

Quaderni del Dipartimento di Storia

Università di Pisa

7

# Pensare l'Ottocento

Studi e ricerche per Regina Pozzi

a cura di  
Cristina Cassina

**PISA**  
UNIVERSITY  
PRESS

Pensare l'Ottocento : studi e ricerche per Regina Pozzi / a cura di Cristina Cassina. - Pisa : Pisa university press, 2012. - (Quaderni del Dipartimento di storia / Università di Pisa ; 7)

320.09034 (22.)

I. Cassina, Cristina II. Pozzi, Regina III. Università di Pisa 1. Politica – Teorie – Sec. 19.

CTP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

### Comitato editoriale

Giuseppe Petralia (Direttore del Dipartimento), Alberto Mario Banti, Roberto Bizzocchi, Gian Carlo Falco, Arturo Pacini, Mauro Ronzani, Silio P.P. Scalfati, Arnaldo Testi

© Copyright 2012 by Pisa University Press srl  
Società con socio unico Università di Pisa  
Capitale Sociale Euro 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503  
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126, Pisa  
Tel. + 39 050 2212056 Fax + 39 050 2212945  
e-mail: [press@unipi.it](mailto:press@unipi.it)

Member of



ISBN 978-88-6741-051-4

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org) e sito web [www.aidro.org](http://www.aidro.org)

## INDICE

<i>Introduzione</i>	
Cristina Cassina	» 7
<i>Bibliografia di Regina Pozzi</i>	» 13
<b>1. L'OTTOCENTO DI REGINA POZZI</b>	
<i>Parigi capitale del XIX secolo</i>	
Michele Battini	» 25
<i>De Daunou à Taine: le dix-neuvième siècle de Regina Pozzi</i>	
Françoise Mélonio	» 55
<b>2. FIGURE, PERCORSI, MODELLI</b>	
<i>Guizot e la giustizia politica</i>	
Pier Paolo Portinaro	» 67
<i>Religione e democrazia nel liberalismo ottocentesco</i>	
Girolamo Imbruglia	» 83
<i>Tocqueville et Guizot: le désaccord sur l'Ancien Régime</i>	
Lucien Jaume	» 99
<i>Sulla libertà e sull'eguaglianza in Tocqueville</i>	
Franco Sbarberi	» 113
<i>Modelli di antipolitica nel pensiero francese post-rivoluzionario</i>	
Luca Scuccimarra	» 125

RELIGIONE E DEMOCRAZIA  
NEL LIBERALISMO OTTOCENTESCO

Girolamo Imbruglia

Queste osservazioni vogliono essere una nota in margine alla grande ricerca di Ginetta Pozzi sugli intellettuali francesi del XIX secolo. Nella tradizione liberale, il problema della religione non ebbe un ruolo ristretto all'interesse storiografico o filosofico, ma prese anche il grande rilievo politico che aveva avuto nel secolo precedente. Interrogarsi sulla possibilità di una religione priva di Dio e sulla superiorità di una società atea su una teocratica e cristiana erano state domande che tra la fine del XVII secolo e l'illuminismo avevano avuto profonda circolazione. Da Bayle all'*Esprit des lois* al Rousseau dell'ultimo capitolo del *Contratto sociale* sulla religione civile, l'interrogativo sulla possibilità di una società senza religione attraversò tutta la cultura illuminista e da questa con la mediazione della rivoluzione si ripropose alla cultura ottocentesca. Vorrei in queste pagine indagare alcuni dei modi con i quali si riannodarono nell'età della restaurazione le riflessioni su religione e politica<sup>1</sup>. Le questioni che così si posero e le soluzioni che si elaborarono attraverso questa rinnovata impostazione determinarono infatti in larga parte sia le varie forme, sia i differenti esiti delle successive esperienze.

1. Lungo il '700 la riflessione su religione e politica aveva avuto come uno dei suoi fulcri di maggior rilievo la tradizione giansenista. Catherine Maire ha convincentemente mostrato che nell'ideologia parlamentare settecentesca ebbe decisiva importanza quello che potremmo chiamare il secondo giansenismo, successivo alla distruzione di Port-Royal<sup>2</sup>; ma l'ombra di Pascal rimase sempre viva, meno

<sup>1</sup> Non soltanto in Francia. «Il complesso della dottrina di Hegel lasciava [...] uno spazio considerevole per le più differenti concezioni pratiche di partito; e pratiche, nella Germania teorica di quel tempo, erano soprattutto due cose: la religione e la politica» (F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, Edizioni di Rinascita, 1950, p. 19).

