

LA CULTURA FRANCESE NELL'ETA' DELLA RESTAURAZIONE

(Contin.: v. fasc. prec. I, pp. 19-31)

19. LA STORIA RELIGIOSA SECONDO BENJAMIN CONSTANT.

Nell'opera intrapresa il Jouffroy si trovò ad avere a fianco uno di quegli uomini ch'egli considerava sorpassati, un figlio del secolo XVIII, che militava fra quegli indipendenti poco simpatici ai nuovi liberali del *Globe*: Benjamin Constant, nel primo volume dei suoi studi *Sur la Religion* (1). In taluni punti la consonanza tra i due autori è sorprendente, nè è sempre possibile stabilire con precisione chi fosse il primo ispiratore. È vero che il saggio del Jouffroy fu scritto nel 1823 e il primo del Constant apparve l'anno seguente: ma dell'opera del Constant diversi capitoli erano stati sparsamente pubblicati per le riviste, e forse divulgati nelle letture che delle opere d'imminente pubblicazione si faceva nei salotti letterari dell'epoca. Probabilmente all'uno e all'altro contribuì precedentemente quella divulgazione e maturazione sociale delle idee, su cui abbiamo già insistito.

L'opera del Constant è assai irregolare: a passi molto incisivi e genialmente originali si alternano materiali allo stato semi-grezzo. Da decenni egli era andato accumulando materiali e meditazioni. Ma è evidente che proprio la tesi mennaisiana determinò la fermentazione definitiva da cui nacque il primo volume. Il Constant sinceramente tende ad una ricerca obiettivamente scientifica; ma prima di raggiungere questa serenità, deve liberarsi dell'ardore battagliero contro l'autoritarismo; e polemizza usando preterizioni, mostrando di non credere ai pericoli di una nuova tirannide teocratica e mostrando di dubitare che il clero voglia ricostituirsi in casta dominante come

(1) Cfr. il giudizio che il Jouffroy formulava del Constant nell'articolo *De la Sorbonne et des philosophes*, apparso nel *Globe* del 15 gennaio 1825 e ripubblicato in *Mélanges*, p. 20 ss. Per lui il Constant è un epigono del secolo XVIII, come il Bonald è un epigono della vecchia Sorbona. Sul Constant cfr. il recentissimo studio di C. CORDIÉ in *Argomenti*, 1941, fasc. 7-8, p. 14 ss.

i Druidi, come i sacerdoti che « precipitavano i re dai troni, accaparravano tutte le conoscenze, si creavano una lingua loro propria, trasformavano la scrittura in loro monopolio, e giudici, medici, storici, poeti, filosofi, chiudevano il santuario della scienza a chi non partecipasse del loro privilegio: cioè all'immensa maggioranza della specie umana ». Era questo un colpo alla teoria dei sacerdoti conservatori di misteri iniziatici che il Maistre aveva cercato di reimmettere nel cattolicesimo, e che pareva avere un punto d'appoggio nella dottrina del tradizionalismo.

E mentre il ministro dell'istruzione, il Frayssinous vescovo d'Ermonopoli, chiudeva o perseguitava le scuole d'alta cultura e mentre le riviste e i giornali clericali infierivano contro le scuole d'insegnamento mutuo, il Constant insinuava maligno:

I bramani vorrebbero versare olio bollente nella bocca di ogni profano che apre i Veda, tanto temono l'istruzione del popolo e ciò che chiamano l'indisciplina, risultato dell'istruzione. Certo, rivelando questa politica gretta e astuta, noi non feriamo in nulla un clero che reclama l'onore d'aver potentemente favorito la rinascita delle lettere; e se esistessero persone che proscrivessero i mezzi di diffondere le conoscenze in tutte le classi, e di migliorare i cittadini illuminandoli, un tal clero sconfesserebbe con noi tali bramani risuscitati....

I magi dichiaravano a Cambise che i suoi voleri erano al disopra delle leggi. La nostra riprovazione di tale alleanza di sacerdozio e dispotismo non colpisce affatto una chiesa, in nome della quale Fénélon, Massillon, Fléchier non han cessato di ripetere ai monarchi che leggi erano il fondamento e il limite della loro potenza (1).

