

LA CULTURA FRANCESE

NELL'ETA' DELLA RESTAURAZIONE

(Contin.: v. fasc. prec. VI, pp. 335-54)

17. LA CONTROVERSIA SULLA TEORIA DEL SENSO COMUNE.

Nei confronti del Lamennais si pone da parte di quanti cattolici — e non sono pochi — deplorano ancor adesso la sua espulsione dalla chiesa, il quesito se tutta la controversia metafisico-teologica non sia stata altro che una macchina montata dalle gelosie e dai rancori ecclesiastici gallicani contro il sorgente predominio dell'abate brettone (1). Ma questo problema si presenta costantemente per tutte le grandi controversie ecclesiastiche, a partir da quella dell'apostolo Paolo con l'apostolo Pietro: per le controversie gnostiche, per la contesa tra Ippolito Romano e il vescovo Callisto, per l'eresia ariana, e via per tutte le grandi vicende della storia ecclesiastica. Mettendoci da un certo punto prospettico, le controversie dottrinali ci appaiono momento secondario rispetto ad interessi di partiti ecclesiastici, a conflitti di sedi patriarcali, ad invadenze metropolitiche, ad ambizioni di prelati. Gli è che ogni dottrina ecclesiastica non è mai meramente speculativa per sua natura: tende ad atteggiamenti pratici di pietà adorante o di disciplina o di gerarchia. Ogni castello di dottrina che si cerca di elevare aduggia o minaccia altri castelli consimili e le possibili espansioni di ambizioni e d'interessi. Ma ciò non deve far ritenere che la controversia dottrinale sia qualcosa di avventizio, scaltra invenzione polemica. Bisogna afferrare simultaneamente i due aspetti del mito ecclesiastico nel loro legame or-

(1) È questo l'atteggiamento anche del Maréchal, che nell'ultima parte del suo volume, *Lamennais, la dispute de l'Essai sur l'indifférence*, studia con minuziosa erudizione le vicende di tale controversia. L'insistenza su troppi particolari di cronaca quasi pettegola, e il proposito di prendere troppo sul serio il valore speculativo della dottrina del senso comune nociono a tale sezione, che seguendo la piccola controversia si lascia sfuggire le tracce della grande efficacia culturale dell'apologeta. Per converso questi difetti rendono il libro del Maréchal una preziosa miniera di materiali non facilmente accessibili.

ganico, se si vuol intendere il processo di tale particolare storia. Che il nemico veda più chiari i punti deboli, che cerchi di portare all'evidenza gli elementi impliciti e di piegare l'avversario ad affermarli, a fare emergere evidenti i pensieri che repugnano al sentire diffuso nella chiesa è nella logica delle cose e nello spirito secondo cui si è costituita la chiesa cattolica.

Nel caso specifico, la mira a fini pratici non era meno presente nel Lamennais che nei suoi avversari. Il rifiorimento cattolico da lui propugnato tendeva ad una vera e propria teocrazia: voleva ridurre, più di quanto egli lo affermasse esplicitamente, il potere civile a subalterno del potere ecclesiastico; voleva spezzare ogni sopravvivate tradizione gallicana, che subordinasse la chiesa al potere regio, e la cointeressasse alla vita dello stato che la chiesa gallicana aveva contribuito a creare fin dai giorni di Clodoveo. Per conseguire la piena autonomia della vita ecclesiastica, voleva porla sotto l'assoluta autorità disciplinare del papa: e perciò aveva definito tutto il cattolicesimo entro un rigoroso autoritarismo di fede. Ma neppure questo era il fine ultimo: egli voleva ancora dedurre dalla fede autoritaria un rinnovamento sociale *ab imis*. Lo stesso equanime storico del Lamennais, l'abate Boutard, riconosce questo pragmatismo: afferma che il sistema fu concepito non in uno sforzo di puro intelletto, e neppure per un fine apologetico, ma piuttosto con la mira di una restaurazione sociale: riconosce che per quanto nobili e generose, tali preoccupazioni estrinseche erano poco favorevoli alla concezione di un'opera filosofica, e determinavano il carattere impaziente della filosofia mennaisiana, perchè « al Lamennais occorreva un sistema, concepito di un sol getto e tutto completo, una specie di procedimento rivoluzionario, che spezzasse tutte le resistenze... » (1).

