

CATTOLICISMO E CIVILTÀ MODERNA

NEL SECOLO XIX

I.

J. DE MAISTRE.

(Contin.: v. fasc. prec., pp. 438-450)

8. GLI INTRIGHI DI PIETROBURGO.

D'intesa coi gesuiti, che gli avevano mobiliato la povera casa, il conte de Maistre prese posizione contro il piano di riforme dello Speranski. Si alleò coi latifondisti, che non volevano sentir parlare d'affrancamento dei contadini, con quei padri di famiglia che erano entrati in furore perchè il segretario di stato aveva dato la precedenza ai funzionari forniti di titoli di studio sui nobili giovani insigniti della chiave di ciambellano, s'intese col ministro dell'istruzione pubblica, il Razumowski, che doveva dar corso alla riforma degli studi in Russia, col principe Galitzine, martinista visionario, che già godeva il favore dello zar ed avversava lo Speranski. Affrontò in cinque lettere, che fece circolare, il problema dell'educazione pubblica, contrapponendo la *ratio studiorum* dei gesuiti al piano di studi che veniva proposto, probabilmente d'accordo collo Speranski, dal Fessler, ex-cappuccino, superstite della Vienna dell'età giuseppina, divenuto protestante, kantiano e riformatore, in senso antimistico, della massoneria. Sottopose ad un esame, che culminava in una denuncia d'ateismo, il *prospectus* d'insegnamento del Fessler stesso; fece presentare allo zar una memoria sulla libertà d'insegnamento e quattro capitoli sulla Russia; e nella corrispondenza con la sua corte si vantò d'aver ottenuto con la sua memoria sulla libertà dell'insegnamento l'autonomia dell'Accademia gesuitica di Polok dall'università di Wilna, e d'averla ottenuta direttamente dallo zar, con disappunto dello Speranski e dei suoi seguaci. Questi opuscoli russi, che videro la luce nel 1851, pubblicati da Rodolfo de Maistre, formano il *corpus* di quel reazionarismo russo, refrattario ad ogni riforma, che arrivammo a co-

noscere noi stessi nel crepuscolo dell'impero degli zar. E forse metterebbe conto, da parte di qualche studioso di storia russa, analizzare quanto di questo spirito reazionario, che imperversò per più di un secolo in Russia, rimonti ad atteggiamenti di russi stessi (per esempio dello storico Karamzine), e quanto sia importazione del savoiardo.

Il quietismo maistriano modula i soliti ritornelli: non creare una classe colta. La cultura è pericolosa, gonfia e rende gli uomini disadatti all'azione, specialmente, se, come in Russia, la cultura è importazione dell'empia e atea filosofia di Francia invece di essere un processo organico e spontaneo, sorretto dalla religione. La formazione di un corpo di scienze morali gli pare cosa mostruosa e tale da disgregare il costume che si trasmette con pochi dogmi tradizionali custoditi da aristocrazia e clero. Naturalmente anche in questi opuscoli rimane indeterminato come si possa dominare e regolare la scienza, fuori della scienza stessa, e non affiora menomamente il dubbio, nell'imperturbabile sicumera profetica, se gli sgomenti di contro alla scienza, se la regolamentazione dello spirito secondo uno spartanismo religioso-politico non siano una bestemmia contro un dono di Dio. Il Maistre si vanta del suo realismo burkiano, ma non si accorge quanto assurdo sia il pretendere che la Russia, la quale iniziava il suo svolgimento entro una già matura civiltà europea, la respingesse, disfacesse l'opera, rovinosa a sentir lui, di Pietro il grande, e stesse ad attendere il processo di formazione spontaneo, entro i propri dogmi nazionali e nel nesso con la propria religione. Si saltava fuori dal realismo disconoscendo le circostanze (anche esse, secondo il Maistre, sono *Dio*) entro le quali un popolo è posto a vivere e ad affermarsi. Era un errore simile a quello che oggi commettono i filologi quando deplorano p. e. che per il contatto che i romani ebbero coi greci fu impossibile la formazione di un'epopea romana autoctona, o di un teatro nazionale, quasi l'autoctonismo non sia in ogni tempo un mito, quasi che l'opera di Roma avesse avuto possibilità diversa da quella dell'assimilazione, del dominio (e perciò della riduzione) della civiltà ellenistica nella cultura di Cicerone e nei canti di Virgilio. È lo stesso errore che in un campo diverso e ben più pericoloso della filologia, commettono i vari nazismi i quali vogliono estirparsi dal seno il comune patrimonio dell'umana civiltà, allucinati dal sogno di un immacolato genio nazionale.

Ma l'anatema che il Maistre lanciava in Pietroburgo contro la scienza, la diffidenza contro il sapere importato e diffusore d'empietà e di spirito rivoluzionario, era destinato ad aver fortuna in Russia,

ove la scienza e la cultura continuarono ad essere in sospetto, vigilate e vessate con lo stesso risultato dei provvedimenti che nella tragedia antica si prendevano contro i pericoli profetati: d'accelerare, cioè, il corso dei destini. Tenuta lontana da ogni influenza nella vita politica, non messa alla prova con le reali difficoltà dell'operare, la classe colta russa, che non ostante tutto s'andò formando, l'*Intelligentia*, divenne rivoluzionaria in tutte le forme e nihilista, e, restando in questo disagio morale, non seppe poi elevarsi all'altezza della vera scienza, e produrre i beni universali della scienza.

