

LA CULTURA FRANCESE NELLETA' DELLA RESTAURAZIONE

(Contin.: v. fasc. IV, pp. 215-225)

15. — L'INDIFFERENZA IN MATERIA DI RELIGIONE.

I Cento giorni ebbero una grande influenza sulle sorti del Lamennais. Egli credette dover suo esulare in Inghilterra, addossandosi la responsabilità del volume sull'istituzione dei vescovi, e scaricandone completamente il fratello Gian Maria, divenuto vicario capitolare di Saint-Brieuc, per sottrarlo a rappresaglie governative. Nell'esilio londinese entrò in rapporti coll'abate Carron, uomo di fiducia dell'emigrazione francese e lo assunse come direttore di coscienza. Al Carron riuscì di piegare l'irrequieto chierico agli ordini sacri. Il Lamennais rinunziò alla volontà sua e fu condotto, al dir delle sue guide spirituali, « come vittima all'altare » al suo ritorno in Francia. Le sue guide, il Carron e il Teysseyre, credettero di dovergli risparmiare l'esperienza del seminario, di quel seminario sulpiciano che il Renan doveva descrivere nei suoi ricordi. La mancata esperienza della disciplina ecclesiastica ebbe non piccole conseguenze per lui. Prese in Saint-Sulpice gli ordini maggiori, a Saint-Brieuc fu consacrato diacono, a Vannes prete: celebrò la sua prima messa a Parigi nell'oratorio delle Feuillantines, educandato diretto dal Carron e di cui il Lamennais era ospite. Sentì amaramente questa cerimonia, come consacrazione alla sola e nuda croce, in un intimo squallore tragico. I suoi consiglieri lo tornarono a consolare dicendo che era un segno di grazia: era stato chiamato a celebrar messa sul Calvario invece che sul Tabor. Poi il Carron e il Teysseyre si posero a domare e a dirigere al servizio della santa causa quell'uomo in cui presentivano doti eccezionali. Nacque così, dopo alcuni saggi giornalistici, il primo volume dell'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, che portò il Lamennais a improvvisa e clamorosa fama. E nel fervore dell'opera s'andò dissipando a poco a poco il furore ch'egli aveva concepito contro i suoi stessi consiglieri, « che avevan ribadito

al palo la sua catena » (1). Come ispirazione dell'opera, che pur con tutti i raziocini e i filosofemi, rimane opera sopra tutto d'eloquenza, agì in lui il sogno del mondo nuovo, che avrebbe dovuto sostituire quello in cui si trovava e che gli riusciva inamabile: l'idillio che era grave di rivoluzioni. La sua collera si rivolgeva su chi distoglieva il mondo dalla dottrina cattolica che egli celebrava in uno dei pezzi di bravura del suo primo volume. Era così forte e soave insieme la credenza cattolica!

. . . sempre al riparo dai cambiamenti, che i secoli portano alle istituzioni più solide, ai sistemi meglio accreditati: sempre più meravigliosa e più ammirata quanto più attentamente la si esamina: la consolazione del povero, la più dolce speranza del ricco, l'egida dei popoli e il freno dei re: la regola del potere che essa modera, e dell'obbedienza che essa santifica; la grande carta dell'umanità, ove la giustizia eterna, non volendo che lo stesso delitto resti senza speranza e senza protezione, stipula la misericordia in favore del pentimento; dottrina tanto umile quanto profonda, tanto semplice quanto è alta e magnifica; dottrina che soggioga i più potenti genii con la sua sublimità e si proporziona, per la sua chiarezza, alle più deboli intelligenze: infine, dottrina indistruttibile, che resiste a tutto, trionfa di tutto, della violenza come del disprezzo, dei sofismi come dei patiboli, e forte della sua antichità, delle sue prove vittoriose, e dei suoi beneficii, sembra regnare sullo spirito umano per diritto di nascita, di conquista, d'amore (2).

Al solito, questa felicità completa nella dottrina del cattolicesimo gli pareva arrestata da un malvolere, e nella sua collera il malvolere gli si presentava, quasi dualisticamente, principio attivo del male. Per questo, già nelle sue prime battaglie giornalistiche negli anni precedenti, aveva inveito contro l'istruzione di stato, proprio quando, liberata dalla tirannide napoleonica, affidata ad un uomo di alta saggezza come il Royer-Collard, tale istruzione impartita dalla grande corporazione dell'*Université*, si svolgeva liberamente secondo i naturali principii delle singole discipline, e al pragmatismo calcolatore dell'impero si sostituiva il libero incremento del pensiero scientifico. Questa istituzione era per lui l'opera di Napoleone anticristo, la quale sopravviveva al suo fondatore; essa paralizzava l'efficacia della religione autoritaria, che vuole che i fanciulli « sian piegati, per

(1) È il passo famoso della lettera al fratello Gian Maria del giugno 1817, su cui han lavorato di esegesi sottile tutti gli studiosi psicologizzanti: cfr. BLAIZE, op. cit., I, 262, e MARÉCHAL, *La jeunesse de L. M.*, p. 532 ss.

(2) *Oeuvres*, I, 200.

così dire, da una disciplina severa, all'abitudine dell'obbedienza ». Ogni altra forma di educazione è per il Lamennais un'educazione alla bestemmia; la scuola di stato, l'*Université*, « spia la nascita del fanciullo per affrettarsi a corromperlo, per soffocare nel suo cuore i germi della coscienza, per insegnargli, fin dalla culla, a balbettare la bestemmia, ad abiurare il Dio che la sua intelligenza non conosce ancora » (1). In questa esaltata fantasia è però notevole l'ingenua rappresentazione del processo educativo, come inculcamento di credenze e riforma radicale del soggetto umano. Par quasi che per lui la trasformazione mistica operata dal sacramento cristiano consista in questo suggello autoritario: da questa concezione persistente dell'educazione deriva l'immaginarsi facile ogni processo di rinnovazione politica e sociale, sol che lo voglia chi detiene il potere. Dove c'è sofferenza e dolore si deve ritenere al potere una forza nemica del bene: convincimento che gli durerà sino alla rivoluzione del 1848 ed oltre. Non sperimentava entro di sé passioni ambiziose, e riteneva che per tutti, come per lui, dovesse esser facile ubbidire al comando dell'ideale; ed ogni forma di calcolo personalmente utilitario o politico lo accendeva di sdegno e di passione. La religione doveva scorrere facile sulla terra, piegando animi e interessi:

La religione cattolica si propaga e si conserva nella stessa maniera in cui si è stabilita, con la predicazione. Vengono degli uomini che parlano come *Gesù Cristo, con autorità*, perchè non parlano in proprio nome, ma in nome di colui che li invia. *Euntes docete*: perchè essi non enunciano opinioni individuali, ma promulgano una legge generale. Dicono alla ragione: — credi — ed essa crede; al cuore: — ama — ed esso ama; all'uomo tutto intero: — obbedisci — ed egli obbedisce: e l'uomo, divenuto membro dell'alta società che la sovrana Sapienza direttamente regge, cessa d'essere schiavo dell'uomo, ed acquista la vera libertà che consiste nell'ubbidire solamente a Dio, solo vero potere e unico principio di ogni autorità legittima (2).

