

Anno XI, n. 1 – 2019

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali
(D.E.M.S.)

Storia e Politica

Nuova serie

Direzione/Editors: Claudia Giurintano (Direttore responsabile, Università di Palermo), Giorgio Scichilone (Università di Palermo).-

Eugenio Guccione (Direttore emerito, Università di Palermo).

Comitato Scientifico/ Advisory Board: Marcella Aglietti (Università di Pisa); Francesco Bonini (Università Lumsa); Gabriele Carletti (Università di Teramo); Paolo Carta (Università di Trento); Manuela Ceretta (Università di Torino); Salvatore Cingari (Università per Stranieri di Perugia); Alberto De Sanctis (Università di Genova); Franco M. Di Sciuillo (Università di Messina); Claudia Giurintano (Università di Palermo); Guido Melis (Università di Roma La Sapienza); Enza Pelleriti (Università di Messina); Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Giorgio Scichilone (Università di Palermo); Luca Scuccimarra (Università di Roma La Sapienza); Mario Tesini (Università di Parma).-

Honorary Members: Nicola Antonetti (Università di Parma); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastori (Università di Camerino); Claudio Vasale (Università Lumsa).-

Comitato Scientifico Internazionale/International Advisory Board: Francisco Javier Ansuátegui Roig (Universidad Carlo III de Madrid); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); John P. McCormick (University of Chicago); Jean-Yves Frétygné (Université de Rouen – Normandie); Marcel Gauchet (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris); Rachel Hammersley (Newcastle University); François Jankowiak (Université Paris-Sud/Paris-Saclay); Salvatore Rotella (Riverside Community College - California); Quentin Skinner (University of London).-

Comitato Editoriale/Editorial Board: Cataldo Nicosia (coordinamento redazionale, Università di Catania); Dario Caroniti (Università di Messina), Walter Crivellin (Università di Torino), Federica Falchi (Università di Cagliari), Paola Russo (Università di Catania).

Per le proposte di recensioni e le segnalazioni di nuovi volumi da inserire nella rubrica Dalla Quarta di copertina, scrivere a: paolarusso83@libero.it oppure a storiaepolitica@unipa.it.

<https://www.editorialescientifica.com/shop/catalogo-riviste/riviste-open-access/storia-e-politica.html>

Sede redazionale: Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali, ex Collegio San Rocco, via Maqueda 324 – 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Alessandro Bellavista

Tel. +39-09123892505/515/715 storiaepolitica@unipa.it

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Quadrimestrale-.

Editore: Editoriale Scientifica s.r.l

Via San Biagio Dei Librai, 39 – 80138 – Napoli

Tel. 0815800459 – email: info@editorialescientifica.com

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal in open access

EISSN 2037-0520

Aprile 2019

Anno XI n. 1 Gennaio - Aprile 2019

Ricerche/Articles

Maria Sofia Corciulo <i>Il clero "costituzionale" del Parlamento napoletano (1820-1821)</i>	3
Patrizia De Salvo <i>Il clero siciliano tra rigore religioso e credo rivoluzionario (1820-1821)</i>	14
Enza Pelleriti <i>Gli esuli siciliani in Francia tra Stato e Chiesa (1848-1860)</i>	37
Claudia Giurintano <i>Gioacchino Ventura e Napoleone III: «la résurrection de l'Empire comme celle du jour de Pâques»</i>	58
Rosamaria Alibrandi <i>Libertà d'insegnamento come libertà di coscienza. La teoria politica di Vito d'Ondes Reggio negli anni '60 dell'Ottocento tra echi giusnaturalistici e positivismo</i>	90
Vittoria Calabrò <i>Libri di testo e programmi di insegnamento nelle Università siciliane dell'Ottocento: le influenze francesi</i>	124

Recensioni/Reviews

J.-Y. Frégné (coordonné par), "Le Républicains et le Parlement en Italie 1861- 1994", (G. Portalone); G. Orsina, <i>La democrazia del narcisismo</i> , (G. Costanzo); T. Casadei, <i>Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù</i> , con un dialogo con Étienne Balibar, (G. Verucci).	148
---	-----

Dalla quarta di copertina/ Back cover	161
--	-----

Ricerche/Articles

MARIA SOFIA CORCIULO

IL CLERO “COSTITUZIONALE” DEL PARLAMENTO NAPOLETANO (1820-1821)

Premessa

La mattina del 13 luglio 1820, nella cappella privata di Palazzo Reale, a Napoli, Ferdinando I di Borbone, re delle Due Sicilie, giurò di introdurre nel regno una carta costituzionale della quale sarebbero state pubblicate le basi entro otto giorni.