Su di un secondo punto insisteva il conte savoirdo: non lasciar costituire in Russia un terzo stato: evitare l'odiosa interferenza negli affari dello stato dell'ignobile classe mercantile, evitare che essa si costituisse con l'affrancamento dei servi e con gli ebrei, che in Francia avevano avuto riconosciuti i diritti civili; rinforzare l'aristocrazia terriera russa, impedire l'affrancamento dei contadini. L'oracolo poggiava anche qui su motivi teologici. Prima del cristianesimo la schiavitù fa parte integrante di ogni sistema politico e sociale. «Gli è che l'uomo, in generale, se è ridotto a sè stesso, è troppo malvagio per essere libero» (1). La schiavitù si è estinta blandamente nel cristianesimo, senza scosse (il conte savoirdo aveva una troppo esigua conoscenza della storia medioevale e della rivoluzione comunale) e per evoluzione spontanea. È un segno della grazia cristiana. La libertà dei servi muove da Roma cattolica. Non basta neppure il semplice cristianesimo. «Dovunque regna un'altra religione, la schiavitù è di diritto, e dovunque questa religione (la cristiana) s'indebolisce, la nazione diviene, in proporzione precisa, meno suscettibile di libertà generale» (2). «La schiavitù esiste in Russia perchè vi è necessaria, e l'imperatore non può regnare senza la schiavitù» (3). La situazione è nata per l'antipatia originaria di Costantinopoli contro Roma, per i cattivi papi del X secolo, per l'invasione dei Tartari: cose tutte che levarono una barriera tra l'oriente e l'occidente ed esclusero la Russia dal movimento della civiltà (4). L'esplicazione storica può reggersi in qualche punto. Ma quel che non può reggersi è il passaggio sofistico (frequente nel Maistre, come in molti filosofi pseudostoricistici) dalla spiegazione storica all'esigenza morale-giuridica: neanche ammettendo l'ipotesi che si sia di fronte ad un castigo e a un decreto divino. Anche se ciò fosse, anche se si dovesse ammettere una particolare condanna divina, rimarrebbe il problema di giustizia, che il Maistre,

(1) *Œuvres*, VIII, p. 279.

(2) Ivi, p. 283.

(3) Ivi, p. 284.

(4) Ivi, p. 284-85.

sostenitore della tesi della reversibilità, non avrebbe potuto respingere: perchè mai proprio i contadini russi, loro a preferenza di ogni altro, dovevano espiare le colpe del papato corrotto del secolo X e lo scisma di Fozio. Di fronte ad una condanna che colpisce o l'universa umanità o un intero popolo, lo scegliere la vittima su cui caricare « le peccata » ricorda la sentenza che l'evangelio attribuisce a Caifas, e che ha sempre sdegnato la coscienza cristiana: « Convieni che un uomo muoia per il popolo ». Secondo l'evangelio, inconsciamente il sommo sacerdote profetizza la redenzione cristiana; ma questa profezia non ha impedito che Dante cristiano dannasse all'inferno tra gl'ipocriti il sommo sacerdote dei giudei. Anche la più liberale teoria, la quale afferma l'impossibilità dell'egualitarismo, che spezzerebbe la molla della produzione e del progresso umano, e cancellerebbe ogni dislivello di potenziale assolutamente necessario per lo svolgimento della storia, trova il suo limite dinanzi al concreto dolore, alla negata giustizia, dove appunto comincia il dovere umano. Lo svolgimento della personalità e del libero giuoco delle energie non deve escludere la massima giustizia ed eguaglianza nel punto di partenza, e lo sforzo di ogni uomo di riscattarsi dal fatale retaggio del passato e costituirsi libera personalità.

Pel Maistre, invece, è empio riluttare e ribellarsi a un decreto divino. Ignora un peccato maggiore: quello d'arrogarsi l'interpretazione della provvidenza divina e farsene procuratore.

In tale atteggiamento di procuratore della provvidenza il Maistre par quasi promettere la scomparsa del servaggio della gleba nel giorno felice in cui la chiesa russa fosse tornata all'unione con Roma. Ma questa argomentazione poteva divenire irritante per il sentimento russo, e il Maistre, accertamente, si fa forte di argomenti di altro genere, soprattutto del pericolo dell'affrancamento. Innanzi tutto il carattere russo. « Chi scrive questo ha detto qualche volta (e ritiene che questo scherzo non sia senza base) che, se si potesse riacchiudere un desiderio russo sotto una cittadella, la si farebbe saltare. Non v'è uomo che voglia con tanta passione come il russo » (1). Al carattere russo si aggiunge l'esperienza rivoluzionaria di Francia. L'affrancamento, ben più che la gratitudine, scatenerrebbe la rivendicazione di nuovi diritti, in una raffica satanica.

È vero che questo affrancamento in nessun caso avverrebbe d'un colpo; ma sempre procederà ben più rapidamente di quanto si crede, e

(1) P. 288.

d'altronde non c'è bisogno che sia compiuto per essere pericoloso; lo sarà infinitamente prima che non vi siano più servi. Ogni intrapresa legale per l'affrancamento dei servi, per poco che sia troppo generale e troppo affrettata, si volgerà contro le mire benefiche del sovrano, che sarebbe obbligato, per mantenere l'ordine nel suo stato, di dare ai suoi delegati, e soprattutto ai governatori di provincia, più forza ed autorità di quanta ne avrà tolto ai signori; di guisa che il popolo sarà oppresso in nome del sovrano, invece di essere governato, in parte, da un'autorità che ha abusi, senza dubbio, come tutte le cose umane, ma che è sempre più o meno temperata dal sentimento naturale e dall'interesse personale. Il cavallo è sempre montato con maggior misura dal proprio padrone, che dal viaggiatore che se ne serve un'ora o due per i suoi affari (1).

In complesso le difficoltà che l'inerzia del Maistre rileva sono congiunte con le angustie dello stato patrimoniale, incapace di svolgere le energie dello stato moderno. Infatti lo scrittore sottolineava: « Non si insisterà mai a sufficienza su questa massima certa quanto una proposizione matematica. Mai un gran popolo può essere governato dal governo » (2). V'è bisogno di un supplemento che sia ciò che il Corano è per il gran turco: un freno di religione. Il Maistre si compiace di far notare il difetto di questa forza morale nella Russia e prevede che man mano che i servi fossero liberati, essi si sarebbero trovati fra la cultura empia importata dall'Europa occidentale e un clero screditato. « Così, esposti senza preparazione, passeranno infallibilmente e bruscamente dalla superstizione all'ateismo, e da un'obbedienza passiva ad un'attività sfrenata. La libertà farà su questi temperamenti l'effetto d'un vino ardente su di un uomo che non v'è abituato » (3).

In questi passi un ammiratore cattolico del Maistre ha voluto vedere una profezia della grande rivoluzione russa (4). Con forse maggiore buon senso si potrebbe invece far colpa al savoiardo d'aver contribuito con tutte le sue forze a impedire, o a ritardare, la formazione in Russia di una classe media, la quale avrebbe dato un più armonico svolgimento alla storia di quel paese. Ma, anche per muovere questa ovvia obiezione, bisognerebbe scendere sul piano del piatto prammatismo storico degli scrittori cattolici, render puntuali gli svolgimenti della storia nell'iniziativa di questo o di quello, abbozzare una storia ipotetica: ciò che ripugna a chi ha il vero senso della storia.

(1) P. 289.

(2) P. 289.