Era l'appello, contro l'intemperante oltremontanismo, alle tradizioni gloriose della chiesa gallicana.

In un altro passo flagella l'arrogante orgoglio dei fanatici richiamando alla memoria l'avvilimento della Chiesa nei giorni della dominazione napoleonica:

... e or non è molto il dispotismo più completo che noi abbiamo conosciuto si era impadronito della religione come di un ausiliario compiacente e zelante. Durante quattordici anni di servitù, la religione non è stata la potenza divina che discende dal cielo per meravigliare o riformare la terra: umile dipendente, organo timido, s'è prosternata alle ginocchia del potere; chiedendone ordini, osservandone i gesti, offrendo adulazioni in cambio del disprezzo; non osava far risonare le antiche volte delle parole del coraggio e della coscienza; balbettava ai piedi degli al-

(1) *De La Religion*, ed. cit. v. I, pp. xvii-xviii.

98 LA CULTURA FRANCESE NELL'ETÀ DELLA RESTAURAZIONE

tari asserviti parole mutile, e, ben lungi di parlare ai grandi di questo mondo del Dio severo che giudica i re, cercava con terrore negli sguardi alteri del padrone come dovesse parlare del suo Dio: felice ancora se non fosse stata costretta a comandare, in nome di una dottrina di pace, le invasioni e le guerre (1).

Ma in complesso queste note polemiche affiorano per essere obliate entro un atteggiamento che è pur sempre quello del circolo di Coppet: del liberalismo ginevrino — che si sforza di superare la democrazia giacobina e l'arido intellettualismo contro cui aveva combattuto già tanto Gian Giacomo — e di un protestantesimo che si risolve nella libertà. Ma il rousseauismo e il protestantesimo han già un'integrazione kantiana, non sempre vigorosa, attinta durante il soggiorno di Gottinga, quando appunto il Constant aveva approfondito gli studi di storia religiosa (2). Il vertice di questa revisione dell'intellettualismo settecentesco è nella riabilitazione del motivo antropocentrico già battuto in breccia dal Voltaire. La funzione vitale della religione per il Constant consiste in questo rannodamento del mondo all'individuo, senza di cui l'infinità spaziale accascerebbe ogni rigoglio di vita. Si ha il sentimento, più che la dimostrazione piena, della rivoluzione kantiana che fa l'uomo centro del cosmo. A differenza dal Kant non pone sullo stesso piano la libertà morale e il cielo stellato; dà risolutamente la superiorità alla prima (che per lui coincide con la religione), e proprio perciò rivivifica il cristianesimo con un accorgimento storico notevole, che dev'essere accettato ancor oggi dopo tanto svolgimento di ricerche di storia cristiana.

Nella credenza antica soggiogata dalla filosofia l'uomo era abbassato al livello di un atomo impercettibile nell'immensità dell'universo. La forma nuova [il cristianesimo] gli rende il posto di centro di un mondo che è stato creato solo per lui: è insieme l'opera e il fine di Dio. La nozione filosofica è forse più vera: ma come l'altra è più piena di calore e di vita! E sotto un certo punto di vista essa ha pure la sua verità più alta e sublime. Se si colloca la grandezza in ciò che veramente la costituisce, ve n'è di più in un pensiero fiero, in una commozione profonda, in un atto di devozione, che in tutto il meccanismo delle sfere celesti (3).

(1) Ivi, p. 57.

(2) Sull'Università di Gottinga e il suo indirizzo storico cfr. l'interessante saggio di C. ANTONI, *Momenti della storia della storiografia: I dotti di Gottinga*, in *Studi Germanici*, 1941, pp. 393-418.

(3) *De La Religion*, I, p. 70.