<sup>2</sup> C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

ricca forse di forza politica, ma di intatta energia culturale. Fu questo il Pascal con il quale Voltaire dialogò ininterrottamente per tutta la sua vita. In lui Voltaire vide l'unico intellettuale francese che potesse essere avvicinato a Locke: «Locke, le Pascal des anglais»<sup>3</sup>. Locke e Pascal erano vicini non soltanto per il comune interesse per la logica, ma anche per la comune deriva verso il relativismo. La loro era una religione che andava di conseguenza corretta e questa fu l'operazione che Voltaire volle svolgere, fiducioso nella sua idea di ragione religiosa, che era allo stesso tempo l'unica garanzia di libertà di coscienza, e di base alla filosofia e alla politica della ragione. Voltaire sempre ribadì la sua fiducia nel cristianesimo rettamente inteso: era una religione della ragione, che poteva quindi e doveva fare a meno dei miracoli e della rivelazione, i quali avevano invece fatto inclinare il bisogno di fede non verso le norme universali della ragione, ma verso tradizioni storicamente definite, che finivano con il legittimare la *déraison* che le aveva prodotte, e il potere che se ne valeva. Anche questo stravolgimento del cristianesimo Voltaire ritrovò in Pascal, e forse con maggior vigore dell'altro suo lato. Il rischio della religione di Pascal era, cioè, di essere, mi si conceda l'ossimoro, una religione hobbesiana; in Pascal c'era il teorico non di una fede universale e della «vraie philosophie», ma di una religione faziosa e irrazionale<sup>4</sup>. Il pericolo di tale religione era duplice. Nutrita di irrazionalità, permetteva il fiorire di ideali fanatici anche in altri campi, come ad esempio in politica, dove la religione era uno dei focolai del mito irrazionale e distruttivo dell'eguaglianza. In secondo luogo, impediva di regolare la giustizia sugli ideali universali della ragione. Per questo motivo, a giudizio di Voltaire, tra giansenisti e gesuiti sola differenza stava nella «éloquence plus serré et plus mâle» di Pascal<sup>5</sup>.

Una conclusione, che non era stata condivisa da Montesquieu. Per un verso, questi sottolineò come, magari in modi tortuosi, la Compagnia di Gesù avesse promosso una sorta di «rehabilitation de la nature humaine»<sup>6</sup>. Ma per un altro verso Montesquieu ammise, con Bayle, che la religione rendeva impossibile l'esercizio razionale della sovranità. Gli individui, in quanto ridotti ad essere mossi dalla sola paura dell'aldilà, rinunciavano ad esercitare la ragione. A giudizio di Montesquieu, «des hommes qui croient des récompenses sûres dans l'autre vie

<sup>3</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques avec les remarques sur les pensées de Pascal*, a cura di R. Naves, Paris, Garnier, 1939, p. 295 e p. 301, p. 278.

<sup>4</sup> *Ivi*, «Ne Voyez-vous pas, ô Pascal! Que vous êtes un homme de parti qui cherchez à faire des recrues», p. 295 e p. 301.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 300.

<sup>6</sup> Come suona il titolo della tesi di R. Mercier, Paris 1960.

échapperont au législateur; ils auront trop de mépris pour la mort»<sup>7</sup>. In questa condizione, gli uomini non ritenevano né necessario, né possibile costruire e rispettare un sistema penale razionale, che avrebbe dovuto invece essere basato sulla corrispondenza tra pena e azione e dal quale avrebbe dovuto essere bandita l'idea di colpa. «C'est le triomphe de la liberté, lorsque les lois criminelles tirent chaque peine de la nature particulière du crime. Tout l'arbitraire cesse; la peine ne descend point du caprice du législateur, mais de la nature de la chose; et ce n'est point l'homme qui fait violence à l'homme»<sup>8</sup>. La libertà politica e civile era dunque impossibile lì dove le leggi erano dettate dalla religione. La religione cristiana era incompatibile con la libertà, perché l'ideologia della salvezza, ossia l'ideologia della suprema *déraison*, rendeva impossibile la virtù laica e anzi poteva condurre al dispotismo. La vita politica vi era dominata non dalle leggi della sovranità, ma dalla *police*, che era una struttura del dispotismo: «dans l'exercice de la police c'est plutôt le magistrat qui punit que la loi»<sup>9</sup>. Con questo strumento, il capriccio del potere costruiva un gigantesco, casuistico, dettagliato sistema di colpe e pene, che rendeva impossibile non soltanto la pratica, ma anche il pensiero della virtù: infatti, «lorsqu'un peuple est vertueux, il faut peu de peines»<sup>10</sup>. La religione cristiana poteva creare una società egualitaria; ma rendeva impossibile la libertà. La conferma veniva dall'analisi del mondo repubblicano.

Nelle moderne repubbliche sorte «dans la lie et la corruption de nos temps modernes»<sup>11</sup>, la causa della debolezza loro stava infatti non nel lusso e nella loro nuova struttura economica e sociale determinata dalla nascita della società commerciale, ma appunto nel fatto che nella loro costituzione politica agiva un fattore religioso, che era stato assente nelle repubbliche antiche. In queste ultime, il rapporto tra religione e politica aveva posto la prima in funzione dello Stato, laddove nel mondo moderno era la politica a essere in funzione della religione. Nelle repubbliche moderne e cristiane – Venezia, la Londra di Cromwell, l'Olanda – si erano ripresi alcuni aspetti del repubblicanesimo classico: ma, come aveva riconosciuto Harrington, il modello che si era riprodotto sembrava essere stato soprattutto quello della teocrazia. In particolare, proprio grazie a questo modello, nell'Inghilterra puritana si era realizzata l'eguaglianza. A indagare la storia del moderno repubblicanesimo, veniva perciò alla luce una

<sup>7</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XXIV, 14.

<sup>8</sup> *Ivi*, XII, 3.

<sup>9</sup> *Ivi*, XXVI, 24.

<sup>10</sup> *Ivi*, VI, 11.

<sup>11</sup> *Ivi*, IV, 6.

singolare contraddizione: vi si trovava l'eguaglianza, che poteva avere a proprio fondamento la religione cristiana, ma, per questa stessa ragione, vi mancava la libertà. In Inghilterra, infatti, la repubblica era stata sconfitta, perché – suggerisce sorprendentemente Montesquieu – tra i repubblicani si era persa la virtù<sup>12</sup>. L'osservazione era di grande importanza: La virtù era, secondo l'*Esprit des lois*, amore dell'eguaglianza ma anche, allo stesso tempo, della libertà, e per tale ragione non poteva essere regolata dalla religione.

