

CATTOLICISMO E CIVILTÀ MODERNA NEL SECOLO XIX

I.

J. DE MAISTRE.

(Contin. e fine: v. fasc. prec., pp. 41-59)

10. — IL PERIODO DELLA CONTROVERSIA CONFSSIONALE.

Le *Soirées* apparvero postume. Non è però da credere che lo smascheramento delle posizioni, che esse ci attestano, venisse fatto solo nelle pagine inedite del rappresentante del re di Sardegna. Ormai il conte de Maistre era entrato nel gioco della politica gesuitica in Russia e la sua separazione dai martinisti, per prendere posto nelle schiere dei seguaci dei gesuiti di Polok, diventava manifesta. Non tutti i mistici martinisti erano disposti a dichiarare con lui che la ricerca delle logge e delle conventicole era un semplice bel gioco introduttivo, un imbonimento per acquistare adepti alla Compagnia di Gesù. Non pochi svolgevano il martinismo in direzione liberale. V'erano poi coloro che restavano fedeli ai loro sogni di visionari, e volevan ricercare una scienza occulta più piena e più ricca di quella offerta dagli esercizi spirituali del Loyola. Primo fra questi era il Galitzine, che aveva portato su il Maistre, e a cui il Maistre inneggiava in un abbozzo del finale delle *Soirées*. Proprio il Galitzine di lì a pochi anni doveva rendere insostenibile la posizione del rappresentante sardo, denunziandone l'attività di propaganda cattolica. Il Galitzine era colui che prendeva a proteggere le società bibliche, d'ispirazione inglese, le quali volevano risvegliare nel mondo la morale evangelica e la coscienza cristiana al di sopra di ogni distinzione confessionale, ed erano fieramente avversate dai Gesuiti. A sua volta il misticismo eterodosso del Galitzine doveva nel 1821 cedere al risveglio nazionale russo, che si appoggiava alla chiesa greco-ortodossa, e alla preponderanza politica dell'Araksceeff.

Non possiamo stabilire se la reazione del Galitzine e dei mistici di Russia contro il Maistre cominciasse fin dalla primavera del 1812, quando il savoiaro fu assunto come segretario e redattore dei manifesti politici da Alessandro I. Certo è che lo sperato avvenire politico in Russia, la possibilità di divenire il cancelliere dello zar, svanirono in una grande delusione. Inviato in attesa d'ordini a Polok, il Maistre vi consumò invano diversi mesi, finchè il 7 luglio n. st. ricevette da Alessandro l'ordine di ritornare a Pietroburgo. E della cosa non si parlò più, come se non fosse avvenuta. Nella corrispondenza colla sua corte il Maistre spiega quest'improvvisa catastrofe delle sue speranze con la diffidenza dello zar. Alessandro avrebbe preso in mala parte l'esplicita dichiarazione del rappresentante sardo di non poter serbare segreto alcuno per il re ch'egli rappresentava a Pietroburgo.

Può darsi che in questo punto il Maistre sia stato portato a far pesare sulla sua corte un proprio insuccesso, poichè l'ambigua posizione di un rappresentante straniero funzionante da capo di un ufficio politico dell'imperatore di Russia doveva pur essere prevista dallo zar. Qualche storico, pur molto benevolo per il savoiaro, non trovando altra traccia in nessuna fonte di un'intenzione imperiale di chiamare il Maistre alla direzione degli affari di Russia, dubita che il Maistre stesso abbia frainteso e abbia annunziato alla sua corte come realtà imminente ciò che era un sogno della sua accesa fantasia (1). Altri invece pongono in relazione la caduta in disgrazia del Maistre con la caduta in disgrazia del quartiermastro generale, il modenese generale Paulucci, reo d'aver parlato troppo francamente ad Alessandro I e legato a filo doppio col Maistre (2).

Se però i particolari della vicenda non sono troppo chiari, la situazione generale tuttavia spiega a sufficienza la rapida caduta dei sogni del Maistre (3). Lasciato il Maistre a Polok, Alessandro era partito per l'esercito. Suo consigliere militare era il generale prussiano Phull, membro della massoneria prussiana, il quale parlava di guerra alla spagnuola senza battaglie, di ritirata scitica ecc., con grande

(1) MANDOUL, op. cit., 161 ss.

(2) JOHANNET, op. cit., p. 204. Sul Paulucci cfr. la lunga lettera del Maistre al conte de Front, in data non precisata del 1812, in *Oeuv.*, XII, p. 170 ss.

(3) I fatti si ricostruiscono benissimo raccostando la citata lettera al conte de Front con la narrazione del *pronunciamento* di Drissa in WALIZEWSKI, op. cit., II, 59 ss. Il Walizewski narra la parte avuta dai generali russi, il Maistre gli avvenimenti precedenti di cui approfittarono i russi.

disappunto dei generali e dei soldati russi, infastiditi di tutti gli stranieri che ingombravano lo stato maggiore e creavano la torre di Babele intorno all'imperatore, come ai giorni di Austerlitz e di Friedland. I russi volevano una loro guerra nazionale. Quando l'esercito russo da Wilna ebbe ripiegato sul campo trincerato di Drissa, il marchese Paulucci aveva cominciato a tempestare contro il Phull ed era venuto a dure parole col capo di stato maggiore Wolkonski: e si era messo a gridare che il campo trincerato di Drissa, architettato dal Phull, era una tagliuola, messa su da un pazzo o da un traditore. E pare che dicesse anche esplicitamente che lo zar avrebbe fatto bene a levarsi di mezzo e a lasciar i militari a fare il loro mestiere. Il Paulucci fu allontanato, ma il subbuglio fu sfruttato dai russi puri, che, con un quasi *pronunciamento*, costrinsero lo zar a lasciare l'esercito e ad andare a far propaganda all'interno (13 luglio n. s.). Il congedo del Maistre cade in questi giorni di crisi (6-7 luglio), e sarebbe stato ad ogni modo inevitabile nel processo generale degli eventi. La guerra assumeva un carattere nazionale; veniva imposto di lì a poco un generale che aveva la fiducia dell'esercito, il Kutusoff, e si restringeva notevolmente la parte che nel governo della Russia avevano gli stranieri. Importava nulla se la guerra scitica nasceva dalle stesse circostanze e piegava i russi riluttanti.

D'altronde, il Maistre non aveva le doti che ricercava Alessandro I. Lo zar voleva presentarsi come l'antagonista di Napoleone, voleva il consigliere che lo mettesse sulla via che doveva finalmente imboccare l'anno seguente, voleva essere presentato come l'eroe salvatore dell'Europa. Per quanto ricco di velleità profetiche, il Maistre non era fatto per una politica audace e temeraria, e dopo tutto opinava che era assurdo far misurare da pari a pari, sia sui campi di battaglia, sia negli affari politici, un re di diritto divino col « demone meridiano ». Era poi dominato da idee fisse che non garbavano pel momento, come l'aperta dichiarazione di voler rimettere i Borboni sul trono di Francia. Il profeta di Pietroburgo non ebbe quindi alcuna parte attiva nella politica che portò al crollo di Napoleone.

Alessandro I sfuggì alla presa del mistico conte savoiaro proprio nel momento in cui, non ostante il pronunciamento di Drissa, la sorte gli si volgeva propizia, e gli si apriva dinanzi la parte brillante di salvatore dell'Europa. In questa fase lo zar restava sotto l'influenza dei mistici teosofi e dei liberaleggianti, e coloro che immaginano che il Maistre per i suoi legami con lo zar avrebbe potuto avere una parte notevole al congresso di Vienna, se Vittorio Ema-

nuele I si fosse deciso a mandarvelo⁽¹⁾, mostrano di non avere inteso la parte del Maistre nelle vicende politiche della Russia. In complesso, non è temerario ritenere che l'ostensione aperta dei suoi rapporti coi gesuiti nocque al Maistre, quanto gli era stato utile l'aspetto teosofico martinistico in un primo tempo. Nel '13-14 la teosofia martinistica liberaleggiava per lo meno nel campo religioso, con Alessandro I.

Il conte rimase a Pietroburgo, che cambiava rapidamente volto. La città non era più il grande centro di vita europea del periodo napoleonico. I grandi successi alimentavano un orgoglio russo mal sofferente della troppo lunga tutela di burocrati e di avventurieri stranieri.

Egli si ripagò delle sue delusioni politiche coi trionfi di salotto, mentre la storia d'Europa si risolveva senza il concorso dei suoi oracoli a Vienna. Sogghignava sull'equivoca religiosità del patto della Santa alleanza, il cui stile non era ignoto al frequentatore delle logge martinistiche⁽²⁾.

Del resto, la tanto profetata e sognata restaurazione non gli dava, nè nell'ordine politico nè in quello privato, grandi soddisfazioni.

I Savoia restaurati e il Vallesia tornato al potere continuavano a non essergli troppo benigni. Egli riusciva a richiamar presso di sé la famiglia; ma proprio allora la sua situazione in Russia diveniva mal sicura. In Francia gli capitava un altro infortunio.