Naturalmente una tal macchina di guerra non poteva non essere contrabattuta dai realisti a cui l'oltramontanismo toglieva l'incondizionato appoggio della chiesa gallicana e dal partito ecclesiastico, che ancora dominava negli episcopati e nei presbiterii. Era minacciato Saint-Sulpice, che con accorgimento empirico cercava di trar vantaggio dalla restaurazione seguendo un indirizzo di un moderato gallicanismo, e che, dopo la crisi reazionaria del 1820-21, s'impadroniva dell'istruzione pubblica della Francia ponendo il Fraysinous a capo dell'Université: Saint-Sulpice che rappresentava nell'indirizzo dottrinale il cartesianesimo inserito nell'apologetica cristiana. Il Lamennais si era distaccato e rivolto contro l'indirizzo

(1) BOUTARD, op. cit., I, 192-195.

politico e dottrinale sulpiciano, di cui era stato una speranza, e perciò improvvisamente, prima ancora che il secondo tomo dell'*Essai* comparisse, un movimento di opinione si era formato contro di lui: discorsi di salotto e insinuazioni di stampa, dubbi d'anime pie, a cui partecipava anche l'abate Carron, e accenni quasi minacciosi di uomini politicamente influenti (1). Quando la polemica dilagò, in qualche momento parvero associati contro l'abate brettone e gli *ultra* del *Drapeau Blanc* e i radicali del *Constitutionnel*. Gli avversari ottennero il risultato di togliere al secondo volume il successo clamoroso che aveva salutato il primo, di costringere il Lamennais a pubblicare un volume in difesa della sua teoria del senso comune, e di spargere una prima ombra di dubbio sull'ortodossia della nuova dottrina.

La soddisfazione degli avversari fu pagata a caro prezzo. Ebbero contro l'eccitata amarezza dello scrittore remunerato con l'ingratitude, e la coalizione intorno a lui dei giovani preti, considerati allora un pericolo nazionale e non molto inclini ad ubbidire ai vescovi di vecchia nobiltà, e ai superstiti parroci dell'età rivoluzionaria ormai stanchi e logori. Era la prima delle numerose incrinature, che, fra il 1820 e il 1830, dovevano scindere il blocco delle forze reazionarie.

La mischia dottrinale fu confusa pel fatto che oltre le idee erano in giuoco le passioni. Non si era di fronte ad idee pure, ma ad un'elaborazione oratoria delle idee; dall'una parte e dall'altra si aveva una fluida mozione d'affetti che nuoceva al rigore logico. L'attacco principale degli avversari voleva dimostrare che la dottrina lamennaisiana portava allo scetticismo assoluto scalzando la base della certezza, la coscienza del pensiero in se stesso, il *cogito*. Pareva che a ciò autorizzasse il continuo discredito della ragione individuale da parte del Lamennais. Ma il Lamennais e i suoi sostenitori limitarono il significato di tale nota polemica: l'apologeta avrebbe sostenuto non l'incapacità assoluta della ragione individuale a cogliere il vero, ma l'incapacità della mente che si separi dal consenso universale, che si isoli, sopravvalutando le proprie forze, dal consenso del genere umano in cui soltanto vive e conosce (2).

(1) MARÉCHAL, *La dispute...*, p. 297 ss.

(2) Ivi, p. 309 s. Il Lamennais limitava così la sua tesi in una lettera al Saint-Victor del 10 agosto 1820: « Mais supposons qu'un homme, séparé tout à coup des autres hommes, oublie qu'il y ait au monde des êtres semblables à lui, ou, ce qui revient au même dans notre question, rejette entièrement leur témoignage; comment parviendra-t-il à la certitude? Je défie qu'on réponde rien de raisonnable à cette question, et même qu'on réponde du tout, si on ne confond l'impuissance de douter avec la certitude rationnelle ».