Naturalmente, da un punto di vista speculativo, sorgono non pochi problemi, maggiori forse di quelli che presenta la conciliazione delle due *Weltanschauungen* della *Critica della Ragion pura* e della *Critica della Ragion pratica* (1). Tuttavia la dimostrazione dell'impossibilità di distruggere o di ridurre ad altra forma la vita etico-religiosa è salda. La polemica prima investe l'utilitarismo benthamiano superstite rappresentante della mentalità settecentesca (2). Anche ammettendo che l'interesse ben inteso possa per un momento reggere la vita umana, esso è assolutamente incapace di affrontare le crisi della vita, di restaurare l'ordine morale, quando sia compromesso: lo han dimostrato le esperienze storiche recenti:

Perchè si era ricchi di spirito ci si è compiaciuti [sotto un governo moderato] in una specie di opposizione. Finchè non vi è stato pericolo l'interesse ben inteso ha permesso alla vanità di criticare indifferente-mente il bene e il male. È comparso il pericolo, e l'interesse ben inteso ha consigliato d'applaudire prudentemente il male come il bene: di guida che sotto il potere moderato ci si è mostrati frondisti e sotto il potere violento ci si è mostrati vili (3).

(1) Naturalmente sorpasso su quella, ancora prematura nel moto delle idee del 1824, circa la possibilità di raggruppare tutta la storia delle religioni in un unico processo continuo. Le difficoltà che nascono in questo tentativo, e che ho avuto occasione di esporre più volte, potevano divenir chiare solo quando sperimentalmente si fosse affrontato il compito che il Constant si proponeva con più matura coscienza che altri in questo periodo: « L'on n'a jusq'ici envisagé que l'extérieur de la religion. L'histoire du sentiment intérieur reste en entière à concevoir et à faire. Les dogmes, les croyances, les pratiques, les cérémonies, sont des formes que prend le sentiment intérieur et qu'il brise ensuite. D'après quelles lois prend-il ces formes? D'après quelles lois en chage-t-il? Ces sont des questions qu'aucun n'examinées ». (Ivi p. 12). Il problema delle leggi storiche che il Constant affaccia qui, leggi di tipo di quelle naturali, da ricavare dagli eventi, è il problema comune alla cultura dell'epoca e doveva generare la filosofia della storia: fare della storia una natura chiusa, di cui si possano stabilire le leggi. Sorvolavano il criterio sperimentale posto già da Francesco Bacone: che per la deduzione sperimentale delle leggi era necessaria l'assoluta identità del fenomeno, la sua riproducibilità e il suo isolamento: cose tutte che la conoscenza storica esclude. Sul problema della filosofia della storia cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, p. 53 ss.

(2) Proprio per questo attacco all'utilitarismo ben inteso il giornale degli indipendenti, fra i quali militava il Constant, non si sentiva di approvare completamente il volume dell'illustre ginevrino. Cfr. *Constitutionnel* del 30 luglio 1824, riprodotto dal GAMBARO in R. LAMBRUSCHINI, *Dell'autorità e della libertà*, Firenze s. a. (ma 1932), p. 328 ss. a proposito di un primo abbozzo di una replica del Lambruschini al *Constitutionnel*, in difesa della tesi del Constant.

(3) *De la rel.*, I. p. xxx.

In un punto, contro la disgregazione atomica che nasce dall'utilitarismo, par quasi che il Constant si avvicini al Lamennais.

Il suo effetto naturale [dell'utilitarismo] è di fare che ogni individuo sia il proprio centro. Ora, quando ognuno è il proprio centro tutti sono isolati. Quando tutti sono isolati non v'è che polvere. Se sopraggiunge l'uragano la polvere è fango (1).