Certamente l'uomo non può nulla creare (qui cominciano a sentirsi gli echi delle dottrine maistriane), può invece distruggere, rompere la propria natura, cancellarne i lineamenti primitivi (3). La visione del mondo del reazionario non è lieta: si tratta sempre di una faticosa opera di restaurazione di argini di continuo investiti e

(1) *Oeuvres*, VI, 308 ss., *L'université impériale*.

(2) *Oeuvres*, VI, 273, *Des sociétés bibliques*.

(3) *Oeuvres*, VI, 120, in *Influences des doctrines philosophiques sur la société*.

338 LA CULTURA FRANCESE NELL'ETÀ DELLA RESTAUZIONE

frananti; da ciò anche una tendenza esasperatamente consequenziaria. Diveniva così inconscia volontà rivoluzionaria: pretendeva respingere la vita sociale e politica dal punto a cui lo sviluppo storico l'aveva portata: un'accettazione, anche parziale, sarebbe stata un compromesso col principio corruttore; occorreva invece un rifacimento *ab imis* movendo dalle ideali ragioni della fede. Non l'abilità di chi afferra la briglia del cavallo sfrenato e vi balza in groppa per domarlo occorreva; bisognava invece fermare il corso dei tempi, e ricostituire metodicamente animi e convincimenti, secondo il principio ripetuto a sazietà, che l'uomo agisce secondo quanto crede, e che perciò nessuna convinzione dev'essere considerata indifferente. Nel conio della religione autoritaria l'umanità sarebbe stata rifatta radicalmente. Ogni riconquista parziale, di cui si sarebbero contentati, o a cui si sarebbero adattati, non pochi dei monarchici e dei cattolici, dominati dalla cura del politicamente possibile, gli moveva la collera. Per esempio, con più fervore che mai rivendicava per la chiesa il diritto di possedere: così solo si poteva dare alla dottrina cattolica il libero movimento nel mondo: argomento che doveva una generazione dopo essere addotto in favore del dominio temporale del papa (1). Politica e società dovevano essere dedotte completamente dalle basi essenziali dell'autorità. Ogni appello a ragione o a consuetudini era corruzione. I valori della ragione o dell'*ethos*, in ultima analisi, gli appaiono contraddittorii con l'immagine di un Dio che crea la ragione e la moralità e ad esse rimane superiore, d'onde il primato della pura autorità.

Già fin dalla sua opera sulla chiesa nel secolo XVIII egli si era trovato di fronte alla riluttanza ad ascoltare, per lui ultima forma dell'empietà. Ne aveva indagato i sintomi fin nel clero.

. . . A poco a poco il fervore s'estingue, l'anima s'addormenta in una indifferenza mortale, e si giunge alla fine a questo estremo eccesso, di sbrigliarsi con un'attenzione distratta e un cuore gelato, talvolta con una precipitazione indecente, delle più sante e tremende funzioni del ministero (2).

Ma l'indifferenza non è una malattia soltanto di alcuni membri del clero, è ormai un atteggiamento profondo di tutta la società. L'osservazione era giusta. In questo punto l'educazione settecentesca aveva messo radici: la controversia religiosa era detestata; se l'anti-

(1) È la tesi dell'articolo *Dotation du clergé*, in *Oeuvres*, VI, 187 ss.

(2) Ivi, p. 85.

clericalismo volteriano si era attenuato, restava saldo il principio della tolleranza, della vanità d'imporre le credenze; valeva la norma della libertà di opinione e di ricerca. Già sulla fine del settecento e al principio del nuovo secolo apologeti cattolici eranopartiti in guerra contro questa apatia che si presentava come nuovissima forma di persecuzione — e forse questa polemica era un'inconscia accusa di scarsa efficacia alla fede propagata (1) —. Ma questa indifferenza era in realtà la tolleranza. Nel difetto religioso si investiva in pieno una delle forme in cui la civiltà nuova si era elaborata e costituita. Il tragico ricordo della rivoluzione favoriva l'attacco di questa posizione. La caduta della fede autoritaria collettiva, che tiene insieme la società e la gerarchia, attesta un processo di dissoluzione anarchica, senza termine e senza costruttività morale e sociale. È la disgregazione della fede, della ragione universalmente umana, ad opera della ragione individuale, forza perniciosa e deleteria. L'antitesi, come vedremo, svela facilmente nel Lamennais l'interna contraddizione; ma con più abili varianti era destinata a perpetuarsi nell'accusa di atomismo al travaglio delle menti fuori degli schemi prestabiliti sociali o statali.

Che l'indifferenza combattuta possa essere la coscienza dell'esaurimento e della non solubilità di un problema male impostato, allo stesso modo in cui cadono i problemi connessi a forme mitiche ormai estinte; che nell'equilibrio spirituale degli individui e della cultura all'interesse per i problemi religiosi si sostituiscano altri interessi che sono la vera religione in atto, è questo un dubbio che non si affaccia al Lamennais, e che per molti rispetti non poteva ancora presentarsi. Ma si tratta ad ogni modo di un'indifferenza, che sorpassa lo stato meramente psicologico degli individui, ed è in funzione di un atteggiamento spirituale: lo riconosce proprio il Lamennais, che rinvia al conforto dei direttori di coscienza coloro che non giungono a dare nella loro vita la posizione di pensiero dominante alla religione (2). Invece affronta quelli che sono « gl'indifferenti sistematici, quei filosofi incuranti, che a forza d'aver sentito ripetere che tutte le religioni sono indifferenti, le disprezzano tutte senza conoscerle, ricusano d'esaminare se ce n'è una di vera, arrossirebbero persino di pensare a una tale possibilità, e, sulla cieca fede di un pregiudizio assurdo, vegetano in un profondo oblio del primo dovere di una creatura ra-

(1) MARÉCHAL, *La jeunesse de L. M.*, p. 577 ss., diligente analisi di tutti gli antecedenti.