In tale interpretazione la tesi acquistava per qualche rispetto un vigore nuovo: vi si sente un presentimento di ciò che nel linguaggio nostro chiameremmo la storicità dello spirito: l'immanenza di tutto il passato nella coscienza che riconosce propria la diuturna opera dell'umanità. Ma nella sua genesi e formulazione tradizionalistica tale germe restava incapace di sviluppo, perchè vien disconosciuta l'iniziativa d'incremento alla coscienza. D'altra parte, con questa limitazione autentica del pensiero del secondo volume del Saggio, perdeva ogni vigore speculativo la polemica contro il *cogito*. Insistendo su di una troppo sottile distinzione fra certezza e impossibilità di dubitare, si escludeva la possibilità di dubitare radicalmente, la possibilità dell'atteggiamento scettico, per poi trovare la dispiegata certezza nella dottrina del senso comune. « È dunque, nota il Boutard, un istinto di natura, che, nel sistema mennaisiano, trattiene l'uomo dall'inabissarsi nel dubbio universale. Ma quest'istinto, a volergli dare il suo vero nome, è la fede, e il Lamennais stesso non lo chiama altrimenti, fede vitale insormontabile dalla volontà, e che dà all'uomo la certezza ». Ma soggiunge il Boutard, « così formulata la teoria del senso comune si presenta come un'affermazione gratuita, una specie di procedimento empirico, che non s'appoggia su nessuna dimostrazione » (1). Tutta la controversia del Lamennais contro i cartesiani insiste sulla difficoltà di dedurre Iddio dalla coscienza, e sulla non legittimità del criterio della chiarezza e distinzione delle idee dedotto dal Cartesio come sviluppo coerente del *cogito* (2). Eran tutti i problemi degli epigoni del Cartesio ed essi, senza che ancora il Lamennais ne avesse notizia, erano vanificati dal migliore uso che del *cogito* aveva fatto Emanuele Kant nella sintesi *a priori*, scoprendone la funzione di nesso organico tra coscienza e mondo.

Ma non ostante che il Lamennais e i suoi seguaci cercassero di sfuggire alla stretta degli avversari, qualcosa emergeva pur sempre della non conciliabilità del sistema con la tradizione cristiana, se non con quella cattolica; dissonanze e dubbi che avevano presa nell'opinione dei cattolici. Il mondano abate Féletz, accorto e fine scrittore, scopriva, e perciò sminuiva agli occhi del pubblico, l'efficacia della teorica del Lamennais: l'eccessiva elevazione di tono, lo stile folgorante, che mal corrispondono all'atteggiamento dell'uomo che medita

(1) BOUTARD, op. cit., I, p. 198 s.

(2) Su questo argomento insiste *La Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. V della cit. ediz. delle *Oeuvres complètes*.

con saggezza e sobrietà (1). Affiorava in diverse forme, sia nel Laurantie (che poi finì a ritornare sotto le insegne del Lamennais), e poi nel Bellugou, un argomento *ad hominem* perturbatore: perchè mai questa dottrina del consenso universale non si è rivelata per opera autonoma del genere umano, ma vien messa avanti ora dal Lamennais con un processo che nel linguaggio di lui coincide col processo della ragione individuale? (2). Era una frecciata pericolosa; equivaleva al porre l'apologeta fuori dal consenso universale di cui si vanta la chiesa. La dottrina veniva resa sospetta d'innovazione, nell'immutabile cattolicesimo.

Era lecito poi, si chiedevano i seguaci di Saint-Sulpice, confondere completamente — come faceva la nuova apologetica — metafisica con teologia, e appoggiare la verità religiosa su di un sistema sottomesso alla disputa degli uomini? Il Lamennais non faceva tutt'uno della fede filosoficamente intesa — cioè della certezza che sorregge il pensiero, di quella realtà che il Descartes perseguiva nelle sue meditazioni — con la fede teologica, la fede datrice di salute e segno di grazia? Invano i seguaci della dottrina del senso comune replicavano che proprio questo metodo nuovo demoliva i privilegi della filosofia riducendola alle sole prove della religione: quella della testimonianza (3). Di fatto crollava, nel sistema, la distinzione tradizionale di religione naturale e di religione rivelata, di filosofia e di teologia, e il risalto, che il cristianesimo ha sempre rivendicato, di azione miracolosa, rinnovatrice di vita. I teologi contraddittori, il Rattier e il Bellugou, neppure per questo rispetto, neppure circa il completo riassorbimento della rivelazione cristiana nell'autorità della tradizione si sentivano tranquilli (4). Non del tutto a torto. Il Lamennais, rinforzando la tesi del Bonald, aveva eliminato i motivi d'interiorità dalla filosofia del Malebranche. « Se esiste una ragione comune del genere umano, non è, come credeva Malebranche, perchè l'uomo vive naturalmente in Dio e solo per lui sussiste; è perchè Iddio ha prodotto questa ragione comune nella società, confidandole il prezioso deposito della

(1) Cfr. MARÉCHAL, *La dispute...*, p. 304.