Si trattava della costituzione spagnola di Cadice, del 1812, recepita dai napoletani dopo una incruenta rivoluzione ed imposta, non senza difficoltà, al sovrano. Questi la accettò soprattutto per timore dei disordini che sarebbero potuti derivare da un eventuale rifiuto della stessa, promossa il 2 luglio *in primis* da quella parte liberale dell'esercito che in quei giorni occupava la capitale, fra le manifestazioni di giubilo di tutta la popolazione.

Il comandante di esso, il generale Guglielmo Pepe (Corciulo 2017: 37-42), scrisse nelle sue *Memorie* che «dopo il giuramento il sovrano gli si avvicinò e, con il volto bagnato di lacrime, gli disse: ‘credimi generale, questa volta ho giurato dal fondo del cuore» (Pepe 1847:419). Un cuore molto poco profondo quello del sovrano che, dopo soltanto sette mesi, rinnegò il suo empito costituzionale, avendo, per la verità, dalla sua, buone ragioni per farlo: quelle innanzitutto della tutela delle sue prerogative regie che venivano radicalmente ridotte nella nuova Costituzione, che invece attribuiva rilevanti compiti di direzione e gestione politica all'unica assemblea parlamentare prevista, da eleggersi con suffragio quasi universale.

Intorno ad essa gravitavano, come pianeti intorno al sole, gli organismi rappresentativi a livello provinciale e comunale, dei

quali aveva la guida ed il controllo. Proprio il desiderio di gestire autonomamente le istituzioni locali fu una delle principali cause di questa rivoluzione, che intendeva distruggere l'oppressivo centralismo napoleonico introdotto nel Regno di Napoli durante il Decennio (1806-1815) e poi confermato dal restaurato Borbone. L'insofferenza verso talune istituzioni periferiche, in particolare l'Intendente, aveva raggiunto l'acme negli anni 1815-1820. Gli abusi amministrativi erano rappresentati dall'oppressiva fiscalità soprattutto sulla proprietà terriera (la nota imposta "fondiaria") estesa a gran parte della popolazione e che accomunava nello scontento piccoli, medi e grandi proprietari terrieri.

Anche i militari lamentavano un'ulteriore causa di disagio sociale: i diminuiti prestigio e stipendi rispetto al periodo napoleonico. Questo malessere, non potendo essere apertamente espresso a causa della severa censura borbonica sulla stampa e dell'occhiuto controllo poliziesco su qualsiasi tipo di associazionismo, s'incanalò nel fiume sotterraneo delle società segrete, prima fra tutte – come noto – la Carboneria; essa, per i suoi concreti ideali nazional-costituzionali, riuscì ad ottenere un notevole consenso anche fra quegli strati della popolazione - che avevano diffidato dell'universalismo astratto massonico, di matrice prevalentemente franco-giacobina -, fra i quali molti ufficiali e soldati, veterani delle guerre napoleoniche, su cui il binomio nazione-costituzione esercitava un forte ascendente. Carattere originale della Carboneria fu anche la sua dichiarata accettazione dei principi e dei rituali della religione cattolica, il che permise a molti sacerdoti di aderire ad essa diventando sovente anche Gran Maestri. In questa setta esisteva una intrigante commistione fra il discorso laico e quello religioso, particolarmente esplicitato nelle formalità di affiliazione. Questo spiega perché anche quegli aspetti della Costituzione di Cadice, connessi alla valorizzazione della religione cattolica, riuscissero più che a scoraggiare, ad aumentare i consensi intorno ad essa.

Infatti, al di là di talune formulazioni rituali - che sembravano collegarlo ad "antiche" e tradizionali istituzioni spagnole - essa in realtà dava vita ad un regime costituzional-rappresentativo originalmente avanzato, tale da farne un *unicum* tra le Costituzioni non solo coeve, ma anche future; perfino nei con-

fronti di quella francese del 1791 - a cui è stata talvolta paragonata, sia per la prevista monocameralità, sia per il tenue potere riservato al sovrano - vi era un maggiore coinvolgimento della popolazione nelle modalità elettive della rappresentanza nazionale¹.

