

# JOSEPH DE MAISTRE, L'UOMO MODERNO E LA RIVOLUZIONE

di Piero Venturelli

## 1. Maistre e il mondo in crisi

Nei suoi scritti, il filosofo e uomo politico savoiaro Joseph de Maistre (1753-1821)<sup>1</sup> offre un interessante approccio al fenomeno della secolarizzazione e al mito del progresso. Di fronte all'avanzata di un individuo che, saldo solo della sua ragione, pensa di poter dare vita ad un ordine *interamente* umano, ove la giustizia viene regolata sempre di più da norme positive<sup>2</sup>, l'autore di Chambéry s'interroga a lungo e in profondità tanto sulle premesse ideali e sugli esiti della Rivoluzione francese quanto sullo stesso concetto di rivoluzione. Esponente di rilievo del tradizionalismo cattolico, agguerrito «profeta del passato»<sup>3</sup>, implacabile «pensatore della crisi»<sup>4</sup>, Maistre vede nel fenomeno rivoluzionario l'empia insurrezione perpetrata dall'uomo contro Dio, onde reputa necessario reagire all'individualismo e all'ateismo intraprendendo la strada di una «riforma della mente e del sentimento»<sup>5</sup>, in conformità sia con l'insegnamento biblico sia con la plurisecolare e gloriosa saggezza europea. Ciò lo porta ad ingaggiare un'aspra battaglia contro la visione del mondo che ha plasmato gli individui moderni, facendone – a suo avviso – esseri abbruttiti e in perenne agitazione. Il senatore di Savoia accusa le concezioni illuministe di rappresentare la sintesi di tutti gli errori del pensiero, di provocare il radicamento di caratteri antitradizionali nell'animo degli uomini e di aver ispirato il recente movimento rivoluzionario, che egli considera un'esperienza fondata su astrazioni deleterie che non trovano conferma nella storia concreta dell'umanità.

In questo quadro, continuando noi ad anticipare qui – per sommi capi – quanto verrà esposto più dettagliatamente nel corso della nostra ricognizione, che sarà dedicata ad esaminare *alcuni* significativi punti di vista del gentiluomo di Savoia intorno alla *philosophie* e alla Rivoluzione francese, egli giudica la crisi a lui coeva superabile in due modi: da un lato, attraverso la restaurazione del principio d'autorità infranto dalle passioni e dalla miseria dei tempi; dall'altro, mediante il ritorno con purezza di cuore alla religione cattolica, l'infallobile retaggio destinato ancora a garantire la sicurezza e la vitalità dei popoli e degli individui.

Dinanzi al rifiuto esplicito o implicito del Peccato di Adamo, alla desacralizzazione del cosmo e al distacco tra fede e scienza, il nobile di Chambéry punta a ricomporre quell'*Unità originaria* incarnatasi nei dogmi comuni e nelle grandi istituzioni. Riflettendo sul tema metafisico dell'Unità e facendo propria un'antropologia negativa e non materialistica, egli censura la ragione

umana che spezza il limite allontanandosi dall'Origine. In questo modo, Maistre si fa campione dell'Assoluto per odio di una Modernità che aspira a rimettere tutto in discussione e che, puntando a cancellare la visione sacrale della realtà tramandata nella storia, diviene fonte primaria di quel disordine che vive e prospera sulla duplicità e sul distacco dalla pienezza e dalla perfezione originarie<sup>6</sup>.

## 2. Piani divini e libertà umana

Entriamo ora nel cuore della *Weltanschauung* maistriana. Chi diffonde concezioni "nuove" e – a maggior ragione – chi impugna le armi per abbattere l'ordine tradizionale, viene considerato dal Savoiaro un agente della sovversione, una figura sinistra – cioè – che mira a privare il genere umano del sostegno della religione cristiana e della deferenza nei riguardi del passato. Senza queste protezioni, l'uomo *non* può essere libero e *non* riesce a non fare il male, in quanto il Peccato originale lo ha reso servo. Ma che cosa è il male? «Le mal n'a rien de commun avec l'existence; il ne peut créer, puisque sa force est purement négative: *Le mal est le schisme de l'être; il n'est pas vrai*»<sup>7</sup>. Dunque, il male non viene da Dio, bensì penetra nel mondo con la colpa di Adamo, rinnovata dai peccati dei suoi discendenti.

«L'homme, en sa qualité d'être à la fois moral et corrompu, juste dans son intelligence et pervers dans sa volonté»<sup>8</sup>, è scosso da una lotta interiore fra la sua natura peccatrice e quella parte di natura divina che è in lui. Tuttavia, ogni essere umano può liberarsi *partecipando* ad una dimensione superiore, ossia all'*esperienza religiosa*: «avec la servitude, point de morale proprement dite; sans le christianisme, point de liberté générale»<sup>9</sup>. L'affrancamento dell'uomo dalla servitù (condizione penosa che è implicita nell'anarchico manifestarsi dell'istintualità) è la missione specifica del Cristianesimo, il quale – pertanto – viene a costituire la sola alternativa all'annichilimento umano e al *caos* generale. Garantendo ad ognuno la facoltà di scelta, la religione cristiana è in grado di arginare quel *determinismo assoluto* che tende a privare l'uomo di ogni possibilità di vita morale; sicché, «la grande loi de la destruction violente des êtres vivants»<sup>10</sup> viene a configurarsi come un principio che assume carattere di legge di necessità *unicamente* nei regni animale e vegetale.

