

# CATTOLICISMO E CIVILTÀ MODERNA

## NEL SECOLO XIX

---

### I.

J. DE MAISTRE.

(Contin.: v. fasc. prec., pp. 31-48)

### 2. I MOMENTI GNOSTICO-ETERODOSSI.

Senza dilungarci, pel momento, più oltre, da questo sommario abbozzo si vede come la trama su cui il Maistre intesserà le sue più sottili e raffinate speculazioni, e le critiche mordenti e spesso felici al secolo XVIII, sia costituita da un certo numero di miti mistici che egli si farà forte di poter difendere contro tutti gli attacchi della filosofia dei lumi.

A esaminare da presso — e qui si nota il pericolo dell'intrapresa di far rifiorire il cattolicesimo entro le logge dei martinisti — questi capisaldi del pensiero religioso, non ostante l'atteggiamento apocalittico, non sono di stile e di derivazione schiettamente cattolica, ed ancor meno di derivazione cristiana. Al Maistre capitava proprio ciò che era stato rinfacciato alle missioni orientali dei Gesuiti: di sfigurare il cattolicesimo, accettando ecletticamente le esigenze del mondo che voleva conquistare.

La restaurazione dei convincimenti e delle funzioni elementari della religione nel Maistre si fonda non su di un misticismo cristiano (l'assenza quasi completa del motivo del divino amore e del tema della carità e la spietata figurazione del Dio che esige l'espiazione, quasi il sacrificio del Golgota non abbia raggiunto i suoi fini, e non abbia mutato i rapporti fra uomo e Dio, lo mostrano chiaramente) ma su di un mito e su di un misticismo gnostico-neoplatonico che nella setta martinista perveniva, a traverso il Böhme (e forse a traverso motivi di filosofia giudaica<sup>(1)</sup>), dalle speculazioni del Rina-

---

(1) Il VIATTE, op. cit., I, p. 46 ss., inclina ad escludere che il Martinez-Pasqualy fosse un marrano o portoghese o spagnuolo. Tuttavia gli elementi gnostici del martinismo fanno pensare a un'influenza di teosofia giudaico-medioevale.

scimento, le quali a lor volta attingevano a fonti della cadente greccità. Giudicava con sufficiente esattezza il Maistre quando affermava che il martinismo era un miscuglio di platonismo, d'origenismo e di filosofia ermetica su una base cristiana (1). Il critico moderno è portato ad accentuare l'importanza del motivo gnostico insito nel neoplatonismo e nell'origenismo. Poichè nel martinismo riaffiorava un mito affine a quello cristiano, al mito cristiano imparentato, ma ad esso per molti aspetti ripugnante, e che noi, proprio in seguito agli studi moderni, siamo in grado di meglio valutare.

Gli studi recenti delle origini cristiane han lumeggiato il curioso nesso dialettico fra la religiosità gnostica e la cristiana: come la religiosità gnostica, derivazione in gran parte dalla religione e dalla cultura iranica, preesistesse al cristianesimo e ad esso si avviluppassero e dal cristianesimo fosse in parte assorbita in parte respinta ed anatemizzata; e infine si mescolasse col tardo neoplatonismo (2). Religiosità rivolta alla speranza di una salvezza ultramondana, lo gnosticismo aveva sopra tutto approfondito e sviluppato il mito della caduta e del travaglio del male nel mondo in complicate mitologie che rendevano acuta la coscienza della prigionia dello spirito nella materia e sotto le forze demoniache, e aveva fantasticato la fuga da questo mondo per mezzo di complicate iniziazioni e di figure di mitici redentori, datori dell'occulta conoscenza liberatrice.

Il cristianesimo nella sua espansione estragiudaica aveva accettato la grandiosità dello sfondo gnostico pel Cristo, sino a far di lui la luce e il salvatore del mondo; e teoricamente aveva dato un'estensione cosmica alla speranza messianica giudaica. Ma aveva rielaborato e ridotto l'intuizione gnostica in funzione di certi suoi atteggiamenti iniziali.