Marx la definirà "un enigma", perché, da un lato, appare scaturita - come egli scrisse - «da una vecchia Spagna monastica, assolutista nel momento in cui essa sembra totalmente assorbita da una guerra santa contro la rivoluzione», dall'altro, «viene invece considerata dalle teste coronate europee come la più incendiaria invenzione del giacobinismo» (Marx-Engels 1980).

Questa apparente contraddizione viene in qualche modo spiegata mettendo in risalto i punti di contatto tra illuminismo cosmopolita e tradizione cattolica universalistica. E pertanto la Costituzione diventa il frutto dell'incontro tra il giusnaturalismo illuministico e il cristianesimo sul contenuto dei diritti di libertà e di uguaglianza, che "precedono tutte le leggi positive", essendo "naturalisti", appartenenti all'uomo anche in quanto "fatto a immagine e somiglianza di Dio". Il radicamento teologico non contrasta ma rafforza quello filosofico dei diritti di libertà.

1. Il parlamento del 1820-21

Una volta concessa la Costituzione da parte del sovrano, con decreto del 22 luglio, vennero fissate le date delle consultazioni elettorali: i "tre gradi" per la nomina del parlamento nazionale, unicamerale e con suffragio universale maschile (dal quale erano esclusi soltanto coloro che si trovavano in condizione di servitù domestica). Le elezioni si svolsero in tre distinte giornate

¹ Questa forte impronta democratica distingue la costituzione gaditana dal coevo modello britannico e dai modelli *octroyées* postnapoleonici, caratterizzati dal suffragio fortemente censitario, dal sistema bicamerale, che vede, accanto alla camera elettiva, quella ereditaria aristocratica, oppure nominata dal Re tra le personalità eminenti del paese. Ciò ci fa comprendere le ragioni della diffusione di uno stesso testo costituzionale in paesi diversi ove il liberalismo universalistico spagnolo diventò un esempio "per tutti i liberali europei". Per gli aspetti politico-istituzionali della Costituzione napoletana rinvio a Portillo Valdes (1998); Corciulo (2017).

(20-27 agosto e 3 settembre). Il numero complessivo degli eletti fu di 98 deputati² (72 per il Mezzogiorno continentale e 26 per la Sicilia, i cui deputati non parteciparono ai lavori parlamentari a causa delle divisioni politiche esistenti nell'isola tra i fautori del costituzionalismo spagnolo e di quello siciliano del 1812).

Chi furono gli uomini ai quali spettò lo storico compito di sedere nella prima assemblea rappresentativa liberamente eletta da tutta la popolazione del Mezzogiorno d'Italia?

È possibile tracciare un quadro unitario relativo alla composizione interna del Parlamento del '20? I membri di tale consesso, in altri termini, pur provenendo da contesti sociali assai differenti, costituirono un gruppo ideologicamente omogeneo o furono al contrario l'espressione di tendenze contrapposte, difficilmente conciliabili?

Ferme restando talune significative differenze fra le caratteristiche biografiche dei deputati continentali e di quelli insulari³, osservando nel loro complesso i *curricula* degli eletti, non si può fare a meno di notare, che, in generale, le preferenze degli abitanti delle Due Sicilie s'indirizzarono non tanto verso gli individui più socialmente altolocati e influenti, bensì verso quegli uomini con esperienze di un certo spessore politico, i quali, proprio in virtù dei loro personali trascorsi, godevano nelle province d'appartenenza della stima dei propri concittadini "progressisti". Minimo comune denominatore di una parte assai consistente dei deputati eletti al Parlamento (circa il 70%) era difatti il possesso di talune caratteristiche ricorrenti, quali: per i più anziani, e molti di essi lo erano,

a) l'attiva partecipazione, a vario titolo, alle vicende che portarono alla proclamazione della Repubblica a Napoli e nelle province nel 1799⁴;

b) l'adesione all'assetto istituzionale posto in essere dai Napoleonidi durante il Decennio 1806-1815;

² I requisiti per l'elettorato passivo consistevano nello *status* di possidente, residente da almeno sette anni nella provincia con un'età non inferiore ai venticinque anni.

³ In Sicilia, ad esempio, vi fu una ben più rilevante presenza di membri dell'antica nobiltà feudale (8 su un numero complessivo di 26 deputati) rispetto al Mezzogiorno continentale.