(3) P. 291.

(4) R. JOHANNET, *J. de Maistre*, Paris, s. a. (ma 1932), p. 202.

Tornando agli opuscoli russi, è evidente che il Maistre nella situazione dell'impero cercava di facilitare la penetrazione dei gesuiti. Egli offriva l'opera dei gesuiti come *instrumentum regni*, come una di quelle forze su cui deve appoggiarsi uno stato patrimoniale, che non arriva a governare per intero il paese, soprattutto nell'educazione della classe dirigente. Offriva la vecchia *ratio studiorum*, col suo umanesimo depotenziato. Latino, e letteratura e una lievissima informazione di filosofia, di matematiche e di fisica nei corsi ultimi. Niente storia, niente, soprattutto, scienze morali, niente scienze naturali, lingua greca e tutte le altre innovazioni suggerite dalla nuova filosofia tedesca, che il Maistre, senza ben conoscerla, intuiva quale incarnazione dello spirito satanico che aveva fin allora imperversato nella filosofia del secolo XVIII. Accusava il nuovo tentativo della «setta», dell'illuminatismo perverso, che voleva portare a perdizione tutti i troni, inducendo i sovrani a combattere la religione, base della loro autorità. A dar sudditi fedeli e buoni soldati bastava il vecchio metodo dei collegi gesuitici. Poca cultura e molta fedeltà. Per le scuole dei gesuiti invocava il regime di libertà e di emulazione con le scuole ortodosse e alla chiesa ortodossa offriva una specie di trattato di alleanza contro il protestantesimo che s'infiltrava in Russia dalle province baltiche. Ma verso i protestanti il Maistre non si preoccupava menomamente della invocata libertà d'insegnamento. Rovesciava sul loro capo la responsabilità di tutto lo svolgimento irreligioso del mondo moderno: del libero esame faceva la sorgente dello spirito rivoluzionario disfrenatosi ormai anche nella politica, e il punto di partenza della setta che doveva distruggere tutti i troni. Sugeriva pertanto una interpretazione sempre più restrittiva delle franchigie riconosciute ai protestanti dei paesi baltici: rinchiuderli nelle loro comunità, come ebrei nei ghetti, impedire ogni loro influsso sul mondo circostante: insomma, la stessa politica che Luigi XIV aveva applicato agli Ugonotti a preludio della revoca dell'editto di Nantes.

Ma anche nei riguardi della chiesa russa, a cui formalmente il Maistre offriva l'impegno dei gesuiti di non fare propaganda di conversione, c'era una riserva mentale. In una sua lettera ad una dama russa, il Maistre aveva già avanzato il singolare sofisma che nel passaggio da una setta protestante o dalla chiesa russa alla cattolica non si poteva parlare di conversione, ma d'integrazione della fede, perchè tutte le sette includono un minor numero di dogmi della chiesa cattolica e sono un cristianesimo decurtato (1).

(1) *Lettres à une dame russe*, in *Œuv.*, VIII, p. 139 ss.

Così il conte de Maistre cercava di spingere avanti le sorti della Compagnia di Gesù sopravvissuta in Russia in grazia della grande Caterina, prima ancora che la Compagnia risorgesse nel mondo cattolico, restaurata dalla bolla *Sollicitudo* di papa Pio VII, nell'agosto 1814.

A traverso questi intrighi di dietroscena contro la politica dello Speranski il conte de Maistre riuscì a farsi largo e a mettersi in evidenza e a sperare una parte importante negli eventi d'Europa. Il 12 novembre 1811 egli scriveva come inebriato al suo re Vittorio Emanuele I:

Vi son momenti in cui mi sembra che fosse assolutamente necessario che io venissi qui; in seguito mi confuto da me stesso e mi sembra di esser ben convinto, ma succedono fatti nuovi e la prima idea ritorna. Quando io penso all'inconcepibile destino che mi ha inviato qui, forse contro l'inclinazione di Vostra Maestà (chi sa, Sire?), ma certo contro la mia, quando ricordo la condizione spaventevole in cui mi son trovato qui, senza esperienza alcuna delle grandi città e del carattere nazionale, senza una lettera di raccomandazione, nella miseria più disperante, mostrato a duecento mila sguardi come un essere *gettato*, e anzi *esposto*, il mio sangue si gela ancora dopo dieci anni; ma quando penso che mi sono liberato da questo abisso d'imbarazzi e d'umiliazioni senza avvilirmi e anche senza mancare menomamente verso la Maestà Vostra, mi sembra di veder qualche cosa di miracoloso nella mia sorte. Ancora io non vi capisco niente, avanzo senza saper come, io non ho che da lodarmi di tutti, e spero che per conto mio nessuno si lagni di me (1).

Si sentiva portato su e, al solito, voleva spiegar provvidenzialmente la sua fortuna.

Colla sua memoria sulla libertà d'insegnamento e coi suoi quattro capitoli sulla Russia ottenne il favore dello zar. Verso la fine di febbraio 1812 lo zar gli propose di prenderlo come segretario per la redazione di tutti gli scritti ufficiali che sarebbero stati emanati direttamente da lui nell'imminente campagna contro Napoleone. Il 17 (29 nuovo stile) marzo l'onnipotente Speranski era sbalzato dal potere. Il Maistre, entrato nella confidenza del grande imperatore, appoggiato dal principe Alessandro Galitzine, credette di aver la via aperta dinanzi. Il Nesselrode, ministro degli esteri, uomo adattabile ed opportunista, non sarebbe stato un grave ostacolo.

(1) *Œuv.*, XII, p. 75.