Montesquieu era in contraddizione con Voltaire anche per questo. Il pericolo della religione stava per il secondo nel fomentare idee irrazionali come l'eguaglianza; per il primo nel rendere impossibile la libertà.

2. Di fronte a questa alternativa in cui pareva essersi polarizzato il discorso illuminista<sup>13</sup>, che da un lato con Voltaire fondava la libertà sul deismo, ma, dall'altro lato, con Montesquieu imputava alla religione la negazione della libertà, Benjamin Constant riprese il discorso dall'*Esprit des lois*. A guardare le cose dal suo punto di vista, che era storico, a Constant dovette sembrare che Rousseau non avesse spostato di molto la questione. Aveva chiarito bensì quali erano le condizioni necessarie a far vivere la repubblica antica: ma come costruire una repubblica moderna libera ed uguale era l'interrogativo che il ginevrino aveva bensì posto, ma non risolto.

Constant avviò un piano di ricerche, di cui sapeva l'originalità, che trovarono nel *De la religion* una sistemazione, da cui poi trasse spunti per ulteriori elaborazioni, ad esempio nell'articolo RELIGION per l'*Encyclopédie progressive*. «L'on n'a jusqu'ici envisagé que l'extérieur de la religion. L'histoire du sentiment intérieur reste toute 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 change-t-il? Ces sont des questions qu'aucun n'a examinés»<sup>14</sup>. Sottolineava «l'universalité du sentiment religieux», che era stato il fondamento dell'interpretazione materialistica della religione di Hume e Holbach<sup>15</sup>. Era in tal modo ri-

<sup>12</sup> *Ivi*, III, 3.

<sup>13</sup> Per una diversa prospettiva, cfr. J.-F. Spitz, *L'amour de l'égalité. Essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France, 1770-1830*, Paris, Vrin-EHSS, 2000.

<sup>14</sup> B. Constant, *De la religion*, Paris, 1830-1834, t. I, p. 12.

<sup>15</sup> A. Minerbi Belgrado, *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze, Olschki, 1983.

presa la interpretazione generale del fenomeno religioso della *Natural History of Religion* di Hume. Echeggiando temi dell'illuminismo scozzese, che aveva conosciuto fin dal suo giovanile soggiorno a Edimburgo, Constant ritrovò in questo sentimento «la tendance interne» a perfezionare la propria forma. Il movimento al perfezionamento spingeva il sentimento religioso a passare dal feticismo, che era la universale sua grossolana forma iniziale, al politeismo e infine al teismo, dove la religione si depurava delle sue scorie irrazionali. «Laissons la religion à elle-même» diceva Constant, per il quale il pericolo maggiore alla religione veniva dall'azione del sacerdozio, inevitabilmente volta a bloccare o alterare il processo di questo perfezionamento. Il sacerdozio si trovava in entrambi i campi del cristianesimo. Nel cattolicesimo chiedeva al credente di non esaminare la dottrina e perciò di credere per ubbidienza; nel protestantesimo riconosceva la necessità dell'esame individuale, ma poi esige che la credenza prescindesse da tale esame. Il cattolicesimo poteva magari aver avuto maggior forza politica del protestantesimo, tuttavia era dall'atteggiamento critico protestante che si era prodotta la verità della religione. Stava lì la forza del perfezionamento. Di fronte alla «frivola incredulità» voltairiana, che aveva affermato che la religione non era una originaria disposizione dell'animo umano e che dunque non apparteneva alla positività della vita, Constant sostenne che invece la religione era appunto uno degli elementi della vita, e che per espandersi non aveva bisogno di chiese. La religione si trasformò con lui in «religiosité». Il problema religioso non era nato con la restaurazione, ma affondava le sue radici nell'illuminismo – nell'eredità di Montesquieu, Hume e Rousseau – e dunque v'era continuità culturale tra l'età del primo Ottocento e quella illuminista: una continuità che rappresentava agli occhi acuti di Constant il problema storico e teorico del liberalismo.

La religione nella vita sentimentale rappresentava un'energia che non si doveva ignorare o mascherare; ma tale sua positività culturale poteva trasformarsi in forma negativa nella politica. In *Du moment actuel et de la destinée de l'espèce humaine, ou histoire abrégée de l'égalité*, rimasto inedito e plausibilmente datato al 1799-1800, Constant tracciò la storia del rapporto tra la politica e la religione, prendendo le mosse dalla teocrazia. Un concetto, questo, che aveva avuto una grande importanza nella storia culturale e politica dell'età moderna<sup>16</sup>. In particolare, era stato discusso da Hobbes e, soprattutto, da Spinoza. Montesquieu nell'*Esprit des lois* non aveva usato la parola ma, come abbiamo visto, aveva

<sup>16</sup> Cfr. il numero *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi e D. Quaglioni, di «Il pensiero politico», XXXV, 2002.