⁴ In taluni casi l'attività "giacobina" dei deputati era addirittura risalente al 1794, epoca dei primi processi politici per reità di Stato nel Regno di Napoli.

c) l'affiliazione, negli anni immediatamente precedenti la rivoluzione costituzionale, alla Carboneria.

La presenza di deputati caratterizzati da un elevato grado di politicizzazione è riscontrabile in quasi tutte le province del regno, e, in misura particolarmente accentuata, laddove la Carboneria era maggiormente radicata.

La documentazione archivistica relativa a questi finora quasi del tutto sconosciuti parlamentari ci permette di ricostruirne con esattezza l'estrazione sociale, attraverso l'elencazione delle 11 classi di appartenenza:

si cominciava dalla prima, quella del clero (con 19 deputati); la seconda, proprietari (13); la terza, magistrati (12); la quarta, avvocati (12); la quinta, militari (9); la sesta, nobili (6); la settima, medici (6); l'ottava, impiegati (4); la nona, ritirati con pensione (2); la decima, negozianti (2); e sorprendentemente l'ultima, l'undicesima, faceva riferimento ai cardinali, di cui ne annoverava uno, Giuseppe Firrao (Ferrari 2017).

2. Gli ecclesiastici

Significativamente in numero minore nei *curricula* dei deputati provenienti dal clero figurava l'attività politica collegata alla rivoluzione del 1789. Costoro, quasi tutti anch'essi di età avanzata, componevano la classe più numerosa, la prima con ben 19 membri. Veniva in tal modo premiato l'impegno che molti di essi avevano profuso negli anni trascorsi per un più giusto ordine sociale. E non era stato certo casuale che tra i promotori *in primis* della rivoluzione costituzionale oltre ai militari - gli ufficiali Morelli e Silvati - fosse stato presente il sacerdote carbonaro Luigi Minichini⁵.

Osservando in dettaglio i *curricula* dei deputati appartenenti al clero, anche fra di essi è possibile individuare esperienze politiche comuni: quasi tutti avevano collaborato con il governo dei Napoleonidi, in particolare sia all'interno delle varie istituzioni culturali sorte nel Decennio, sia in qualità di docenti dell'Università di Napoli.

Fra i professori universitari, possiamo ricordare:

⁵ Il Minichini, acceso carbonaro, teneva i collegamenti con le società segrete Manfredi (1932).

Alessio Pelliccia (di anni 66), allievo del Genovesi, professore di Diplomatica nel 1812, collaboratore con i Francesi durante il Decennio.

Mariano Semmola (s.d.), incaricato sotto il governo borbonico dell'insegnamento di logica e metafisica, ricoprì nel Decennio l'insegnamento di ideologia.

Domenico Sonni (di 62 anni), professore universitario di matematica e autore di numerosi studi scientifici, membro del Regio Istituto di Incoraggiamento e della prestigiosa Accademia Pontaniana.

Luigi Galanti (di anni 55), professore di Geografia all'università durante il Decennio. Pubblicò il *Catechismo costituzionale* e fu autore di numerosi scritti.

A questo gruppo di studiosi/professori bisogna aggiungere Giuseppe Maria Giovine (di anni 67), di grande cultura ed erudizione, autore di numerosissimi scritti sulle scienze dell'agricoltura, che gli valsero la nomina a socio di tutte le Accademie d'Italia, nonché alla partecipazione alla redazione della *Statistica* murattiana, nel 1811.

Come pure, estremamente noto fu uno dei pochi religiosi provenienti dagli ordini regolari, il frate Vito Buonsanto (di anni 57) che, "maestro di teologia", dopo il decreto di secolarizzazione degli ordini monastici, nel 1808, aveva pubblicato varie opere concernenti l'istruzione e l'educazione dei giovani. Egli partecipò attivamente ai moti del 1799, proclamando la Repubblica in alcune città della sua provincia, fra cui Martina e Francavilla⁶.

Avevano avuto importanti esperienze di insegnamento nei seminari anche i deputati Paolo Flamma (di anni 67), ex predicatore francescano, (componente della VI Commissione, quella della Cultura, alla quale furono significativamente assegnati anche altri deputati ecclesiastici); Papiniano Jannantuono (s.d., VI Commissione); Vincenzo Le Piane (s.d.), traduttore in dialetto calabrese del "catechismo carbonaro" (Cocchiara 2014), affiliato alla Carboneria fin dal Decennio francese (VI Commissione); e Francesco Strano (di anni 54, e VI Commissione).