9. LE SERATE DI PIETROBURGO.

La contemporaneità degli opuscoli russi con la redazione delle *Soirées* mostra da quale punto prospettico si deve riguardare la più famosa delle opere postume del Savoiaro. Pur essendo un'opera apparentemente speculativa, lo spunto è pur sempre polemico nell'ordine politico. Le vicende e gli intrighi gesuitico-reazionarii costrinsero, di un unico pensiero, a redigere separatamente la parte strettamente politica dalla parte speculativa. Fu rotta la compenetrazione di politica attiva e di speculazione religiosa che rende così interessanti le *Considérations*; ma gli opuscoli russi e le *Soirées* si compenetrano come parti di un tutto. Il raccordo è nel motivo con cui si aprono i celebri dialoghi che nei lunghi tramonti estivi pietroburchesi tengono nella villetta sulla Neva il conte savoiaro, il senatore russo, il cavaliere francese. Il quietismo politico avverso ad ogni forma di rinnovamento, sino a difendere il servaggio, s'assume di dimostrare che nella realtà si svolge di già una giustizia; che l'ordine temporale costituito possiede un minimo di retribuzione, se non assoluta per ogni singolo, tale tuttavia da assicurare la maggior copia di beni alla virtù; che tale remunerazione non potrebbe essere assoluta, perchè in tal caso l'azione morale rientrebbe senz'altro nel calcolo utilitario (par quasi di sentire un'eco del detestato Kant) e si reprimerrebbe il male non per disciplina interiore bensì per terrore di pena. Il Maistre a più riprese si entusiasma di questa sua dimostrazione e allontana con un certo fastidio il consueto motivo apologetico che rinvia ad un'altra vita la chiusura dei conti della giustizia divina (1). Le *Soirées* vogliono essere una teodicea trionfante. Glorificano la provvidenza non nel procedimento eccezionale e straordinario, come le *Considérations*, ma nel procedimento normale e regolare di questa vita. « Non dell'altra vita, ma della salute di questo mondo c'intrattiene! », esclama un critico poco benevolo pel savoiaro (2). In effetti deve essere riveduta e limitata la tesi corrente sul pessimismo del Maistre, accentuata dall'interpretazione del Baudelaire irridente ai dogmi progressistici dei borghesi belgi, e da quella del Faguet nel noto saggio. Indubbiamente, lo abbiám veduto, il Maistre è pessimista nei riguardi dell'uomo, nell'affermare la realtà del male, la corruzione capace d'infinito incremento. Come pel Pascal,

(1) *Œuv.*, IV, pp. 11 e 172.(2) CH. DE RÉMUSAT, in *Rev. des deux mondes*, 15 maggio 1857, p. 243.

per lui la caduta dell'uomo è il primo ed il più certo dei dogmi. Ma il suo pessimismo non si estende alle forme che prende la società, e all'ordinamento che a questa umanità decaduta ha dato la provvidenza. L'inutilità di tentare un risanamento della corrotta natura, di galvanizzare verso il meglio la parte cionca dell'uomo, si converte in una specie di ottimismo conservatore, ben diverso dall'«ottimismo dei belgi», ma pur sempre un ottimismo in istrano miscuglio con il pessimismo antropologico. Questo è un altro dei punti in cui il Maistre risente più vivacemente l'influenza dei gesuiti. Nulla di più lontano da lui dall'eroica e disperata ribellione: «*Fiat iustitia et pereat mundus!*». I gesuiti furon sempre troppo buoni soldati per non preferire il successo alla giustizia. Dalla difesa caparbia di uno *status quo* deriva specialmente il tono esasperante ed aggressivo di tutta la speculazione maistriana, e delle *Soirées* in modo speciale. «La lingua francese», nota il Rémusat, «manca di un aggettivo che sia l'opposto di persuasivo e per lui bisognerebbe inventarlo» (1). Anche il Faguet ne conviene, notando epigrammaticamente: «il paradosso è la cattiveria degli uomini che hanno troppo spirito» (2). Proprio col paradosso il Maistre s'assunse di difendere, secondo lo spirito gesuitico, le cose così come stavano, perchè in tal modo disposte dalla provvidenza di Dio. Il sistema della provvidenza, chiarito ed esplicato, deve infondere un sentimento non solo di rassegnazione, ma anche di giubilante ammirato assenso alle vie della provvidenza che assicura il vantaggio dell'innocenza con l'ausilio della grama giustizia umana e coll'enigmatica psicologia del carnefice. Non esita a riavvicinare il carnefice a Dio. Nel carnefice opera Iddio. Questo sinistro esecutore non si può spiegare che per un miracolo perenne, perchè alla società umana non manchi la difesa.

Egli è fatto come noi esteriormente, nasce come noi; ma è un essere straordinario, e, perchè esista nella famiglia umana, occorre un decreto particolare, un *fiat* della potenza creatrice. È creato come un mondo. E tuttavia ogni grandezza, ogni potenza, ogni subordinazione riposa sull'esecutore: egli è l'orrore e il legame dell'associazione umana. Togliete dal mondo quest'agente incomprensibile: al momento stesso l'ordine cede al chaos, l'ordine manca, i troni s'inabissano e la società scompare. Dio, che è l'autore della sovranità lo è dunque pure del castigo... (3).

Come per la sovranità, l'autore vuol trasferire le sorgenti prime della vita sociale nel mistero della mente di Dio.

(1) Ivi, p. 244 s.

(2) Op. cit., p. 54.

(3) *Œuv.*, IV, p. 33 s.

L'incongruenza del piano è, come ben nota il Rémusat, nel voler costruire un sistema della provvidenza (1). L'atteggiamento profetico del Maistre lo portava ad insistere sul motivo della provvidenza. È un profeta che sente di comunicare il volere di Dio, o puntualmente determinato in una particolare circostanza, o anche in una visione escatologicamente chiusa del ciclo storico, ha diritto di valersi del concetto di provvidenza. Ma le difficoltà nascono quando si voglia costruire speculativamente un sistema della provvidenza. Giustamente nota il Rémusat che la credenza nella provvidenza può benissimo essere un principio di consolazione e di rassegnazione, ma « per agire non è nè uno stimolante nè una regola » (2). Si giungerebbe ad una paralisi del volere umano, ben più grave di quella imputata alla dottrina della grazia dei giansenisti, senza il rimedio del rigorismo etico-ascetico dei giansenisti. La contraddittorietà è, come nota sempre il Rémusat, evidente. Non si può attribuire un vero e proprio sistema alla provvidenza, le cui vie, per definizione, sono impenetrabili.

Colla fede, o con la rassegnazione nelle vie provvidenziali, l'uomo deve comportarsi sempre secondo la propria autonomia e responsabilità, come Dante di fronte alla fortuna da lui ritenuta intelligenza superna:

però giri fortuna la sua rota,
come le piace, e il villan la sua marra.