(2) I, 18.

gionevole, d'istruirsi sul proprio fine, sulle proprie origini, sui propri destini » (1). La religione « leva la testa coronata di luce, mentre che (gli indifferenti) precipitando d'abisso in abisso, percorrendo nella loro caduta tutti i gradini dell'errore senza potersi fermare su nessuno di essi, accasciati sotto il peso di verità che essi bestemmiano, cadono e sprofondano nel precipizio tenebroso dell'indifferenza, dove il delitto stupidamente tranquillo s'addormenta tra le braccia della voluttà, ai piedi dell'orribile idolo del nulla » (2): così egli dice in un passo in cui il barocchismo ecclesiastico preludia quello victorhughiano. E si parte in guerra contro questi nuovissimi persecutori della fede, a « domare questa ragione altera, forzandola a piegarsi sotto un'autorità così alta e così splendida, in modo che non possa disconoscerne i diritti (3). Bisogna, in una parola, che riconoscendo la sovranità di Dio, essa si elevi ad un'obbedienza assoluta, che le impedisca, trattenendola al suo posto, di rapire a se stessa il possesso della verità » (4). L'ambizione dell'apologeta è d'impedire all'indifferente di dire una sola parola, di pronunziare: « io », se prima non ha riconosciuto la necessità di pronunziare il simbolo degli apostoli dalla sua prima proposizione all'ultima. Vuole cioè inserire la religione positiva in uno sviluppo meramente filosofico-gnoseologico: audacia che muoverà a collera i filosofi e preoccuperà i teologi.

Appoggiandosi alla tesi del Bossuet sulle variazioni del protestantesimo incapace, per il ripudio dell'autorità, di definire il dogma e destinato fatalmente a scivolare nel deismo astratto e, peggio ancora, nell'ateismo, e avvalendosi poi all'argomentazione pascaliana della possibilità della collera divina contro chi non accolga la rivelazione e non creda conveniente scommettere in favore della religione, il Lamennais incalza nei successivi ripari l'indifferenza. La Riforma è l'inizio del processo degenerativo. L'individuazione di questo secondo peccato originale non è logicamente forte, perchè, se la Riforma è responsabile, secondo una concezione causale, di tutti i fatti successivi, a sua volta essa potrebbe incolpare tutti i fatti antecedenti. Ad ogni modo alla Riforma si ferma l'apologeta cattolico. Essa è responsabile di tutto lo svolgimento malefico sino alle ultime conseguenze della repubblica atea, e similmente ogni forma di definizione dell'autorità, nel senso di limitazione e freno, sia il limite gallicano

(1) Ivi.

(2) I, xxiv.

(3) I, 29.

(4) I, 30.

della tradizione degli antichi canoni, sia l'interpretazione biblica delle sette protestanti, sia ogni forma di latitudinarismo dogmatico, che distingue la credenza essenziale alla salute da quella lasciata al libero convincimento, è fatta responsabile delle estreme conseguenze dell'ateismo. Costringere le religioni ad abbracciarsi nella tolleranza significa costringerle a soffocarsi (1). Con rigore logico implacabile contesta le argomentazioni con cui i deisti, e sopra tutti il Rousseau, cercavan di stabilire un *modus vivendi* fra il deismo e la religione tradizionale, e irride ad ogni folle raffronto tra le religioni per scegliere quella da seguire. Osserva che il deismo, lungi dall'essere una religione, è semplicemente un'opinione (2), e dimostra il nesso tra l'impovertirsi del culto e lo spogliarsi della religione dei suoi dogmi tradizionali. Il processo di ogni latitudinarismo è per lui il precipitare verso l'abbruttimento della torbida, apatica indifferenza, estrema corruzione degli spiriti ribelli all'autorità, la quale sola rinsangua e vivifica gli spiriti e le forze morali. Naturalmente non rileva come le escogitate di transazione: fra religione naturale e religione rivelata, e del Rousseau e dei deisti, siano più che un argomento teorico, spedienti pratici per introdurre un pensiero e un atteggiamento non tollerati.

Ma sopra tutto il vigore polemico, che gli assicurava il successo, dipendeva dal suo perseverare, come i suoi avversari, su di un piano meramente definitorio, confondendo continuamente definizione e funzione: la religione vien riportata su di un piano di astratta dottrina; è sempre una *quiddità* per sè stante, avulsa dalla vita degli uomini. Le religioni sono fuori di ogni processo storico: quando non sono alterate dalla ragione privata tendono a coincidere, fra loro, e, — salvo varianti, su cui il Lamennais non si esplica chiaramente —, con la religione primordiale, che in sostanza è lo stesso cattolicesimo. Come sempre nei tradizionalisti del secolo XIX, il rilievo del cristianesimo, quale concreta forma storica, è scarso. La vera religione è la primordiale, quella rivelata *ab origine* da Dio; ma essa tende a degenerare, a corrompersi, e ciò rende necessaria la rivelazione cristiana che è fondamentale ripristino di tradizione. I motivi della salute paradossalmente recata agli uomini, della morte redentrice del Cristo, della cancellazione del peccato originale, hanno scarso rilievo. Si direbbe che non si siano riavuti della raffica dell'intellettualismo settecentesco, pel quale Gesù era il legislatore dei Cristiani, e Iddio

(1) I, 178.

(2) Ivi, p. 189.

Padre l'Ente Supremo. Il carattere storicamente innovatore del cristianesimo oscuramente non si confaceva alla tesi dei tradizionalisti. Solo è accentuato il tema già svolto dallo Chateaubriand sulla propagazione del cristianesimo: la figurazione di maniera della nuova credenza che si afferma contro le credenze, le passioni, gl'interessi predominanti nel mondo e perciò vale più d'ogni miracolo (1). Ma si dà risalto piuttosto al miracolo che all'innovazione.