E non aveva voluto subordinare la sua fede alle istanze metafisiche della gnosi, sino a rinunciare alla personalità storica ed umana del suo redentore, nè aveva rinunciato al nesso con la religione giudaica, il cui dio si presentava agli gnostici quale creatore di un mondo maledetto; nè aveva voluto subordinare la fede salvatrice alla conoscenza mistico-magica datrice d'occulti poteri, e aveva repugnato al dualismo a cui, in ultima analisi, approdava lo gnosticismo. Il cristianesimo insomma aveva disintegrato e utilizzato gli elementi gnostici in funzione di una grazia realmente sperimentata in questo mondo

(1) *Œuv.* V, p. 248; VIII, p. 327.

(2) Su tutto ciò cfr. il I capitolo del mio volume *La mistica giovannea*, Bari, 1930.

entro l'ambito della chiesa. Aveva ammesso sì la redenzione, ma aveva lasciato in penombra e non aveva voluto approfondire la misteriosa genesi del male: fin dall'apostolo Paolo aveva accettato la realtà del peccato come realtà umana che si risolve in Cristo, ma si era interdetto d'esplorarlo come problema cosmico inerente alla struttura del mondo e degli spiriti. Aveva amputato, più che non avesse confutato, il prologo cosmico della redenzione modulato dallo gnosticismo. Sviluppando il motivo umano e, diciamo pure, terreno della redenzione, aveva lasciato in una discreta ombra il mondo degli spiriti. Gli eletti di Cristo avevano diritto, come corona di gloria di lui, al primato nel regno di Dio. I santi, strumenti attivi dello Spirito, avevano preso il passo sulle gerarchie degli angeli, delle possanze e delle dominazioni. Sicchè mentre per un verso si era approfondita la nota umana dell'amore nel nesso religioso, si era anche umanizzato il mondo divino degli spiriti. Come già la religione d'Israele aveva ridotto le genealogie degli dei babilonesi dai regni di millennii nelle proporzioni dei patriarchi centenarii, così il cristianesimo aveva ridotto il mito angoscioso del peccato, dramma del mondo, nella vicenda dell'umano peccato d'Adamo. Ma questa amputazione dogmatica dei presupposti metafisici e cosmici della redenzione, non essendo una risoluzione logica, non aveva potuto impedire che il mito gnostico seguisse a passo a passo, come un'ombra, il cristianesimo e che tentasse di reinnestarsi su temi del Nuovo Testamento e dei Padri dove risuona più vivo il tema della redenzione, sopra tutto pel bisogno di dare un significato grandioso all'opera di Cristo.

Ora questo tema neoplatonico-gnostico, non ostante l'inserzione in esso forzata e non vitale di qualche spunto cristiano, riviveva nelle sette occultistiche e soprattutto nel martinismo francese della fine del '700.

Non senza una ragione. Il cristianesimo ortodosso, i cui motivi mistici e contemplativi troppo si erano logorati nel loro abbassamento a pratiche correnti di culto, non si trovava in forze per reagire alla polemica dei filosofi contro l'angustia antropomorfa e antropocentrica della religione.

Invece il neoplatonismo gnostico resisteva meglio: per la grandiosità di linea dei suoi miti meglio si adattava al firmamento post-newtoniano a cui tentava di aderire mediante ingenue ipotesi scientifiche. I giganteschi spiriti, intorno a cui speculava, prendevano possesso dei mondi infiniti della nuova astronomia (1). Il martinismo, a

---

(1) Cfr. le giuste osservazioni del FAY, *op. cit.*, p. 255, sull'importanza della scoperta newtoniana nel pensiero religioso del secolo XVIII.

partire dal suo enigmatico fondatore, il Martinez-Pasqually, con gli spiriti frammezzava l'immensa caduta da Dio alla materia, riprendendo i temi dell'età umanistica. E questi spiriti il martinismo non li concepiva nettamente divisi nelle due categorie degli angeli e dei demoni, ma, secondo una concezione protocristiana, che riscontriamo nell'apostolo Paolo, come un turbolento mondo feudale, che può sì ricongiungere a Dio ma può anche distanziare e confiscar per sé il culto degli uomini. Il singolare si è che questa concezione degli spiriti *archontes*, degli '*elementa mundi*', come spiriti viventi, che ha una parte notevole nel mito soteriologico paolino, e che poi fu lungamente obliterata pel suo sapore gnostico, nell'esegesi del Nuovo Testamento, — e solo da una quarantina di anni è stata rimessa in onore dall'indirizzo critico, contro l'opposizione dei protestanti conservatori e dei cattolici — fosse un punto capitale della teoria martinista (1). Il Martinez-Pasqually pone in bocca a Mosè queste affermazioni:

Si, Israele, io ti dico in verità che è del mondo divino come degli abitanti spirituali del mondo generale terrestre. Non ti meravigliare se io t'insegno che gli abitanti del mondo divino si risentono ancora della prima prevaricazione e se ne risentiranno fino alla fine dei tempi quando la loro azione cesserà di partecipare al temporale (che non è il loro vero impiego) e per cui non sono stati affatto emanati. Allo stesso modo che gli abitanti spirituali della terra pagan tributari alla giustizia dell'Eterno, per la prevaricazione del *primo minore* (Adamo) commessa al centro dell'universo temporale, così gli abitanti del mondo divino pagan tributo alla giustizia del Creatore per l'espiazione del delitto del primo spirito (Lucifero) (2).

Il mito della collera divina e dell'espiazione è qui messo in posizione aggressiva e prelude la polemica del Maistre contro l'irrisione voltairiana della rappresentazione antropomorfa di Dio. Per questi teosofi è lecito risalire per analogia dall'uomo a Dio poichè l'uomo è l'unico spirito che noi ben conosciamo, e la canzonatura del Voltaire cade nel vuoto. Grandeggia la « scienza del-

(1) L'esegesi, sia cattolica che protestante, aveva obliato il senso degli *elementa* e degli *archontes* di cui parla l'apostolo Paolo, e tendeva ad interpretarli come « elementi di dottrina » e « i potenti di questo mondo » e repugna ancora (cfr. LAGRANGE, *L'Épître aux Galates*, Paris, 1918, p. 99 s.) alla restaurazione del mito antico delle potenze intermedie, compiuto dalla critica moderna, dall'Everling e dal Diels al Bousset, al Reitzenstein, al Loisy. È degno di nota come la teosofia conservasse invece questa interpretazione.

(2) Presso MATTER, op. cit., p. 17.

l'uomo ». La scienza dell'uomo era un tema costante, con varie modulazioni (il Weishaupt l'intendeva psicologicamente e gesuiticamente come tecnica di conoscere e dominare gli uomini) nelle sette segrete. Nel martinismo essa ha il significato dell'esplorazione del mondo spirituale, presente nell'uomo, per conoscere Iddio.

Questi teosofi sentono il mondo degli spiriti circondare ed abbracciare il mondo terreno: si muovono come entro una divina misteriosa selva. Gérard de Nerval riassume felicemente questa intuizione:

Ognuna delle nostre idee, buona o cattiva, mette in movimento qualche spirito che le corrisponde, come ogni movimento del nostro corpo scuote la colonna d'aria che noi sopportiamo. Tutto è pieno, tutto è vivente in questo mondo, dove, dopo il peccato, dei veli oscurano la materia (1).

Il senatore delle *Soirées* sostiene che gli uomini sono circondati, toccati, sospinti da intelligenze superiori, come gli animali sono premuti e sospinti dalla volontà degli uomini (2). Fra i due mondi oltre che corrispondenza vi è solidarietà. Il Matter così commenta con esattezza l'intuizione religioso-teurgica:

A questa teoria d'una caduta avvenuta nei cieli come sulla terra, a questo insegnamento di un solidale tributo pagato alla giustizia divina dagli abitanti del mondo divino e da quelli del mondo terrestre si uniscono atti, opere, preghiere, una specie di culto. Tra gli spiriti terrestri e gli spiriti celesti la comunione dei destini eterni e delle alte aspirazioni garantiva agli occhi di don Martinez la comunione dell'opera di reintegrazione imposta a tutti, e occorreva per conseguenza, per ottenere l'effetto, la comunione dei lavori. L'assistenza dei *maggiori*, o degli spiriti superiori era dunque assicurata ai *minori*, se costoro sapevano interessare i primi alla loro sorte, e a conquistarne la benevolenza per mezzo di sapienti pratiche (3).