Il visconte de Bonald nel '14 pubblicava col nome dell'autore, e ad insaputa di lui, l'*Essai sur le principe générateur des constitutions*. Il Maistre appariva così portavoce degli emigrati reduci, degli *Ultras* incorreggibili, del loro malumore contro la carta costituzionale, che Luigi XVIII, anche per consiglio dello zar, era stato costretto a concedere in pegno alla mal doma Francia rivoluzionaria. Luigi XVIII si risentì a veder criticata la sua politica. Il credito che il Maistre, impenitente partigiano dei Borboni di Francia, si era acquistato presso di loro con servizi resi nei giorni avversi, fu compromesso, e non si accrebbe certo quello presso lo zar che aveva suggerito la carta costituzionale.

Tutto il suo passato sospingeva il Maistre nella lotta contro il nascente liberalismo, ricco d'ispirazioni svizzero-ginevrine. Ma contro questa ripresa dello spirito rivoluzionario, che assorbiva tanti elementi della critica dell'intellettualismo astratto, il Maistre, po-

(1) MANDOU, op. cit., p. 162 ss.

(2) *Oeuv.*, XIII, 162 ss., 210 ss., 219 ss.

lemista vigoroso contro il giacobinismo, riusciva fiacco. Gli sfuggiva la trasformazione compiutasi. Nei giorni avversi egli aveva predicato moderazione alla sua corte pel caso che fosse rientrata in possesso dei suoi antichi domini; aveva consigliato anche di dare la preferenza agli uomini della rivoluzione sugli stessi compagni d'esilio. E certamente era in buona fede. Ma consigliava, in verità, un'amplessissima amnistia. Quel che non concepiva possibile era una transazione sui principii: che si potesse e si dovesse cioè accogliere, anche in menoma parte, l'opera rivoluzionaria satanicamente ispirata. La sua fu la grande sorpresa e delusione di tutti gli *Ultras*. Insistendo su di una metafora, avevan sempre parlato di rivoluzione distruttrice ed eversiva, incapace di costruire, e non eran mai arrivati ad intendere la rivoluzione come processo organico, ben diverso dalla metafora architettonica del distruggere e del costruire. Caduto Napoleone, una formazione di civiltà sopravviveva agli assalti dei vincitori e dei re reduci dall'esilio. Eran codici, erano ordinamenti amministrativi, razionali non più sostituibili, eran sentimenti e costumi e orgogli di chi aveva fatto la grande storia dell'ultimo venticinquennio, era la tolleranza religiosa, desiderio vivissimo della passata generazione, divenuta saldo diritto, costume e sentimento geloso della nuova, era, persino, nell'ordine dei materiali interessi, il fatale riconoscimento della vendita dei beni confiscati dalla rivoluzione.

Gli uomini politici della coalizione, il Metternich e lo zar, raccomandavano moderazione e prudenza. Gli *Ultras* gridavano sdegnati che la vittoria non era completa, che la rivoluzione viveva, dettava i suoi patti da vincitrice, che la vittoria sui campi di battaglia nulla voleva dire senza la vittoria sugli spiriti.

Ed essi per primi parlavan della Rivoluzione come di una personalità vivente: non come se la rivoluzione fosse una volontà insurrezionale presente, ma come uno spirito satanico accampato sulle sue stesse opere, e che non si poteva a nessun patto discacciare: singolare esperienza dell'unità dialettica della storia.

La debolezza della reazione di fronte a questo spirito si dimostrava nella pretesa di scongiurarlo, anche dopo la vittoria, non con le armi dello spirito, uniche valide, bensì con le armi della politica, con una riforma o deformazione educativa.

Non sorprende quindi che, con tutta la buona intenzione d'essere moderato, il Maistre passasse nel campo degli *Ultras* incorreggibili, e dei malcontenti russi, i quali brontolavano contro il liberalismo di Alessandro, trovavano indegna la relativa moderazione usata alla rivoluzione vinta, e si scandalizzavano della carta costituzionale.

imposta a Luigi XVIII, e della restaurazione della Polonia a regno costituzionale vagheggiata, e, dopo molte lotte diplomatiche e politiche, messa in atto da Alessandro, col risultato di fare dello zar un Giano bifronte, autocrate fra i russi vincitori e re costituzionale fra i polacchi vinti.

Il vecchio profeta savoiaro non sapeva e non poteva tacere. Si mise a far propaganda di cattolicesimo fra le dame e i giovani nei salotti di Pietroburgo. In questa via lo avevano preceduto il cavalier Bassinet d'Augard e l'abate Nicolle, già cappellano dei conti di Choiseul-Gouffier, e poi direttore di scuola. Il Nicolle aveva ricondotto la maggior parte degli esuli francesi sulla via della fede, e s'era quindi messo ad esercitare la propaganda fra i russi. Aiutavano il Maistre i gesuiti, e s'iniziava la conversione delle dame, che ne facevano una moda dell'alta società (1).

La conversione della Swetchine fu il massimo successo del savoiaro. Il punto di partenza era a portata di mano: riafferrare gli spiriti in un momento di stanchezza nell'indeterminata ribellione contro tutto l'ordine della vita, a cui i russi erano più di ogni altro esposti, e fermarli nell'adorazione dell'autorità. Insieme accentuare, in materia di religione, il disprezzo tradizionale dei russi per le cose loro proprie, che assunse espressione leggendaria nell'episodio del decabrista caduto giù dalla forca per la rottura del laccio. « Maledetto paese in cui non si sa neanche impiccare », avrebbe brontolato il rivoluzionario, mentre il carnefice apparecchiava un nuovo capestro. La propaganda cattolica si svolgeva perciò su questa base psicologica: dimostrare che alla religione nazionale russa mancava un *quid*, qualcosa d'arcano, presente invece nella chiesa romana, e di cui era detentore e custode il papa. E a questo difetto primo si riconduceva la scarsa cultura e il nessun prestigio del clero russo, la corruzione dei monasteri, l'automatismo liturgico-sacramentale della religione russa. Lo spunto polemico non mancava di una certa base storica; le chiese d'Oriente non conobbero nè soddisfecero mai il compito educativo che S. Agostino aveva commesso alla chiesa d'Occidente. Ma l'argomentazione assumeva un tono soprannaturalistico. Vi sarebbe stata un'efficacia nell'anatema con cui i papi colpirono lo scisma delle chiese greche. Ora nell'arte di condurre i suoi ascolta-

(1) Su questa propaganda cattolica, che è vivacemente rappresentata dal Tolstoj negli ultimi capitoli di *Guerra e Pace*, cfr. LÉONCE PINGAUD, *Les Français en Russie et les Russes en France*, 1886, p. 311 ss.; WALIZEWSKI, op. cit., II, 424 ss.; FALLOUX, *M.me Swetchine*, I, p. 29 ss.

tori nella ricerca d'occulti misteri, di prometter mirabili rivelazioni, il Maistre era molto esperto per il suo passato di martinista. La sua corrispondenza con la Swetchine ce lo mostra in questa sua attività di propaganda, intento a persuadere alla dama di convertirsi per ubbidienza all'autorità, invece che per un'indagine storico-teologica.

La controversia religiosa poi costringeva lui, l'eterno malcontento, a svolgere simultaneamente una serie di svariati argomenti, che si completavano fra loro e costituivano il programma suo, gesuitico-cattolico integrale, contro l'ordinamento nuovo che si elaborava a Vienna in politica e gl'indirizzi prevalenti nello spirito europeo. Lo zar, sotto l'influsso della Krüdener, lanciava il patto della Santa alleanza, bandiva la fratellanza dei sovrani di tutte le confessioni, diramazioni dell'unica radice cristiana, in nome della santa Trinità; questa fratellanza cristiana oltre le divisioni confessionali veniva bandita dalle società bibliche, protette dallo zar nella speranza di farne la base di una vivente comunione dei popoli europei, stanchi di guerre e sognanti un ordine definitivo. La tolleranza perciò veniva posta a fondamento di questa propaganda, la quale per necessità si svolgeva in un relativo latitudinarismo dogmatico, svalutava i dogmi per sopravvalutare la formazione etica del cristianesimo ed il vangelo come codice universale di moralità. Era una soluzione moderatamente liberale di quel tentativo di ravvicinamento delle confessioni religiose ventilato nelle conventicole martinistiche: accomunarsi nei motivi della moralità, e ridurre a fatto meramente privato la credenza dogmatica (1). Ma contro questo trionfo dell'ala liberale insorgeva ancora il Maistre. Egli da quei ravvicinamenti religiosi aveva sperato sempre il trionfo completo del cattolicesimo gesuitico. E contrapponeva, in una polemica in sordina, ma non per questo meno vivace, all'unità, di tendenze latitudinaristiche, della Santa Alleanza e delle Società bibliche l'unità cattolica intransigente. Cercava di far valere il motivo della stabilità, della presunta immutabilità cattolica, parlando alla generazione sfinita dagli sconvolgimenti della Rivoluzione e dell'Impero e che voleva riposo. La stabilità, l'immutabilità si sarebbero trasferite dalla religione agli ordinamenti della società, che doveva oramai essere completamente ricostituita.

(1) È notevole come le società bibliche a Ginevra invece paressero reazionarie, e prendessero posizione contro il cosiddetto socinianesimo della chiesa ginevrina, promuovendo il *rèveil* del calvinismo. Cfr. F. RUFFINI, *Metodisti e sociniani nella Ginevra della restaurazione*, in *Civiltà Moderna*, p. 383 ss., e la protesta del SISMONDI, in *Epistolario*, II, 470.