⁶ Su di lui, mi permetto di rinviare ancora una volta a Corciulo (2017: 82-94).

Accanto a questi dotti esponenti del clero, noti in tutto il regno per la loro vasta cultura, non mancarono talune fiere figure di canonici di orientamento radical-democratico come il sacerdote (e medico) carbonaro Francesco Petruccelli (di anni 50), docente di clinica nel Decennio; e Francesco Paolo Jacuzio (di anni 42, il più giovane tra di essi), fu uno dei più precoci e attivi settari; Benedetto Rondinelli (di anni 48), insegnante nei seminari di Campagna.

Dobbiamo, inoltre, ricordare l'ex-sacerdote Antonio De Luca (di anni 50), arrestato per la sua adesione alla Repubblica napoletana del '99, il cui impegno politico proseguirà con rinnovato vigore dopo la fine del nonimestre costituzionale (24 marzo 1821) in qualità di membro della setta dei Filadelfi. Principale ispiratore dei moti del Cilento del 1828, fu per tale ragione condannato alla pena capitale e giustiziato, alla fine dello stesso anno, a Salerno. Per altri deputati provenienti dal clero, quali Tommaso Vasta (di anni 53), Giuseppe Desiderio (di anni 50), Pasquale Ceraldi (s.d.), Michele Coletti (s.d.), non ho trovato alcun riferimento "istituzionale".

Il 20 settembre 1820 ben 16 dei 19 eletti, appartenenti al clero, entrarono a far parte della Giunta Preparatoria, che doveva sovrintendere alle elezioni delle cariche parlamentari. Venne scelto quale Presidente del Parlamento il salernitano Matteo Galdi (di anni 55), figura di colto e coraggioso patriota, che aveva collaborato già dalla fine del Settecento con le istituzioni ed i governi napoleonici dell'Italia Cisalpina, ove ebbe importanti incarichi istituzionali. Esiliato, tornò a Napoli nel 1808, sotto il governo murattiano, assunse il prestigioso incarico di Intendente (dapprima in Molise e in seguito in Calabria Citeriore), per poi divenire Direttore della Pubblica Istruzione nel 1812, nonché della Biblioteca Universitaria, tanto da essere insignito dal Murat, nel 1815, dell'Ordine delle Due Sicilie⁷.

Sempre il 20 settembre 1820, venne costituita una Commissione per la verifica dei poteri dei Deputati, e in essa, su 5 membri, 2 erano ecclesiastici. All'ottantaquattrenne cardinale Firrao, di famiglia principesca, fu poi affidato il controllo di

⁷ Cfr. sul pensiero politico del Galdi Orza (1908); Capurso (1954).

legittimità sui componenti la stessa. Firrao era stato nunzio apostolico a Venezia ed Elemosiniere di Corte durante il regno borbonico, fino all'avvento dei Napoleonidi.

In definitiva, i membri appartenenti al clero all'interno del Parlamento, nel breve periodo in cui fu operativo, cioè dal dicembre 1820 al marzo 1821, si impegnarono attivamente sia accettando cariche importanti e politicamente significative, sia partecipando ai dibattiti parlamentari⁸ (sui quali, in questo contesto per questioni di spazio, non mi posso soffermare), dimostrando con ciò una coerenza politica e morale che caratterizzò quello che possiamo senz'altro definire il clero "costituzionale".

Numerosi ex parlamentari, fra cui naturalmente anche gli esponenti del clero, dopo la fine di questa breve ma significativa esperienza politico-istituzionale dell'Italia preunitaria, furono destituiti dagli incarichi pubblici - che ricoprivano prima della loro nomina a deputati - e sottoposti a rigida e quasi pedante sorveglianza da parte della polizia. Altri, ritenuti ancora più pericolosi per l'ordine pubblico, i cosiddetti "effervescenti", furono costretti all'esilio e riuscirono a tornare nel regno soltanto molti anni più tardi in seguito all'amnistia concessa da Ferdinando II nel 1832. Pur repressi, gli ideali della Costituzione spagnola del 1812 continueranno, tuttavia, a persistere nelle aspirazioni dei democratici meridionali, fino alla vigilia dell'Unificazione, all'insegna di un progetto permeato da quelle stesse idealità democratiche e federaliste che le potenze della Santa Alleanza si erano affrettate a reprimere⁹.