(2) Ivi, p. 313; 389.

(3) Ivi, p. 313, 317, 358, 389; BOUTARD, op. cit. I, p. 199: « Le témoignage du genre humain garantit l'existence de Dieu, et l'existence de Dieu garantit le témoignage du genre humain... Mais la foi, telle qu'il la conçoit, ce n'est pas la foi théologique, la foi divine, c'est la foi naturelle, la foi humaine; et fatalement, par la pente de son esprit vers l'absolu, il sera conduit un jour à n'en point connaître d'autre.

(4) MARÉCHAL, *La dispute...*, pp. 358, 392 s.

rivelazione » (1). E così intendeva sopprimere il dualismo d'illuminazione interiore e di rivelazione: chè l'illuminazione interiore gli pareva avesse una sfumatura protestante. Ma in tal modo i due tradizionalisti venivano a staccare dalla Trinità il Logos parola e mente creatrice e rivelatrice di Dio, per innestarlo *ab origine* nella vita dell'umanità comunicante col tutto e non con i singoli. I teologi dell'indirizzo sulpiciano non restavano contenti e sentivano tutti i problemi e le difficoltà. Come si unificava in un unico processo la religione primitiva col carattere storico del cristianesimo, che è rivelazione innestata nel tempo? Come intendere la ragione universale? Come sintesi delle ragioni individuali? E in tal caso come sarebbe infallibile la somma di ragioni fallibili? Intenderla ipostaticamente come realtà piena? Ma allora bisognerebbe ammettere un processo di illuminazione, di partecipazione di questa suprema ragione al singolo (2). E forse la critica poteva essere spinta più oltre se gli avversari avessero tenuto presente che la testimonianza universale a cui l'apologeta si appellava, non era un *quid* obiettivo valido per tutti, ma, come dovevan dimostrare le due successive e poco felici parti dell'*Essai* (3), una specie di plebiscito napoleonico, in cui, con metodo molto sommario, primitivi, cinesi, indiani, egiziani, greci, romani, eran chiamati a rispondere intorno all'esistenza di Dio, all'immortalità dell'anima e a simili problemi, che ben difficilmente, o Dio sa in che forma, erano balenati a loro. La tradizione non esisteva al di fuori di un processo ricostruttivo ed interpretativo individuale. Come avrebbe potuto accettare tale metodo il cattolicesimo, che aveva condannato il biblicismo appunto perchè la Bibbia si risolveva tutta nell'opinione privata di chi la interpretava?

Ma non sfuggiva al controllo maligno degli avversari il fermento rousseauiano democratico della dottrina del consenso universale, la possibilità di trasferire il centro dell'autorità dal romano pontefice al consenso dei popoli, che era il punto su cui vacillerà il sistema (4).

Così lo sforzo supremo del Brettone di dar sistema alla fede

(1) Ivi, p. 228.

(2) Ivi, p. 390 s.: argomento del Bellugou.

(3) Come è noto, il saggio che doveva constare di cinque volumi, non fu condotto a compimento. La restaurazione della tradizione nei volumi III e IV (*Oeuvres*, t. III, IV) è lavoro di erudizione seminaristica, e non a torto il CONSTANT, *De la religion*, t. I, 2ª ed., p. 293 s., accusa di acrisia e d'infantilismo tutto l'apparato storico erudito dell'*Essai*.

(4) Nota in proposito i rilievi del Rattier: MARÉCHAL, *La dispute*, p. 359.

depotenziata del tardo cattolicesimo urtava contro reminiscenze e abitudini cristiane del gallicanismo; pareva che per certi aspetti l'autoritarismo mennaisiano fosse précoce entro la chiesa. Il rimpianto di averlo espulso accompagna ora il cattolicesimo oltremontano, sostituitosi al gallicanesimo.