E poichè nello svolgere la propaganda in Russia il Maistre si poneva in contrasto col suo stesso principio dell'intangibilità dei dogmi nazionali, in quanto l'intangibilità della chiesa russa poteva essere considerata un dogma validissimo per i sudditi dello zar, nasceva una polemica con i sostenitori della chiesa russa, fra i quali si faceva avanti lo Sturdza, uomo molto vicino ad Alessandro.

La polemica contro la religione di stato russa, contro la chiesa posta tutta in mano del potere politico, implicava una polemica non dissimile contro il cesareo-papismo occidentale, il gallicanismo suo focolare primo, e le sue diramazioni giuseppine, leopoldine, tanuciane, febroniane, che alla fine del secolo XVIII per poco non avevano sopraffatto il papato, e che Napoleone aveva tentato di ravvivare nella sua lotta contro Pio VII.

Era una questione viva. Nel 1814 i Borboni restaurati in Francia sognavano di ripristinare il vecchio gallicanismo del 1682, e quei vescovi dell'antica Francia, che avevan ricusato di cedere all'invito papale, di rinunciare alle proprie cattedre per rendere possibile l'esecuzione del concordato napoleonico, impugnavan d'invalidità tutta l'opera di Pio VII. Allo stesso modo che Pio VII aveva sconfessato il cosiddetto concordato di Fontainebleau che nel 1813 Napoleone gli aveva estorto, così, secondo questi prelati gallicani, doveva essere sconfessata tutta la precedente politica, compreso il concordato del 1801: estorsione della violenza. Da parte sua il papato, voleva cogliere i vantaggi maturati col corso degli avvenimenti. Le chiese nazionali eran crollate quasi dappertutto sotto l'onda della rivoluzione, in Francia come in Germania, come in Toscana e nel napoletano. I tentativi di rinnovamento del vecchio gallicanismo, falliti a Napoleone, non sarebbero certamente riusciti a Luigi XVIII. Anche l'Austria, non ostante l'atteggiamento duramente regalistico di Francesco I, procedeva cauta per consiglio del Metternich. Era venuto il momento (riteneva il cardinal Consalvi, che guidava la politica della Curia) di fare accettare anche nelle chiese più riluttanti la bolla *Auctorem fidei* con cui Pio VI aveva condannato nel 1794 il sinodo di Pistoia e le tendenze autonomistiche delle chiese nazionali (1); l'assolutismo papale doveva compiere un ulteriore progresso sullo stesso concilio di Trento. Anche il papa dalla caduta

(1) Si veda, p. es., quanta importanza la corrispondenza del nunzio apostolico a Vienna, monsignor Severoli, dia all'introduzione della bolla *Auctorem fidei* nelle chiese austriache. Cfr. *Arch. Vat., Segr. di Stato, 247, Nunzio di Vienna*, anno 1814.

di Napoleone ricavava un pingue bottino. Il Maistre, che dopo la coronazione imperiale di Napoleone aveva bollato Pio VII con parole di fuoco e che solo dal generale dei gesuiti si era lasciato calmare, mostra nei suoi ultimi scritti di essere all'unisono con la politica ecclesiastica della Curia (1).

Insieme il polemista savoiaro sentiva la necessità di spingere innanzi la polemica contro il pensiero moderno, poggiante sulla scienza, e di attaccare i presupposti del pensiero scientifico: e se la sua formazione nella cultura francese lo rendeva rispettoso di Cartesio (contro il quale però si apprestava a muovere guerra un chierico brettone ancora ignoto al gran pubblico), il rispetto non lo tratteneva verso il Bacone, fondatore dell'orgoglioso *regnum hominis*.

Nell'ultima fase dell'attività del Maistre si ha perciò una apparente dispersione di motivi, ma in realtà un motivo unico: l'intenzione di dilatare il principio cattolico in tutti i campi, di formulare una reazione integrale, contro quella, che pareva debole e inconcludente, del congresso di Vienna; un rifarsi a ciò che doveva essere il punto di partenza e il principio vitale. Per far valere questo principio il Maistre partiva successivamente in guerra contro la tolleranza religiosa nelle lettere sull'Inquisizione di Spagna; continuava contro la chiesa russa, nelle lettere ai suoi amici, la polemica iniziata fin dal 1812 con la critica di un'opera del vescovo Metodio di Twer; riprendeva ancora una volta la sua polemica antiprotestante, e iniziava quella antigallicana, e intesseva l'apologia del papa, che in certo modo raggruppa e compendia tutti gli altri sviluppi. Solò l'apologia del papa vide la luce vivente l'autore, mentre gli altri scritti circolavano nella cerchia dell'alta società da lui frequentata a Pietroburgo, e, dopo il suo ritorno dalla Russia, di Torino.

Quest'attività rese insostenibile la sua posizione a Pietroburgo. Investiva essa tutta la politica della restaurazione, ed era la meno politica che si potesse immaginare. Turbava radicalmente l'opera di sutura fra l'elemento rivoluzionario e l'elemento della tradizione, che pure appariva necessaria alle menti politiche più aperte; ravvivava entro le forze coalizzate i dissensi confessionali tra cattolici, protestanti e greco-ortodossi, e dentro i singoli paesi il dissenso inevitabile tra il conservatorismo regalista, che voleva servirsi della chiesa ma non asservirsi nè riconoscere in un modo o nell'altro la supremazia ec-

(1) Nel *Du Pape* (*Oeuv.*, II, 212), polemizza col deputato inglese che, in occasione del *sacre* di Napoleone, aveva chiamato Pio VII una marionetta, egli che nella stessa circostanza lo aveva qualificato « polichenelle sans conséquence ».

clesiastica, e un oltremontanismo, che sotto diversi aspetti tendeva più o meno esplicitamente all'instaurazione della *potestas indirecta* del romano pontefice. Invece, di fronte a questo sgretolamento delle forze reazionarie, le forze della rivoluzione restavano in armi compatte ed eccitate dalla stessa trasmodanza dei reazionari. Perchè, come doveva in seguito notare la maggiore discepolo del Maistre, la Swetchine, forse ripensando all'amore maistriano dei paradossi, quando si espone in forma paradossale la verità, si è responsabili delle reazioni d'antipatia che si determinano.

L'espulsione dei Gesuiti da Pietroburgo e da Mosca, il 1.º gennaio 1816, fu il preludio della disgrazia del conte. Avversato dalla diplomazia del Metternich e dai circoli di corte russi, gli si fece colpa della clamorosa conversione del nipote del potente Galitzine, e si chiese a Torino il suo richiamo. Lo zar volle però che gli si assicurasse in Piemonte una posizione eminente, e il Maistre tornò magistrato. Fu preposto alla grande cancelleria.

Così poté più liberamente dedicarsi alla sua attività letteraria, e nel 1819 mise fuori il *Du pape*.

Ma qualcosa del fascino e del vigore del primo Maistre è svanito nei tardi scritti. Gli è che il suo cattolicesimo è ben lungi dall'essere ciò ch'egli sognava, un *principio*. Un principio si svolge con la fulminea rapidità dell'intuizione, per un'avvertita armonia fra tutte le forme spirituali, in un'esperienza di vita morale, che adegua il volere al pensiero, e crea o riforma il costume; cioè per quell'iniziativa umana che il teosofista savoiardo aveva finito col rinnegare. E aveva inconsciamente svalutato, esagerandoli, i momenti felici delle sue prime opere, che ancora adesso han presa anche sui critici meno benevoli; e l'anelito del martinista verso una vita religiosa superiore alle angustie dell'intellettualismo settecentesco, e l'atteggiamento di sincera *pietas* verso le tradizioni del passato, e la fedeltà ad oltranza alla propria parte, e la coscienza religiosa di una forza provvidenziale entro cui l'opera umana acquista un senso e una funzione oltre i propositi e i sogni demiurgici. Era giunto ad una posizione assoluta ed estrinseca dell'autorità, che attuata avrebbe rotto ogni vigore; era giunto a postulare l'eterogeneità di tutti i valori alla mente e allo spirito umano, estraneandogli le idee, la parola che esprime le idee, la scienza in cui le idee si congegnano; era giunto a trasmutare l'umano spirito in un mero recipiente di rivelazione, rivelazione capace di regresso e non di progresso: neppure nella rivelazione cristiana che altro non sarebbe se non la restaurazione di elementi essenziali della primigenia infusione della scienza divina nell'uomo. Aveva affermato che il

principio di ogni sapere e di ogni atteggiamento che abbia valore è nella mera recettività, nell'assenso, nella preghiera, la quale, in sorte, può qualche volta stabilire un contatto con la sorgente soprannaturale del vero e far dell'uomo il veicolo della rivelazione e del dono di Dio, anche se, a rigore, ci si possa domandare d'onde derivi, in quest'Adamo in perpetuo insufflato da Dio, il minimo d'iniziativa, necessaria per l'assenso e la stessa volontà di sommissione.