Il pensiero della provvidenza non arresta l'attività morale. Alla struttura che i fatti umani prendono oltre ogni intenzione e previsione dei soggetti operanti, si può dare un tributo d'ammirazione, ma non ci si può rifugiare nella provvidenza per l'opera nostra futura. Non così il Maistre, che, come abbiamo notato, sopravvaluta la scoperta del momento eccentrico, rispetto alla razionalità umana, che assicura il ritmo della storia. La suggestione di un'arricchita esperienza su certe forme di piatto intellettualismo settecentesco, facilita il sofisma. Le grandi pagine delle *Soirées* sulla guerra, non deducibile da nessun raziocinio intellettualistico, degenerano nella celebrazione della divinità della guerra: dove divino è perfettamente equipollente a demoniaco, a orgiastico, nell'accezione antica del vocabolo: riconoscimento di una via per cui specialmente opera Iddio o la provvidenza. Lo stato d'animo è quello stesso che faceva consacrare

(1) Op. cit., p. 245 ss.

(2) Ivi, p. 244.

il luogo colpito dal fulmine. La guerra è la rabbia di un Dio che ha sete di sangue, e che inferisce per l'espiazione della prima colpa servendosi dell'uomo stesso.

L'uomo, colto all'improvviso da un furore *divino*, estraneo all'odio e alla collera, s'avanza sul campo di battaglia, senza sapere ciò che vuole e nemmeno ciò che fa. Che è quest'orribile enigma? Nulla è più contrario alla sua natura, e nulla gli repugna di meno: fa con entusiasmo ciò di cui ha orrore. Non avete notato mai che, sul campo di morte, l'uomo non disubbidisce mai?... Una rivolta sul campo di battaglia, un accordo per abbracciarsi rinnegando il tiranno, è un fenomeno che non si presenta alla mia memoria (1). Nulla resiste, nulla può resistere alla forza che trascina l'uomo al combattimento...

La guerra è divina per le sue conseguenze di un ordine sovranaturale, sia generali che particolari... La guerra è divina nella gloria misteriosa che la circonda, e nel fascino non meno inesplicabile che vi ci porta. La guerra è divina nella protezione accordata ai grandi capitani, anche ai più temerari, che son raramente colpiti nei combattimenti, e solo allora quando la loro fama non può più accrescersi e la loro missione è compiuta. La guerra è divina nella maniera in cui si dichiara... La guerra è divina nei suoi risultati che sfuggono assolutamente alla speculazione della ragione umana: perchè possono essere del tutto differenti fra due nazioni, benchè l'azione della guerra si sia mostrata eguale da una parte e dall'altra. Vi son guerre che avviliscono le nazioni e le avviliscono per secoli, altre le esaltano e le perfezionano in tutti i modi, e sostituiscono, ciò che è ben singolare, le perdite momentanee per un accrescimento visibile della popolazione... La guerra è divina per l'indefinibile forza che ne determina i successi... Un generale si getta fra due corpi nemici, e scrive alla sua corte: *L'ho tagliato, è perduto*. L'altro scrive alla propria: *S'è messo fra due fuochi, è perduto*. Chi dei due s'è ingannato? quello che si lascerà sorprendere dalla *fredda dea*... È l'immaginazione che perde le battaglie (2).

È evidente che qui il « divino » è fuori dall'ordine morale. Al rovescio degli scrittori settecenteschi, che dalla natura tagliavano fuori l'uomo, il Maistre taglia fuori dall'uomo un territorio, per attribuirlo a Dio, e ricingerlo di un solenne interdetto sacro. Riemergono i motivi martinistici, per cui le opere dell'uomo sono il riflesso di conflitti del mondo degli spiriti, e riemerge la disumanità gnosticizzante del Dio del Maistre. I motivi martinistici oscillano nelle *Soirées* tra la forma esaltata dei discorsi del senatore e la forma sobria

(1) Il passo evidentemente fu scritto prima della diserzione dei Sassoni sui campi di Lipsia.

(2) *Œuv.*, V, pp. 24 e 26 ss.

del conte: subiscono infine una riduzione entro le forme del cattolicesimo. Ma l'occhio esperto li riconosce fin nelle sfumature. Dopo aver sostenuto a spada tratta la teoria delle idee innate, il Maistre pare dimenticarsene là dove concepisce gnosticamente la divinità anteriore alla posizione dei valori morali.

Io comprendo assai bene come una legge umana possa essere ingiusta, quand'essa violi una legge divina o rivelata o innata; ma il legislatore dell'universo è Dio. Che vuol dunque dire un'ingiustizia di Dio nei riguardi dell'uomo? Vi sarebbe per caso un qualche legislatore comune al di sopra di Dio che gli abbia prescritto la maniera in cui agire verso l'uomo? (1).

Perciò, sostiene il Maistre, non bisogna dire: « un tale ordine di cose è ingiusto, dunque non può aver luogo sotto l'impero di un Dio giusto », bensì: « Un tal ordine di cose ha luogo sotto l'impero di un Dio essenzialmente giusto: dunque, quest'ordine di cose è giusto per ragioni che noi ignoriamo » (2). L'autorità sovrasta la razionalità. Ma, a ben riflettere, poichè il conflitto nasce fra le nostre idee del giusto e della divinità, la soluzione dovrebbe esser ricercata nella riforma delle nostre idee stesse sul giusto e su Dio. Il Maistre invece preferisce sacrificare l'idea della giustizia all'idea di un Dio il quale instaura d'arbitrio il criterio del bene e del male. È un Dio gnostico che dall'infinito e dall'ineffabile si svolge verso il razionale e l'esprimibile. È assai meno lontano di quanto può parere dal Dio della grazia di calvinisti e di giansenisti:

Più Iddio ci parrà terribile, più noi dovremo raddoppiare il timor religioso verso di lui, più le nostre preghiere dovranno essere ardenti e instancabili: poichè nulla ci dice che vi supplirà la bontà. La prova dell'esistenza di Dio, precedendo quella dei suoi attributi, noi sappiamo ch'*Egli è* prima di sapere *ciò ch'Egli è*; anzi noi non sapremo mai pienamente ciò ch'Egli è. Eccoci collocati in un impero il cui sovrano ha pubblicato una volta per tutte le leggi che reggono tutto. Queste leggi sono in generale segnate dal conio d'una saggezza e anche d'una bontà sorprendente. Alcune tuttavia (io lo suppongo in questo momento) paiono dure, *ingiuste* anche, se si vuole... Or io domando ai malcontenti: che cosa bisogna fare? Uscir dall'impero forse? Impossibile. Egli è dovunque, e nulla è fuori di lui. Lagnarsi, stizzirsi, scrivere, anche, contro il sovrano? Serve a farsi fustigare o mettere a morte. Non vi è miglior partito da prendere fuor di quello della rassegnazione e del rispetto, io direi anche dell'amore (3).

(1) V, p. 104.