Tutto ciò si colloca in un contesto teologico preciso. Secondo Maistre, come si diceva, il male – fisico e spirituale – che affligge gli uomini, e che li accompagna per tutta la vita, non è che la conseguenza della primitiva ribellione di Adamo. La sua colpa ha perduto l'intero genere umano per il grande mistero – inspiegabile, ma non ripugnante alla ragione – della reversibilità dei meriti e delle pene, secondo cui il Peccato originale è passato a macchiare tutti gli uomini, anche quelli all'apparenza innocenti. A causa del medesimo principio, però, un altro Uomo ha reso *provvisorio* tutto il male dell'umanità: attraverso la Redenzione, il Salvatore è venuto ad indicare nel Cristianesimo – il cui fulcro, per il Conte, è l'autorità pontificia – l'unica via di salvezza, il cammino che conduce al

vero bene e al vero ordine. Ed è proprio nella ricerca di Dio che la libertà umana si manifesta autenticamente: la socialità dell'uomo riesce ad esprimersi nella sua forma più elevata e la vita può imporsi nella sua continuità individuale e generazionale, di là da pulsioni di morte e da spinte dissolventi.

Stando all'impostazione teorica maistriana, il genere umano è attaccato al trono dell'Essere supremo per mezzo di una catena flessibile che lo sostiene senza asservirlo:

Ce qu'il y a de plus admirable dans l'ordre universel des choses, c'est l'action des êtres libres sous la main divine. Librement esclaves, ils opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement: ils font réellement ce qu'ils veulent, mais sans pouvoir déranger les plans généraux. Chacun de ces êtres occupe le centre d'une sphère d'activité, dont le diamètre varie au gré de l'éternel géomètre, qui sait étendre, restreindre, arrêter ou diriger la volonté, sans altérer sa nature<sup>11</sup>.

Nell'ordine universale delle cose, l'azione degli uomini sotto la mano divina è libera; essi operano – al tempo stesso – volontariamente e necessariamente, facendo ciò che vogliono all'interno dei piani sovranaturali:

L'homme est libre sans doute; l'homme peut se tromper, mais pas assez pour déranger les plans généraux. Nous sommes tous attachés au trône de l'Eternel par une chaîne souple qui accorde l'automatie des agents libres avec la suprématie divine<sup>12</sup>.

L'uomo non è in grado di alterare il piano divino: certamente, egli dispone dei mezzi idonei sia ad ampliare – con difficoltà – taluni confini della natura e della conoscenza di essa sia ad «impostare ordini politici e civili plurimi e diversificati nella loro mutevole storicità, ma non può capovolgere l'ordine generale che esprime l'imperativo dell'eternità»<sup>13</sup>. Maistre è perentorio, a questo proposito: «l'homme peut tout modifier dans la sphère de son activité, mais il ne crée rien: telle est sa loi, au physique comme au moral»<sup>14</sup>. Viceversa, chi si spinge oltre i propri limiti naturali nella brama di creare o ricreare *ab imis*, non fa che ripetere il Peccato originale.

Pretendendo di poter tutto, finanche di scalzare Dio, l'uomo moderno punta ad instaurare il regno della libertà *illimitata*, ove la ragione, separandosi da tutto ciò che la costituisce, la precede e la circonda, rende *assoluto* un momento *particolare* e lo trasforma nell'*inizio* di un *nuovo tempo*. Il Savoiardo muove una duplice accusa a queste tipiche tendenze illuministe: nella sua prospettiva, da un lato, la ragione umana che dimentica il proprio radicamento originario, nega la propria partecipazione all'unità dell'Essere, e – così facendo – si erge a giudice della *verità* dell'"oggetto" da cui si è disgiunta; dall'altro, basandosi esclusivamente sulle sue proprie forze, la ragione svincolata dal Divino esige che esse non solo valgano ad elaborare – se è il caso anche modificare – il mondo, ma che siano tali da poterlo *creare*.

### 3. Rivoluzione e contro-rivoluzione

In questo quadro, intimamente perversa risulta – allora – la rivoluzione, che viene a rappresentare una novazione tesa a distruggere l'ordine fondato su basi divine e a sostituirlo con un nuovo ordine creato *ex nihilo* dell'individuo solitario, bellicoso ed egoista<sup>15</sup>. Da rifuggire, a giudizio del Savoiardo, è ogni tentativo di trasformare dalle fondamenta il campo intellettuale e il campo politico: la rovina attende l'uomo che, aspirando ad infrangere i propri limiti naturali e la catena delle generazioni, si spinga fino a rinnegare Dio, il passato e se stesso.

Almeno due sono, secondo lo scrittore di Chambéry, le conseguenze essenziali di questa furia sommovitrice scatenata dagli uomini contro il Creatore. Innanzitutto, egli afferma che la rivoluzione ha in se stessa la propria *punizione e negazione*. Ciò si spiega in due modi. In primo luogo, la storia mostra sia come le rivoluzioni, pur prendendo avvio da uomini saggi, vengano sempre portate a compimento da folli sia come i suoi iniziatori ne cadano prima o poi vittime sia come gli sforzi dei popoli per creare o accrescere la propria libertà finiscano molto spesso col ridurli in catene. In secondo luogo, la rivoluzione – in particolare, quella francese, esaminata da Maistre con più attenzione – si caratterizza come un evento – insieme – *diabolico e divino, luciferino e provvidenziale*<sup>16</sup>. Il Conte non solo osserva che la sedizione armata infligge sofferenze terribili e smisurate agli uomini, ma assicura che essa – al medesimo tempo – si traduce nel suo contrario, svelando che *la Divinità punisce per rigenerare*.