Il difetto di questa posizione doveva ripercuotersi nell'azione pratica di un'umanità regolata secondo un tale criterio, non celebrante in sè valore alcuno, ma che attinge i valori dal di fuori, sia pure elaborati da Dio. La conseguenza di tale indirizzo era l'incapacità di vivere un ideale, di levarsi in una dirittura morale volente ed operante. Rompere la volontà corrotta era cosa essenziale⁽¹⁾. Il punto primo diventava la ricerca empirica della sorgente dell'autorità, e dall'autorità bisognava dedurre le direttive di vita e i paradigmi d'azione, chè su questa strada non era possibilità d'altra autonomia. Era, come abbiamo notato, una ricerca simile a quella dei superiori occulti che si svolgeva nelle logge massoniche, una determinazione della polla dell'ispirazione. Sicchè di fronte al problema concreto e incalzante della Restaurazione, il Maistre si assumeva un prologo teorico di cui tutto il resto doveva essere applicazione pratica: di dimostrare che l'autorità divina si svolge nella chiesa, la chiesa si assomma tutta nel romano pontefice, e il romano pontefice è l'oracolo della verità contro protestanti, greco-scismatici, gallicani e giansenisti, e che d'accordo col pontefice bisognava restaurare la società e gli stati. In sostanza si trattava di un'escogitazione scolastica. L'irradiazione di un principio cattolico, se questo fosse stato capace ancora, come sognavano i reazionari, d'improntare tutto un secolo, avrebbe dovuto avere più sciolto moto, più semplice accesso nei cuori, e divampare in volontà politica attiva. Come abbiamo già rilevato, nella posizione di mera ubbidienza, di passività assoluta di fronte all'autorità, anche la fede esce dimezzata, nella volontà, nell'intenzione di credere, in ciò che, per dirlo col linguaggio del senatore delle *Soirées*, è un'*asintote* della fede, qualcosa che si avvicinerà all'infinito della fede, all'ideale operoso, ma per un altro verso non si adeguerà giammai ad esso, e ne rimarrà infinitamente distante. Rimarrà lo sforzo negativo di fronte a ciò che rappresenterà il lavoro del secolo nuovo, una riluttanza caparbia, ma poco feconda per tutti i rispetti. Questi cattolici avran la negazione ostinata che si attribuisce al diavolo vinto.

(1) II, 346.

Alle forze intese ad operare un risanamento ed una conciliazione dell'Europa, e dei singoli paesi, a quanti volevano risvegliare la coscienza di una comune formazione morale cristiana tra i popoli che avevano insanguinato cento campi di battaglia, a quanti volevano unificare le singole nazioni confessionalmente divise in un'unica e nuova religione di patria nella tolleranza e negli istituti civili che la rivoluzione aveva creato, persino ai vaghi barlumi umanitari di una pace ristoratrice in un patto di sovrani che s'intravedevano nella Santa alleanza, lo spirito gesuitico contrapponeva i vecchi antagonismi e le viete pregiudiziali. Era esso il vero elemento scismatico; nell'incapacità di creare aveva l'odio della creazione e dell'attività. È questo il motivo di verità storica contenuto nella fosca leggenda romantica dei gesuiti impastati di tenebre e di odio, degli uomini neri, metà lupi e metà volpi, della canzone del Béranger.

E questa fu situazione in cui alla fine si trovò anche un uomo per tanti rispetti moralmente superiore come il Maistre. Riluttava con tutte le sue forze alla prescrizione storica, che aveva di fatto lasciato cadere le distinzioni confessionali tra cattolici e protestanti; reclamava i processi di opinione religiosa, e si assumeva la difesa di dogmi, ch'egli non sentiva vivi nel suo spirito più di quanto li sentissero i protestanti liberali o gli ascritti alle società bibliche. L'audacia paradossale delle sue opinioni nei primi scritti degenera, in quelli della sua vecchiezza, in una cavillosità in cui risorge l'uomo di legge del senato di Savoia. Assume spessissimo l'atteggiamento antipatico di chi si sforza di sostenere che la servitù è la vera libertà, la crudeltà è la vera carità, l'ignoranza la vera scienza, e così via.

Esempio classico l'apologia della cristiana mitezza del tribunale dell'inquisizione di Spagna e la ripresa della distinzione ipocrita del tribunale dal braccio secolare. Lo scrittore fa un supremo sforzo per vincer il punto morto di tutta l'apologetica sua, e che sarà il punto morto di tutta l'apologetica cattolica del secolo XIX: il passaggio dalla dimostrazione generica della necessità di una religione, all'affermazione di una religione positiva e, in concreto, del cattolicesimo romano; per progredire logicamente oltre il preambolo, che a forza d'essere ripetuto diviene opprimente; per presentare l'introduzione come il poema completo. Il sofisma autoritario avrà come conseguenza di far passare il contenuto positivo della religione, i suoi dogmi, la sua prassi, la sua liturgia come un blocco indiscriminato, da accettare in base al principio d'autorità, distruggendo il valore positivo delle credenze tradizionali che rimangono sigillate e inespressive. La mancata determinazione speculativa del concetto di religione faceva

considerare grossamente realtà religiosa tutto ciò che direttamente o indirettamente, avesse un riferimento con la vita religiosa, secondo un criterio analogo a quello giudaico-farisaico della santità. Solo quest'empiria rendeva possibile la costruzione sofisticata che imprigionava tutta la vita religiosa in un organo sostanzialmente politico-amministrativo come il papa, alla stessa maniera che Cartesio aveva fantasticato l'anima rinchiusa nella glandola pineale.

Per i reazionari si trattava di assicurare alla religione così concepita un territorio suo proprio e giuridicamente assicurato: di ottenere per essa un riconoscimento ufficiale e un diritto d'azione. Tutta la controversia religiosa è dal Maistre impostata in termini giuridici: gli ultimi scritti sono vere e proprie comparse.

Così lo scritto in difesa dell'Inquisizione di Spagna, ch'egli cominciò a redigere nel giugno 1815, quando si attendeva, sui campi del Belgio, la soluzione dell'ultima avventura di Napoleone. Era una sottintesa protesta del reazionario malcontento contro gli inabili guidatori della politica europea, che non avevano osato affermare integralmente il ripristino dei sacrosanti principii, che avevano collocato Luigi XVIII sul trono nè più nè meno di come, per un momento, avevano inclinato a mettere il Bernadotte a capo dello stato francese; ma non avevano restaurato nella sua pienezza il diritto della monarchia del regno più bello dopo quello dei cieli. Il re di Francia non avrebbe dovuto essere il successore del Comitato di Salute pubblica, del Direttorio, del Primo Console, e dell'Imperatore, ma il continuatore della lunga serie dei re della terza dinastia. Anche qui il Maistre disconosceva quella potenza delle circostanze ineluttabili che aveva celebrato come creatrice delle costituzioni dei popoli.

Il concetto tradizionalistico veniva a conflitto colla sua tesi sullo spirito demoniaco della rivoluzione, che doveva essere respinto radicalmente. E quando la fragile ricostruzione degli alleati parve travolta dall'apparizione di Napoleone reduce, il Maistre prese la parola su di un fatto che qualche mese prima era parso scandaloso, e contro cui avevan levato protesta vivace e i rappresentanti della « Rivoluzione », e i moderatori della Santa Alleanza, predicatori di longanimità, e i gravi oratori del Parlamento d'Inghilterra. Ferdinando VII, ritornato sul trono di Spagna non solo aveva mandato in galera i capi delle Cortes di Cadice che avevan tenuto testa agli eserciti di Napoleone, ma aveva restaurato il tribunale dell'Inquisizione e si era recato a visitarlo in pompa. Con questo intento polemico, per glorificare il coraggio della reazione integrale, il deluso diplomatico di Pietroburgo si pose a scrivere le *Lettres à un gentil-*

Tutta la sostanza è questa: che il fondamento dell'inquisizione è legale e legittimo, che essa è un'emanazione del sovrano potere dei re di Spagna, e che, facendo parte delle tradizioni del regno, doveva essere restaurata insieme col re.

Nessuno ha il diritto di domandare ai re di Spagna perchè è loro piaciuto di ordinare una certa pena per un certo delitto; sanno essi quel che devono fare in casa loro; conoscono i loro nemici e li respingono come credono; il punto essenziale, il punto unico e incontestabile, per i delitti di cui io parlo, è che nessuno è punito se non in virtù d'una legge universale e nota, e da giudici legittimi, che han forza esclusivamente da parte del re e non possono nulla contro il re. Stabilito questo, tutte le recriminazioni cadono e nessuno ha il diritto di lagnarsi (1).

E con simile formalismo giuridico si celebra la consegna al braccio secolare, la pena del fuoco, e anche, sia pure con una certa riserva, la tortura.

Senonchè il formalismo giuridico sposta i termini della questione, la quale si svolge nell'ordine morale, che accompagna e controlla il processo delle leggi umane e rinnova la coscienza giuridica, senza di che gli uomini sarebbero ancora all'antropofagia e ai sacrifici umani. Con l'argomentazione maistriana si può perfettamente giustificare, a ragion d'esempio, il processo e la condanna delle streghe, procedura ai suoi tempi legale e legittima quant'altra mai. Il magistrato di fronte alla legge positiva potrà dire: « dura lex sed lex », poichè la custodia del sentimento giuridico, su cui poggia la civile società, è affidata a lui; ma nel mondo oltre il magistrato è il cittadino, è l'uomo di coscienza, è lo scienziato, è il filosofo, che hanno il diritto d'agire nei limiti delle loro capacità per la riforma delle leggi. Nè per l'apologia dei processi d'opinione e di religione il Maistre s'appella a un criterio morale, bensì ad un criterio meramente politico.