Questa intuizione astorica ed astratta della religione dava all'apologia mennaisiana una grande presa sugli uomini di cultura ancora prevalentemente settecentesca, ma si trovava in arretrato col nuovo concetto romantico che fermentava: della religione esperienza concrescente con la vita degli uomini, saldata al processo storico, forma intrinseca del progresso e in essa trasfigurantesi. Perciò l'efficacia dell'apologia, per quanto possiamo constatare, sugli uomini partecipanti al movimento di cultura fu poco duraturo. Il fervore dell'apologia poté per un momento attirare il Lamartine agli inizi della sua gloria, Victor Hugo e Alfredo de Vigny, in seguito il Sainte-Beuve: ma essi passarono e non sostarono, appunto perchè non doveva tardare a dimostrarsi il contrasto fra la statica concezione mennaisiana, dell'umanità formata una volta per tutte dal suggello della religione autoritaria, e l'anelito evolutivo della concezione storico-romantica, che generava in quegli anni i miti del progresso indefinito. Invece doveva essere la dottrina mennaisiana a restare impigliata in uno spunto di motivo immanentistico, nell'esigenza di una nuova civiltà da ricavarci dal cattolicesimo, ed essere strappata via dal centro dell'unità cattolica.

L'agitazione suscitata dal primo volume dell'*Essai* nel mondo colto fu per molti rispetti simile a quello suscitato dalle contemporanee missioni nelle province del regno cristianissimo: una vampata ardente la cui efficacia doveva essere di gran lunga inferiore alle speranze concepite. Si trattò piuttosto di un successo psicologico, che di una conquista di verità: come era ovvio attendersi da un'opera sopra tutto di eloquenza. Ed è bene fermare l'attenzione sul significato di questo contrasto per intendere la diversità tra conquista ideale e successo pratico, condizione prima del corso della storia.

Se noi leggiamo adesso, a più di cento venti anni, questo primo volume famoso della grande apologia, sentiamo la grande capacità

(1) Ivi, p. 31.

stilistica: sentiamo la virtuosità di chi sa porsi al livello dei discorsi del Bossuet o dei pensieri del Pascal, ma sentiamo che manca l'originalità prima per cui il Bossuet è il Bossuet e il Pascal è il Pascal: avvertiamo quella grandezza imitata, frequente fra i romantici, che hanno una misura fuori di sè, nei grandi paradigmi della storia. Possiamo leggere e rileggere più e più volte il volume: ci capita di avvertire sempre meglio questo o quel sofisma: ma l'opera rimane sempre come annebbiata alla nostra mente: non afferriamo un pensiero unico che la permei e circoli per tutte le parti, e neppure il folgorare luminoso di intuizioni simili a quelle delle *Pensées* immortali. Notiamo il congegno della predica grande ed eloquente, non l'erompere di una conquistata verità. Proprio perchè, a differenza del Pascal, uomo consacratosi prima della conversione alla ricerca del vero, nel Lamennais esaspera e ripugna la concezione meramente estrinseca della verità: forse peggio che estrinseca: di una verità che vien ritrovata od offerta nella religione, quasi cosa fra cose, di cui non è possibile un'adeguata intellesione, e che deve restare per molta parte inintelligibile, mera formula catechistica, amuleto di salvezza individuale e sociale applicato all'uomo dall'autorità.

Ma nell'anno 1817 quella polemica scuoteva vigorosamente, investendo il concetto stesso della tolleranza, la motivazione settecentesca e rousseauiana della religione, e poneva di nuovo il problema del cristianesimo in forma meno estrinseca di come lo aveva posto lo Chateaubriand nel *Génie du Christianisme*. Sotto il latitudinarismo e la tolleranza di credenze, sopravviveva in molti quello sgomento, quel dubbio su cui già il Pascal aveva poggiato la sua argomentazione del *pari*, della possibilità di un Dio irato per la rivelazione non accettata; quel nodo ultimo che avvince con un timore ultraterreno animi che paiono già distaccati completamente dalla credenza. Costoro non potevano non restare scossi dal rude appello del Lamennais, dalla rampogna di essersi degradati nell'indifferenza, d'essersi abbruttiti, di avere sfuggito i problemi supremi della vita. La scossa impressa in questi strati meno saldamente acquisiti alla nuova civiltà si accresceva per il sospetto di una grave lacuna nella vita: mancava nella vita moderna tutto quel complesso di istituzioni, di riti, cerimonie, credenze, che la concezione storica del Lamennais presentava come sacra sorgente della vita sociale, lungi dalla quale non vi era che cieca anarchia. Che la civiltà nuova avesse un afflato religioso suo proprio, che questa religiosità, si svolgesse in campi del tutto diversi da quelli del cattolicesimo, allo stesso modo che il campo d'azione della fede cristiana era stato diverso da quello del

paganesimo — il quale già aveva accusato di ateismo i seguaci di Cristo — era una riflessione critica a cui gli stessi fautori della aggredata e calunniata civiltà nuova non si erano ancora levati. E se anche vi si fossero levati, ciò non poteva impedire che si sentisse la lacuna di ciò che scompariva. Allo stesso modo nel cristianesimo dei primi secoli il paganesimo rigerminava e imponeva non poche sue concezioni col culto dei santi, coi rituali, colle superstizioni. Per tutto ciò vi fu come una lentezza da parte dell'assalita civiltà nuova a rispondere all'impetuoso attacco. Si ritenne che l'abate brettone avesse conquistato gli spalti della fortezza nemica, che la sua eloquenza avesse la potenza di risvegliare i morti. Il libro fece furore; le conversioni d'increduli e di protestanti si moltiplicarono: parve iniziarsi una primavera nuova per il cattolicesimo, lusinghiera e ricca di promesse più di quanto non dovesse essere il raccolto, come sempre tutte le primavere. Il piccolo abate brettone, maturatosi irregolarmente sulle rive della Manica tra la landa e la foresta solitaria di La Chênaie, si trovò improvvisamente ad aver conquistato nel clero di Francia, una posizione che uno dei suoi storici recenti non a torto definisce una dittatura⁽¹⁾.

16. — L'ANTICARTESIO.