Ma il rimedio contro questo danno non è in una massiccia tradizione che asserva l'anima umana, bensì nel riconoscimento di una facoltà, « che tale essa è la più preziosa di tutte, la facoltà di essere soggiogati, dominati, esaltati indipendentemente e anche in senso contrario al proprio interesse » (2). Il motivo rousseauiano della coscienza pare combinarsi coll'antitesi kantiana del regno delle cause e del regno dei fini. Nell'autonomia della vita etico-religiosa posano le forze restauratrici e progressive del genere umano (3). Di tale restaurazione si ebbe un primo grande esempio nell'affermarsi del cristianesimo. La libertà che crolla, quando è giudicata con la misura dell'utilitarismo, risorge quando è ricongiunta a questa elevazione di convincimenti di fede. « Amici della libertà, proscritti a volta a volta da Mario e da Silla, siate i primi cristiani di un nuovo basso Impero. La libertà si nutre di sacrifici: rendete la potenza del sacrificio alla razza enervata che l'ha perduta. La libertà vuol sempre cittadini, qualche volta eroi. Non spegnete le convinzioni che sono le basi delle virtù dei cittadini, e che crean gli eroi, dando loro la forza d'essere martiri ». Il nuovo cristianesimo che oscillava incerto dinanzi agli uomini della nuova età, nel Constant tende a formularsi in religione della libertà (4).

Dato questo aspetto positivo alla vita religiosa e morale, crolla non solo la tesi della religione come impostura sacerdotale, ma anche quella lucreziana della religione figlia della paura. Non solo con la paura non si spiega d'onde venga nell'uomo questo terrore di potenze occulte che agiscono su di lui, ma non si spiega il bisogno di correre ad adorare queste potenze; non si spiega perchè gli animali, soggetti anch'essi alla paura, non divengano religiosi (5). Perciò non la religione, ma solo forme particolari di religione vengono eliminate dallo sviluppo dei lumi. La vita religiosa si perpetua oltre le crisi.

(1) Ivi, p. xxxiv.

(2) Ivi, xxii ss.

(3) Ivi, p. 35.

(4) Ivi, xxxvi-xxxix.

(5) Ivi, p. 31 ss.

Gli ammaestramenti dell'esperienze risospingono la religione su di un altro terreno, ma non la bandiscono dal cuore dell'uomo. Man mano ch'egli s'illumina, il cerchio da cui la religione si ritira si amplia. Essa retrocede, ma non per questo scompare. I mortali credono, e quanto sperano si colloca sempre alla circonferenza di quanto sanno (1).

La religione è il grido dell'anima verso l'ignoto e verso l'infinito, che nessuno può domare completamente (2).

Si entra nella concezione fondamentale dello sviluppo religioso: del trapasso della religione eterna a traverso gli *avatar* delle forme; sorge la necessità di una nuova storia, quella del sentimento religioso, che il Constant vuole affrontare appoggiandosi alla cultura tedesca (3). E qui si acuisce la polemica colla concezione mennaisiana. Risolutamente il Constant nega la ricerca impostata dal Lamennais (4): non esiste una ragione infallibile: è assurdo immaginare una rivelazione primitiva; non v'è sovranità illimitata. Il Constant riconosce il nesso fra sentimento etico-religioso e libertà; ma combatte lo sfruttamento pragmatistico della religione propugnato dai tradizionalisti. Il risultato pratico di un movimento di cultura o di fede sfugge al calcolo di chi sinceramente lo vive:

A quella maniera che cercando in tutte le bellezze della natura un utile immediato, un'applicazione diretta alla vita comune, si sfiorisce ogni fascino del suo magnifico insieme, alla stessa maniera non perdendo mai di vista che la religione dev'essere utile, si degrada la religione. In secondo luogo, poichè l'utilità pratica non implica affatto la verità della teoria, l'uomo non è per nulla più religioso pel fatto che gli si dice che la religione è utile: perchè non si crede per uno scopo. Infine l'utilità della religione serve di pretesto a quelli che governano per far violenza alle coscienze dei governati di modo che con un tratto di penna si diano a popoli increduli padroni persecutori (5).

(1) Ivi, p. 5.

(2) Ivi, p. 29.

(3) È notevole l'importanza che il Constant attribuisce a un'opera che allora godè di un grande successo e in seguito fu tradotta in francese: la *Mytologie* del Creuzer. È poi notevole il riserbo di fronte all'interpretazione simbolica di cui dovevano abusare gli storici francesi e tedeschi.