Mai i grandi mali politici, mai sopra tutto gli attacchi violenti diretti contro il corpo dello stato possono essere prevenuti o respinti altrimenti che da mezzi ugualmente violenti... È un grande errore credere che per disfarsi di un nemico potente basti arrestarlo: non si è fatto nulla se non lo si obbliga a indietreggiare (2).

Qui risorge, in forma pura, il Machiavelli detestato dal Maistre; il tribunale dell'Inquisizione esce completamente dall'ordine morale

(1) *Oeuv.*, III, 319 s.

(2) III, 292.

per entrare in quello della mera politica. È uno strumento, al dir del Maistre, escogitato ad evitare l'inquinamento del sangue spagnolo e la potenza dei moriscos e degli ebrei. Ma, accettata questa posizione, si abbandona una delle maggiori conquiste del secolo XVIII, cioè l'iniziata conciliazione di politica e di morale nell'asestamento del momento machiavellico, come dottrina generale della prudenza, nella forza operativa degli ideali (1).

Il Maistre non si trova in posizione di superiorità rispetto a un Danton, che nel settembre 1792 dichiarava che occorreva « audacia, audacia, ancora audacia », o al Comitato di Salute pubblica, che si prefiggeva di scristianizzare la Francia, allo stesso modo che i re di Spagna si erano proposti di abbattere *moriscos* ed ebrei. L'unica differenza poteva essere nel diritto di legittimità accampato dai sovrani d'antico diritto: criterio di prescrizione problematico agli occhi stessi del Maistre, che deve pur riconoscere che antichissime usurpazioni si sono rivelate giudizio di Dio sulle cose del mondo. Nè la legittimità poteva essere molto meglio definita, al congresso di Vienna, dal Talleyrand divenuto legittimista e ministro di Luigi XVIII. Ma anche ponendosi sul piano della mera politica, poteva restare dubbio se la ragion di stato non consigliasse d'accedere al regime di tolleranza, all'unificazione di tutti i cittadini nella comune federazione nazionale, riducendo le distinzioni confessionali a mero affare privato, anzichè riaprire le ferite rimarginate, riattizzare i vecchi odii e assumersi l'immensa odiosità di un tribunale sui reati di opinione religiosa. Nella richiesta del Maistre v'era il preludio dell'errore fatto commettere dai cattolici alla restaurata monarchia francese con la legge sul sacrilegio. S'impone e si esige dallo stato un procedimento di mera ragion politica, mancando le condizioni dell'opportunità; perchè, se mai, in quel caso, il vantaggio sarebbe non dello stato ma della chiesa.

Si vuole usare lo stato come strumento di persecuzioni e di vendette, contro gl'interessi di esso. Appare già l'ossessione e la paura della chiesa nel secolo XIX: rivendicare ad ogni costo un riconoscimento ufficiale dallo stato per agire a traverso di esso, e resistere disperatamente ai tentativi di chi voglia ridurla al diritto comune.

Il Maistre presenta già la tesi, di cui si farà forte il Lamennais apologeta: l'equiparazione di tolleranza e d'indifferenza. La tolleranza sarebbe l'estrema forma dell'ateismo, l'insensibilità completa ai pro-

(1) Cfr. in proposito l'interessante opera del RAMAT, *Sismondi e il mito di Ginevra*, Firenze, 1936, e la mia recensione in *Critica*, XXXIV, 456 ss.

blemi della religione: argomentazione possibile solo pel già rilevato uso empirico del concetto di religione, quasi che il problema religioso sia solo quello della teologia dell'una o dell'altra confessione. Si voleva così sfuggire al riconoscimento che il principio di tolleranza fu proclamato nel mondo al termine delle lotte di religione, a conclusione di un'impossibilità sperimentalmente riconosciuta, dai popoli che più avevano sofferto dei conflitti confessionali, di risolvere con lotte politiche i conflitti di fede.

L'apologeta invece reclamava l'intransigenza assoluta, rivolgendo al gentiluomo russo a cui sono rivolte le lettere questa perorazione di schietto colore loyalesco:

Tutte le volte che voi vedrete una grande istituzione o una grande intrapresa approvata dalle nazioni, ma soprattutto dalla *Chiesa*, come, per esempio, la cavalleria, gli ordini religiosi mendicanti, insegnanti, contemplativi, missionari, militari, ospitalieri ecc.; le indulgenze generali, le crociate, le missioni, l'Inquisizione ecc., approximate tutto senza esitare, e ben presto l'esame filosofico ricompenserà la vostra fiducia, presentandovi una dimostrazione completa del merito di tutte queste cose.

Ma l'argomento massimo, che scorre non solo nelle lettere sull'inquisizione, ma in tutti gli scritti della controversia religiosa del Maistre, è che la chiesa gallicana, non avendo voluto accogliere i canoni disciplinari del Concilio di Trento, che avrebbero soffocato in germoglio ogni forma di empietà e d'irreligione, si rese responsabile di mali infiniti. *Poche gocce di sangue impuro* tempestivamente versato, avrebbero risparmiato al mondo le stragi della Rivoluzione e delle guerre dell'Impero.

È un sofisma che poggia su una concezione pragmatica della storia. Quando noi riduciamo la storia a una tela di fatti condizionantisi in serie causale, diviene agevole dimostrare *per qualunque di essi*, che da quel nodo pendono tutti i fatti successivi. E allora si può trasferire ad arbitrio su questo o su quel punto tutte le responsabilità di ciò che non ci garba della storia del mondo. Un'argomentazione, che può valer per tutti i fatti, in realtà non vale per nessuno. Da questo sofisma è viziata l'argomentazione cara al Maistre di far principiare i mali del mondo dalla Riforma, che disfreò il libero esame nel mondo e nel mondo politico portò alla suprema ribellione rivoluzionaria.

Pure su di uno schema formalistico-giuridico poggia tutta la lunga apologia dell'infalibilità papale. Il Maistre, intervenendo in una disputa fin allora dibattutasi fra teologi e canonisti, si vanta di

dimostrare l'infallibilità papale con criterii diversi da quelli fin allora usati: con un criterio proprio della giurisprudenza. Alla stessa maniera aveva, già nelle *Soirées*, giustificato la provvidenza senza ricorrere alle pene e ai premi oltramondani. La nuova tesi dell'apologeta consiste in un sillogismo in forma: il papa è infallibile perchè è sovrano e ogni sovranità include necessariamente l'infallibilità, poichè v'è una suprema istanza che bisogna accettare come infallibile. Giunge sino alla paradossale temerarietà di dire « che in effetti è assolutamente la stessa cosa, nella pratica, non essere soggetti ad errore o non poterne essere accusati », e « che non si tratta soltanto se il Sommo Pontefice è, ma se dev'essere infallibile » (1). Il papa è il sovrano nell'ordine spirituale, quindi bisogna concedergli l'attributo dell'infallibilità essenziale al concetto di sovranità. Ma il sillogismo ad un'attenta analisi si rivela un complicato sistema di sillogismi, più o meno validi, uno di quei soriti dal decorso fulmineo, di cui si compiacevano i dottrinari di tutte le tendenze del periodo della Restaurazione. Bisognerebbe provare che lo spirito esige una sovranità come il temporale; che l'analogia fra sovranità temporale e sovranità spirituale è tale da consentire una simile illazione dall'una all'altra; che la sovranità ecclesiastica (e di ciò lo stesso apologeta si accorge in seguito e cerca di porvi rimedio dimostrando che *ab origine* la chiesa fu una monarchia) non ammette distinzioni di poteri, per cui la *factio iuris* dell'infallibilità si trasferirebbe alla sintesi dei diversi poteri che costituiscono la sovranità; bisognerebbe provare che sia bene regolamentare tutta la vita con schemi giuridici, anche ciò che alla forma giuridica repugna. E di questa repugnanza se ne era avuta una prova al tempo della ribellione della coscienza morale contro lo schematismo giuridico del casismo gesuitico.

Ma, oltre di ciò, di questo complesso di sofismi si ha un'ulteriore *subreptio* nel corso dell'opera. L'analogia dell'infallibilità del papa con quella di una corte di cassazione, che il Maistre in qualche punto ribadisce sfacciatamente: che cioè in molti casi è importante che le controversie speculative siano definite, non che siano definite bene (2) (quasi che l'obiettivo vero sia mera illusione), avrebbe

(1) *Oeuv.*, II, pp. 7-8.