3. *Considerazioni finali*

Significativi retaggi di quello che ho definito il clero "costituzionale" vennero tramandati fino al periodo immediatamente successivo all'Unificazione, allorché si sviluppò a Napoli un movimento di religiosi favorevole ad una conciliazione-collaborazione con la nuova classe unitaria (Pellegrino 1992); nella prospettiva, non solo di un accordo fra Stato e

⁸ Alberti-Gentile (1926-1931).

⁹ Sulle principali cause della fine del Nonimestre rinvio a Corciulo (2017).

Chiesa ma di una riforma all'interno della stessa, secondo ideali "progressisti" e democratici (alcuni sacerdoti e religiosi militavano nelle Camicie Rosse garibaldine). Si trattava del clero «patriottico, di tradizione cristiano-democratica, intrisa di eterodossia carbonara e quarantottesca» (Palmisciano 2014: 218).

In sostanza di un clero sensibile alle istanze risorgimentali ed aperto alla collaborazione con la nuova classe politica liberale; e desideroso, nello stesso tempo, di colmare «il distacco fra clero e popolo dichiarando inaccettabile il dissidio tra cattolicesimo e Risorgimento, poiché la partecipazione dei cattolici alla vita nazionale del giovane Stato unitario non doveva comportare la rinuncia all'impegno religioso»¹⁰ (Palmisciano 2014:248).

Siamo di fronte pertanto ad un'altra pagina "oscurata" del Risorgimento meridionale, nota soprattutto agli studiosi di storia religiosa, e generalmente ignorata dalla storiografia ufficiale; a conferma, una volta di più, dell'esigenza di portare alla luce vicende storico-politiche sottovalutate, se non addirittura ignorate, del nostro percorso risorgimentale (Corciulo 2017:150-156).

¹⁰ Nel 1862, l'Associazione clerico-liberale a Napoli contava più di mille sacerdoti, ed aveva come socio onorario Pasquale Stanislao Mancini.

Bibliografia

- ALBERTI ANNIBALE, EGILDO GENTILE, 1926-1931, *Atti del Parlamento delle Due Sicilie 1820-1821*, vol. III, Bologna: Zanichelli.
- CAPURSO MARCELLO, 1954, *Matteo Galdi dalla monarchia riformistica alla monarchia costituzionale*, Padova: CEDAM.
- COCCHIARA ANTONELLA 2014, *Catechismi politici nella Sicilia costituente*, Milano: Giuffrè.
- CORCIULO MARIA SOFIA 2017, *Il contributo dei militari alla rivoluzione napoletana del 1820-21: i protagonisti del moto costituzionale*, in EADEM, *Una rivoluzione per la Costituzione. Agli albori del Risorgimento Meridionale 1820-21*, Roma: La Sapienza Editrice, pp. 37-42.
- CORCIULO MARIA SOFIA, 2017, *Una rivoluzione per la Costituzione. Agli albori del Risorgimento Meridionale 1820-21*, Roma: La Sapienza Editrice.
- CORCIULO MARIA SOFIA, 2017, *Prime esperienze costituzionali italiane: la rappresentanza politica di Terra d'Otranto al Parlamento del 1820-21*, in EADEM, *Una rivoluzione per la Costituzione*, cit., pp. 82-94.
- CORCIULO MARIA SOFIA, 2017, *L'azione politica dei patrioti meridionali «dimenticati»*, in EADEM, *Una rivoluzione per la Costituzione*, cit., pp. 150-156.
- FERRARI VALERIA, 2017, *Alle origini della rappresentanza elettiva nell'Italia pre-unitaria: i deputati nel Parlamento napoletano del 1820-21*, in EADEM, *Una rivoluzione per la Costituzione*, cit., pp. 63-79.
- MANFREDI MICHELE, 1932, *Luigi Minichini e la Carboneria a Nola*, Firenze: Le Monnier.
- MARTUCCI ROBERTO, 2017, *Il rodaggio del sistema rappresentativo nel Nonimestre Costituzionale delle Due Sicilie (1820-1821)*, in Guido D'Agostino, Mario Di Napoli, Sandro Guerrieri, Francesco Soddu (a cura di), *Il tempo e le istituzioni. Scritti in onore di Maria Sofia Corciulo*, Napoli: ESI, pp. 399-411.
- MARX KARL, ENGELS FRIEDRICH, 1980, *Collected works (1854-1855)*, vol. XIII, VI, *Revolutionary Spain*, New York: International Publishers, p. 424.
- ORZA MARIANO, 1908, *La vita e le opere di Matteo Angelo Galdi*, Napoli: Tipografia Sordomuti.
- PALMISCIANO GIUSEPPE, 2014, "La nascita del clero patriottico a Napoli e il Giornale La Colonna di Fuoco 1861-62", *Campania Sacra (Rivista di Storia Sociale Religiosa del Mezzogiorno)*, vol. 45, 1-2, p. 218.
- PELLEGRINO BRUNO, 1992, *Vescovi "Borbonici" e Stato "Liberale" (1860-61)*, Roma-Bari: Laterza.
- PEPE GUGLIELMO, 1847, *Memorie del Generale Guglielmo Pepe intorno alla sua vita ed ai recenti casi d'Italia*, Lugano: Tipografia della Svizzera italiana.