Perciò l'attacco eloquente del Lamennais e la fiammata del risveglio cattolico, sorprese i liberali, i quali in questo periodo non si erano ancora disciolti del tutto dalle ideologie settecentesche e non avevano dato alla loro dottrina lo sviluppo romantico, in cui doveva trovare un ulteriore perfezionamento e vigore nuovo, assimilando completamente il pensiero dei dottrinari e il nuovo sentimento della storia. Non è senza significato che l'opera fondamentale di questa riforma del liberalismo, le *Considerazioni sui principali avvenimenti della Rivoluzione* della signora di Staël, appariva postuma insieme col primo volume dell'*Essai*. Perciò la replica efficace, che superasse la posizione astratta della religione, come entità per sè costituita, fuori da ogni processo storico, e oggetto di scelta e di scommessa (*pari*) da parte del ricercatore che opera secondo un criterio intellettualistico e utilitaristico, doveva essere fatta al Lamennais solo qualche anno più tardi, ma con tale efficacia da arrestare l'impeto con cui il

(1) Così il DUINE (op. cit.) intitola uno dei capitoli della biografia del Lamennais.

nuovo Bossuet si era partito all'attacco. Tuttavia le prime repliche del Senancour nel *Journal du Commerce* (nome assunto dal *Constitutionnel* in seguito a una condanna per reato di stampa), da Charles Loyson, un precursore del cattolicesimo liberale, nello *Spectateur politique et littéraire*, e da un articolo anonimo dell'organo dei dottrinari, le *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, non erano senza efficacia (1): ponevano al Lamennais il problema se effettivamente la tolleranza, segno di nuova civiltà, fosse da conguagliare con l'indifferenza torpida; se era logicamente coerente identificare la religione creatrice della civiltà con una sua forma speciale, il cattolicesimo. Uno studioso del Lamennais, il Maréchal, vede anzi in queste obiezioni lo stimolo che avrebbe condotto il Lamennais ad un'evoluzione in senso liberale, chè, per il Maréchal, anche nella fase autoritaria l'ispirazione prima del Brettone sarebbe stata liberale, o almeno orientata alla conquista di talune libertà: la rivendicazione della vita religiosa affrancata da ogni servitù regalistica è concordataria, e l'avversione per lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo. Può benissimo essere che queste prime critiche liberali, le quali all'abate poco esperto degli uomini e delle situazioni facevano vedere i danni del consequenzialismo, abbiano realmente influito a modificare in seguito la tendenza teocratica nella concezione, meno repugnante all'idea della libertà, di una concorrenza del cattolicesimo con le altre forme di credenza, sotto le leggi comuni imparzialmente applicate.

Ma ciò negli anni fra il 1818 e il 1820 restava ancora un oscuro fermento. La volontà di una restaurazione radicale del diritto della religione a generare la società, posero l'abate a fianco degli *ultra* che sullo scorcio del 1818 fondarono il *Conservateur*, la grande rivista che audacemente affrontò sul proprio terreno la radicale *Minerve Française*: lo Chateaubriand, il Bonald, il Vitrolles, il Casteljacob, il Fiévée, il Frénilly, il Villèle, il Corbière. Questi uomini politici di primo piano, in gran parte deputati o pari del regno, che, avendo riconosciuto l'importanza della stampa nella vita moderna, scendevano in campo contro il ministero Dessolles-Decazes, subentrato a quello Richelieu, avevano quasi tutti una mira politica nei riguardi della religione, e di lì a non molti anni il Lamennais sarebbe dive-

(1) Le discussioni della stampa sul primo volume del Lamennais sono ampiamente esposte ed analizzate da MARÉCHAL in *Lamennais et la dispute de l'Essai sur l'indifférence*, pp. 22-76.

nuto loro fiero avversario (1). Ma solamente il *Conservateur*, oppositore dell'estrema destra, poteva favorire il demagogismo reazionario del Lamennais. Il quale intanto si sottraeva all'influenza di Saint-Sulpice ed entrava in pieno possesso del prestigio conseguito per disporne secondo le sue mire. Nel 1818 era morto l'abate Teyssyre, che fin allora ne aveva consigliato e diretto gli studi. L'abate Caron, ormai vecchio e assorto nell'attività pratica, non aveva capacità specifica, e anche lui era alle soglie della morte: il fratello Gian Maria s'era dedicato del tutto al vicariato di Saint-Brieuc.

Nelle battaglie giornalistiche del *Conservateur* il Lamennais tornò ad assalire l'*Université* e assalì con furore le scuole mutue che volevano accelerare l'istruzione dei figli del popolo, e facevano concorrenza ai frati Ignorantini delle scuole cristiane. L'istruzione doveva essere una derivazione dall'educazione cristiana: meglio lasciare ignoranti i figli del popolo che fare loro attingere l'istruzione a fonti ritenute impure e che dovevano far germogliare l'orgoglio della cultura. La paura, allora diffusa tra i cattolici, dell'istruzione popolare, pareva avesse trovato una giustificazione superiore (2). Difese con ardore le missioni che si svolgevano in Francia tra burrasche frequenti dell'ordine pubblico, proclamandole pura espressione del metodo dell'autorità (3); polemizzò con protestanti e seguaci delle società bibliche, focolari dell'opinione privata, madre di tutte le eresie (4). Poi, nel 1820, ritornò in Bretagna e si pose a scrivere il secondo volume dell'*Essai*.

Schematizzato il cristianesimo come forma religiosa generatrice della società, questo schema da un lato si prestava a un indefinito ingrossamento pratico, sì da confondere con la religione tutto ciò che materialmente ad essa aveva riferimento (contro questa confusione, per cui il clero veniva compenetrato con la religione moveva un'acuta critica il Royer-Collard nel 1821 alla Camera); dall'altro, alleggerito

(1) Dalla maggior parte di essi il Lamennais si separò quando, caduto il Decazes, lo Chateaubriand sopprime il *Conservateur*, per tuffarsi nella politica attiva. Il Lamennais continuò per qualche tempo a collaborare col Bonald nel *Defenseur*, rivista ben più aspra e reazionaria del *Conservateur*; ma la sua evoluzione in senso liberale finì col separarlo dal filosofo della *Legislazione primitiva*. Solo la relazione col Vitrolles perdurò superiore ad ogni divergenza politica e religiosa, fino alla fine del Lamennais.

(2) Cfr. VI, 329 ss.: *De l'éducation du peuple*.

(3) Ivi, 267 ss. Sulle missioni in Francia cfr. gli studi da me pubblicati in questa rivista, vol. XXXVI, pp. 183 ss.; 257 ss.; 344 ss.