(2) II, p., 155: « Qu'il se présente une de ces questions de métaphysique divine qu'il faille absolument porter à la décision du Tribunal suprême, notre intérêt n'est point qu'elle soit décidée de telle ou de telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel ». Dove si vede che l'interessamento speculativo del Maistre ai dogmi non era molto superiore a quello del Voltaire o del Gibbon. Egli è lieto quando da un dogma può ricavare un principio o una massima comune

potuto avere conseguenze non diverse dalla giurisprudenza di una suprema corte infallibile, la quale arresterà la possibilità di nuovi ricorsi, terminerà bene o male le liti, ma, fuori di questo campo avrà scarsa efficacia nella stessa coscienza giuridica di un paese, o ne sarà, al più, uno degli elementi. Questa infallibilità *fictio iuris* infatti in un primo momento impressionò in maniera poco buona la Curia: solo in una seconda lettura i teologi romani si persuasero dei vantaggi che l'opera poteva arrecare alla tesi della Curia. Gli è che nel corso dell'opera il concetto di infallibilità si modifica in quello d'inerranza teologica, e l'apologeta riprende i motivi dei difensori d'ufficio per dimostrare che papa Liberio e papa Onorio I non vennero meno all'ortodossia; e si continua poi con la ripresa del tema dell'assistenza indefettibile, trasferita dalla chiesa al papa, e nell'esclusione di ogni valore a ciò che si compie nella chiesa senza la partecipazione del papa. La *fictio iuris* non è che l'espedito di render presentabile alla mente moderna il nuovo teologumenò, escogitazione più di canonisti che di teologi. Il dogma insomma ha nel Maistre una doppia faccia. In un punto l'autore ha l'oscuro sentore della sua posizione sofistica.

Se si fa centro sul principio della prescrizione, fondamentale nella concezione cattolica, sulla norma *quod semper, quod ubique quod ab omnibus*, la discussione stessa sull'infalibilità e l'inerranza del romano pontefice basterebbe a documentare il tentativo d'innovazione, d'introdurre surrettiziamente l'infalibilità nel corpo delle dottrine dalla chiesa ricevute; poichè se *ab initio* il tramite della verità fosse stato il papa, il problema dell'inerranza di lui non si sarebbe posto giammai, quando veramente fin dall'inizio la chiesa avesse considerato il papa come l'oracolo della verità. Verità e papa avrebbero coinciso nella chiesa. Il fatto che si potè discutere se i papi avessero mai errato, dimostra che la chiesa aveva *ab antiquo* un concetto autonomo della verità a cui ragguagliare i deliberati papali. Nulla come quest'autonomia del concetto di verità attestava l'intrapresa e l'in-

all'umanità, e può sostenere che il dogma è un involucro di consacrazione. « Il n'y a pas de dogme dans l'Église catholique, il n'y a pas même d'usage général appartenant à la haute discipline, qui n'ait ses racines dans les dernières profondeurs de la nature humaine, et par conséquent dans quelque opinion universelle, plus ou moins altérée çà et là, mais commune cependant, dans son principe, à tous les peuples ». (II, 348). È lo stesso sistema che seguirà nella sua *Essenza del Cristianesimo* il FEUERBACH. E questo costante ritorno, di tipo martinistico, alla rivelazione primitiva, impedisce al Maistre di far centro sulla redenzione cristiana.

novazione della Curia papale e l'inserzione del romano pontefice in un concetto di rivelazione in cui non aveva originariamente parte.

La conciliazione del presunto criterio tradizionalistico con le innovazioni gesuitiche, forse quelle che più profondamente han modificato il volto della chiesa (si che il cattolicesimo di un Dante Alighieri rappresenta un passato più remoto per la chiesa di quanto non lo sia tutto il secolo XIII per la nostra vita civile) il bisogno di spiegare questa soperchieria, che nel suo linguaggio egli poteva definire *usurpazione legittima*, porta il Maistre a sviluppare motivi già fatti valere nelle *Considérations* e ad avanzare la tesi dell'evoluzione storica dei dogmi, e del loro valore meramente pragmatistico, e a vantare l'incremento del potere pontificio legittimo come il crescer d'una quercia, contro lo scandalo degli storici ecclesiastici del gallicanesimo: forse l'unico momento veramente felice ed arditto nella monotona cavillosa del *Du pape* (1). Naturalmente, è questo il motivo pericoloso. La tesi dell'evoluzione dogmatica, unita ad una concezione pragmatistica del dogma, doveva svolgersi per opera del Newman e divampare alla fine del secolo nel duplice modernismo, biblico e filosofico. L'atteggiamento pragmatistico era indubbiamente antico come la chiesa, intimo, con maggiore o minore grado di conscia riflessione, e nell'atteggiamento liturgico, che fingeva di realizzare effettivamente il proprio sogno religioso-mistico nell'azione sacra, e di far discendere il Cristo accompagnato dai Cherubini nelle assemblee dei fedeli e sul pane consacrato, era presente nelle pie leggende, e nell'arbitrario rifacimento, secondo schemi fantasticati, della storia ecclesiastica dei falsari di decretali; aveva confortato infiniti preti delusi circa il mito cristiano, per constatazione dell'efficacia edificante del mito stesso sulle anime dei semplici. Ma l'enunciazione esplicita e alquanto ironica del principio venne fatta dal gesuitante conte de Maistre. Un *arcanum imperii* della chiesa veniva divulgato, e doveva diventar fermento d'eresia. E di già nel conte affiora un atteggiamento posteriore dei modernisti: d'intuire storicamente la realtà e al tempo stesso di volere accertamente servirsi del mito e riadattarlo acconciamente e accertamente. Infatti, invece di sviluppare il suo concetto d'evoluzione del papato a traverso i secoli e dell'incremento del dogma nelle successive formulazioni, il Maistre serba alla sua opera l'aspetto di comparsa apologetica.

Questo fermento d'eresia, certo più grave delle opinioni « stravaganti » sulle anime, sugli spiriti, sulla incertezza della persona del

(1) II, 105 ss.

papa, durante i grandi scandali del X secolo e lo scisma d'occidente, era il prezzo con cui il papato doveva pagare l'avvocato.

Ma per il momento non vi si badò. La memoria apologetica dell'infallibilità papale, la lotta di sterminio bandita contro le residue autonomie delle chiese nazionali, nel momento in cui si doveva chiaramente ribadire che il gallicanesimo era stato distrutto dalla rivoluzione, eran servizi di prim'ordine che il Maistre rendeva alla Curia. Pur con una molto limitata cultura di storia medievale, ripulendo ed affinando alcune felici intuizioni del Voltaire, del Muratori e del Ferrand, antico magistrato gallicano, il Maistre riusciva a reinterpretare la funzione storica di Gregorio VII, spauracchio di tutti i regalisti e ritenuto usurpatore di tutti i diritti della sovranità temporale (1). Riabbozzava, sia pure un po' schematicamente, la funzione di civiltà svolta dal papato nei secoli di mezzo, e la faceva valere come un dono, un carisma speciale per la costruzione della monarchia europea, così diversa da quella dispotica degli orientali (2). Veniva così offerto, più che agli storici, che vi arrivano già per vie proprie, agli apologeti il tema della « civiltà cattolica » (3). A questa funzione di mero incivilimento dell'Europa ancora barbara il Maistre voleva ricondurre tutti i conflitti fra le due potestà nei secoli di mezzo. E cercava di dissipare tutti gli spaventi che ancora suscitava la rievocazione della pretesa medievale alla supremazia del papa e la teoria bellarminiana della *potestas indirecta*. Con abilità d'avvocato sapeva suscitare un sentimento di sconfinata fiducia, che non doveva restare senza efficacia su molti liberali ottimisti:

Chi arresterà il papa? Tutto, i canoni, le leggi, i costumi, delle nazioni, le sovranità, i grandi tribunali, la prescrizione, i negoziati, il dovere, la paura, la prudenza, e sopra tutto, l'opinione, *regina del mondo* (4).

Voleva mantenere, e forse ci credeva lui stesso, l'illusione sul papato, forza conservatrice, chè ancora non si erano rivelate le virtù

(1) A questo argomento è dedicato il libro II, *Oeuv.*, II, pp. 167-313.

(2) Molto spesso il Maistre ritorna su questo suo concetto della monarchia cristiana o europea, come quella che dal cristianesimo ha ricevuto un crisma di umanità e di mitezza che la distinguono dal dispotismo, (cfr. sopra tutto II, 408 ss.). È evidente lo sforzo di distinguere la monarchia assoluta da quella dispotica che il Montesquieu aveva in certo modo confuse. Quando però vuole determinare il carattere specifico della monarchia cristiana, non va oltre la constatazione che, a differenza dei despoti orientali, i monarchi cristiani non esercitano mai direttamente il potere giudiziario.

(3) Cfr. *Oeuv.*, II, 190 ss., 213 ss.

(4) II, 144.

sovversive di cui è capace la chiesa cattolica, e che dovevano manifestarsi in seguito.