Ma il peggio si era che l'uomo che aveva sostituito la volontà di credere al credere e l'autorità all'intima assimilazione dei dogmi, sotto l'urto dell'opposizione cominciava a vacillare; lo sforzo galvanico di quel simulacro di fede si allentava progressivamente. Cominciava a dichiarare che al di fuori del suo metodo non vedeva altra possibilità di difendere la fede cattolica contro la moderna incredulità; che prima di lui si era battuta una cattiva strada, e che non vi era altra via di salvezza (1). Era un argomento avvocatescò, poco adatto per una fede che si vantava immortale e in eterno assistita dallo Spirito, ed era un gesto impolitico che poteva favorire le accuse d'innovazione rivoluzionaria che venivano dagli oppositori. Il Lamennais cominciava a rivolgersi a Roma per avere una pronta e decisiva sentenza sulla controversia, e a cercar di forzare le consuetudini lente e torpide della Curia. Nonostante questa incrinatura interiore, egli, con un seguito sempre più ardente e rumoroso, costituiva l'ala estrema del moto cattolico francese; aspramente non meno contro il liberalismo che contro i gallicani, i quali riducevano, secondo lui, la chiesa ad una prassi amministrativa; diveniva sempre più freddo di fronte alla monarchia di cui presagiva l'infallibile rovina una volta che non si adattava all'assoluta coerenza dottrinale da lui professata, e sempre meno rispettoso per l'episcopato francese.

18. COME MUOIONO I DOGMI.

A questo punto ci conviene rinviare a più tardi l'ulteriore vicenda dell'abate brettone, perchè può essere intesa solo in una modificata situazione storica, e invece conviene scrutare l'efficacia, insieme con le reazioni, della prima dottrina di lui.

Mentre divampava la controversia ecclesiastica, si compiva un rinnovamento del liberalismo ad opera sopra tutto della nuova generazione, e delle prime *promotions* dell'*École Normale Supérieure*: la riforma del liberalismo avveniva per l'assimilazione e lo sviluppo delle idee dei dottrinari, per l'epurazione della dottrina dai resti di

(1) Ivi, pp. 315, 370.

ideologia settecentesca e dagli atteggiamenti semi-giacobini degli indipendenti. Da questo nuovo indirizzo liberale mosse la più efficace replica al saggio del Lamennais.

Contro la nuova apologetica prese posizione il giovine *norma-lien* Teodoro Jouffroy, e assunse arditamente le difese dell'incredulo.

Egli delineò con vigore un processo, apparentemente psicologico, di fatto dialettico, perchè si tratta di uno sviluppo che trae da sè l'ispirazione e il moto. In questo la storia culturale di un secolo, le vicende interiori dei singoli, il travaglio della sua generazione venivano chiarite; si rivelava un valore anche nella tanto screditata indifferenza, la quale se ha compito negativo per un determinato contenuto, svolge una funzione d'incremento nella cultura umana (1). Il significato della polemica contro il Lamennais (2) consiste, anche se non vi insiste specialmente, nel trasferire la religione nella vita dell'umanità, abbandonando la posizione astratta che poneva la religione fuori da ogni processo, materiale realtà per cui bisognava scommettere e che si doveva passivamente accettare. La religione è nel concreto atteggiarsi dello spirito, nel credere e nell'operare conforme alla credenza; si ricusa la riduzione della fede accettata negli schemi dell'autoritarismo. Senza indugiare in raffinamenti speculativi della dialettica, il Jouffroy intuisce la realtà dialetticamente animata. Sarà questo il pregio maggiore della cultura francese della prima metà del secolo scorso: evitar le arguzie speculative e i pesanti consequenzialismi delle filosofie universitarie di Germania; lasciar lievitare il motivo dialettico entro le scienze morali. Il Jouffroy intende di primo colpo che il dogma è il segno di una posizione spirituale sempre sorpassabile; che esso, nella stessa credenza, non ha una funzione sempre identica. Ciò fin dalle prime battute del celebre saggio.

(1) Cfr. il saggio *Comment les dogmes finissent* in TH. JOUFFROY, *Mélanges philosophiques*, 6.^a ed., Paris, 1901. Il saggio fu redatto nel 1823, pubblicato nel *Globe* il 24 maggio 1825. Di esso si è recentemente occupato F. RUFFINI, *Ultimi studi sul Conte di Cavour*, Bari, 1936, p. 39 ss. Sulla precedente letteratura confr. RUFFINI, loc. cit. Il saggio del J. ha notevoli somiglianze col saggio di C. DE RÉMUSSAT, *La révolution française*, pubblicato nel 1818 sotto l'influsso entusiastico delle idee della Staël. Cfr. *Passé et présent*, I, p. 92 ss.