discusso il problema in modo ben originale. Il termine era ricomparso nella seconda metà del XVIII secolo, quando venne molto discusso nell'*Encyclopédie* e fu adoperato da Raynal e Diderot nella *Histoire philosophique et politique des deux Indes*. Constant però per suo tramite connette la storia della religione non al problema della libertà, ma a quello della eguaglianza. La rivoluzione aveva costruito una umanità nuova, aveva creato nuove figure e nuove condizioni sociali, che esigevano una nuova riflessione. Era da lì che occorreva partire. Dopo il 1818, in un rapido appunto, scriveva: «Application de ces principes aux institutions possibles aujourd'hui. Despotisme impossible. Oligarchie impossible. Toutes les branches de l'oligarchie également. Corporations etc. C'est l'époque des individus. Changements que cela doit apporter dans toutes les idées»<sup>17</sup>. E il cambiamento necessario era stato quello di riconoscere, accanto alla libertà, l'esperienza di una passione altrettanto originaria, quella dell'eguaglianza. Questa era un ideale, un'esigenza che si direbbe antropologica, nei quali si identificavano la storia e la natura umana. «Le besoin constant de l'espèce humaine, c'est l'égalité». L'eguaglianza era infatti una «passion allumée au fond de nos cœurs par la nature», mentre la libertà politica apparteneva ad un'altra sfera, era il frutto della ragione, un «calcul auquel nous amènent les progrès de la civilisation»<sup>18</sup>. Ma, come aveva sostenuto Montesquieu per la libertà, così Constant ritrovò nella storia dell'eguaglianza la medesima opposizione a questa naturale dimensione umana da parte della religione. Secondo Constant, che aveva certo presenti gli straordinari articoli di Boulanger nell'*Encyclopédie*, prima forma di governo era stata la teocrazia, nella quale «l'espèce humaine était courbée sous la plus affreuse inégalité»<sup>19</sup>. La conquista delle istituzioni dell'eguaglianza era dunque l'*enjeu* del processo di secolarizzazione, che si era svolto, e continuava a svolgersi contro la tradizione religiosa. Per pensare in modo nuovo la libertà dei moderni occorreva congiuntamente pensare l'eguaglianza. Definire la sua diversità da quella degli antichi richiedeva di impostare in maniera originale il rapporto tra la religione e la politica. Se non si secolarizzava anche l'idea di democrazia, pure quella di libertà sarebbe stata presa nel gorgo del fanatismo, che avrebbe travolto, come si era visto nella rivoluzione, la politica. Questo dunque era il nuovo passo che Constant fece rispetto a Montesquieu, ma in coerenza con quella lezione. Questo

<sup>17</sup> B. Constant, *Suite des idées*, brevissimo mss. così titolato, successivo al 1818, in Id., *Du moment actuel et de la destinée de l'espèce humaine, ou histoire abrégée de l'égalité*, in «XVIII<sup>e</sup> siècle», a cura di B. Fink, XIV, 1982, p. 216. Il corsivo è mio.

<sup>18</sup> Constant, *Du moment actuel et de la destinée de l'espèce humaine*, cit., p. 209.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 205 e p. 211.

fu il problema che fece chiaro ai liberali dell'epoca sua. Il liberalismo giocava la propria realtà sul problema della democrazia.

La soluzione che Constant propose stava nel distinguere i due piani della religione e della politica per rendere l'una pienamente autonoma dall'altra. Religione civile era una soluzione contraddittoria. La verità della religione era la religiosità, di natura sentimentale, individuale, priva di ogni vita dogmatica e istituzionale.

3. Lo spiritualismo liberale dei dottrinari e di Guizot rifiutò il modello di Comte e Saint-Simon, ma rifiutò anche quello di Constant<sup>20</sup>. Guizot ne rifiutò la distinzione tra religiosità e religioni sacerdotali e non accolse l'idea che il problema della religione potesse essere pensato in continuità con la filosofia dei lumi. Trovò la cesura decisiva nella rivoluzione francese, che ebbe il singolare effetto di servirgli per confutare l'illuminismo: fu soprattutto questo, più che quella ad essere l'obiettivo polemico di Guizot. Alle origini dello storicismo e del suo rapporto con il nesso illuminismo-rivoluzione stava anche il nodo di religione e politica.

4. Alla base della analisi di Guizot del mondo nuovo ottocentesco sta infatti il confronto con l'*état des âmes* nel XVIII secolo<sup>21</sup>. Si era sì amato l'uomo, ma senza riconoscere il male intrinseco alla sua natura. Il male, secondo l'illuminismo, non stava nell'uomo ma nella società, che avrebbe quindi dovuto esser riformata, senza trasformare l'individuo. L'uomo era divenuto il centro della cultura illuminista, che ne aveva avuto una sorta di «idolatrie»; e suo ideale era stata la felicità, pensata e desiderata senza rinunciare alla critica e al dubbio, che era il «gran corruttore». In tal modo era sorta una idolatria della vita, pensata priva di doveri e priva dell'ansia del futuro: quindi senza virtù e senza dio. Guizot raccontava di aver visto gli uomini del XVIII secolo dopo la «terribile esperienza» della rivoluzione. Era uno spettacolo «touchant et instructif». Erano divenuti «tristes mais point découragés»<sup>22</sup>. Il loro ideale persisteva. Nulla avevano imparato delle leggi della natura dell'uomo e del governo. Al contrario ormai era possibile

<sup>20</sup> P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 167.