Ma non ostante tutto, con molta abilità, il Maistre tende ad una nuova funzione universale del papa. E con molta scaltrezza usa lo spirito dei tempi e gli rivolge lusinghe. Dopo la caduta di Napoleone, come sempre dopo le lunghe guerre, in Europa si sognava un'organizzazione sopranazionale, un sistema che cancellasse le guerre, e tale illusione era stata carezzata dalla Santa Alleanza. Il Maistre, sviluppando quella tendenza implicita al suo pensiero fin dagli anni lontani in cui redigeva il suo saggio sulla sovranità, voleva attribuire al papato quella funzione unificatrice al di sopra delle nazioni chiuse. Proponeva di far del papato un tribunale internazionale, d'attribuirgli alcuni di quei poteri di controllo e di garanzia che lo spirito dell'epoca voleva avere nei moderni parlamenti. A questa superiore istanza i popoli avrebbero potuto ricorrere in caso d'abuso dei governi. Così si sarebbe introdotto nel diritto pubblico moderno il principio della dispensa, principio fondamentale nel diritto canonico, e si sarebbe riconosciuto perciò al papa anche il diritto di prosciogliere i sudditi dall'obbedienza dal sovrano temporale eliminando le possibilità di rivoluzione. Era un tentativo di reintroduzione d'istituti medioevali, dopo che il lungo decorso dei secoli ne aveva fatto dimenticare i conflitti e i danni (1). S'insisteva sul motivo della stabilità e definitività dell'ordinamento politico-sociale, che tanta efficacia aveva negli anni della restaurazione e doveva aver presa sulle condizioni organiche dei sansimoniani. Il papa diveniva il soprastato, la difesa dai soprusi e dai pesi dello stato accentratore, napoleonico, che la restaurazione lasciava sopravvivere. Si sfruttava il prestigio che la lunga prigionia di Pio VII aveva arrecato al papato, per assicurare che il papato sarebbe stato, nella funzione di supremo arbitro internazionale e di suprema istanza d'appello per i popoli, garanzia di migliore giustizia. Dissimulava a sè e agli altri che il criterio direttivo dell'azione dei papi altro non è, e non potrebbe non essere, se non criterio politico, sia pure al servizio d'interessi religiosi, o che paiono tali. Proprio in quel tempo il Lamennais sognava nell'assolutismo papale un depotenziamento dell'arbitrio amministrativo dello stato; venticinque anni dopo, il Gioberti per commuovere l'opinione degli Italiani ripigliava gli schemi dei maistriani, facendo del papa il garante, se non di un'unione europea, almeno di un'unione italiana, e sviluppando la giustificazione:

(1) Cfr. II, 264 ss., 276 ss.

della politica italiana dei papi del medio evo abbozzata dal savoiardo (1). Dal Maistre ebbe origine in gran parte l'ideologia delle missioni dei singoli popoli, ch'egli concepiva armonizzati entro la teocrazia papale, rappresentante ognuno la sua parte, come gli allievi di un collegio in una rappresentazione teatrale.

Ma la funzione che per questo rispetto compì il *Du pape*, di repertorio di temi, mostra come questi spunti non fossero organicamente legati ad un'ispirazione forte e dominante. Si trattava di droghe eccitanti i gusti del tempo, non ignoti allo scrittore, di saggiamenti accorti dello spirito pubblico. Ma l'accortezza non giungeva allo slancio d'entusiasmo di chi si propone una meta, e tende con tutte le sue forze a conseguirla.

La tesi dell'infalibilità papale e dell'autonomia ecclesiastica pareva dar concretezza al sogno teocratico che aveva ribollito nella mente del Maistre fin dal tempo in cui era cavaliere professore della Loggia della *Sincerità*: dell'autorità che discende, fiume divino, dall'alto, e dal centro dell'unità vien ripartita per quanti sono le sovranità e i popoli, che solo da questo arcano potere sono unificati, retti, disciplinati, mortificati in tutto ciò che nel moto delle volontà e degli intelletti può rappresentare autonomia e ribellione.

Secondo questa teosofia gesuitica, ciò avrebbe ridato un crisma arcano alle sovranità minacciate dallo spirito della rivoluzione sempre presente e pauroso. Non s'accorgeva, o almeno non mostra il Maistre nelle sue opere e nelle sue lettere d'essersi accorto, come questo ultramontanismo, questa supremazia assoluta ed illimitata riconosciuta al papa, questo continuo risolvere la chiesa e la sua storia nel papa, questa fede nella disciplina cieca fosse un'innovazione deleteria per i suoi ideali politici ancora *ancien régime*, e che si affissavan pur sempre, come a modello, alla monarchia di Luigi XIV. La monarchia europea, com'egli si compiaceva di chiamarla, era legata colle chiese nazionali e con esse doveva cadere. Anche senza attuare la nebulosamente vagheggiata unità cattolica dell'Europa, l'oltremontanesimo, o, come noi italiani dovremmo dire, il papalismo, che il Maistre concorreva a rafforzare, spostava l'orientamento degli spiriti verso qualcosa di diverso dalla fedeltà antica al trono. Il valore e l'importanza delle singole monarchie sarebbero scemati inevitabilmente nel rinnovato ed amplificato sentimento della confederazione cattolica sotto la direttiva del papa. La vita politica non può non trasportarsi dalla vita locale al centro, quando sopra i singoli

(1) II, 237 ss.

stati si crei un'unità sia pure federale. Il Maistre, in tutta la sua escogitazione, s'entusiasma della restaurazione del valore sacro della monarchia, che il papa compirebbe con infinito vantaggio dell'ordine definitivo della società, al punto che taluni, non del tutto a torto, han creduto di poterlo porre fra i teorici della religione strumento di governo.

Senonchè il papalismo poteva esser sentito come causa autonoma, che solo incidentalmente coincidesse con la causa delle monarchie di diritto divino. Proprio negli anni in cui apparecchiava la pubblicazione del *Du pape*, il conte savoiaro entrava in rapporti epistolari con un abate brettone, a cui la pubblicazione di un fortunato volume di polemica religiosa nel 1817 aveva dato un'improvvisa fama di Bossuet redivivo: il Lamennais. E proprio il Lamennais stava per dare al papalismo antigallicano un aspetto sempre più remoto dallo spirito monarchico *ancien régime*; doveva intensificare il tema maistriano, che la chiesa non è sterile istituzione senile e può continuare a creare, e giungeva a chiedere alla chiesa la produzione di una civiltà nuova, di una nuova giustizia sociale, reclamava l'assolutismo papale come punto d'arroccamento contro l'arbitrio dei governi, si sentiva piuttosto cittadino della città cattolica che cittadino della Francia e suddito dei re cristianissimi. E anche quando questa esorbitanza romantica del Lamennais, e del conseguente liberalismo e democraticismo in essa implicito, fu condannata da Roma, il papalismo ebbe un'altra conseguenza notevole per il mito delle monarchie di diritto divino. Facendo del papa una specie di vice-dio in terra, condensando nella venerazione per la persona di lui tutto il trasporto religioso che un tempo aveva legato i cattolici all'unica santa chiesa cattolica vergine sposa di Cristo, creando una quasi adorazione del pontefice romano, si essiccava ogni possibile sentimento di devozione per le monarchie di diritto divino, non soltanto negli entusiasti ed esaltati come il Lamennais, che sognavano la cittadinanza o la dittatura nella chiesa cattolica, ma anche negli umili o nei mediocri, che nel papa ammiravano un crisma soprannaturale, che non ha pari. Si dava l'avviamento al distacco morale dei cattolici da ogni e qualsiasi forma di sovranità, salvo il diritto del papa di concedere a nolo una forma, più parvente che reale, di devozione a qualsiasi potere, legittimo o illegittimo, in cambio di compensi alla Santa Sede. Leone XIII tenterà un simile contratto anche con la laica terza repubblica. L'opera del Maistre dimostrava che non avevano tutti i torti quei protestanti d'Inghilterra che s'opponevano all'affrancamento dei cattolici, considerandoli sudditi temporali del papa.

Ma si trattava di un'evoluzione irresistibile, che faceva crollare in tutta Europa le chiese nazionali, e non se ne può fare responsabile esclusivamente il Maistre. Egli vi partecipava con l'incoscienza degli entusiasti, distaccando dal *Du pape*, e svolgendo in opera separata la sezione polemica contro la chiesa gallicana.

L'opera apparve postuma, e senza gli accorti ritocchi, che al *Du pape* erano stati fatti dalla prudenza del dotto lionese Laplace, che il Maistre aveva scelto consigliere, e che con molta pazienza aveva eliminato o attenuato le intemperanze, non sempre riguardose per la verità storica, del savoiaro (1). Nella memoria antigallicana le famose pretese d'autonomia della chiesa di Francia appaiono poco meno che eretiche e scismatiche, gravide della futura costituzione civile del clero. Esse son considerate come la fonte fatale di tutte le perversioni moderne nell'ordine religioso e politico. Si ha una specie di genealogia biblica. Il calvinismo genera il gallicanesimo, il gallicanesimo l'insommissione dei giansenisti, il giansenismo lo spirito democratico e ribelle, lo spirito ribelle prorompe nella grande rivoluzione. La tendenza dell'autore sarebbe quasi di domandare una condanna retrospettiva di tutto l'indirizzo gallicano (2) (sopportato per secoli dal papa perchè troppo debole per combatterlo apertamente), allo stesso modo che la chiesa antica aveva condannato a distanza di secoli la memoria d'Origene. L'ammirazione induce però il controversista a fare un'eccezione per il Bossuet; ma l'eccezione è fatta inventando una presunta conversione del grande vescovo di Meaux dai suoi convincimenti gallicani: una leggenda degna della mitopea dei Gesuiti.

In complesso, lo sviluppo del papalismo ai danni delle chiese nazionali portò alla crisi le forze conservatrici coalizzate della Restaurazione e contribuì non poco alla catastrofe del ramo maggiore dei Borboni di Francia.

Anche più mediocre riuscì la grigia e gretta polemica, pubblicata postuma, contro la filosofia baconiana. Manca il senso storico

(1) Cfr. C. LATREILLE, *J. de Maistre et la papauté*, Paris, 1906.