(2) La polemica contro il Lamennais non è posta in risalto, e perciò il nesso di questo saggio con l'*Essai sur l'indifférence* è stato poco studiato; ma il significato della polemica del Jouffroy è tutto nella negazione dell'autoritarismo. Nello stesso volume di saggi (p. 28 ss.) l'autore polemizza col Lamennais, che, in piena contraddizione con la sua dottrina tradizionalistica, svolge attività di promotore di opinioni.

Quando un dogma s'approssima alla sua fine, si vede dapprima nascere un'indifferenza profonda per la fede tradizionalmente accolta. Questa indifferenza non è affatto dubbio; si continua a credere; non è neppure una disposizione a dubitare: non ci si è ancora accorti della possibilità del dubbio: ma è il carattere di una credenza che non ha più vita e sussiste solo per forza di costume. Nei tempi lontani, quando il dogma nacque, lo si adottò perchè esso pareva vero: la fede era viva. Ma i figli dei primi convertiti cominciarono ad ammettere il dogma senza verificarne i titoli, cioè a credere senza comprendere: da allora la fede mutò base, e invece di riposare sul convincimento poggiò sull'autorità e si mutò in abitudine (1).

Il depotenziamento della fede nell'autoritarismo, il trascolorare del dogma apparentemente immutabile, entro la funzione che ha nella coscienza credente, il diminuire del rigoglio interiore per la sclerosi autoritaria, sono la più rigorosa replica all'apologetica mennaisiana, anche se il Jouffroy è rapido nel descrivere la fenomenologia della fede. Viene il momento in cui il dogma governa solo in apparenza gli spiriti « perchè ogni sentimento della sua verità è estinto negli spiriti » (2). Alla fede segue l'esame accompagnato da un'acre avversione per la sommissione cieca: si cerca la verità nella dottrina tradizionale e non si scorgono che incretazioni e formule posteriori, « sicchè oggi questa dottrina, un tempo così piena di verità e di vita, non offre più alla buona fede dello scetticismo nascente che un conglomerato informe di vecchi simboli mutili, attraverso cui più non filtra il significato primitivo, e di massime dispotiche o superstiziose aggiunte dall'ambizione del potere o dall'abbruttimento del popolo » (3).

Il tanto combattuto motivo illuministico, sia della storia della cultura, sia dell'interiore svolgimento individuale, non viene semplicemente e ostinatamente ribadito, come facevano i superstiti dell'ideologismo e i collaboratori del *Mercure du XIX siècle* o del *Constitutionnel*, ma giustificato nella sua genesi storica, saldato al libero esame protestante a cui già la polemica degli autoritari lo riconduceva. La negazione intellettualistica è già l'affermazione di una nuova fede, che nasce inattesa e vivace dalla critica, è il risveglio dell'intelligenza umana dopo secoli di torpore, è una rivelazione di verità che è sempre bella e viva perchè è una rivoluzione. Al giubilante prorompere della nuova fede si risveglia il popolo: debole è la difesa dei custodi della tradizione, che hanno smarrito essi pure il sentimento delle verità: la reazione si presenta come brutale

(1) P. 1. (2) P. 2. (3) Ivi.

difesa di interessi egoistici e materiali: ai difensori del passato è d'impaccio il bagaglio stesso della tradizione, dove il falso si mescola col vero, mentre sciolto e spregiudicato è il movimento del nemico. Ma poichè alla rivoluzione delle idee si associa la rivoluzione degli interessi, viene il momento in cui anche i fautori di reazione trovano l'opportunità di tentare la riscossa provocando la coalizione di tutti gli interessi che si sentono minacciati, sobillando le plebi, invocando i santi nomi della legittimità e della morale. E il filosofo tratteggia un fosco quadro della reazione dei suoi giorni e dell'ipocrisia opportunistica.

Per questa lega esclusivamente animata dalla paura non si tratta più nè di fede nè di credenza: non v'è più nulla di morale: l'interesse solo lega i nodi, e tuttavia questo spregevole motivo ispiratore vien coperto coi bei nomi di morale, ordine, legittimità; lo si orna di tutto ciò che i tempi antichi hanno di santo e di rispettabile. L'ipocrisia, l'abilità, i frantumi riuniti di una potenza scossa ma non abbattuta, la necessità di vincere o di perire, l'indifferenza sui mezzi, che nasce dall'immoralità del motivo, tutto dà a questa nuova lega una forza estrema, una forza tanto più pericolosa, in quanto i suoi avversari, avvezzi alla vittoria, tengono il loro nemico per battuto, e lo disprezzano più di quanto non l'han mai temuto (1).