<sup>21</sup> F. Guizot, *De l'état des âmes*, in «Revue française», 1838, poi in Id., *Méditations et études morales*, Paris, Didier, 1856<sup>3</sup>, p. 6 e p. 4.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 7.

conoscere cosa fosse il male. «Nous vivons bien plus que nos pères dans la vérité des choses»<sup>23</sup>. «Nous savons combien le mal est profond dans notre nature, et souvent caché, et pourtant prompt et terrible à éclater dans l'occasion»<sup>24</sup>. I francesi, tuttavia, non si erano ancora impossessati delle esperienze storiche che pure avevano fatto: «nous ne les comprenons encore». La «vérité des choses» e la sua durezza erano venute allo scoperto; fuori da ogni illusione. Dinanzi alla realtà del male, occorreva riscoprire la logica del dovere, non quella della felicità, dell'interesse e della passione. Fare i conti con il passato era necessario e dunque era necessario misurarsi con l'eredità del XVIII secolo. Non era una questione «purement politique», ma era «une affaire qui touche chacun de nous»<sup>25</sup>. Piuttosto che seguire l'apparente forza dei fatti e delle esperienze, sarebbe stato necessario indagare quale fosse e dove fosse la profonda energia delle società. Non si poteva eludere tale problema, che, oltre che storico, si svelava decisivo in morale e in politica. Dopo la sconfitta della forza militare napoleonica, occorreva riscoprire il peso e la natura sociale delle credenze. Si stava rientrando «dans la voie»; invece di allontanarsene, si tornava a cercare la divinità, magari per timore più che per adorazione. Comunque «l'homme s'est retourné vers Orient, il y cherche la lumière» per trovarvi la saggezza autentica<sup>26</sup>. Il 1830 aveva mostrato che la Francia non era presa nella spirale della decadenza, ma che era viva. All'osservazione storica si vedeva che la rivoluzione aveva lasciato un panorama di dissoluzione sociale dove, in seguito alla distruzione di ogni istituzione e dei poteri intermedi, non si vedevano che le masse e gli individui. Da un lato, si cominciavano a conoscere «les sociétés démocratiques» ancora «si nouvelles et si obscures»<sup>27</sup>. Le «masse» avevano moralità e virtù, *bienveillance* e forza di sacrificio. D'altro lato, bisognava «gérer une société d'individus».

L'effetto della rivoluzione e del bonapartismo era stato chiaro per tutti. Abbiamo visto l'atteggiamento di Constant. L'echeggiamento dottrinario si ha in Royer Collard: «En effet, là où il n'y a que des individus, toutes les affaires qui ne sont pas les leurs sont des affaires publiques, les affaires de l'état»<sup>28</sup>. La soluzione proposta da Guizot a questo problema fu quella di

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>28</sup> Cit. in P. Rosanvallon, *L'état en France de 1789 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 112.

collegare le élites disperse sul territorio nazionale alla struttura amministrativa della centralizzazione. Nel 1821 discusse il problema della *gouvernabilité* in *Des moyens du gouvernement et d'opposition*<sup>29</sup>. Affermava che non era più sufficiente pensare al potere come a un meccanismo regolatore che calava sulla società dall'esterno; proprio la comparsa degli individui e della loro autonomia richiedeva un diverso (ma complementare) potere, ch'era quello, spirituale, del *gouvernement des esprits*. Si conosce l'impegno, coerente con questa analisi, che Guizot dispiegò nel campo dell'istruzione. Qui si vuole sottolineare che, se la riforma dell'istruzione era il modo per dare struttura pubblica alla *raison* nascosta e dispersa nella società francese, agli occhi di Guizot era necessario anche trovare il luogo in cui quella ragione nasceva e si formava. Scriveva nel 1821 a Prosper de Barante che ormai la vita sociale si formava dal basso, non nelle grandi strutture pubbliche<sup>30</sup>; il momento di formazione della moralità privata, che era la base di quella pubblica e perciò della vita politica, stava nella vita domestica. Lo sviluppo delle «affections» che lì si formavano si allargava nelle norme morali, che erano la risorsa con la quale si poteva fronteggiare «le chaos» della vita politica e morale francese, «caché tantôt sous le mot démocratie, tantôt sous le mot égalité»<sup>31</sup>. Il possibile rinnovamento della vita politica aveva quindi le sue radici nella «société civile» e soprattutto nel rispetto della famiglia e della proprietà. Secondo un medesimo processo di continuità, da un lato la moralità familiare si dispiegava fino alle norme etiche pubbliche, d'altro lato le élites provinciali giungevano alla rappresentanza politica nazionale. Ma al fondo della vita familiare stava la religione, che era perciò la cellula genetica della vita morale, prima individuale e poi pubblica. Senza la religione, perciò, non poteva darsi la vita sociale e politica della nuova Francia. Ragione e religione non erano contrapposte; e nemmeno valeva più la contrapposizione, posta da Constant, tra religione e politica. Era la sola via di mediazione per risolvere il pericolo della democrazia<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Si veda la sua analisi *ivi*, pp. 113 sgg.

<sup>30</sup> Cit. in R. Bates, *Madame Guizot and monsieur Guizot: domestic pedagogy and the post-revolutionary order in France, 1807-1830*, in «Modern Intellectual History», 2011, pp. 31-59. L'articolo mostra come questa idea circoli nei romanzi delle due mogli di Guizot.

<sup>31</sup> F. Guizot, *De la démocratie en France*, Leipzig 1849, pp. 140 sgg., e pp. 66-67.

<sup>32</sup> «Quello che ha spesso perduto la democrazia, è che essa non ha saputo accettare alcuna organizzazione gerarchica della società». F. Guizot, *Histoire parlementaire. Recueil complet des discours prononcés dans les Chambres des 1819 à 1848*, Paris, Lévy, 1863, vol. III, p. 107. Intervento alla Camera dei deputati il 5 maggio 1837, cit. da M. Griffo nell'importante sua *Introduzione* a F. Guizot, *Washington*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2004, p. 19.