Nell'ambito di una «teologia della storia di pretta derivazione patristica e agostiniana (e tuttavia non scevra di motivi martinisti, sempre presenti anche se poco per volta “riassorbiti”)»<sup>17</sup>, il Senatore non considera il fenomeno rivoluzionario suscettibile di alcuna “spiegazione” razionale: nulla di semplicemente umano, a suo avviso, avrebbe potuto innescare un processo talmente grandioso. Avendo forse in mente tesi vichiane<sup>18</sup> ed anticipando – per certi aspetti – Hegel<sup>19</sup>, egli ritiene che gli stessi protagonisti della Rivoluzione francese abbiano in ogni istante palesato qualcosa di passivo e di meccanico perché indotti da un'imperscrutabile Volontà superiore ad operare a vantaggio di obiettivi alieni da quelli coscientemente perseguiti. Del resto,

dans les temps de révolutions, la chaîne qui lie l'homme se raccourcit brusquement, son action diminue, et ses moyens le trompent. Alors entraîné par une force inconnue, il se dépite contre elle, et au lieu de baiser la main qui le serre, il la méconnaît ou l'insulte<sup>20</sup>.

Da ciò, Maistre trae la conferma che non è il genere umano a guidare la rivoluzione, ma che essa «mène les hommes plus que les hommes ne la mènent»<sup>21</sup>. Peraltro, anche se è la rivoluzione a servirsi degli uomini, su costoro grava ugualmente la *piena responsabilità* di averla scatenata e portata avanti; dunque, meritano di essere puniti con estrema severità.

Entra qui in gioco il secondo importantissimo esito della rivoluzione indivi-

duato dallo scrittore savoiaro, la *contro-rivoluzione*, cioè il ritorno all'ordine tradizionale incentrato sulla monarchia di diritto divino. Che cos'altro hanno fatto tutti i capipopolo che il recente movimento rivoluzionario ha nutrito, e gli eserciti che stanno combattendo per il governo repubblicano, se non lavorare – inconsapevolmente – per *ristabilire la monarchia*? Il gentiluomo di Chambéry afferma che essi hanno agito e stanno agendo – senza saperlo – a favore del re futuro, affinché egli possa attraverso le loro vittorie – conseguite per mezzo del giacobinismo – risalire sul trono con tutto lo splendore della sua potenza e forse addirittura con aumento di potere. In questo modo, mentre i ciechi faziosi vanno decretando l'indivisibilità della repubblica, la Provvidenza viene a ribadire la gloria imperitura del reame.

Quantunque fecondi di un bene a venire, tutti gli eventi rivoluzionari – almeno nelle loro prime fasi – appaiono agli sguardi dei contemporanei più che altro come immani castighi di delitti commessi dagli uomini. Secondo Maistre, ai suoi giorni non esistono Francesi che possano dirsi innocenti, neppure quegli illustri scienziati che sono caduti sotto la scure di Robespierre e che umanamente meritano il più largo compianto. Nondimeno, com'è ovvio, la collera divina si abbatte con maggiore durezza contro chi si è collocato *alla testa* dell'empia e sanguinosa insurrezione anti-religiosa e anti-sociale, coronata dal delitto più grave: la *mise à mort du roi*. Per questa ragione, la vendetta celeste non si è fatta attendere a lungo nei confronti di chi, con pervicacia, l'ha particolarmente eccitata, ora cercando di affrancare il popolo dalla credenza religiosa ora opponendo sofismi metafisici alle leggi della proprietà ora approvando la persecuzione del clero ora suggerendo e votando misure violente contro il re.

In tale quadro, ecco profilarsi all'orizzonte la «contro-rivoluzione»; per il Senatore, essa rientra – e a pieno titolo – nella visione provvidenziale degli accadimenti storici. A suo avviso, «le rétablissement de la monarchie, qu'on appelle *contre-révolution*, ne sera point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la révolution*»<sup>22</sup>. Infatti, come spiega Fisichella,

anche se la rivoluzione è destinata a volgersi nel suo contrario, e dunque sotto questo profilo prima o poi deve concludersi con il ristabilimento dell'ordine, tuttavia i costi morali, civili, istituzionali, umani e sociali del disordine rivoluzionario sono talmente alti e devastanti che nessun uomo d'ordine può assumersi la responsabilità di invocare e promuovere una rivoluzione per combattere un'altra rivoluzione<sup>23</sup>.

Secondo il nobile di Savoia, occorre che la restaurazione monarchica sia condotta da uomini che, nel ripristinare l'ordine divino e tradizionale, non esitino ad *associarsi* saviamente all'Autore dell'ordine stesso: la contro-rivoluzione, pertanto, assume le sembianze di un'azione *positiva che si rifà alle origini*. Difendendo questa posizione, il gentiluomo di Chambéry dimostra di aver ripreso alla lettera il significato etimologico di *revolvere*, termine latino con cui il mondo antico e quello medioevale intendevano esprimere un moto che riporta al punto di partenza. In maniera analoga, egli sostiene che proprio dalle origi-

ni è indispensabile trarre la forza «rivoluzionaria» e rinnovatrice da far agire contro la situazione esistente. In particolare, almeno per certi aspetti, il suo punto di vista sulla questione sembra discostarsi ben poco dai tratti peculiari della mentalità tradizionalistica romana secondo cui il sovversivo – definito, in base alla sua specifica attitudine, *rerum novarum studiosus* ovvero *fautor* – si ribella per distruggere l'ordine tramandato di generazione in generazione, non accorgendosi che contestare la bontà dell'insegnamento degli avi, del culto patrio e degli antichi poteri significa sempre – senza eccezione alcuna – tradire se stessi. Anche per il Conte, in effetti, tutte le “cose nuove” in materia religiosa, politica e morale sono automaticamente negative, ed è invece saggio e degno di ammirazione chi onora il sacro e il passato<sup>24</sup>.