La potenza crescente delle forze reazionarie affiora per la tramondanza scettica degli innovatori. Essi han demolito e non sanno ricostruire. La necessità di credere rinasce perchè si sa che esiste una verità. Il dubbio piace solo come liberazione da una falsa credenza. La dimostrazione positiva del vero è più difficile della dimostrazione che nega il falso. Ora la vittoria scinde le forze. Si opera un distacco dalle forze stesse del popolo, che procede rettilineamente, e che pur abbandonando il vecchio dogma, sente il ritardo della forza creatrice nei novatori. La preoccupazione del distacco è viva:

A sua volta (il vecchio partito) attacca col ragionamento e col ridicolo i piani proposti: a sua volta rinfaccia l'egoismo, accusa d'ambizione e d'ipocrisia; domanda dove si guiderà questo popolo a cui si eran fatte tante promesse: lo svergogna di aver prestato la sua forza ad uomini scaltri e di averli forniti di mezzi. E poichè il popolo soffre (chè i tempi di rivoluzioni son penosi a superare) gli fa sentire il disagio e lo raffronta alla sua antica felicità, o almeno a quello dei suoi padri, di cui la lonta-

(1) P. 7.

nanza consente tracciare quadri fantastici... Allora il popolo dispera della verità; non vede altro intorno a sè, divien diffidente verso di tutti, e pensa che in questo mondo l'unico affare importante è d'essere meno disgraziato possibile, e che è pazzia prestare ascolto ai bei discorsi e ai paroloni di verità, di giustizia di dignità umana; che la religione e la morale altro non sono che mezzi di catturarlo e di farlo servire a progetti che non lo riguardano punto (1).

E segue una descrizione semi-allegorica della situazione creata sotto la reazione del Villèle. Il partito del progresso è isolato dal popolo e vessato dalla reazione, che tenta di togliergli la libertà d'esame; il popolo disgiunto dalla classe colta è asservito. Si soffoca insieme la cultura e la fede nella virtù; si dà libero corso alla superstizione, a formule vuote, a pratiche, a cui si riserbano di dare un senso per colmare l'invincibile bisogno di vita morale. La rete degli interessi è distesa sul paese sotto il pretesto della religione autoritaria: il dominio della *Congrégation*. Questo quadro è il contrapposto realistico al vagheggiamento del mondo sottomesso alla religione autoritaria, delineato dal Lamennais: è la situazione a cui lo stesso apologeta si andrà progressivamente ribellando.

La soluzione del conflitto fra i due indirizzi Jouffroy la scorge nel sorgere di una nuova generazione, libera dei vecchi pregiudizi e dagli egoismi conservativi e dallo scetticismo inaridente della cultura rivoluzionaria. È il motivo orgoglioso del neoliberalismo, che il Mazzini attingerà dal *Globe*, e che Camillo di Cavour condividerà appassionatamente nell'incubo reazionario della vecchia Torino.

Sorge una nuova generazione... per essa il vecchio dogma è senza autorità; per essa il nuovo scetticismo ha ragione contro quel dogma, ma ha torto in se stesso: quando ha distrutto non resta nulla. E di già questi figli han sorpassato i loro padri, e han sentito il vuoto delle loro dottrine; una fede nuova si presenta in essi: essi s'attengono a questa prospettiva estasiante con entusiasmo, con convinzione, con risolutezza. In loro è la speranza di nuovi giorni: ne sono gli apostoli predestinati; nelle loro mani è la salute del mondo..... Giudicano il passato; disprezzano l'incredulità del presente, ne aborriscono la corruzione. Han fede nella verità e nella virtù; o, piuttosto, per una provvidenza conservatrice che si chiama anche forza delle cose, queste due immagini imperiture della divinità, senza cui il mondo non potrebbe durare a lungo, si sono impadronite dei loro cuori per rivivere per essi, e per loro ringiovanire l'umanità (2).

(1) P. 9 s. (2) P. 13 ss.

