinguerlo anche con una denominazione nuova, « vaticanesimo » (ultramontanismo è troppo vincolato alla prospettiva francese) dal cattolicesimo classico e del medio evo e dalle chiese nazionali post-tridentine.

A. O.

GIOVANNI LORENZONI. — *Economia ed etica* (in *Riforma sociale* di Torino, marzo 1933, pp. 160-69).

La questione del rapporto di economia ed etica non è una questione di scienza economica ma di filosofia. Il che non equivale a dire che a un professore di economia sia vietato trattarla: vuol dire soltanto che è necessario che in colui che prende a trattarla, oltre l'economista, ci sia, bene o male, un filosofo.

A quale punto portai io quel problema or sono circa quarant'anni, e in quali termini l'ho lasciato?

Io teorizzai l'attività economica come la generale attività pratica, non ancora determinata come attività morale e perciò non svolgente ancora (qui siamo, beninteso, non nella successione temporale, ma nel mondo ideale o dei concetti) le antitesi di morale e immorale. Onde rifiutai l'asserzione del Pantaleoni e di altri economisti che l'attività economica sia « egoistica »; e, se lasciai correre, con le altre varie (utilitaria, ofelimitica, ecc.), la denominazione di « edonistica », fu perchè il piacere può esser tanto del morale quanto dell'amorale.

Mostrai poi come, sul presupposto di quella generale e moralmente indifferenziata attività volitiva o economica, sorga, mercè paradigmi e astrazioni, la scienza o il calcolo economico: che tenni distinta perciò dal filosofare sull'economia, usando riguardo verso i miei amici e maestri di economia, e verso me stesso che pur una volta trattai di vera e propria scienza economica, quando cioè criticai, mercè dell'economia pura, i concetti economici impuri, e sovente falsi, del marxismo.

Il Lorenzoni non mi pare che s'allontani sostanzialmente da questo mio modo di vedere; senonchè egli stima di avervi apportato un'importante correzione, distinguendo l'economia dalla morale col definire attività strumentale (e corrispondente scienza di mezzi) quella, e attività di fini, questa.

Ora, è proposizione fondamentale della filosofia della pratica che nella volontà mezzo e fine non possono staccarsi nè dar luogo a due scienze diverse: si tratta, nella volontà, di un atto unico, tutto d'un getto. Cosicchè la teoria del Lorenzoni, filosoficamente, non regge.

E che non regga, confessa inconsapevolmente egli stesso quando nell'attività economica scerne (p. 165) « due aspetti diversi », il « tecnico » e l'« economico », che non sono poi due aspetti, ma due nature diverse, incompatibili in un unico atto. Comunque, quel che egli chiama « tecnico » è veramente la « considerazione dei mezzi », ma appunto perciò non è atto volitivo, sibbene conoscitivo, e coincide con la considerazione delle « cause » ed « effetti », scienza naturale (nel suo largo senso). E quel che egli chiama « economico », consistendo nel determinare se « l'attività (per es.) di costruire un tavolo e proprio quel tavolo, sia giustificata di fronte al complesso dei nostri scopi », non è più conoscenza di mezzi, ma « posizione » e « volontà di fini ».

Dunque, attività economica e attività morale si distinguono, come io dicevo, nei fini: fine di promuovere la vita di un singolo in un singolo momento, la prima; fine di promuovere l'ideale morale o la Vita universale, la seconda.

Si distinguono, ma anche si legano e si unificano; e in questa unificazione, che è una sintesi superiore, l'attività economica si amplia nella morale, la quale è concreta solo in quanto diventa cosa mia, il mio interesse, la mia soddisfazione, il mio piacere.

Forse questa subordinazione, nella quale l'economia entra rispetto alla vita morale, nella cerchia morale, questo suo porsi ai servigi della morale, questa risoluzione e sintesi superiore, ha indotto il Lorenzoni a trattare l'economia come mera opera di mezzi e corrispondente scienza di mezzi. La qual cosa, in rigorosi termini filosofici non è vera, sebbene si possa dirla così, quando si parli alquanto grossamente e adombrando la verità in modo metaforico o simbolico.

Anche le definizioni alquanto grosse o metaforiche e simboliche hanno la loro utilità propedeutica o provvisoria, e, in certi casi, non provvisoria ma pressochè definitiva per chi non prova il bisogno di affinare più oltre i concetti e con quelle forme di definizioni soddisfa, *tant' bien que mal*, il suo bisogno di una qualche orientazione nei dibattiti pratici e nella condotta della vita. Avrei scrupolo, dunque, di sconsigliare il Lorenzoni dal farne uso nella sua scuola di economia; in ogni scuola, in ogni didascalica e pedagogica, c'è sempre l'essoterico e l'esoterico. Ma, certo, vorrei che egli, adoprando nell'occasione il più facile e l'essoterico, possedesse per suo conto, e come intima guida, il più difficile, ossia l'esoterico.

B. C.

META SCHEELE. — *Wissen und Glaube in der Geschichtswissenschaft. Studien zum historischen Pyrrhonismus in Frankreich und Deutschland.* — Heidelberg, Winter, 1930 (8.º, pp. XIV-150).

Il « pirronismo » o scetticismo storico vuol distinguersi dallo scetticismo in genere in quanto, ammettendo o non negando che si abbiano verità universali nelle scienze come sono le matematiche, le fisiche o anche le filosofiche, nega che vi siano verità in istoria, la quale tratta *de singularibus* e si appoggia sulle testimonianze, sempre scarse o malsicure, inquisite sempre dalle passioni e insanabilmente tra loro contraddittorie.

Che questa posizione particolaristica non sia sostenibile si può dimostrare col dimostrare che, poichè ogni cosa si lega col tutto nello spirito umano, la negata verità della storia trae con sè quella delle altre scienze e discipline, e rimena allo scetticismo generale. Contro del quale non solo, ma anche contro quel pirronismo o scetticismo storico, sta il fatto che l'uomo cerca sempre e sempre sostiene e difende la verità storica, allo stesso modo che gli inquirenti e i giudici, per quello scetticismo circa le testimonianze, non si scoraggiano nè smettono dall'assodare la verità dei fatti sottoposti al loro esame e dal pronunziarvi sopra giudizi e sentenze.