Naturalmente, però, e non è fattore di secondaria importanza, l'ostilità del Senatore nei confronti del concetto moderno di rivoluzione possiede una robusta e incondizionata radice religiosa *cristiana* (o, meglio, *cattolica apostolica romana*), che – del tutto sconosciuta al mondo pagano tradizionale – problematizza parte delle sue concezioni, finendo col rendere i contro-rivoluzionari agenti della Provvidenza: secondo Maistre, infatti, l'opera che ciascuno di essi porta avanti, «n'est pas un droit, mais un devoir qui découle de son être même, et donc de Dieu»<sup>25</sup>.

#### 4. Tradizione e Origine

140

È necessario esaminare ancor più nel dettaglio la specificità dell'orizzonte teorico maistriano<sup>26</sup>. Il Savoiaro afferma che Dio ci ha accordato due rivelazioni: la prima è riconducibile alla creazione stessa dell'uomo; la seconda, quella cristiana, segue il Peccato originale e coincide con l'Incarnazione. La venuta del Salvatore, a giudizio di Maistre, non intende correggere o dar compimento alla prima rivelazione, bensì ripropone integralmente la stessa e unica Verità da cui l'uomo – nella Colpa – s'è separato; quest'ultimo è ancora una volta chiamato a riconoscere la Verità, cioè a riconoscersi come rapporto con Dio, pienezza di Essere e padre dell'Essere. Pertanto, la Caduta porta alla frammentazione e all'oblio di quest'inesplicabile Unità originaria, non già alla sua cancellazione; e le sue *tracce* permangono nella storia del mondo, come misteri e segreti di tutte le antiche religioni e credenze, come nucleo vivente dei miti e del sapere “esoterico” e anche come *base*, eterna e incorruttibile, delle grandi istituzioni nazionali e delle consuetudini popolari<sup>27</sup>.

Nel vorticoso precipitare del torrente della decadenza, quei brandelli di verità, pur mescolati al fango e ai detriti che la corrente porta con sé, rimangono intatti; o, meglio, appaiono come un fluire di segno opposto che si muove verso la sorgente, che scorre contro il tempo perché lo nega. In questo quadro, come sintetizza Marco Ravera,

la *tradizione*, la “corrente contraria” che risale verso la sorgente, non ha nulla a che vedere con lo scorrere del tempo, ma è anzi una sfida al tem-

po e insieme è la forza silenziosa e potente che lo riconduce nel seno dell'origine, nel cuore dell'essere, in una negazione del tempo ch'è insieme la sua rigenerazione. La *tradizione*, non semplice e statico permanere della verità nel tempo ma richiamo all'origine e sede, quindi, del rinnovamento rigenerante della temporalità, attraversa il tempo della caduta senza identificarsi in alcun modo con esso, e offre anzi all'uomo, a quell'uomo che pensosamente la interroghi, l'unica vera possibilità di un dialogo autentico col tempo, non più irrigidito e cristallizzato nella meccanica scansione delle sue tre dimensioni; queste anzi sfumano come dimensioni del tempo "falso", e la storia e il tempo, partecipi della negatività ontologica del male, non appaiono se non come una parentesi fra le due rivelazioni<sup>28</sup>.

Di conseguenza, rimandando il concetto di *originario* all'ambito dell'essere piuttosto che a quello del tempo, risultano definitivamente confutate tutte quelle interpretazioni deformanti volte a negare sia apertura ontologica sia tensione escatologica alla meditazione del Conte. Non ci troviamo in presenza di una sorta di "storicista a rovescio", se davvero

"progredire" è *ricordare*, cioè *ritornare*: ma non al passato in quanto passato, nella pura e semplice successione delle epoche storiche, poiché, per quanto lontano lo sguardo possa spingersi, *sempre le tracce di verità* appaiono come un resto di qualcosa di anteriore e nessuno sa in quale "tempo" farne risalire l'inizio<sup>29</sup>.

Nell'impostazione maistriana, dunque, l'Origine non coincide con l'inizio del tempo: si profila, piuttosto, come il *destino* che, pur annunciandosi nel tempo, «infinitamente lo supera e lo trascende, ricollegando la Fine e il Principio ed estromettendo così quella ragione che sa vivere e nutrirsi soltanto di tempo»<sup>30</sup>.