30 LA CULTURA FRANCESE NELL'ETÀ DELLA RESTAURAZIONE

Quest'inno giubilante della generazione nuova, che sorpassa la scettica e logora generazione della Rivoluzione e dell'Impero e prende posizione di battaglia contro la reazione cattolico-monarchica ribolle del pathos avveniristico di quel Mazzini che, dopo le Tre Giornate si rivolgerà ai giovani del *Globe* perchè adempiano al compito di rinnovamento universale promesso a tutti i popoli, e li rampognerà del loro ristsarsi, dell'adesione alla pigra transazione della monarchia di Luigi Filippo, e proseguirà da solo per la via additata ed abbandonata (1).

Può parere che l'avvenirismo del Jouffroy pecchi d'indeterminatezza: eppure il difetto è proprio il contrario. L'immagine del demolire e del ricostruire, come sempre in questo periodo (e anche nei successivi), è presa troppo massicciamente. Par quasi che su ciò che è crollato debba sorgere un edificio perfettamente simmetrico; che al dogma enunciato dai concilii, da Nicea a Trento, debba corrispondere un analogo processo dogmatico entro la civiltà nuova; che una dottrina nuova debba contrapporsi, sullo stesso piano, alla vecchia dottrina catechistica; che si debba procedere per quella via di pedantesca esemplazione della vecchia credenza su cui si sarebbero posti sansimoniani e positivisti comtiani. Sfuggiva al Jouffroy quello che pure doveva essere la conseguenza logica della sua critica: che cioè il dogma è il punto in cui si arrestano le capacità speculative di un'età, e su cui fanno forza le energie morali del credere per la loro espansione (così la giustificazione dalla fede per Lutero e così la predestinazione per Calvino) e perciò non vanno escogitati a freddo, definitivamente, come pure sarà portato a fare allora il Mazzini; perchè questo fulcro inconsciamente dogmatico è presente in ogni uomo, in ogni fede. Si creava così un'inutile impalcatura, oltre il libero sviluppo della fede nella libertà e nel pro-

(1) Appunto per rivendicare questo carattere innovatore del primo Jouffroy, e la tesi del completo superamento del cristianesimo, Pierre Leroux, antico sansimoniano e radicale, dopo la morte del filosofo provocò uno scandalo documentando le alterazioni introdotte nei *Nouveaux Mélanges philosophiques* dal Cousin e dal Damiron che ne curarono l'edizione, nella mira di evitare rinnovati attacchi clericali contro l'*Université* e l'*École Normale*, incolpate di diffondere l'incredulità fra i giovani. Su tutto ciò cfr. G. GAZIER, *Un manuscrit de Th. Jouffroy falsifié et mutilé à l'instigation de V. Cousin*, in *Revue d'histoire litt. de la France*, 1925, pp. 588-595, e J. POMMIER, *Deux études sur Jouffroy et son temps*, Paris, 1930, p. 49 ss. Indubbiamente l'entusiasmo avveniristico del Jouffroy e dei suoi colleghi del *Globe* esorbitava dai limiti in cui essi si acquetarono dopo le tre giornate.

gresso, dove invece noi possiamo ritrovare la vera ossatura della fede del secolo scorso. Il Jouffroy aveva d'altra parte troppo vivo senso del libero esame e dell'autonomia del pensiero per tentare di rinchiudere il pensiero entro la escogitata gabbia dogmatica, come avrebbero preteso di fare i discepoli del Saint-Simon ed Augusto Comte: perciò dopo aver preludiato al nuovo organismo di dottrina si ferma per non contraddire il presupposto primo della sua critica, donde l'aspetto di un brusco arresto nell'adempimento di quelle che paiono le sue promesse, e l'impressione d'indeterminatezza, che muove dal presupposto che il nuovo debba supplire completamente il vecchio. Era questo un residuo non liquidato del passato entro il corso del nuovo pensiero, e lo ritroveremo in tutte le forme in cui si svolse la cultura del secolo XIX.

Ma il saggio famoso del Jouffroy spezzò decisamente la impostazione astratta della controversia religiosa, rassicurò le coscienze turbate di un presunto loro difetto, animò ed inebriò con un empito avveniristico, a cui infine doveva soggiacere anche l'apologeta di La Chênaie dall'anima romantica. Effettivamente l'*Essai sur l'indifférence* veniva superato dal rigoglio del pensiero liberale nell'anno 1825.

continua.

ADOLFO OMODEO.