(2) *Oeuv.*, III, 230: « E da questo fascio d'errori, di sofismi, di falsi apprezzamenti, di viltà, di pretese ridicole o colpevoli, potentemente legato dall'abitudine e dall'orgoglio, è risultato un tutto, un insieme formidabile, un pregiudizio nazionale immenso, composto di tutti i pregiudizi riuniti, così forte infine, così compatto e così solido, che io non oserei garantire di vederlo cedere agli anatemi riuniti della logica e della religione. Il primo passo necessario per ritornare alla verità, dev'essere fatto dal clero di Francia. Deve nobilmente riconoscere l'antico errore e rendere alla chiesa cattolica un servizio inapprezzabile, rimuovendo, finalmente, questa pietra di scandalo che feriva così forte l'unità ».

di quella filosofia sorta da una cultura diversa (1). Il motivo principale è pur sempre l'enunciato delle *Soirées*: « che non basta credere alla scienza, bisogna credere anche al principio della scienza, il cui carattere è d'essere insieme necessario e necessariamente creduto ». Bacone auspica una scienza che s'arresta al fenomeno, sale di fenomeno in fenomeno, e non sa, nè può, nè vuole ascendere alla vera causa. S'arresta perciò a una materia atomica, e rifiuta la conoscenza della causa perchè causa finale. Genera così il materialismo del secolo XVIII.

Era ancora un conflitto d'intellettualismo contemplativo e d'empirismo, conflitto già privo di significato dopo la speculazione kantiana, e una tardiva ed inutile protesta contro la disciplina metodica del rimuovere le speculazioni e le prevenzioni che impediscono d'osservare e di scrutare. V'è ancora in moto l'ideale della scienza intuitiva e contemplativa sognata dal mistico di conventicola, senza che il momento dell'intuizione sia realmente compenetrato con l'esperienza, come aveva fatto un trentennio prima Emmanuele Kant. La teologia ancora una volta voleva invadere i regni dell'esperienza scientifica, e interpretare ad arbitrio suo la natura, facendosi forte degli errori della scienza ancora bambina di Bacone.

Il Maistre non voleva una natura senza possibilità di soprannaturale o, meglio, che non consentisse l'inserzione mitico-pragmatica del miracolo.

Era il crepuscolo intellettuale del paradossale pensatore. Si verificava per lui quel ch'egli notava, a proposito del Bossuet: « v'è nella vita di molti grandi uomini, un punto fatale, in cui sembrano più o meno abbandonati dalla forza occulta che li guidava per mano di successo in successo » (2). Se non il successo pratico, che a lui era sempre mancato, gli veniva meno il vigore mentale che lo aveva segnalato nelle sue prime opere.

E così dopo quattro anni di soggiorno a Torino, il conte Joseph de Maistre, reggente della Grande Cancelleria e ministro di stato, membro influente dell'*Amitié Catholique*, detta comunemente a Torino la Congregazione (come il suo modello, e probabilmente la sua centrale di Parigi), chiudeva gli stanchi suoi occhi, proprio alla vigilia della rivoluzione piemontese del marzo 1821. Moriva con l'Europa, dichiarava epigrammaticamente negli ultimi barlumi d'intelligenza. La sua missione politico-religiosa non si era avverata; « Dio lo aveva fatto per pensare, non per agire ».

(1) Di quest'opera si è occupato lungamente, ma con scarsa penetrazione, F. HOLDSWORTH, *J. de Maistre et l'Angleterre*, Paris, 1935, pp. 43-98.
 © 2009 per l'edizione digitale: CSI Biblioteca di Filosofia. Università di Roma "La Sapienza" -
 Fondazione "Biblioteca Benedetto Croce" - Tutti i diritti riservati

La sua efficacia di pensatore politico fu varia. Aveva avuto, come gran parte dei reazionari della Restaurazione, il torto di pretendere che il mondo si fermasse per lasciarsi imbrigliare e regolare secondo le sue escogitazioni, aveva avuto l'incapacità d'intendere il corso degli eventi almeno per quel tanto che pur era necessario per dominarli e regolarli: nè aveva avuto sufficiente slancio di passioni e di ardori per contrapporre forza a forza, sogno a sogno. Era il suo un mondo spirituale parecchio artificioso. Un oscuro sentimento, un'incapacità a distaccarsi dalla fede religiosa degli avi si ammantava in lui di un arzigogolato proposito di fede: la constatazione della fecondità operosa e creativa della fede lo portava ad un arbitrario e pragmatistico sistema di credenza, che ben lungi dal potenziare distruggeva ogni vigore interiore, facendo estrinseco e trascendente il momento dell'autorità, e gli faceva negare una civiltà nuova che si affermava in un più ampio ciclo di sapere, in un più complesso sistema di diritto pubblico, in un'alacrità fervida che dava al nascente secolo europeo una ricchezza spirituale quale il mondo non aveva conosciuto dopo i secoli di Pericle e di Leone X. Egli tentava da vecchio un riadattamento e un perfezionamento scolastico dell'utopia teocratica dei secoli di mezzo. E dopo aver alterato coi sogni dei mistici visionari i lineamenti della carità cristiana, aveva surrogato al sogno religioso gnostico pur sempre grandioso, che palpitava nella religiosità martinistica, il nullismo della disciplina della Compagnia di Gesù. Anche i motivi di vigorosa critica del giacobinismo, che avevano rappresentato il successo delle *Considérations*, ormai sapevano un po' di vieto. Egli credeva d'aver ancora di fronte l'intellettualismo astratto del secolo XVIII e invece il mondo, pur nel silenzio del dispotismo napoleonico, aveva continuato a pensare, aveva vissuto le sue stesse critiche, e sofferto le stesse pene per la violenza devastatrice della rivoluzione, ma senza il distacco pieno di repulsione per il così detto dramma satanico, bensì svolgendo motivi ancora germinali nel secolo dei lumi, già presentiti dal Montesquieu e dal Rousseau, assorbendo, pel tramite della Svizzera e della pleiade di Coppet, spunti della grande filosofia tedesca. E le critiche non avevano escluso il riconoscimento positivo dell'opera della grande rivoluzione; si era rivalutata la religione senza perciò rifarsi al Loyola; si era acquistato più profonda che mai la coscienza dell'interiore valore dell'opera umana, e tra le ultime ventate dell'ideologia illuministica e del misonismo degli *Ultras* albeggiava la fede nuova nel progresso umano. Credendo d'incalzare il giacobinismo fin negli ultimi ripari, il conte de Maistre urtava nel nuovo liberalismo. Trovò le sue idee assorbite e assimilate, per gran parte,

Ma poichè le vie della storia sono ben più complesse di quanto paia a prima vista, mentre l'offensiva antiliberalista del Maistre veniva rintuzzata sul piano della politica militante, egli otteneva un successo nel campo della chiesa. Egli diveniva l'espressione più completa del fatale andare della chiesa posttridentina verso il papalismo assoluto e intransigente. Il gruzzolo d'idee del savoiardo sovvenne all'estrema povertà mentale del cattolicesimo; e per più di un secolo ripetute da tutti i pergami, rimuginate da tutti i fogli della buona stampa, parvero dare una certa consistenza alla sua dottrina, sia pure con dubbio giovamento (e ne abbiamo veduto minutamente i motivi) per la sostanza cristiana del cattolicesimo.

Ma, fuori del cattolicesimo, il Maistre continuò ad avere una sua efficacia, anche dove non ce l'aspetteremmo. Il mito della stabilità e di un definitivo ordinamento sociale-politico gli fece trovare risonanze presso i fautori delle concezioni organiche dello stato, presso i sansimoniani, presso Augusto Comte, presso il Taine e presso il Renan. L'atteggiamento dottrinario ebbe una certa efficacia sui suoi avversari stessi, siano i dottrinari della Restaurazione del gruppo del Royer-Collard, o quelli della Monarchia di luglio del gruppo del Guizot. E talora avvenne, specialmente per tramite dell'ambiguo cattolicesimo liberale che i motivi che avevano amplificato il razionalismo matematico-geometrico del settecento nel razionalismo storicistico dell'ottocento si trasmutassero nei motivi maistriani, così epigrammaticamente incisivi, e si svolgessero nella direzione retriva, spegnendo l'entusiasmo del progresso, soprattutto nei momenti difficili dell'evoluzione sociale. E si creò il mito d'una completa demolizione del razionalismo del secolo dei lumi da lui compiuta alla luce d'un realismo storicistico. Ora appunto la validità di questa interpretazione s'è voluta saggiare in questo studio, riesaminando nei primi motivi ispiratori, e nel loro non semplice intreccio, il pensiero del devoto del trono e dell'altare. L'interpretazione non è apparsa fondata. Il pensiero maistriano ebbe una funzione e un senso in quanto efficacemente incise ed erose gli ostacoli che impedivano la formazione della « ragione storica » del secolo XIX e vinse le angustie intellettualistiche del XVIII. Ma solo in questo limite gli diede efficacia la provvidenza celebrata dal profeta allobrogo. Non oltre. La sostanza profonda della filosofia dei lumi, della filosofia « del liberato mondo », non ne fu veramente scalfita. Concludendo il bilancio, la civiltà nuova trasse vantaggio dal suo accanito nemico.

Sic vos non vobis.

ADOLFO OMODEO