(2) V, p. 105.

(3) V, p. 106.

Passo significativo, più che per la tesi non sostenibile logicamente, di una esistenza affermata senza l'affermazione di nessun attributo, per il pathos gnostico dello sgomento e del mistero e dell'imprigionamento dello spirito umano. È notevole anche come in questo passo vacilli tutto l'ambizioso sistema di teodicea, una volta che diviene problematico ed arbitrario il concetto della giustizia. Tale oscillazione affiora spesso nelle *Soirées*, appunto pel fatto che le idee devon cedere dinanzi all'affermazione dell'autorità. Analogamente, dopo essersi sforzato, nell'apertura dei dialoghi a sostenere la distinzione tra sventura e castigo, il Maistre poi ritorna a confonder tutto nella polemica contro lo Herder e il Voltaire. Costoro avevan deriso l'interpretazione cattolica del terremoto di Lisbona quale castigo divino; il Maistre la difende poichè è *opinione utile* ritenere che ogni flagello sia un castigo. Ma per far ciò, e giustificare lo sterminio degli innocenti e degli infanti, deve ricorrere ai misteri dell'altra vita a cui aveva fatto mostra di voler rinunciare, ed esclude che la morte sia un vero castigo, quando invece tale tesi è implicita sia nella teoria dei flagelli che in quella del carnefice.

Lo gnosticismo martinistico in taluni punti giunge alle soglie del kantismo. In uno dei dialoghi il motivo mistico dell'uomo rinchiuso in una sfera sua propria, che filtra la realtà a traverso un certo numero d'idee innate, che gli son concesse proprio a definire il suo campo e ad impedire l'invasione dei territori non suoi, è presentata con notevole suggestione da uno degli interlocutori, il senatore russo. Il quale cerca di ricostruire la rappresentazione che il proprio cane può farsi di un'esecuzione capitale, dato che gli fan difetto le idee che danno a noi uomini il tragico significato della scena. Giunge così al margine del soggettivismo.

Nessun essere vivente può avere conoscenze che non sian quelle che sono esclusivamente relative al posto che occupa nell'universo; ed è a mio avviso una delle numerose ed invincibili prove delle idee innate: poichè, se non vi fossero idee di questo genere per ogni essere che conosce, ciascun d'essi considerando le proprie idee come possibilità dell'esperienza, potrebbe uscir dalla propria cerchia e turbare l'universo, cosa che non accadrà giammai...

Gli animali sono, come vi dicevo or ora, toccati, premuti dai segni dell'intelligenza, senza mai potersi elevare fino al minimo dei suoi atti: raffinate quanto vi piacerà col pensiero quest'anima qualsiasi, questo principio sconosciuto, questo istinto, questa luce interiore che è stata loro concessa con sì prodigiosa varietà di direzione e d'intensità, non troverete mai altro che un *asintote* della ragione, che potrà avvicinarsi quanto vorrete, senza mai raggiungerla...

Il mondo così considerato come semplice accozzo d'apparenze, di cui il menomo fenomeno nasconde una realtà, è un vero e savio idealismo. In senso assai vero io posso dire che gli oggetti materiali non sono nulla di ciò che io vedo; ma ciò che io vedo è reale in riferimento a me, ed è quanto mi basta per essere così condotto all'esistenza di un altro ordine, che io credo fermamente senza vederlo (1).

Sulle orme del Pascal il Maistre giungeva sulle soglie della teoria kantiana delle categorie e del mondo dei fenomeni separato dalla cosa in sè. Ma mentre il Kant, a cui non erano ignote le aspirazioni dei teosofi mistici, accompagnatili a questa frontiera del mondo, con rigore razionale lasciava calare una saracinesca insuperabile fra la cosa in sè e il mondo dell'esperienza, e si rifiutava di estendere l'applicazione delle categorie fuori del campo in cui sono normative, il Maistre mostrava di voler partire in navigazione per il mare ignoto del noumeno o, per lo meno, sosteneva che esso fosse navigabile.

Se il Maistre avesse tenuto fermo all'impossibilità di varcare i limiti delle idee innate secondo cui si sperimenta il reale (ed egli, come abbiám veduto in qualche punto, inclina a questa interpretazione), l'esperienza si sarebbe costituita ai suoi occhi come un mondo chiuso, nè più nè meno come pel Kant. Invece dalla supposizione di poter valicare questa frontiera derivano non poche delle tesi più audaci delle *Soirées*. Così l'apologia della preghiera, non solo perchè la preghiera ha un valore di consolazione e di edificazione per chi la pronunzia (allo stesso modo in quel torno di tempo il nostro Foscolo giustificava il culto delle tombe), ma perchè la preghiera ha valore mistico-magico; è azione efficace sull'Eterno, possibilità di ristabilire l'unità spirituale col principio dell'universo, rottasi colla prima trasgressione; perchè la preghiera è un residuo di quegli arcani primigenii poteri spirituali dell'uomo incorrotto, che comunicava direttamente con Dio. Certamente, si afferma nelle *Soirées*, noi ignoriamo quale sia il momento in cui la nostra preghiera raggiunge l'onnipotente ed opera su di lui: spesso crediamo di pregare e nella realtà la nostra non è preghiera. Ma perciò appunto bisogna insistere nella preghiera, sì che si possa giungere alla preghiera che « valga mille », e bisogna aver il convincimento di tendere all'unità mistica del mondo spirituale.

Come per la preghiera così per l'idea dell'espiazione col sangue: alla quale il Maistre dedica, in appendice alle *Soirées*, l'*Eclaircisse-*

(1) IV, p. 248. Altri passi in questo indirizzo: IV, pp. 253 s., 258, 355 s.

ment sur les sacrifices, saggio che ai nostri occhi ha pregio non tanto per la tesi speculativa che sostiene, della validità obbiettiva dell'effusione del sangue, quanto per la restaurazione di una *formamentis* antica, necessaria ad intendere non piccola parte della storia religiosa.

Nella dottrina del linguaggio, dove s'incagliava la dottrina del contrattualismo, il Maistre asserisce la teoria della comunicazione mistica della parola, che poi è il *Logos* della teologia antica:

Nessuna lingua è stata inventata, nè da un uomo che non avrebbe potuto farsi ubbidire, nè da parecchi, che non avrebbero potuto intendersi. Ciò che si può dir di meglio sulla parola, è quanto è stato detto di colui che si chiama la PAROLA. *Egli si è slanciato, avanti tutti i tempi dal seno del suo principio; egli è antico come l'eternità... Chi potrà narrar la sua origine?* (Michea, V, 2; Isaia, LII, 8)...

