

ben poca. A troppe volute decorative di cerimoniale liturgico, a troppa enfasi di panegirici, a troppe distinzioni d'opportunità abitua la chiesa, perchè il prete, quando elogia, possa avere la stessa efficacia di quando sobilla. L'errore di Napoleone consistè appunto nell'aver sopravvalutato l'aiuto che poteva dargli la chiesa, nell'aver dimenticato che la chiesa è sempre all'opposizione, con qualunque regime, perchè naturalmente è orientata verso la restaurazione della propria teocrazia. Quando il colosso napoleonico crollò, la chiesa concordataria passò in massa all'altra parte e si profferse valido appoggio al restaurato trono dei Borboni: si offersero anche i vicarii del cardinale Fesch, zio di Napoleone (p. 199). Ma la curia romana non per questo intendeva perdere i vantaggi che le potevano venire dagli errori di Napoleone. Il Latreille dimentica di riferire, nella conclusione, le rimostranze, che la curia romana credè di dover fare presso il governo di Luigi XVIII, quando il ministro dell'interno, abate di Montesquiou, invitò i vescovi a togliere la sezione adulatoria dal catechismo che il papa era stato sul punto di condannare, e di cui aveva fatto una grave colpa al cardinal Caprara. Emanato coi poteri straordinari del cardinale legato, il catechismo non avrebbe dovuto essere modificato senza il consenso della curia! Il cardinal Consalvi vedeva giunto il momento di mietere i frutti della politica concordataria con Napoleone, che era parsa per un quindicennio così squallida ed umiliante per il papato. La chiesa gallicana non era più in grado di risollevarsi, e l'assolutismo pontificio vedeva la via libera davanti a sè. Napoleone incautamente aveva demolito gli argini con cui la monarchia, i vescovi e i parlamenti francesi avevano contenuto l'invadenza della curia romana.

A. O.

RAFFAELLO RAMAT. — *Sismondi e il mito di Ginevra*. — Firenze, Sansoni, 1936 (8.º picc., pp. 188).

Finalmente in Italia si rivolge l'attenzione all'opera del Sismondi, che tanta parte ebbe nel risveglio degl'Italiani al principio del secolo scorso, e ad essi, ancor torpidi e disorientati, offerse e la ricostruzione di un loro passato glorioso, e la suggestione dei grandi ideali della dignità umana, della libertà e dell'indipendenza. Il Pellegrini conduce avanti con lodevole attività l'edizione dell'epistolario sismondiano; il Ramat ci presenta in un'introduzione all'*Histoire des républiques italiennes*, uno dei più onesti, seri e coscienziosi lavori storici apparsi in questi anni in Italia.

Lo storico ginevrino offre al Ramat l'occasione di determinare « i legami di continuità storica fra Illuminismo e Romanticismo », fra il liberalismo intellettualistico del settecento e il liberalismo storicistico e ricco del sentimento del reale dell'ottocento. Finora, nel campo scientifico (non mette conto di parlare delle vuote ciarle dei giornalisti), i due liberalismi erano stati contrapposti in antitesi. Se se ne tentava un nesso storico, si ricorreva all'inserzione delle critiche del Burke e del Maistre,

i cui motivi, come vado da vario tempo dimostrando, erano ispirati da una musa tutt'altro che liberale. Il processo di continuità storica il Ramat lo ritrova invece nel mito di Ginevra, dove la libertà aveva assunto un aspetto inglese di ordinato costume e di religioso rispetto per l'interiore vita delle personalità, e di tolleranza religiosa e politica; dove alla maggioranza restava indiscusso il diritto d'azione, ma alla minoranza era riconosciuto il diritto di svolgere i motivi profondi dei propri convincimenti, In Ginevra il confessionalismo calvinistico s'era dissolto. La grazia e la predestinazione parevano sogni ed incubi di passate età. Il d'Alembert annunziava al mondo il trionfo del socinianesimo, là dov'era divampato il rogo di Michele Serveto. Ma la storia non era passata invano, e la teologia (sarebbe meglio dire il mito, poichè la teologia, là dov'è veramente sentita e vissuta, altro non è che mito nel più ricco significato della parola), la teologia calvinistica non s'era dissipata in arido intellettualismo. La tolleranza religiosa, il rispetto religioso della ragione e della coscienza, erano un *ethos* religioso, che confluiva col Rischiaramento e lo potenziava. Per dirla col Ramat, il confessionalismo calvinistico si dissolveva in religione civile, la religiosità dell'interiore coscienza diveniva religione della libertà. E, a traverso il mito di Ginevra, il razionalismo settecentesco riacquista il senso della storia come opera di anime tutte concorrenti al progresso umano, senza perciò cadere nel bigottismo tradizionalistico. Questo insegnava la Ginevra che aveva rinunciato ai dogmi di Calvino, ma non aveva per questo perduto coscienza del valore perpetuo della Riforma, perdurante sotto ed oltre l'involucro caduco. Ciò che il d'Alembert e il Voltaire chiamavano senz'altro socinanesimo, mancava proprio dell'appiattimento razionalistico del vecchio socinanesimo, aveva il rigoglio d'una nobile vissuta esperienza.