Nel febbraio 1838 sulla «Revue française» apparve il *De la religion dans les sociétés modernes*, nel quale Guizot discuteva pure alcuni periodici di ispirazione religiosa. Nell' Antico regime l'intreccio tra *élites* e *peuple* era stato assicurato dalla religione. La chiesa, «presque seule», interveniva a favore del popolo, svolgendo opera pubblica<sup>33</sup>. Questo collegamento si era spezzato con la rivoluzione. Nella nuova società v'era una generale condizione di «malaise immense», nel popolo e nelle élites<sup>34</sup>. La causa stava nella violenza dei desideri, nella debolezza delle volontà e nel pallido bisogno di dio. Occorreva rinunciare all'idea illuminista che la felicità universale fosse possibile, che il mondo potesse procurarla e che perciò la sua assenza fosse colpa delle istituzioni. La Francia non poteva essere risospinta al 1789. «Le desordre est en nous»<sup>35</sup>, perché la sofferenza e i desideri sono talmente vasti e si sono tanto ingigantiti da sfuggire al controllo d'ogni «science sociale». «La religion, la religion! C'est le cri de l'humanité en tous lieux, en tout temps, sauf quelques jours de crises terribles ou de décadence honteuse»<sup>36</sup>. La politica aveva bisogno della religione.

La sola religione che avesse colto questa relazione e che avesse riconosciuto come naturale per l'uomo la sua condizione di infelicità era stato il cristianesimo. La religione non doveva né opporsi al mondo, né comandarlo. Il cristianesimo riusciva a far accettare il dispotismo all'uomo e tuttavia ne scopriva la dignità. «Pas une intention, pas une idée révolutionnaire pour parler le langage de notre temps, ne se lasse entrevoir auprès du berceau chrétien»<sup>37</sup>. Il cristianesimo non aveva voluto e non doveva cambiare la società e la condizione umana; estraneo gli era il monachesimo, occidentale e orientale, perché sua destinazione era il mondo<sup>38</sup>. Il cristianesimo primitivo aveva saputo convivere con la politica, dopo la fine dell'impero romano, come da Gibbon Guizot ricavò con lettura personalissima e critica<sup>39</sup>. La nuova società successiva alla rivoluzione aveva spezzato quella armonia, tuttavia Guizot obiettava a «l'Université catholique»

<sup>33</sup> F. Guizot, *De la religion dans les sociétés modernes*, poi in Id., *Méditations et études morales*, cit., pp. 26-27.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 31-32.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 36 sgg.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>39</sup> Cfr. la rettifica al suo precedente entusiasta giudizio, del 1812, su Gibbon che Guizot apportò nel 1867, quando rimproverò all'inglese di essere rimasto alla superficie della storia, di non averne colto il senso profondo, perché aveva deprecato la fine dell'impero e la comparsa del cristianesimo. In F. Guizot, *Mélanges bibliographiques et littéraires*, Paris, Lévy, 1868, p. 48.

che il cristianesimo non doveva sciogliersi in mera «religiosité» e risolvere i suoi dogmi in generiche credenze per favorire facili adesioni, ma doveva tener ferma la propria natura ideale, senza immaginare un fantastico cristianesimo primitivo<sup>40</sup>. Allo stesso modo, il protestantesimo poteva ritrovare la propria vitalità cinquecentesca e la scomparsa della dimensione controversistica avrebbe permesso uno rinnovato slancio religioso. La libertà che il potere civile conferiva a tutte le credenze faceva sì che «l'esprit religieux rentre dans le monde pour conquérir sans usurper»<sup>41</sup>. La religione aiutava lo Stato e a sua volta ne riceveva sostegno e purificarsi. Questo era il bilancio delle lotte ideologiche dell'età moderna e delle forze culturali che ne erano state protagoniste.

In *Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France*, del 1837-8, Guizot distingueva cattolicesimo e protestantesimo. Il primo, nel quale l'autorità veniva «systématiquement conçue et organisée»<sup>42</sup>, offriva risposta al bisogno individuale di sicurezza, ma la chiesa prevaleva sulla vita religiosa individuale. Il protestantesimo, dove mancava la chiesa, non era però né ribelle, né repubblicano: il suo spirito moderno, «raisonneur et enthousiaste», attraverso il movimento delle sette protestanti aveva sempre saputo connettersi a un «centre commune» costituito dalle credenze e dalle istituzioni nazionali. La fiducia nel *mélange* storico delle chiese cristiane fu una caratteristica del pensiero di Guizot, che nell'ultima parte della vita sembrò a molti per così dire un nicodemita cattolico, soprattutto per la sua giustificazione del potere papale<sup>43</sup>. Pare talora sentire in lui una simultaneità di accenti opposti, che derivavano da Chateaubriand e da Pascal. E forse fu proprio Pascal che sostenne la composita religione di Guizot, che lo fece avvicinare al cattolicesimo, ma che tuttavia lo trattene nell'area del protestantesimo. Il tema della scommessa faceva riconoscere la coscienza individuale come centrale elemento vitale della religione.

Tuttavia nella società moderna, uscita dalla rivoluzione, entrambi questi rami del cristianesimo erano usciti sconfitti, giacché «politiquement parlant»<sup>44</sup> la vittoria era stata della *philosophie*, che aveva saputo pensare il nuovo «état

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 43-44.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>42</sup> F. Guizot, *Du catholicisme, du protestantisme et de la philosophie en France*, poi in *Méditations et études morales*, cit., p. 70.