E il Martinez-Pasqually concludeva che bisogna contentarsi di ciò che si ha, e non potendo entrare in rapporto diretto con Dio e col suo Verbo, limitarsi al rapporto con gli spiriti e agli spiriti mediatori affidarsi, e ascoltare le voci e i presentimenti, ascoltare con cura ciò che si dice in noi (ecco la ragione prima dello « studio dell'uomo ») come sosteneva il Saint-Martin, e cercare conoscenze e rivelazioni,

---

(1) *Les illuminés*, Paris, 1868, p. 202.

(2) *Œuv*, IV, p. 253.

(3) MATTER, op. cit., p. 18 s.

come praticava il primo martinismo, con la teurgia e la magia bianca (1) — che utilizzava gli spiriti degli elementi — quando non addirittura la negromanzia.

È in sostanza l'atteggiamento gnostico che diciotto secoli prima l'apostolo Paolo deplorava, secondo la migliore esegesi che rimonta a Teodoreto, nelle sette di Colosse, questa umiltà (*θαπεινοφρωσύνη*) che crede di non esser degna d'entrare in rapporto con Dio, e s'appigliava al culto degli angeli (2).

Non ostante l'opposizione del Saint-Martin a questo atteggiamento del Pasqually-Martinez, e la preferenza da lui data alla così detta via interiore (che analizzando e scrutando l'uomo, il quale in origine doveva essere il supremo pensiero e l'immagine di Dio, tendeva a conseguire un rapporto diretto con Dio) di questa singolare concezione neoplatonica del Martinez si risentono le conseguenze nel Maistre. In contrasto col processo storico del giudaismo e del cristianesimo stesso, che avevano affermato il Dio unico per esclusione d'ogni altro dio, il Maistre inclina ad una concezione sintetica del monoteismo, simile a quella affermata, in contrasto col cristianesimo, da Porfirio e dai culti concorrenti del cristianesimo: del monoteismo a cui si giunge mediante la sintesi di tutti gli dei e di tutti i culti in una divinità che tutti li include. E perciò il Maistre afferma che non il politeismo è scandaloso, ma la perversione del concetto gerarchico della molteplicità degli spiriti: e interpreta realisticamente « les génies des peuples », come angeli, spiriti che complettono le intere nazioni, secondo una tradizione profetico-apocalittica e insieme neoplatonica che finiva a trasportar nel cielo, come lotte degli dei, le lotte degli uomini (3).

Non solo: ma nei *Mélanges* inediti, il Maistre prende posizione anche per il singolare mito gnostico che considera l'uomo primitivo come androgino, e considera segno della caduta la distinzione sessuale.

Ma in questa cerchia di idee stranamente arcaiche nella loro tendenza gnostica (un'altra di esse è quella già stata rilevata nel Mai-

(1) Alcune notazioni dei  *carnets*  mostrano che anche il M. tentava pratiche magiche. Tale è il probabile significato della metamorfosi ch'egli tenta il 17 aprile 1794 e ritenta il 10 maggio seguente e il 10 marzo 1795. Cfr.  *Les carnets du comte J. D. M., Paris-Lyon, 1923, pp. 57; 59; 84.*

(2) Lett. ai Colossesi 2, 18; TEODORETO, opp. III, 489 ed. Schulze. Cfr. anche in proposito i miei studi,  *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica, Messina, 1921, pp. 316-18; Paolo di Tarso, Messina, 1923, p. 364 ss.*

(3) Cfr. i frammenti inediti pubblicati dal DERMENGHEM, op. cit., p. 160 e  *Œuv., II, 541. V, pp. 239; 339-43, VIII, 231.*

stre anche dalla critica più compiacente, l'eresia origeniana della preesistenza delle anime, connessa coll'antichissima tripartizione gnostica dell'uomo in corpo, anima e spirito (1)), riemerge, sopra tutto per opera del Saint-Martin, l'antico tema ermetico della dignità divina dell'uomo. Degradato, caduto (riecheggiano anche accenti pascaliani), l'uomo reca tuttavia i segni d'un sigillo sacro che resiste ad ogni potere distruttore. « L'uomo può non essere più ciò che è stato, ma può sentire ciò che dovrebbe essere » (2).