##### 5. I caratteri della filosofia illuminista

Il nobile di Savoia è convinto della natura davvero *epocale* dell'Ottantanove francese. In larga misura preparati e promossi dalla cultura illuminista, gli «immortali principî» rivoluzionari gli sembrano affondare le radici sia nelle istanze «scismatiche» ed «individualistiche» del Protestantesimo sia – soprattutto – nelle concezioni di taluni autori britannici, *in primis* Bacone e Locke<sup>31</sup>. A suo dire, la filosofia moderna ha gravemente peccato di orgoglio credendo che la *raison individuelle* sia autorizzata a far tutto e che gli uomini possano pensare ed agire liberamente solo se abbandonano il sostegno della fede e delle tradizioni. Tale rabbiosa non meno che tracotante sfida a Dio, portata ad una radicalità e ad una diffusione inusitate dalla *philosophie*, ha precipitato gli uomini nella più spregevole e arida solitudine: secondo il nobile di Chambéry, non c'è punizione maggiore di questa. Egli, pertanto, accusa il pensiero settecentesco di essere «une puissance essentiellement désorganisatrice»<sup>32</sup> e di aver determinato uno sconvolgimento complessivo degli ambiti morale, politico e

scientifico: «la philosophie du dernier siècle, qui formera aux yeux de la postérité une des plus honteuses époques de l'esprit humain»<sup>33</sup>. A suo giudizio, il pensiero illuminista ha prodotto il deserto nell'anima, l'indifferenza e la morte, in quanto ha voluto far perno su un io personale che è stato empicamente considerato principio e forza del mondo e della storia.

In questo quadro, l'età moderna non può che presentarsi come una tragica e inaudita apostasia priva di speranza. Addirittura, per il Savoiaro, l'Illuminismo si è *gloriat* di portare avanti la sua opera blasfema diretta contro il Divino, i legami col passato e l'innata propensione alla socievolezza. In tal modo, la *philosophie* ha reso l'uomo un essere incapace di riconoscere la sua propria natura e giammai pago di bestemmiare il Creatore e di mettere in discussione la sacra autorità che è principio universale di ordine<sup>34</sup>. Reputando il cosmo diviso da Dio e retto da leggi rigide e immutabili, le concezioni più recenti – a parere di Maistre – negano i sottili rapporti fra il visibile e l'invisibile, l'azione della Provvidenza e i poteri della preghiera. Con grande arroganza e dimostrandosi temerario come non mai prima, il pensiero del XVIII secolo è andato instillando nelle nazioni un pernicioso *spirito d'irreligione*, ha vagheggiato una *morale bassamente umana* ed è venuto meno a quello che è sempre stato il compito precipuo della filosofia, la *conoscenza delle cose*. A questo proposito, il Senatore è netto:

La philosophie moderne a tout glacé, tout rétréci: elle a diminué les dimensions morales de l'homme, et si nos pères renaissaient parmi nous, ces géants auraient peine à nous croire de la même nature<sup>35</sup>.

142

D'altronde, che cosa mai ci si può aspettare – si domanda Maistre – da chi non esita a negare il Peccato di Adamo? Coloro che, al pari di Rousseau, credono nell'idea della perfezione originale dell'uomo, si fanno promotori di «eresie» perniciosissime. Se il male, per l'uomo moderno, non è che la conseguenza di una struttura sociale ingiusta, allora egli non solo si sente autorizzato a promuovere l'ottimismo anarchico nelle sue molteplici variazioni, ma arriva finanche ad illudersi di poter tradurre l'escatologia cristiana in una dimensione puramente terrena e di essere nelle condizioni di operare con profitto sugli istinti non repressi dall'organizzazione sociale.

La critica del gentiluomo di Chambéry coinvolge, d'un sol colpo, tutte le recenti dottrine giusnaturalistiche. Nella sua prospettiva, *la naturalità della condizione umana è la socialità, e quest'ultima è una legge di Dio*; donde, il "diritto naturale" non può che configurarsi – al medesimo tempo – come originariamente divino e originariamente sociale. Se la vita in società non nasce da una deliberazione, bensì – non diversamente da tutte le cose create – deriva dalla volontà di Dio, e se la condizione umana risulta davvero immutabile (e non c'è motivo di pensarla altrimenti, per il Savoiaro), il contrattualismo dev'essere necessariamente rigettato. E, invece, la *philosophie*, parlando con disinvoltura di un immaginario "patto sociale" e negando il tradizionale fondamento metafisico dell'ordine, ha favorito l'allineamento di schemi mentali sacrileghi che stanno portando l'uomo e le collettività al disastro.



L'obiettivo prioritario del Conte è di mostrare come il pensiero moderno si sia sforzato di "liberare" la ragione umana da ogni vincolo, dimenticando che il Creatore le ha imposto *confini precisi ed eterni*. Per conquistare una libertà empicamente intesa come arbitrio senza riserve, gli uomini e le società odierni respingono con sdegno Dio; per questo, Egli si ritrae, condannandoli alla solitudine. Ecco spiegato lo scoppio della Rivoluzione francese, che costituisce la più evidente – e catastrofica – espressione di una razionalità umana che infrange il limite. La riconciliazione col Padre offeso non può che passare attraverso l'espiazione generale.<sup>36</sup>

<sup>1</sup> Le biografie maistriane più complete sono quelle di Triomphe (R. TRIOMPHE, *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Droz, Genève 1968) e Lebrun (R.A. LEBRUN, *Joseph de Maistre. An Intellectual Militant*, McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal 1988); ma cfr. anche Gignoux (C.J. GIGNOUX, *Joseph de Maistre. Prophète du Passé. Historien de l'Avenir*, Nouvelles Éditions Latines, Paris.1963).