Le lingue son cominciate, ma la parola no, e neanche con l'uomo. L'una ha necessariamente preceduto l'altra, poichè la parola non è possibile che per il VERBO. Ogni lingua particolare nasce come l'animale, per via d'esplosione e di sviluppo, senza che l'uomo sia mai passato dallo stato d'afonia all'uso della parola (1).

Più che una teoria filosofica è un mosaico bizantino, un'eccitazione di fantasia nei misteri teologici, come le professioni di fede ecclesiastiche, che ben lungi dallo spiegare, esigono una spiegazione, o almeno un principio d'intellezione. Ma da questa infusione dei linguaggi da parte del Verbo eterno il Maistre deriva la sua teoria dei compiti delle diverse lingue e delle missioni dei diversi popoli.

Da questa rivelazione primitiva che s'inizia con la rivelazione dei linguaggi procede l'altra teoria, tenacemente ribadita nelle *Soirées*, di una scienza primigenia, che gli antichi, più di noi prossimi a Dio, *a diis recentes*, per dirla con la frase di Seneca di cui il Maistre si compiaceva, han posseduto e da cui l'umanità è decaduta, contro ogni ipotesi lucreziana, o anche semplicemente rousseauiana, di un autonomo crescere del pensiero e della scienza umana fuori dallo stato belluino, pel dispiegamento di una virtualità interiore. In questo punto il Maistre si trova agli antipodi del Vico. Dal ritmo della degradazione egli deduce non solo la teoria della malattia e dello stato selvaggio come sanzioni di colpe ataviche espriate dai discendenti, ma anche il dispregio della faticosa scienza moderna la quale va risalendo da una causa all'altra, e concepisce materialmente le cause, mentre

(1) IV, pp. 87 e 99.

se sapesse giunger all'intuizione di una sola causa, di colpo le coglierebbe tutte (1). Quindi l'asserzione che « non basta credere alla scienza, bisogna ancora credere al principio della scienza, il cui carattere è d'essere insieme e necessario e necessariamente creduto » (2), proposizione che gli consentirà di combattere la dignità bruniano-baconiana: « veritas filia temporis, non auctoritatis », e di tendere all'autoritarismo. Da ciò gli spunti di ontologismo che si rannodano al Malebranche e fruttificheranno nella successiva fase della filosofia del XIX secolo.

Da ciò il dispregio maistriano della scienza moderna, delle sue teorie cosmologiche e chimiche, e il dubbio fin sulle scoperte più accertate, come sulla composizione dell'acqua e sull'origine delle maree, e da ciò il dubbio (la chiesa nel secolo XIX sarà portata ad accettarlo) che da tre secoli il pensiero umano abbia fatto una falsa rotta. Da questa tendenza hanno origine non solo la polemica acre contro il Voltaire, ma anche quella contro il Locke ed i primi spunti di quella contro Bacone; e l'avversione amara contro ogni classe colta, perchè la cultura ha distrutto la gerarchia patrizia del mondo, ed ogni forma di tradizione esoterica. L'accanimento dell'imminente reazione è condensato nello sfogo dell'VIII *entretien*:

Esse (le dottrine empie) ci vengono da questa falange numerosa che si chiamano i *dotti*: e che noi non abbiamo saputo tenere in questo secolo al loro posto, che è il secondo. Un tempo vi erano pochissimi dotti, e un piccolissimo numero di questo piccolissimo numero era empio; oggi non si vedono altro che *dotti*: è un mestiere, è una folla, è un popolo; e fra di loro l'eccezione, di già sì triste, è diventata una regola. Da tutte le parti hanno usurpato un'influenza senza limiti; e tuttavia se v'è cosa certa al mondo, è, a mio avviso, che non s'appartiene alla scienza di guidare gli uomini. Non le è confidato nulla di ciò che è necessario: bisognerebbe aver perduto l'intelletto per ritenere che Iddio abbia incaricato le accademie d'insegnarci ciò ch'egli è e ciò che gli dobbiamo. Tocca ai prelati, ai nobili, ai grandi ufficiali dello stato d'essere i depositarii e i custodi delle verità conservatrici; d'insegnare alle nazioni ciò che è male e ciò che è bene; ciò che è vero e ciò che è falso nell'ordine morale e spirituale: gli altri non han diritto di discutere su siffatte materie. Essi han le scienze naturali per spassarsi: di che potrebbero lagnarsi? Quanto a chi parla o scrive per togliere un dogma nazionale al popolo, dev'essere impiccato come un ladro domestico. Rousseau ne ha convenuto, senza pensare a quel che chiedeva per sè. Perchè si è commessa l'imprudenza d'accordare la parola a tutti? Questo ci ha perduti. I filosofi (o quelli che

(1) V, p. 185.

(2) IV, p. 355.

son chiamati così) han tutti un orgoglio feroce e ribelle che non si contenta di niente: detestano senza eccezione tutte le distinzioni, di cui non godono, non v'è autorità che a loro non dispiaccia: non v'è cosa sopra di loro che essi non detestino. Lasciateli fare, essi attaccheranno anche Iddio, perchè egli è il padrone... (1).

Ma proprio quando pare che il Maistre sia completamente sotto l'influsso del martinismo, proprio quando, come certi bruchi che assumono il colore dell'erba che mangiano, egli ha tutto il colorito del teosofo, e quando ha con molta abilità sostituito non pochi pilastri della dottrina cattolica con puntelli della setta, ecco che egli si distacca d'un colpo dalla teosofia. Rinuncia a perseguirne il fine ultimo, la reintegrazione dell'occulta sapienza. Non è alieno dal considerare questo problema un gioco, uno di quei misteri massonici, con cui si comincia l'iniziazione, e a cui col tempo si finiva a rinunciare. Le battute critiche poste in bocca al conte delle *Soirées* di fronte alle trasmodanze martinistiche del senatore russo hanno questo significato. Pur essendosi avvalso della ipotesi di una scienza intuitiva del tutto diversa dalla scienza postbaconiana, per combattere lo spirito del secolo, pur avendo navigato a piene vele nell'oceano delle realtà noumeniche, che il loico Kant interdiceva, e pur avendo avanzato molte tesi mistiche, almeno come possibilità, contro le negazioni della filosofia, il Maistre scantona via dalla ricerca dei misteri, e delle dottrine martinistiche accoglie solo quanto è il catechismo mascherato sotto parole strane. Non crede alla recuperabilità della scienza primigenia dell'uomo, e, del resto, vi rinuncia volentieri, anche se non trova empio sognare, come fa il senatore russo, sulla compenetrazione degli spiriti dopo l'annichilimento del male e la dissoluzione dell'io, « quando tutti i pensieri saranno comuni, come i desiderii, quando tutti gli spiriti si vedranno così come sono veduti » (2); e non trova empio il filosofare sulla restaurazione dell'unità primigenia del mondo spirituale scisso dalla colpa, e sulle cause vere che sono fuori della materia. « Ma », soggiunge il conte, « la religione ordina l'umiltà e l'obbedienza. Nessuno meglio di Dio conosce la nostra creta. Io oso dire che ciò che dobbiamo ignorare è più importante per noi di ciò che noi dobbiamo sapere. S'egli ha collocato certi oggetti al di là dei limiti della nostra visione, è senza dubbio perchè sarebbe pericoloso per noi di scorgerli distintamente » (3).