È un preludio mistico della massima che Emanuele Kant formulava nel decorso d'un pensiero serenamente razionale: « Divieni ciò che sei »; e alla stessa guisa che le altre istanze martinistiche (che l'uomo deve dar la chiave delle cose e non le cose dell'uomo e che esiste in natura qualcosa di superiore alla natura stessa (3)), mostra come anche i sogni dei visionari ponessero esigenze di pensiero al filosofo di Königsberg.

Alla primitiva natura dell'uomo s'orienta decisamente la religione dei martinisti, alla stessa guisa « che ogni realtà tende ad estendersi e a colmare la sua misura » (4). La corrispondenza tra l'oggetto del conoscere e la luce interiore che l'appercepisce, porta alla conclusione « che Dio e l'uomo sono esseri veri che possono conoscersi nella stessa luce, e amarsi nello stesso amore » (5). V'è analogia fra l'uomo e Dio. Alla stessa guisa che tutti gl'infiniti oggetti che ci circondano sono posti a promulgar delle realtà, ciascuna secondo il proprio genere e la propria classe, e « a testimoniar in favore di *ciò che è* », l'uomo è il massimo segno e testimonio delle realtà divine. Scrutato secondo la via interiore, l'uomo riflette direttamente la divinità.

Il Saint-Martin aveva perciò iniziato il rovesciamento della tesi settecentesca sull'assoluta eterogeneità ed incomparabilità fra Dio ed uomo, che aveva portato alla negazione della provvidenza e della pietà. Su questa via proseguirà il Maistre. Ma per quanto riguarda la concreta pietà, come abbiamo già intravisto, lo gnosticismo mar-

(1) Cfr. in proposito VULLIAUD, op. cit., p. 35; e DERMENGHEM, op. cit., p. 180-190; VIATTE, II, p. 81, *Œuvr.* V, 206. I recenti studi del REITZENSTEIN han fatto luce sull'importanza che nei sistemi gnostici ha la tripartizione dell'uomo con lo sdoppiamento dell'anima dallo spirito.

(2) Cfr. SAINT-MARTIN, *Ecce homo*, ed. Paris, 1901, p. 11.

(3) Ivi, p. 47. *Homme de desir*, Lyon, 1790, p. 2; 73. Cfr. anche MATTER, op. cit., p. 25; 104.

(4) *Ecce homo*, p. 75.

(5) *Ecce homo*, p. 6.

tinistico aspira all'impossibile, alla restaurazione piena dei caratteri divini dell'umanità primigenia. Meditando sulla degenerazione dell'uomo il Saint-Martin potrà deplorare il peccato primo che fece desiderare all'uomo d'esser salutato: «Ecce Deus» e lo portò invece all'ostensione della sua caduta e miseria: «Ecce homo». Ma se non come ambizione ribelle, certo come rimpianto, il desiderio è rivolto al perduto bene: alla possanza gnostica e magica dell'uomo primigenio, di Adamo avanti alla caduta. A ciò tende «l'uomo di desiderio». Ripensa all'età incorrotta. «Allora bisognava che uscisser da noi pensieri vivi e luminosi, virtù vivificanti e atti efficaci perchè noi fossimo i rappresentanti del supremo autore del nostro essere». Dio essendo sorgente prima e iniziale, «noi non abbiam potuto uscir da lui altrimenti che rivestiti di quei sublimi caratteri che abbiam dipinto, e di cui i nostri deboli pensieri, quando son sani e regolari, ci tracciano ancor oggi qualche immagine; poichè la Divinità suprema non avrebbe scelto il suo proprio pensiero, o il pensiero di Dio, se essa non avesse avuto un disegno di dipingersi in noi in tutta la sua maestà» (1). In sostanza, secondo la tradizione che rimonta all'ermetico *Poimandres*, l'uomo nella sua essenza ideale è lo stesso Logos di Dio.