Il Ramat riconduce a questa forma ginevrina la genesi del pensiero di J. J. Rousseau, figura caratteristica che congiunge il Rischiaramento col Romanticismo, e in pagine veramente felici, delinea una più esatta interpretazione del pensiero del grande Ginevrino. Chè il Rousseau non fu, come comunemente si crede, un democratico, ma in lui la democrazia, ben lungi dall'essere il punto di partenza, è l'ideale punto d'arrivo, il sognato termine a cui si deve tendere; nella realtà il Rousseau è l'assertore d'una aristocrazia d'elezione, e del nuovo ed antico ideale politico, che rampollava dalla libertà religiosa ginevrina: attuare nell'individuo la coscienza del cittadino e dello stato. Ideale che nel suo significato profondo è cosa ben diversa dallo scolasticismo rousseauiano del Robespierre. A traverso il Rousseau, il mito di Ginevra genera una nuova concezione della politica, che avrà il suo culmine nel Romanticismo: non più la politica, machiavellicamente intesa, quale teoria dell'abilità della prassi, ma la politica eticamente sentita, volontà di operare per l'affermazione d'ideali, e cosciente rielaborazione della storia. Le due concezioni dovevano naturalmente entrare in conflitto, essendo l'una ancorata ad una concezione statica e naturalistica dell'uomo, movendo l'altra verso una visione dinamica

e progressiva della storia. Ma che le due teorie non fossero radicalmente inconciliabili, intravedeva già colui che più di ogni altro seppe intendere il Rousseau, Emanuele Kant, che assesta il momento machiavellico nel momento rousseauiano, come *dottrina generale della prudenza*.

Su queste basi della funzione ideale di Ginevra nella civiltà europea il Ramat ricostruisce l'opera del Sismondi e spiega come la continuità storica col razionalismo settecentesco non impedisse allo storico ginevrino di fermare decisamente, più chiaramente di quanto si fosse fatto fin allora anche da Benjamin Constant e dalla signora di Staël, il nuovo liberalismo del XIX secolo, così permeato di senso storico; come dall'ideale, con tenacia ribadito in giorni avversi, egli deducesse una concezione nuova di educazione politica in cui si dovesse perpetuare il sentimento della dignità umana, retaggio calvinistico, odiosamente avversato dallo spirito clericale; come per questa sua austerità e per questo culto egli resistesse al fascino di Napoleone, il quale, nel suo crudo machiavellismo dispotico, preferiva i corrotti pronti a tradirlo, i Talleyrand e i Fouché, che confermavano la sua cinica dottrina, ai *virtuosi*, che volevano frenarlo; come però, pel sentimento della continuità storica, egli si volgesse a Napoleone reduce dall'Elba, quando pareva che gli *Ultras* potessero a repentaglio le grandi conquiste civili della Rivoluzione, e Napoleone a lui e a Benjamin Constant si appoggiò per essere accreditato nella sua nuova incarnazione. Cosa questa che, in qualunque intento fosse stata compiuta, documenta sempre che non si trattava di meri ideologi, ma di rappresentanti di una nuova forza, che l'imperatore aveva duramente provata avversa, di una nuova fede operosa nel mondo.

Tale nel suo complesso il felice volumetto del Ramat, che indubbiamente concorrerà a quell'ampliamento di orizzonti, che è un vivo bisogno dei nostri studi.

A. O.

HAROLD E J. LASKI. — *The rise of european liberalism. An essay in interpretation.* — London, Allen a. Unwin, 1936 (8.º, pp. 287).

Che il sentimento e l'idea della libertà siano oggi assai depressi negli animi e confusi nelle menti, — o, come si suol dire, che l'ideale liberale sia in decadenza —, che è la tesi di questo libro, — può esser comprovato, direi, dal fatto stesso di questo libro, dovuto al dotto professore di scienza politica nell'università di Londra. Nel leggerlo, a me pareva di tornare a quarant'anni fa, quando leggevo con giovanile entusiasmo il *Manifesto dei comunisti*, al cui primo capitolo corrisponde lo schema del libro del Laski, sebbene questo sia molto più ricco di svolgimenti e di riferenze a fatti storici. Ora è evidente che, quando si adottano i concetti del materialismo storico, quando l'economia è posta a fondamento, e tutto il rimanente, filosofia, religione, arte, vien trattato come soprastruttura, la libertà per ciò stesso s'identifica col capitalismo (« sottoprodotto di questa », come il