La rinuncia all'indirizzo gnostico del martinismo diventava tanto più ovvia in quanto la fantasticata conoscenza intuitiva non si

(1) V, p. 107 ss.

(2) V, p. 172 ss.

(3) V, p. 188.

era mai verificata, non aveva mai potuto costituire un corpo dottrinale nelle conventicole mistiche: era sempre rimasta qualcosa di simile alla pietra filosofale e all'acqua di gioventù ricercate in tante comunità massoniche della fine del settecento. Il conte si faceva forte della stessa teoria occultistica sul pericolo della conoscenza, e, generosamente, applicava questo argomento e nei riguardi della conoscenza dei misteri trascendenti e in quelli della scienza meramente umana. « Io mi oppongo dunque », esclama il conte, « per quanto è in me, ad ogni ricerca curiosa che esca dalla sfera temporale dell'uomo... Io ringrazio Dio della mia ignoranza più ancora che della mia scienza; poichè la scienza è me, almeno in parte, e per conseguenza io non posso essere sicuro che sia buona: la mia ignoranza, al contrario, almeno quella di cui parlo io, vien da lui, e perciò io ho tutta la confidenza possibile in essa » (1). Il giuoco esoterico è finito. Le speculazioni martinistiche valgono solo come testimonianza di un anelito religioso dell'uomo contro l'empietà filosofica. Al più, come il conte delle *Soirées* par concedere al cavaliere, si può accettarne qualcosa come *superstitio*, nel senso buono di propugnacolo, avamposto, ardore combattivo della religione, come una specie d'esercizio spirituale *sui generis*: ipotetico però e pronto alla sommissione. Ma le esigenze, che questa esperienza teosofica fa valere, trovan tutte la loro soddisfazione nella religione tradizionale. La prassi gesuitica emerge dal bagno di reazione della teosofia. Non senza una continuità logica. Non aveva forse la teosofia insistito su di un concetto, o, meglio, su di una rappresentazione della scienza come mero rispecchiamento, pura trasmissione di contenuto, contro la concezione moderna sostanzialmente dialettica, di un perpetuo incremento del pensiero su sè stesso, attuato secondo un metodo, cioè di un incremento attuato come forma? La rappresentazione della conoscenza intuitivo-mistica, viene interpretata dal Maistre nel corso delle *Soirées* rigorosamente, e coerentemente, come autorità che precede e costituisce il conoscere, come l'oggetto che detta legge alla mente, e in guisa così assoluta che non si potrebbe neppure definire con le formule medievali: *credo ut intelligam*, *fides quaerens intellectum*, perchè l'autorità depotenzia quel tanto di lume interiore di cui si ha bisogno per rappresentarsi l'oggetto creduto. La fede diviene mera disciplina, passiva acquiescenza all'autorità posta in posizione assoluta.

In quest'esasperazione del momento d'autorità si precorre una caratteristica del cattolicesimo del secolo XIX: la riduzione della fede

(1) V, p. 190.

a disciplina. Ciò che dovrebbe essere il culmine della fede diviene il suo tracollo. La fede non parla più alla cieca ubbidienza, i dogmi rimangono privi di ogni significato, o, al più, son prove dell'ubbidienza. Sono accettati senza palpito di interiore ripensamento. Si compie il distacco tra forma e contenuto della fede, e la fede mera disciplina può divenire recettiva anche di credenze non organicamente legate colle fondamentali credenze cristiane. Singolare capovolgimento che si spiega con una frase che il Maistre pronunzia con altro riferimento. «L'essere immortale non apprende nulla», e il martinismo aveva aspirato a uscir dai limiti della mortale umanità (1).

In questa determinazione del principio d'autorità, da una parte è indubbio il nesso col misticismo martinistico, ma dall'altro si nota un contrasto singolare. Sia pure ipoteticamente, il martinismo era proteso verso una piena illuminazione della fede: aveva sognato il disvelamento dei supremi misteri, la visione di viso a viso del pensiero divino. Nell'autoritarismo gesuitico tutto ciò si dissipa, come la bellezza d'Alcina davanti allo scudo di Logistilla. Subentra l'arida, vuota prassi gesuitica, l'autoritarismo, il pragmatismo accorto della credenza ai fini del mondo.

Questo trapasso, che a un attento esame si spiega e si connette in tutte le sue fasi, ha sempre reso difficile, nella luce cangiante in cui si compie, un'adeguata inteliezione del pensiero del savoiardo. Solo in esso però s'intende tutta la funzione di lui nella storia del pensiero.

Compiuta la risoluzione della religiosità teosofica nel cattolicesimo gesuitico, la funzione del Maistre nel pensiero moderno può considerarsi esaurita. La sua ulteriore attività apologetica, anche in un'opera come *il Du Pape*, manca di valore universale: ha riferimento a particolari controversie interne della confessione cattolica. Invece, nelle sue opere precedenti, pur a traverso i sofismi irritanti, pur con la tendenziosità del discepolo dei gesuiti, egli aveva avuto la funzione di ridestare motivi di vita spirituale obliati dal secolo del Rischiaramento, di dischiudere orizzonti, di concludere processi ideali, e di portare alla superficie un moto occulto, il quale, insieme con molti elementi vieti, conteneva fermenti che dovevano fruttificare nel nuovo secolo.

continua.

ADOLFO OMODEO.

(1) IV, p. 66.