A questo punto si manifesta la divergenza fondamentale, invano dissimulata, fra lo gnosticismo martinistico e lo spirito e la tradizione cristiana.

Tendere martinisticamente alla reintegrazione degli esseri, alla riconquista di sovranaturali poteri dell'uomo anteriore la caduta, tendere alla partecipazione della scienza-potenza divina, potrà forse contenere qualche spunto di protocristianesimo, ma significa indirizzare il desiderio ad un segno diverso dalla redenzione cristiana quale si era venuta definendo nel corso dei secoli entro la chiesa: alla redenzione quale *morale* pacificazione per opera di Gesù Cristo, fra uomo e Dio, accesso di culto presso il Padre, conforto di carismi e di sacramenti in questa vita concesso a questa umanità sofferente, circolo di culto e di carità.

Era proprio questa tendenza ad una redenzione, a una reintegrazione di diverso tipo, che lasciava perplessa Teresa de Maistre (2), non ostante l'entusiasmo del suo dotto fratello, circa l'ortodossia dell'innario del Saint-Martin *L'homme de désir*, e dettava a M.me

(1) Ivi, p. 14.

(2) Cfr. *Œuvres*, IX, p. 8.

Swetchine, colei che del Maistre fu la maggiore discepolo, il noto giudizio del Saint-Martin: «è un bellissimo poema la cui scena è nella regione delle nubi. Leggendolo sembra di vedere la terra dallo stesso punto di vista da cui l'aquila la scopre dal cielo altissimo; ma questo libro apre l'anima alle impressioni celesti? lo pervade d'amore? Io credo di no» (1). I martinisti potranno sì parlare del Riparatore (il Cristo), includerlo in un momento della loro filosofia della storia, ma neppure il loro epigono cattolico J. de Maistre saprà fare di Gesù il vero centro della storia. Par quasi che l'implacabile Voltaire impedisca ogni ritorno alla filosofia della storia del Bossuet. Anche quando, come pare facesse il Saint-Martin verso la fine della sua vita, inclinarono verso una concezione più cristiana, anche quando, come il Maistre, s'associarono ai Gesuiti, non giunsero a dare al Riparatore una funzione *sui generis*. Poichè han tutto anticipato nel perfetto uomo primigenio e nella sua arcana sapienza e possanza, il Riparatore non può aver innovato. Così, come sosterrà in seguito anche il Lamennais, la rivelazione primitiva è tutto: il cristianesimo non è che il ripristinamento dei dati essenziali della primitiva rivelazione obliterata e guasta dal peccato. E il Maistre, parte dai Martinisti, parte dai suoi studi, attingerà l'idea della necessità di ripristinare il cristianesimo trascendentale primitivo, carico di misteri e di forze. È infatti evidente che il cristianesimo quando lo si inserisca nella linea di una tradizione, tende inevitabilmente a corrompersi e a sbiadirsi quanto più s'allontana dalle origini. Solo l'*antiquitas* è *Deo proxima*. E il pessimismo sulla degenerazione s'accentua presso i teosofi anche per due motivi che son loro propri: per quello della trasmissione esoterica della verità, la quale rende possibile che iniziazioni e misteri e conoscenze infinite si perdessero e si perdano in santuari e cenacoli abbandonati senza custodi; e per quello della perenne possibilità dell'abuso della scienza: abuso che richiama la sanzione implacabile d'un incremento di degenerazione umana: quell'incremento con cui Joseph de Maistre spiega i selvaggi, non fase iniziale, ma punto estremo della caduta umana. La visione martinistica del mondo si oscura in proporzione dell'ambizioso desiderio. La storia più che nella redenzione s'incentra in una degenerazione infinita.

(1) FALLOUX, *Mad. Swetchine*, I, p. 144. Bisogna però riconoscere che una critica consimile già veniva mossa dal Maistre, nelle *Soirées*, là dove tentava di rivolgere a favore del cattolicesimo la religiosità dei martinisti. Cfr. *Œuv.* V, pp. 177, 250-253.