(4) VI, 273. Inoltre in questa fase giornalistica abbondano gli spunti di polemica oltremontana.

dal contenuto storico e mitico del cristianesimo, poichè questo contenuto doveva essere accettato e subito per l'ubbidienza all'autorità, acquistava una leggerezza tale da tentare ad innestarla in un processo speculativo. Poichè universale è il fatto della società, universale dev'essere il principio che la regge. Tale dimostrazione tentava il Lamennais: sarebbe stata la confutazione definitiva dell'indifferentismo teorico. Bisognava ritrovare quintessenziato il cattolicesimo autoritario in un'argomentazione razionale per ridurre al silenzio i seguaci dell'ultima e più grave forma dell'eresia. Ma il processo era, sotto le parvenze logiche, essenzialmente oratorio. Un sottile calcolo d'effetto regge la commistione degli elementi da usare, non il corso di un pensiero che, solo dinanzi a sè stesso, dimentico d'ogni altro interesse, persegue la conoscenza perfetta. Si trattava di stabilire come la dottrina autoritaria potesse reggersi con una parvenza di coerenza, e potesse attirare adepti al suo seguito. L'asse della nuova apologia è pur sempre la teoria sociologica del Bonald. Ma dal Bonald e dalla sua teoria della comunicazione del linguaggio e della rivelazione e della legislazione primitiva, si risale al Malebranche, patriarca di tutto l'ontologismo del secolo XIX; e perciò alla dottrina della conoscenza delle cose in Dio, la quale pareva accordare il razionalismo cartesiano con la dottrina mistica del quarto evangelio della rivelazione del Verbo divino che illumina ogni uomo che viene nel mondo. E insieme, a correttivo di ogni svolgimento individuale di una concezione poggiante sull'illuminazione, abbiamo l'innesto di non pochi temi della filosofia del senso comune, che il Royer-Collard, durante il suo insegnamento alla Sorbona negli ultimi anni dell'impero, aveva acclimatato in Francia; e infine abbiamo lo svolgimento giuridico della tesi del dovere di credere, secondo quello spostamento della religione su binari giuridici, che ebbe origine nel cristianesimo sin dai tempi di Tertulliano. In sostanza quella del Lamennais è una formula alchimistica. La rivelazione di Dio si appartiene al genere umano e non alla ragione individuale; la verità è retaggio del genere umano trasmesso tradizionalmente e forza per cui la società si conserva e si perpetua. L'antitesi di ragione individuale e di ragione del genere umano è portata al parossismo. Il problema fondamentale pel Lamennais è la ricerca di una ragione infallibile: . . . Cercare la certezza è cercare una ragione infallibile, e la sua infallibilità dev'essere *creduta*, o ammessa senza prove, poichè ogni prova suppone verità già certe e per conseguenza l'infalibilità della ragione che le afferma (1).

(1) II, LXXXIII.

348 LA CULTURA FRANCESE NELL'ETÀ DELLA RESTAURAZIONE

Invece la ragione individuale è eversiva; è portata alla deificazione di sè stessa:

Crede alla religione unicamente perchè il nostro spirito è convinto, è credere in sè stesso. Ora l'autore della nostra natura non permette che questa fede solitaria sia mai perfetta e irremovibile (1).

Considerate tutti gli errori che son mai esistiti nel mondo, voi vedrete che si riducono alla negazione dell'autorità (2).

Infatti l'uomo che si proclama sovrano, per ciò solo si costituisce in rivolta contro Iddio e contro ogni potere stabilito da Dio: tale atteggiamento è la vera sorgente dell'odio (3). Si sforza il Lamennais di concepire la partecipazione del pensiero divino, ponendo — con un atteggiamento che ricorda vagamente lo Spinoza — la conoscenza di Dio a cardine della conoscenza dell'universo.

Togliete Iddio dall'universo, e l'universo non è più che una grande illusione, un sogno immenso e come una vaga manifestazione d'un dubbio infinito. Ma una volta conosciuto Iddio, tutto cambia, e l'universo, spiegato per la sua volontà e la sua onnipotenza, si ricollega, per così dire, alla sua causa e si consolida su di una base irremovibile (4).

Se noi ammettiamo la comunicazione della ragione divina al genere umano, alla ragione generale, « se noi supponiamo... che l'infallibilità appartiene alla ragione umana, tutto rinasce tosto: la ragione individuale ritrova un fondamento solido e una regola invariabile; le leggi riprendono la loro autorità; l'uomo riconosce i suoi doveri, la società si consolida. Sempre gli uomini han creduto, sempre crederanno alla testimonianza » (5). E considerando l'uomo nel nesso con il genere umano, la consistenza e l'intrinseco vigore dell'individuo gli appare un dono della precedente umanità che in lui riversa, un'illuminazione divina attinta dall'alto perchè la propaghi ai posteri: il linguaggio e le idee gli vengono dalla società, dalla società la nozione del bene e del male e la consacrazione alla vita collettiva. « Cercate di concepir l'uomo affrancato da ogni di-

(1) Ivi, p. LXXXVII s.

(2) Ivi, p. LXXXV.

(3) Ivi, p. XV.

(4) Ivi, p. 76.

(5) Ivi, p. LXXXIV.

pendenza, voi concepirete il nulla » (1). Nel lasciarsi riassorbire da questa corrente perpetuamente fluente nel perdersi in questa tradizione che muove da Dio, il Lamennais raggiunge accenti quasi religiosi. La rinuncia all'intelligenza individuale dilata, fin quasi a deformarlo, l'argomento paolino della necessità di subordinare la « conoscenza » all'utile sociale e al criterio della carità. In questa rinuncia libera è in atto il riconoscimento della sovranità di Dio e la scaturigine della carità che lega l'uomo all'uomo. Anche qui il tema caratteristicamente cristiano della carità vien disciolto dalla sua concretezza storica, e ricondotto alla rivelazione primordiale creatrice della società. Nè perciò l'apologeta si spaventa di rinunciare all'*intelligere*: la ragione generale del genere umano si contenta del credere, ed egli par rinunciare allo sforzo del filosofo cristiano che accettava la fede per meglio intendere. L'affermazione è singolarmente audace:

D'altra parte si può avere un'idea nettissima d'una verità senza comprenderla; perciò comprendere non è una condizione necessaria della ragione (2).