(4) Op. cit., p. 55, 272.

(5) Op. cit., 42. Già nella precedente polemica intorno al primo volume dell'*Essai* un giornale ispirato dal Decazes, il *Publiciste*, aveva sostenuto che la religione « est la perfection de l'ordre, elle n'en est pas l'instrument materiel ». Cfr. MARÉCHAL, *La dispute...*, p. 140. Anche altri spunti della polemica del Constant hanno antecedenti negli argomenti addotti dal pastore protestante Vincent contro il Lamennais: p. e. la negazione che la sapienza sia degli inizi: agli inizi si ha la barbarie. Cfr. ivi, pp. 373-375.

Coll'indirizzo storico tedesco il Constant considera tutte le forme di religione momenti provvidenziali dell'evoluzione umana (1): ricusa l'angusta tesi della rivelazione primitiva e della religione astratto oggetto di scommessa e dono del caso e del capriccio.

Il sistema che abbiamo esposto è consolante e nobile. Non rimarrebbe da fare altro che un passo per eliminare dalla religione la tendenza angusta ed ostile che suppone la religione un dono del caso o del capriccio e che condanna a pene eterne quelli che senza loro colpa sono stati privati di questa verità...

Tutto serve all'intelligenza nella sua marcia eterna: i sistemi sono strumenti coi quali l'uomo scopre verità particolari, pur ingannandosi nel complesso; e quando i sistemi son passati le verità sussistono... Ci s'inganna dunque, quando invece di considerare la dottrina più pura quale risultato dei lavori, dei progressi, in una parola, del miglioramento morale ed intellettuale della specie umana, si suppone che questa dottrina abbia preceduto, non si sa come, tutte le altre dottrine, e quando la si colloca in un'epoca in cui l'uomo era incapace di concepirla, per farne onore a collegi sacerdotali; questi sacerdoti più dotti e sopra tutto più astuti della massa del popolo eran ben lungi tuttavia dall'essersi potuti elevare a concezioni che non potrebbero essere se non il risultato lento e graduale d'una serie di sforzi assidui, di scoperte accumulate, e di meditazioni ininterrotte.

Voler fare di una religione un'unità immutabile, e soltanto velata agli sguardi profani, illudersi che si scoprirà questa lingua unica e che allora i culti, i dogmi, i simboli di tutte le nazioni si riveleranno ai nostri occhi come una porzione di tale lingua sacra, è cullarsi in una speranza chimerica. Non nei simboli nè nelle dottrine può ritrovarsi questa unità. Ma penetrare nella natura dell'uomo: voi vi scorgerete, se la studiate bene, la sorgente unica di tutte le religioni e il germe di tutte le modificazioni che esse subiscono...

Tale dunque è stato il nostro principio: noi abbiam detto: la religione essendo progressiva, le forme religiose devono risentire di questa progressione: e la storia ci ha confermato in questo primo risultato delle nostre ricerche (2).

La storia del cristianesimo vien considerata proprio come l'esempio e la prova del trapasso della religione perenne da forma a forma, ammettendo quell'esaurimento dei dogmi enunciato dal Jouffroy: viene esclusa l'identità fra religione primigenia e cristianesimo. La crisi per cui il cristianesimo irrompe nella storia è del tutto sim-

(1) *De la relig.*, I, p. 96.

(2) Ivi, p. 96, 99 ss.

metrica alla crisi contemporanea, in cui una presunta empietà rompe gli schemi della religione tramandata. Ma questa empietà è pur ricca di un'intrinseca religione che si volge alla natura, magari alle superstizioni degli illuminati, e palpita nella stessa lotta per la verità. Quasi contemporaneamente l'idea di un nuovo cristianesimo affiorava nel Jouffroy, nel Saint-Simon, nel Constant. Nel cristianesimo si supera lo smarrimento cosmico per cui l'individuo si sente atomo disgregato nel mondo: il motivo sociale della religione, esaltato dal Lamennais, persiste, ma in un'aura di libertà e d'intima ispirazione (1).