<sup>2</sup> In generale, per un'indagine storica sulla separazione fra reato e peccato nella civiltà occidentale, e sulla tendenza moderna e contemporanea a sostituire, nella regolamentazione della vita dell'individuo, l'etica con la norma giuridica sacralizzata, cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000). Per ciò che riguarda specificamente Maistre, il suo rifiuto di assolutizzare il ruolo della norma positiva rende del tutto ingiustificata la tesi di chi – come Berlin (cfr. I. BERLIN, "Joseph de Maistre and the Origins of Fascism", in Id., *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, ed. by H. Hardy, Murray, London; trad. it., *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, Adelphi, Milano 1996, pp. 139-243) – vede nel gentiluomo di Chambéry un importante precursore del totalitarismo. Su questo stesso terreno, molto pertinenti appaiono le considerazioni che Domenico Fisichella dedica sia al panpoliticismo sotteso al pensiero di Carl Schmitt sia alla presenza, nelle concezioni del Savoiaro, della versione medioevale del diritto di resistenza: cfr. D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Laterza, Roma-Bari 2005, specie pp. 4-5, 92 e ss. Il raffronto tra le prospettive maistriana e schmittiana potrebbe sollecitare l'approfondimento dell'opera di Carlo Costamagna, su cui cfr. G. MALGIERI, *Carlo Costamagna*, pref. di G. Accame, Edizioni Settecolori, Vibo Valentia 1981; e L. GALANTINI, *Il fascismo radicale di Carlo Costamagna*, "Annali della Fondazione Ugo Spirito", vol. XI, 1999, pp. 89-104.

<sup>3</sup> Il primo a definire Maistre «prophète du passé» è Pierre-Simon Ballanche nei *Prolégomènes* della *Palingénésie sociale*: cfr. P.S. BALLANCHE, *Œuvres complètes*, 6 tomes, Bureau de l'encyclopédie des connaissances utiles, Paris 1827, t. IV, pp. 289-327 (*réimpr. anast.*, 1 tome, Slatkine, Genève 1967, pp. 374-383), dove il Savoiaro è alternativamente definito «apôtre du passé» e, appunto, «prophète du passé». Quest'ultima espressione viene ancor oggi utilizzata nell'ambito degli studi dedicati a Maistre e – in generale – ai pensatori contro-rivoluzionari, come si evidenzia fin dai titoli imposti da alcuni interpreti ai propri saggi critici: cfr. – ad esempio – J. BARBEY D'AUREVILLY, *Les Prophètes du passé*, Hervé, Paris 1851 (più che Ballanche, è Barbey – con questo libro – a portare alla celebrità la formula); P. TREVES, *Profeti del passato. Maestri e discepoli della Controrivoluzione francese*, Barbèra, Firenze 1952 (ai «profeti del passato» di cui si occupa in questo volume – Bonald, Maistre, Lammenais, Ballanche e Barbey –, l'Autore aggiunge – in un articolo pubblicato pochi anni dopo – una sesta figura, Monaldo Leopardi, che al gentiluomo di Savoia deve molto: cfr. P. TREVES, *Un conservatore: Monaldo Leopardi*, "Rivista storica italiana", a. LXVIII, 1956, fasc. 3, pp. 365-389); cfr. sulle ragioni che giustificerebbero l'attribuzione del titolo di «profeta» a Maistre, soprattutto la *Préface* a C.J. GIGNOUX, op. cit., pp. 9-12; cfr. Anche G. DE MARZI, *Joseph de Maistre. Profeta del passato*, "Studi Urbinati. B1. Storia, geografia", a. LIX, 1986, pp. 141-155.

<sup>4</sup> Come scrive Fisichella, denunciando il carattere negativo della crisi, Maistre si propone qua-

le «teorico della inevitabile provvisorietà e transitorietà della crisi, dunque teorico dell'essere e quindi della positività, intesa come ri-composizione, ri-costruzione, ri-collegamento, ri-vendicazione dei dati e valori costanti e permanenti dell'esistenza individuale e collettiva» (D. FISICHELLA, op. cit., p. 52).

<sup>5</sup> B. BRUNELLO, *Joseph de Maistre politico e filosofo*, Pàtron, Bologna 1967, p. 77.

<sup>6</sup> In J. BARBEY D'AUREVILLY, "J. de Maistre", in Id., *Les philosophes et les écrivains religieux (deuxième série)*, Amyot, Paris 1887, pp. 81-108 (réimpr. anast., Slatkine, Genève 1968, pp. 85-87), si attira precocemente l'attenzione su «la pensée [...] de l'unité» (p. 85) di Maistre. Intorno a questa tensione – filosofica e teologica – verso l'Unità, riflette con acutezza M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, Mursia, Milano 1986.

<sup>7</sup> *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, 14 tomes, Vitte et Perrussel, Lyon 1884-1886, t. I, p. 50 (*Considérations sur la France*). Di questa edizione canonica delle opere del Savoiaro (all'interno della quale, invero, non figurano diversi testi maistriani) esiste una ristampa anastatica in sette volumi: Slatkine, Genève 1979. D'ora in poi, faremo riferimento alle *Œuvres complètes de Joseph de Maistre* con la sigla *ŒC*, seguita dall'indicazione tanto del luogo preciso (tomo e pagina) quanto, fra parentesi, del titolo dello scritto maistriano cui si rimanda.

<sup>8</sup> *ŒC*, t. II, p. 167 (*Du Pape*).

<sup>9</sup> *ŒC*, t. II, p. 345 (*Du Pape*).

<sup>10</sup> *ŒC*, t. V, p. 25 (*Les soirées de Saint-Petersbourg*). Nel corso del *septième entretien* delle *Soirées* (cfr. – in particolare – *ŒC*, t. V, pp. 22-25), il *Sénateur* si sofferma sul «principe de la vie par des moyens violents» e, rivolgendosi ai suoi due interlocutori, lo *Chevalier* e il *Comte*, dichiara che la «loi déjà si terrible de la guerre n'est cependant qu'un chapitre de la loi générale qui pèse sur l'univers»: «vous trouvez le décret de la mort violente écrit sur les frontières mêmes de la vie» (p. 22).