La distinzione si fa forte di un criterio passivamente contemplativo, dell'assoluta autonomia di ciò che è obbiettivo: si tratta di facoltà così differenti che « la perfezione della ragione, o la conoscenza completa della verità, esclude il ragionamento; poichè ragionare è cercare » (3). Ciò era la conseguenza del considerare la

(1) Ivi, p. x. Si trattava di un *locus communis* della Restaurazione, questo del risolversi dell'individuo nella corrente del genere umano. Ecco ad esempio come Carlo Antoni (in *Argomenti*, 1941, fasc. IV, p. 11) ricostruisce la dottrina hegeliana dell'*ethos*, che non manca di somiglianze con la teoria sociale del Lamennais: « L'*ethos* hegeliano è la vivente realtà etica, storicamente concreta, entro la quale l'individuo nasce, respira, vive. Il male morale è l'isolarsi, il fare da sé, il distaccarsi. Contro lo *Sturm und Drang*, contro l'individualismo romantico, contro la critica illuministica, Hegel solleva a dignità di dottrina etica il conformismo, il rispetto della tradizione, il senso della conservazione. Al posto di un dover essere universale, si presenta l'*ethos* come sostanza concreta, con un suo contenuto stabile, esistente al di fuori di ogni opinione soggettiva. Esso è un sistema oggettivo di leggi ed ordinamenti, che reggono la vita degli individui con assoluta autorità e con potenza infinitamente più forte di quella della natura ». La tesi mennaisiana si svolge in un campo più intellettuale, con minor senso nella tradizione concreta, pur proclamando una tradizione che rimonta a Dio: ma la polemica contro chi si isola dalla tradizione del genere umano (v. II, p. v ss.) è parallela alla dottrina hegeliana dell'*ethos*.

(2) Vol. II, p. 3.

(3) Ivi, p. 4.

350 LA CULTURA FRANCESE NELL'ETÀ DELLA RESTAURAZIONE

verità esistenzialmente cosa fra le cose, per un'affermazione di realismo medievale, e non sopporre, neppur lontanamente, l'unità indissolubile della verità con l'atto dell'*intelligere*.

O la ragione umana non è che una chimera, o essa deriva da una ragione superiore, eterna, immutabile, poichè la verità, se esiste, è necessariamente esistita sempre, e sempre la stessa. Nessuna ragione creata può esser altro che un'irradiazione, una partecipazione di questa ragione prima e suprema, madre e signora di tutti gli spiriti. Vivere è per essi ascoltarla, è obbedirle, e la più perfetta obbedienza costituisce il più alto grado della ragione, poichè ricusare d'obbedire oltre certi limiti vuol dire rigettare una parte della testimonianza, con cui la verità infinita ci è manifestata (1).

L'autorità si leva in posizione assoluta ed è considerata generatrice della conoscenza vera. Essa è « la ragione generale manifestata dalla testimonianza o dalla parola » (2), irradiazione della ragione divina. Fuori di essa non si può evitare lo scetticismo, salvo che ci si dichiari infallibili: negare la testimonianza è follia. Ricondotta la ragione umana all'autorità, si ristabilisce la simmetria con la credenza cattolica fondata sulla testimonianza:

Si deve notare che il comandamento di credere alla Chiesa — o d'obbedire al potere spirituale della *società* cristiana — altro non è se non la promulgazione di questa legge universale, immutabile. Il cristianesimo avanti Gesù Cristo era la ragione generale manifestata dalla testimonianza del genere umano. Il Cristianesimo dopo Gesù Cristo, sviluppo naturale dell'intelligenza, è la ragione generale manifestata dalla testimonianza della Chiesa (3).

Naturalmente con questo risalire all'autorità superiore all'*intelligere*, col ripudio dell'intellezione individuale come atto di ribellione a Dio e di anarchia sociale, il Lamennais acquista coscienza di essere l'Anticartesio. Quasi per un logico avvertimento della posizione del cattolicesimo, nello stesso torno di tempo il conte de Maistre attaccava in un'opera, che doveva uscire postuma, la filosofia scientifica di Francesco Bacone e l'abate brettone il razionalismo del Descartes. Si tagliavano i nessi con la filosofia moderna, coi suoi rappresentanti autori della grande abiura moderna subentrante alla Riforma.

(1) Ivi, p. LVI.

(2) Ivi, p. LXVII.

Non solo tutta la critica cartesiana del sapere tradizionale si presentava antitetica alla concezione tradizionalistico-autoritaria del Lamennais, ma l'arsi del *cogito* cartesiano era per il Lamennais la professione di fede della ragione individuale esecrata. Il *cogito*, nell'interpretazione dei due secoli precedenti era stato il proclama del razionalismo matematico, di quella scienza che il Lamennais considerava atea; nel suo ricavar l'essere dal pensiero, invece di risomergere — come il Brettone voleva —, il pensiero nell'essere, nella sua intima efficacia di vita intellettuale fiduciosa nell'ascesa, il *cogito* ora si presentava come una nuova manifestazione di quella fede interiore che aveva generato la Riforma. Per quanto la conoscenza che l'apologeta aveva della filosofia del Kant⁽¹⁾ fosse un confuso guazzabuglio di affermazioni denigratrici di avversari, pure intorno al 1820 in Francia, per il corso naturale dei pensieri, si aveva un presentimento della sintesi a priori. Il *cogito* cartesiano tendeva a trasformarsi nell'*io penso* del filosofo di Königsberg, fulcro della nuova rivoluzione copernicana. L'apologeta protesta contro la ripresa del Cartesio dubitante, il quale si trae fuori dall'abisso dello scetticismo con l'esperienza di sè come pensiero. Vorrebbe invece che sprofondasse sempre più nell'incertezza e nel dubbio per la pretesa della sua ragione individuale, sino ad essere costretto ad accettare tutto il metodo dell'autorità, a confessare tutto il simbolo degli apostoli, dal primo articolo all'ultimo, prima di arrischiarsi a dire: « io ». Al posto della scoperta dell'*io pensante* egli vorrebbe insinuare la sua fede che si rimette all'autorità. Le meditazioni cartesiane avrebbero dovuto condurre a rigore all'abiura della ragione individuale.

Quando dunque il Descartes, cercando di uscire dal suo dubbio metodico, stabilisce questa proposizione: Io penso, dunque io sono, sorpassa un abisso immenso e pone nel mezzo dell'aria la prima pietra dell'edificio di cui intraprende la costruzione: poichè, a rigore, noi non possiamo dire *io penso*, noi non possiamo dire *io sono*, non possiamo dire *dunque* o affermar cosa alcuna per via di conseguenza (2).

Naturalmente la deduzione mennaisiana è assai meno perentoria di quella cartesiana. E la ripresa avviene con argomenti della filosofia scozzese del senso comune:

(1) Cfr. gli oscuri accenni alla filosofia kantiana, ivi, p. 7; invano si cerca una traccia del filosofo di Königsberg là dove l'argomento lo richiederebbe: a p. 22 ss.

(2) Ivi, p. 36.