Lo svolgersi di questo pessimismo finisce ad arrestare la tumescenza di tutto l'indirizzio. La teosofia martinistica s'affloscia. I motivi vitali sono occultati da una copiosa scoria. Partitasi per la conquista delle scienze arcane, per la ricerca delle tradizioni esoteriche, per lo studio delle esperienze religiose, sì che l'edificazione reciproca, l'ostensione stessa delle miserie dell'uomo decaduto fosse il primo passo verso la reintegrazione, la teosofia martinistica aveva a poco a poco ristretto il proprio campo. Il Saint-Martin aveva rinunciato alle pratiche occultistiche. Anche la scienza intuitiva sognata non fioriva, e nel 1785 il Saint-Martin usciva dalle logge e si distaccava dal Willermoz. Restava, di tante promesse ed illusioni, un'esperienza religiosa: una deduzione, dall'intimo dell'uomo, dei bisogni e dei miti, che sopravvivono alla critica intellettualistica; una considerazione della storia nell'unità della provvidenza divina.

Questo retaggio ora passa, nel momento in cui la rivoluzione scuote il mondo e gli spiriti si scindono, dal Saint-Martin al conte de Maistre, che trarrà dai miti e dai sogni martinistici l'introduzione e l'apologia della religione, polemizzando col secolo XVIII. Egli incanalerà questo residuo attivo verso la chiesa cattolica.

Senonchè, movendo da un'esperienza in sostanza non cattolica, non aderente e compenetrata coi dogmi e colla fede vivente, questa apologia gli riuscirà troppo lata. Celebrerà la funzione politica ed edificante della religione, in realtà d'ogni religione. In qualche suo scritto si sorprenderà egli stesso a giustificare una religione come l'islamitica (che il cristianesimo è sempre stato incline a considerare come un'impostura e non come una deviazione aberrante dal ceppo della tradizione) e ad affiancare i vescovi cristiani agli antichi druidi. Rielaborerà e giustificherà miti ed atteggiamenti religiosi, già nel cristianesimo obnubilati se non cancellati: la espiazione per mezzo del sangue, i sacrifici, la solidarietà nell'espiazione, e così via. Ravviverà temi vicini a una crudezza naturalistica. Intonerà un inno al carattere divino della guerra, assolutamente privo di accento cristiano, e in cui il divino si converte stranamente nel demoniaco. Intesserà una mistica teoria sul valore del sangue versato, che agli occhi del lettore avrà piuttosto un pregio storico, di restaurazione di un antico modo di sentire, che di teoria sul permanente rapporto con la divinità. Ricaverà da tali presupposti religiosi una teoria politica conservatrice intesa a conservare con un *tabù* religioso la monarchia e l'aristocrazia. Ma tutto ciò si compirà versando entro il cattolicesimo (l'azione del Maistre per opera dei Gesuiti era destinata a crescere straordinariamente nella chiesa) un misticismo gnostico che debili-

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

terà ulteriormente la già gracile sostanza cristiana del cattolicesimo tridentino.

Nè ciò basta. L'applicazione di questa filosofia della religione al cattolicesimo sarà possibile solo a traverso un momento pragmatistico e insieme autoritario: l'accettazione in blocco di tutta una particolare religione, pel fatto che una religione è necessaria, e la surrogazione al momento vigile della fede, che contempla, che crede e che ravviva il suo stesso contenuto, del momento della disciplina e (*a parte obiecti*) dell'autorità. L'annullamento della fede nella disciplina sarà una speciale caratteristica del cattolicesimo contemporaneo. Notava la Swetchine che il conte de Maistre tra sè e il suo cuore poneva Roma. Ed egli stesso lo afferma nelle *Soirées*:

La conclusione legittima è che bisogna subordinare tutte le nostre conoscenze alla religione; credere fermamente di studiare mentre preghiamo, e non dimenticar mai, sopra tutto quando ci occupiamo di filosofia razionale, che ogni proposizione metafisica che non scaturisce come spontaneamente da un dogma cristiano, non è e non può essere che una colpevole stravaganza.

V'è solo l'apparenza della fede, nella realtà c'è la volontà di credere, intimamente debilitata per il divorzio di contenuto e forma, di *fides quae creditur* e di *fides qua creditur*.

*continua.*

ADOLFO OMODEO.