<sup>11</sup> *ŒC*, t. I, p. 1 (*Considérations sur la France*).

<sup>12</sup> *ŒC*, t. I, p. 480 (*Étude sur la souveraineté*).

<sup>13</sup> D. FISICHELLA, op. cit., p. 23.

<sup>14</sup> *ŒC*, t. I, p. 67 (*Considérations sur la France*).

<sup>15</sup> Cfr. J.L. DARCEL, *Joseph de Maistre et la Révolution française*, "Revue des études maistriennes", vol. III, 1977, pp. 29-43; G. ESPOSITO, *Il concetto di «Rivoluzione» in Joseph de Maistre*, "Fenomenologia e società", a. IX, fasc. 2 (n. monogr., *La Rivoluzione Francese e l'idea di rivoluzione*), 1986, pp. 37-46; M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, cit., *passim*; D. FISICHELLA, op. cit., *passim*.

<sup>16</sup> Come è stato notato a proposito dell'immagine della rivoluzione in Maistre, «egli non fa che sanzionarne, nella prospettiva della teodicea classica, lo statuto ambivalente, di opera satanica e, insieme, di mistero (in senso teologico) provvidenziale» (L. DERLA, *Joseph de Maistre e l'irrazionalismo*, "Studi francesi", a. XV, 1971, fasc. 2, pp. 238-253, qui p. 247). Sull'idea e sul ruolo della Provvidenza nella sua visione del mondo, cfr. J.M. MONTMASSON, *L'Idée de Providence d'après Joseph de Maistre*, Vitte, Lyon 1928; M. MATUCCI, *Joseph de Maistre e la teoria della Provvidenza*, "Saggi e ricerche di letteratura francese", vol. VI, 1965, pp. 173-211, qui pp. 178 e sgg.; B. BRUNELLO, op. cit., pp. 89 e sgg.; M. D'ADDIO, *Religione e politica in Joseph de Maistre*, in L. MARINO (a cura di), *Joseph de Maistre tra Illuminismo e Restaurazione*, Atti del convegno internazionale di Torino (7-8 giugno 1974), Centro Studi Piemontesi, Torino 1975, pp. 48-69, qui pp. 66-68; G. GENGEMBRE, *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante*, Imago, Paris 1989, 62-64 e *passim*; M. RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo francese*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 14, 16 e ss.; S. CHIGNOLA, *L'ordine della sovranità. Sulla teodicea politica dei controrivoluzionari*, "Fenomenologia e società", a. XXVI, 2001, fasc. 1, pp. 3-26, qui pp. 23-26.

<sup>17</sup> M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, cit., p. 92.

<sup>18</sup> Sulle presunte influenze di Giambattista Vico su Maistre, cfr. E. GIANTURCO, *Joseph de Maistre and Giambattista Vico. Italian Roots of de Maistre's Political Culture*, Murray and Heister, Washington (D.C.) 1937; V. NGUYEN, *Maistre, Vico et le retour des dieux*, "Revue des études maistriennes", vol. V-VI, 1980, pp. 243-257.

<sup>19</sup> Cfr. A. COMPAGNON, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Éditions Galilimard, Paris 2005, p. 29.

<sup>20</sup> *ŒC*, t. I, p. 3 (*Considérations sur la France*).

<sup>21</sup> *ŒC*, t. I, p. 4 (*Considérations sur la France*).

<sup>22</sup> *ŒC*, t. I, p. 157 (*Considérations sur la France*).

<sup>23</sup> D. FISICHELLA, op. cit., p. 21.

<sup>24</sup> Sul tradizionalismo maistriano inteso come “metaparadigma”, cfr. ivi, pp. 17-19.