Ora all'uomo non è consentito d'annientarsi (nello scetticismo); v'è in lui qualcosa che resiste invincibilmente alla distruzione, non so qual fede vitale, insormontabile alla volontà stessa. Che lo voglia o no, bisogna che creda, per agire, per conservarsi (1).

Ma a questo punto, proprio nel misurarsi col Cartesio, il Lamennais rivela il momento sofisticato della sua argomentazione. Per quanto si spinga all'estremo la concezione meramente recettiva della fede autoritariamente trasmessa — contro il dinamismo espansivo del *cogito* — bisogna pure che ad un determinato momento l'accettazione sia pure un atto, un'affermazione della coscienza e dell'io, se non si vuol conguagliare la vita spirituale con l'assoluta passività della pietra. Bisogna pure che questa fede si raggruppi in una riflessione di coscienza che dica: *io*. Il *cogito*, ben lungi dall'essere esorcizzato risorge come esigenza indomita. E allora crollano idealmente tutta la pedagogia e tutta la politica autoritariamente concepite quale sigillamento nel discente e nel suddito della verità estrinseca ontologicamente immaginata. Un'attività occulta vive anche nei momenti apparentemente passivi e recettivi. Crolla la distinzione artificiosa delle due ragioni. La ragione generale del genere umano si rivela un'astrazione della stessa ragione che arbitrariamente vien chiamata individuale. Questa ragione generale è pura congerie di contenuto, manca della forma creatrice del conoscere, in che consiste la vera universalità; la quale, pur compendosi a traverso individui di nervi e sangue, vale per ogni ragione. Chè la ragione non appartiene a singoli esseri o all'Essere assoluto, ma si avvale dei singoli come di strumenti. D'onde un nuovo senso religioso della vita. E necessariamente si rivela inconsistente, pur avendo avuto una sopravvivenza mitica che dura sino ai nostri giorni, — dal cattolicesimo al comunismo e alle diverse forme di nazionalismo —, la teoria della precedenza assoluta dell'interesse collettivo, sociale sull'individuale, nella sua promulgazione dogmatica: fonte di tutti i progetti di ricostituzione organica della vita sociale. Se è vero che la subordinazione del particolare e dell'interesse del singolo all'utile universale si giustifica nel concreto giudizio etico, — e per questa comunione di vita morale gli uomini ammireranno sempre il martire che confessa la sua fede, l'eroe che si sacrifica consciamente in battaglia, — guai se questo universale lo traiamo fuori dall'intimità del volere e lo ipostatizziamo. Allora l'universale vien definito nell'ambito di

(1) Ivi, p. 19 ss.

un'angusta esperienza: diviene una natura chiusa e conchiusa: una costruzione giuridica e un idolo falso. Questa sopra-mente, quest'animo universale della collettività, che deve ridurre ad organismo ordinato la società, in ultima analisi sorge dalla mutilazione delle volontà, delle iniziative, delle libere ispirazioni, a vantaggio di una sola volontà, di una sola intelligenza; in modo che il papa, o un gran professo, o un re o un tiranno possano pensare e volere per tutti, essere l'anima generale del tutto. Per un simile processo dall'interiorità all'esteriorità, il sacrificio generoso del singolo e dei suoi beni all'utile della patria, per cui furono grandi Atene e Roma, degenerò nello schema giuridico delle « liturgie » illimitate con cui il basso impero spogliò individui e città e rese impossibile la propria stessa vita. È un gesuitico strazio nel letto di Procuste questa ricerca della super-ragione e della supervolontà, e se ne prova ribrezzo anche quando qualche eco si sente risuonare in ispiriti superiori.

Tale rovesciamento dall'intrinseco all'estrinseco era contenuto nel capovolgimento che il Lamennais voleva compiere del *cogito* cartesiano; nel volerne fare una specie di dimostrazione ontologica, la grandiosa scoperta della ragione sovrana di Dio e del suo carattere perentorio, che uccide i vaneggiamenti della ragione umana. Infatti secondo lui « ogni essere creato che osa dire: Io sono, non enuncia un giudizio, ma protesta la sua fede in un mistero impenetrabile, e proclama senza comprenderlo, il primo articolo del simbolo delle intelligenze » (1). L'uomo non ha potuto esistere come essere intelligente, non ha potuto parlare, senza conoscere Iddio. La rinuncia a questo contenuto dogmatico, a questa sottomissione al giudizio del genere umano, implicherebbe l'abiura di se stessi in quanto esseri pensanti. E su questa permanenza di Dio nell'uomo, tradizionalisticamente intesa, egli cerca poi d'inserire motivi di mistica cristiana della partecipazione della vita per mezzo della Parola (2).

Nel capovolgimento ontologico del *cogito*, — pel quale invece di dire col Descartes: io sono, quindi Dio è, si deve dire: Dio è, quindi io sono — (3), non è giustificabile l'angosciosa cura della conservazione sociale. Tale cura è ingiustificabile su di un piano ontologico, che poggia la società sulla rivelazione primordiale di Dio: perchè trepidare per l'opera divina? Tale trepidazione si giustifica solo in una coscienza umana creatrice e responsabile del corso della

(1) Ivi, p. 31.

(2) Ivi, p. 76 ss.

(3) *Oeuvres*, vol. III, p. 3 s.

354 LA CULTURA FRANCESE NELL'ETÀ DELLA RESTAURAZIONE

storia, e concretamente atteggiata verso le forme che progressivamente la società assume. Il processo della decomposizione della società non si spiega per nulla meglio della coesistenza di una ragione individuale contrapposta a quella collettiva, che nei contemporanei ridestava il ricordo della antinomia rousseauiana: la quale riteneva tutto puro quel che usciva dalle mani della natura e tutto corrotto, quanto era prodotto dell'uomo, quasi che l'uomo fosse estraneo alla natura.

Ma non ostante questi punti deboli, che in parte si rivelavano ai contemporanei, in parte restavano occulti, l'opera dell'apologeta aveva un'efficacia positiva: risvegliava ed eccitava. Portando all'estremo della teocrazia, costringeva a revisioni sia i cattolici che i liberali: sviluppava certe idee che erano ancora germinali. Il rousseauismo che sopravviveva nel Lamennais si svolgeva in una coscienza romantica della vita, e ponendo in crisi gli spiriti importava una rivoluzione anche nel campo della religione cattolica. Cosicché, dopo il secondo volume, il bollente scrittore si trovò di fronte ad un'opposizione interna del cattolicesimo e all'ostilità del pensiero liberale.

continua.

ADOLFO OMODEO.