<sup>43</sup> Cfr. L. Theis, *François Guizot*, Paris, Fayard, 2008, pp. 502-503, dove si ricorda la lettera di Guizot a G. de Felice.

<sup>44</sup> Guizot, *Du catholicisme*, cit., p. 84.

social»<sup>45</sup>. La base del conflitto stava nell'affermazione della infallibilità del potere ecclesiastico, al quale la *philosophie* aveva opposto la capacità di riconoscere la fallibilità d'ogni potere, la necessità della sua limitazione, e il diritto che ogni società aveva di controllare il potere in nome della libertà di coscienza, che era la conquista della nuova società. Tuttavia sembrava a Guizot che queste tre potenze – politica cultura religione – potessero coesistere nella società moderna, a differenza dalla successiva posizione di Burckhardt. La possibilità del dialogo tra le potenze del mondo moderno veniva dal fatto che la *philosophie* sapeva essa stessa di non poter bastare agli uomini, e che dunque doveva «redevener elle-même sérieusement et sincèrement religieuse».

La filosofia illuminista non era stata esclusivamente politica. La politica l'aveva interessata allo stesso modo della letteratura e la filosofia; la cultura settecentesca si era volta ad una più ampia speculazione, al cui fondo stava l'intreccio di pensiero e speranza. «Un abîme immense» separava i due secoli<sup>46</sup>. Adesso «les philosophes de la seconde génération, les vrais fils de l'Ancien Régime et de l'Empire»<sup>47</sup> non avevano più alcun legame con la vita dei salotti e delle *côteries*, perché la loro identità s'era formata nelle assemblee e nei clubs. Per loro il *plaisir* non stava nel *repos*, ma nella sintesi di vita sociale e riflessione. «Purs politiques que nous sommes»<sup>48</sup>, gli uomini dell'Ottocento organizzavano la loro vita secondo altre linee, che vedevano nell'azione pratica non la contrapposizione alla vita interiore, ma il suo estrinsecarsi. Per questa ragione, Guizot apprezzò dell'illuminismo la teoria dell'*administration*, soprattutto così come era stata pensata dalla fisiocrazia, mentre il pensiero politico di Diderot e Rousseau gli parve mera riflessione su «la destinée des nations»<sup>49</sup>. Comunque, l'illuminismo aveva avuto la forza di superare il suo stesso scetticismo, per pensare insieme uomo, società e verità.

Anzi, il rischio che pareva a Guizot correre la nuova società ottocentesca consisteva proprio in un difetto di *philosophie*, in un eccesso di indifferenza, di «apatia», caratteristica delle società rette soltanto da vincoli amministrativi e non anche etici. Per poter evitare questo rischio, occorreva non soltanto confinare la religione fuori della politica, come aveva detto Constant, ma far incontrare condizione religiosa e civile. Il cristianesimo aveva per primo affermato la separazione dalla politica. Per Guizot la polemica contro la confusione gesuitica

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>46</sup> In F. Guizot, *Notice della comtesse de Rumford*, in *Mélanges*, cit., p. 51.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 62.

di temporale e spirituale fu anche polemica contro i teologi laici, contro cioè l'anglicanesimo, ma anche contro il giansenismo del Settecento e la religione rivoluzionaria. Per questa ragione l'attenzione per l'Inghilterra e per la rivoluzione non fu scevra di critiche. Cromwell era stato uno dei più grandi «révolutionnaires de profession»; ma la rivoluzione che aveva avviato il Regno Unito verso una nuova strada era stata quella del 1688, sorta per volontà dei partiti, non per sollevamenti popolari. Il vero ideale rivoluzionario di Guizot era rappresentato da Washington, per la sua moderazione, che gli aveva permesso di mettere sullo sfondo il tema della democrazia<sup>50</sup>. L'opposizione di Guizot al suffragio universale aveva radici complesse.

5. Con Tocqueville siamo al terzo e ultimo momento del nostro problema. Terzo non per ragioni cronologiche, ma perché con lui i problemi di Constant e Guizot sono ripresi e raccolti in una nuova configurazione. Innanzitutto psicologica. Tocqueville era ateo, ma difendeva la religione – gli osservò con animo non candido Gobineau – come Cicerone aveva difeso del paganesimo non la verità, ma l'utilità. Con quella osservazione Gobineau metteva in risalto una duplice questione: che Tocqueville aveva dissociato verità e fede e che del fenomeno religioso aveva una considerazione indifferenziata<sup>51</sup>. Due punti indubbiamente pertinenti. La dissociazione tra verità e fede era impensabile per Constant e Guizot. Ma era possibile credere in una credenza falsa e poteva questa essere efficace e socialmente utile?<sup>52</sup> Da questa disarticolazione si può anche far discendere la difficoltà più generale che Tocqueville ebbe nel pensare la religione, che era per lui «spogliata di qualsiasi carattere sacrale, povera di contenuti dogmatici e ridotta a pura morale»<sup>53</sup>. Il cristianesimo non era il politeismo e poneva diverse condizioni di fede. Non si poteva vivere senza credenza, e su questo punto Tocqueville concordava con Pascal<sup>54</sup>, che aveva però anche chiesto

<sup>50</sup> Cfr. Guizot, *Washington*, cit.