<sup>25</sup> G. GENGEMBRE, *De la bonne résistance selon la contre-révolution* (1999), in J.C. ZANCARINI (testes réunis par), *Le Droit de résistance. XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, en collaboration avec Chr. Biet, M. Crampe-Casnabet, A. Fontana et Y.Ch. Zarka, E.N.S., Lyon 2001, pp. 217-225, qui p. 225. Per un primissimo orientamento sulle due opposte accezioni della parola *rivoluzione*, l’una “tradizionale” e conforme all’etimo latino, l’altra apparsa non prima del XVII secolo e ormai largamente egemone nella cultura e nella scienza settecentesche, cfr. J. EVOLA, *Gli uomini e le rovine* (1953), in Id., *Gli uomini e le rovine e Orientamenti*, introd. di A. de Benoist, Edizioni Mediterranee, Roma 2001, specie pp. 62 e 67; F.W. SEIDLER, *Die Geschichte des Wortes Revolution. Ein Beitrag zur Revolutionsforschung*, München (tesi di laurea inedita) 1955; K. GRIEWANK, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung* (1955), hrsg. von I. Horn-Steiger, Nachwort von H. Heimpel, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1969; trad. it., *Il concetto di rivoluzione nell’età moderna. Origini e sviluppo*, pres. di C. Cesa, La Nuova Italia, Firenze 1979; TH.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1962; trad. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978; J. EHRARD, *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Sevpen, Paris 1963, soprattutto pp. 199-210; E. GARIN, *Rinascimento e rivoluzione scientifica*, in Id., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 299-326, *passim*; G. PASQUINO, voce “Rivoluzione” (1976), in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (diretto da), *Dizionario di politica*, Tea, Torino 1990, pp. 977-986; I.B. COHEN, *The Newtonian Revolution. With Illustrations of the Transformation of Scientific Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge (Eng.)-New York 1980; trad. it., *La rivoluzione newtoniana. Con esempi di trasformazioni di idee scientifiche*, Feltrinelli, Milano 1982, specie pp. 41-52 della trad. it.; H.J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983; trad. it. parz., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna 1998, *Introduzione* (pp. 15-79 della trad. it.; p. 40 e sgg.); I.B. COHEN, *Revolution in Science*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985; G. CRISTANI, *D’Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della terra e filosofie della natura nell’età dell’Encyclopédie*, Olschki, Firenze 2003. Per quello che riguarda più specificamente i caratteri “rivoluzionari” dell’Ottantanove francese, cfr. – in particolare – J. GODECHOT, *La contre-révolution. Doctrine et action. 1789-1804*, Puf., Paris 1984; trad. it., *La controrivoluzione. Dottrina e azione (1789-1804)*, Mursia, Milano 1988; J.M. GOULEMOT, *Le mot révolution et la formation du concept de révolution politique*, “Annales historiques de la Révolution française”, n. 190, 1967, pp. 417-444; D.M.G. SUTHERLAND, *France 1789-1815. Revolution and Counterrevolution*, Fontana, London 1985; trad. it., *Rivoluzione e controrivoluzione. La Francia dal 1789 al 1815*, il Mulino, Bologna 2000; G. GENGEMBRE, *La Contre-Révolution ou l’histoire désespérante*, cit.

<sup>26</sup> Per le tesi che seguono, cfr. soprattutto C.J. GIGNOUX, op. cit., pp. 156-157; M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell’origine*, cit., *passim*.

<sup>27</sup> Allargando la prospettiva, verrebbe da interrogarsi sul tipo di “differenziazione” effettivamente propugnato da Maistre. Sulla questione, non esiste accordo fra i critici: addirittura, c’è chi lo considera un precursore del “nazionalismo di razza” (cfr. A. OMODEO, *Un reazionario. Il conte J. de Maistre*, Laterza, Bari 1939, pp. 92-94, e N. CIUSA, *Le ragioni del tradizionalismo e il pensiero di Giuseppe De Maistre*, “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, s. III, a. XXXIII, 1956, fasc. 3, pp. 314-332, qui p. 323) e chi ne mette in luce un certo elitismo di carattere “esoterico” (ad esempio, Julius Evola: cfr. G. GALLI, *Cultura esoterica e cultura politica in Julius Evola*, introd. a J. EVOLA, *L’Arco e la Clava*, Edizioni Mediterranee, Roma 1995, pp. 11-22, qui p. 15).

<sup>28</sup> M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell’origine*, cit., p. 143.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 143-144.

<sup>30</sup> Ivi, p. 144.

<sup>31</sup> Per i giudizi maistriani sui filosofi d’Oltremania sei-settecenteschi, cfr. C.J. GIGNOUX, op. cit., pp. 157-160; B. BRUNELLO, op. cit., pp. 213 e sgg.; R.A. LEBRUN, *Joseph de Maistre’s Critique of Francis Bacon* (1975), in L. MARINO (a cura di), *Joseph de Maistre tra Illuminismo e Restaurazione*, cit., pp. 80-89; E. DE MAS, *La discussione sul Cristianesimo di Bacone in Francia: dall’abate Emery a Joseph de Maistre* (1975), in ivi, pp. 90-101, qui pp. 93 e ss.; M. RAVERA, *Joseph de Mai-*

stre pensatore dell'origine, cit., pp. 7 e ss.; M. RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo francese*, cit., pp. 33 e ss.

<sup>32</sup> *ŒC*, t. I, p. 56 (*Considérations sur la France*).

<sup>33</sup> *ŒC*, t. IV, p. 282 (*Les soirées de Saint-Pétersbourg*).

<sup>34</sup> Sulla «lineare lettura funzionalista dell'*Epistola ai Romani*» condotta da Maistre e da tutti gli altri contro-rivoluzionari del suo tempo, cfr. S. CHIGNOLA, *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, in G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 323-339, qui pp. 330-332 (il riferimento è, in particolare, a Paolo, *Rom.* XIII, 1-3, dove si afferma che «non est enim potestas nisi a Deo»).

<sup>35</sup> *ŒC*, t. VII, p. 156 (*Troisième lettre d'un Royaliste savoisien à ses compatriotes. De la domination piémontaise et du gouvernement militaire*).

<sup>36</sup> Su questi temi, cfr. R.A. LEBRUN, *Joseph de Maistre and Rousseau*, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", n. 88, 1972, pp. 881-898; V. PETYX, *Stato di natura e società civile nel pensiero della Restaurazione*, "Rivista di filosofia", vol. LXXVII, 1986, fasc. 1, pp. 173-204; ID., *I selvaggi in Europa. La Francia rivoluzionaria di Maistre e Bonald*, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 115 e sgg., e pp. 174-177; M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, cit., pp. 69 e sgg.; ID., *Introduzione al tradizionalismo francese*, cit., pp. 21 e ss.; G. GARRARD, *Rousseau, Maistre, and the Counter-Enlightenment*, "History of Political Thought", a. XV, 1994, fasc. 1, pp. 97-120; D. FISICHELLA, op. cit., *passim*.