Ma la risoluzione liberale del motivo religioso finisce pur sempre a riavvilupparsi nell'opera del Constant entro il concetto di natura, e il momento religioso, che è il nesso cosmico della coscienza tra la contemplazione e l'azione, che è l'equilibrio del mondo il quale si ristabilisce in una parola di preghiera, in un sacrificio di dedizione, viene definito come un sentimento perenne, che muta forme ed investe successivamente idee ed affetti. Il sentimento religioso è una specie di sopra natura della stirpe umana ed oltrepassa i bisogni degli altri esseri:

Se c'è dunque nel cuore dell'uomo un sentimento che sia estraneo ad ogni altro essere vivente, e che si riproduce sempre, in ogni posizione in cui l'uomo si trovi, non è verosimile che tale sentimento sia una legge fondamentale della sua natura? (2).

Anche a considerare il sentimento religioso un errore e illusioni le speranze, pure negli entusiasmi e nei conforti che da esso s'irradiano, questo complesso vitale costituisce la sfera della natura umana, e il tentativo di estirparla condurrebbe all'assurdo. Mentre « tutti gli esseri si perfezionano quanto più ubbidiscono alla propria natura, l'uomo si perfezionerebbe tanto più quanto più si allontana dalla sua; la perfezione di tutti gli esseri è nella verità, quella degli uomini sarebbe nell'errore » (3). Il Constant per ciò conclude che esiste nell'uomo una tendenza in contraddizione con tutte le facoltà che ci aiutano al raggiungimento dell'utile.

Ma la definizione della vita religiosa in termini di natura, di una natura sia pure dilatata rispetto a quella che concepivano gli uomini del settecento, riproduceva in un margine più lontano molti

(1) Ivi, pp. 46 e 70.

(2) Ivi, p. 2.

(3) Ivi, pp. 13-15.

degli inconvenienti riscontrati nel sistema mennaisiano; e la riduzione di essa al sentimento (in cui si risente vivissima l'eco di Gian Giacomo) arrestava la concezione storica della vita spirituale ad una posizione affine a quella che sarà propria del protestantesimo liberale, di cui Benjamin Constant dev'esser considerato il progenitore. Definendo la religione come sentimento, si ha un'estrema difficoltà a concepire l'evoluzione storica. In se stesso il sentimento è pienezza di un contenuto, fino alle più tenui colorazioni, sino all'individualissima prospettiva in cui le cose sono vedute e sperimentate. Ora la perennità di un sentimento in un'evoluzione di forme è qualcosa di contraddittorio in se stesso. Noi possiamo fantasticamente immaginare che questo sentimento a volta a volta investa le idee di una civiltà si compenetri di un nuovo contenuto affettivo. Ma inevitabilmente questa figurazione serba un lato incolmabile di contenuto e forma; tutte le forme sono di necessità e preliminarmente considerate avventizie rispetto al nucleo originale; d'altra parte la concezione della religione come sentimento induce a trasportare a tempi remoti contenuti affettivi che sono moderni e che hanno avuto il loro proprio processo storico: rimasuglio questo d'astrazione settecentesca. Sono questi difetti del protestantesimo liberale (distinzione antitetica di essenza e forma e deformazione modernizzante del sentire antico) che il Loisy doveva mettere così acutamente in luce nella sua polemica contro lo Harnack. Ma pur con questi limiti in lontananza, il pensiero di Benjamin Constant nel primo volume della sua ultima opera introduceva un nuovo lievito ginevrino-elvetico nella cultura francese, scioglieva le menti dalla concezione astratta della religione diffusa dall'apologetica cattolica; propagava l'empito di una vita religiosa libera, che si celebra, fuori dagli schemi liturgici e teologici, nella devozione all'ideale. La replica dei liberali all'apologetica del Lamennais raggiungeva così la massima efficacia, e si perpetuava nella visione romantica della vita, che, come abbiamo veduto, è il preludio all'apostolato mazziniano.

continua.

ADOLFO OMODEO.

(1) Ivi, p. 26.