<sup>51</sup> «Non ho il diritto né la volontà di esaminare i mezzi soprannaturali con cui Iddio fa nascere nel cuore umano una fede religiosa. Voglio considerare le religioni da un punto di vista puramente umano e cercare in quale modo esse possano più facilmente conservare il loro potere nei secoli democratici in cui viviamo», A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano, Rizzoli, 1994, III/1, 5, p. 439.

<sup>52</sup> Vedi P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

<sup>53</sup> R. Pozzi, *Tocqueville e i dilemmi della democrazia*, Pisa, Plus, 2006, pp. 51-52.

<sup>54</sup> Tocqueville, *La democrazia*, cit., *Introduzione*, p. 26: «non si può stabilire il regno della libertà senza quello dei buoni costumi, né creare buoni costumi senza la fede».

che si dovesse vivere secondo l'unica credenza valutata come vera. E su questo secondo punto del rapporto tra credenza e vita Tocqueville non seguiva Pascal. La religione non era per Tocqueville frutto di timore, come seguendo Hume aveva sostenuto Constant a proposito del feticismo; al contrario era il risultato della speranza. Erano due diverse e anzi opposte fondazioni della religione. Nella teoria di Hume non vi era spazio per una lettura utilitarista della credenza, che aveva il carattere della necessità; al contrario Tocqueville, seguendo la traccia del motivo della scommessa di Pascal<sup>55</sup>, ricavò una fondazione della religione basata sull'interesse. La soluzione di Tocqueville era diversa anche da quella di Rousseau, che contro l'utilitarismo aveva polemizzato e la cui religione civile nel *Contrat social* aveva una funzione sociale appunto perché poggiante su una credenza affermata come vera. Ne discese una diversa considerazione del rapporto tra religione, democrazia e politica. La *Démocratie en Amérique* si presenta come una ricerca, il cui tema generale è pure quello della *religion en Amérique*. Raccontava egli stesso che «al mio arrivo negli Stati Uniti fui colpito anzitutto dall'aspetto religioso del paese» e che nel corso del soggiorno gli si fecero tanto chiare «le grandi conseguenze politiche di questo fatto»<sup>56</sup>, da poter concludere, nell'esordio dell'opera, che quello che soprattutto lo aveva colpito era stata «l'eguaglianza delle condizioni»<sup>57</sup>. L'eguaglianza era anche per Tocqueville una passione insopprimibile, un 'principio', che non andava devitalizzato, ma piuttosto guidato. Se la teoria religiosa lo aveva allontanato da Constant, Tocqueville non condivise l'idea di democrazia e dunque di politica di Guizot.

Tocqueville riprese da Pascal l'idea della radicale diversità delle due logiche della storia sacra e di quella umana, ma corresse tale separazione. Ravvisò, oltre alla distinzione liberale tra area laica e religiosa, che pure Guizot aveva ritenuto una caratteristica del mondo moderno e cristiano, anche una complementarità tra quelle due sfere, messa in evidenza assai bene da Regina Pozzi. Religione e politica erano per Tocqueville due esperienze di vita, che avevano ciascuna bisogno di un vincolo esterno per poter conservare la propria determinatezza. Gli uomini «si spaventano di fronte a questa indipendenza illimitata» e di conseguenza richiedono un'autorità che li contenga in uno dei due campi. Questo vincolo era offerto reciprocamente dall'una all'altra. «Per parte mia non credo

<sup>55</sup> Cfr. L. Diez Del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico* (1989), Bologna, il Mulino, 1996, cap. V. Ma cfr. soprattutto A. Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003.

<sup>56</sup> Tocqueville, *La democrazia*, cit., II, 9, p. 297.

<sup>57</sup> *Ivi*, I, 1, p. 19.

che l'uomo possa mai sopportare insieme una completa indipendenza religiosa e un'intera libertà religiosa e sono portato a pensare che, se egli non ha fede, bisogna che serva, e, se è libero, che creda»<sup>58</sup>. Per Tocqueville, come per Guizot, il cristianesimo era per sua natura refrattario alla politica, ma non era privo di una struttura comunitaria, che gli permetteva di svolgere il ruolo di alternativa alla libertà. Tale sistema autoritario poteva essere assicurato soprattutto dalla tradizionale autorappresentazione della religione, piuttosto che dalle teorie laiche di scienza della religione. La religione con il suo vincolo e il suo ordine interno consentiva perciò alla politica di secolarizzarsi, laddove per Constant la secolarizzazione era il risultato di un processo storico nel quale la religione aveva perso la legittimità di creare istituzioni. Invece, grazie a questa reciprocità, negli Stati Uniti religione e politica si erano integrate. Tocqueville interpretò la religione dominante negli Stati Uniti non già come una religione senza dio, ma come una religione dogmatica accolta come vera, ma pensata come probabilmente falsa, come un mito. Vi si poteva credere come si poteva credere consapevolmente ad un'impostura. Si poteva parlare per gli Stati Uniti di religione politica, nella quale trovare la libertà e l'eguaglianza moderne.

La religione, insomma, era adesso un'invenzione utile. Per Constant, era stata un feticcio, da cui il processo storico ci poteva liberare; per Guizot, la verità che proteggeva contro la violenza delle passioni; per Tocqueville era un'impostura indispensabile, perché liberava i rapporti politici dall'origine religiosa e permetteva paradossalmente di arrivare alla verità del discorso politico, che era la sua secolarizzazione<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> *Ivi*, III/1, 5, p. 438.

<sup>59</sup> Sulla tesi di Carl Schmitt, «senza un concetto di secolarizzazione non possiamo comprendere la storia degli ultimi secoli», vedi G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.