PORTILLO VALDES JOSE MARIA, 1998, *La nazione cattolica. Cadice 1812. Una costituzione per la Spagna*, in Roberto Martucci (a cura di), Manduria: Lacaita.

Abstract

IL CLERO “COSTITUZIONALE” DEL PARLAMENTO NAPOLETANO (1820-1821)

(THE “CONSTITUTIONAL” CLERGY OF THE NEAPOLITAIN PARLIAMENT (1820-21))

Keywords: Kingdom of Two Sicilies, Constitution 1820, Parliament, Clergy.

Six voluminous books about the activity of the Parliament of the Kingdom of Two Sicilies (1820-21) were printed between 1926 and 1931 under the auspices of the Commission of the Lincei Academy for the publication of the proceedings of the Italian Constitutional Assemblies. That is why it is surprising that till today the members of that Parliament have never been the subject of relevant prosopographical studies in the socio-institutional perspective. In this context, it is particularly interesting to look at the deputies coming from the clergy that I defined “constitutional” because of their political commitment in supporting the liberal and democratic principles transposed in the new Constitution.

MARIA SOFIA CORCIULO
Università di Roma “La Sapienza”
mariasofia.corciulo@uniroma1.it

EISSN 2037-0520

PATRIZIA DE SALVO

IL CLERO SICILIANO TRA RIGORE RELIGIOSO E CREDO RIVOLUZIONARIO (1820-1821)

«I carbonari del 1820 fan ridere. A quell'epoca tutti in Sicilia eran carbonari, compresi i vecchi, e i giovani di primissima età; eranvi anche donne carbonare, eranvi dei preti e dei monaci, eranvi dei vescovi, e sfido che vi fosse uno che allora del nome di carbonaro non andasse superbo» (Malvica 1869: 18).

Premessa

Il periodo storico che coincide con il Risorgimento Meridionale e, in particolare, il biennio 1820/21 interpretato alla luce delle libertà costituzionali, è diventato un argomento di ricerca molto prolifico grazie anche agli scritti di Maria Sofia Corciulo, al quale la studiosa ha dedicato gran parte della sua attività di storica delle istituzioni¹.

Negli ultimi anni si è arricchito di un filone di studi volto a porre l'accento sui "patrioti dimenticati" dalla storiografia ufficiale del secolo XX. Questo nuovo orientamento ha cercato di mettere a fuoco l'apporto dato dalle popolazioni del Meridione al processo di unificazione poiché, ha sottolineato Maria Sofia Corciulo: «una maggiore luce su di esse sarebbe certamente utile a chiarire i numerosi, complessi e, spesso, contraddittori aspetti che ci hanno condotto e tuttora ancora appartengono alla nostra "identità nazionale"»².

Tra questi protagonisti "dimenticati" vi è la categoria degli ecclesiastici che, benché particolarmente rilevante istituzionalmente è stata oggetto d'indagine, per lo più, degli storici moderni e degli studiosi di storia contemporanea³.

¹ La maggior parte degli studi di Maria Sofia Corciulo hanno come riferimento la prima metà del secolo XIX, soprattutto si riferiscono alla nascita del costituzionalismo europeo. Solo per ricordare i più noti: Corciulo (1992; 2002; 2006; 2008).

² Sul punto si veda, Corciulo (2010: 144).

³ Tra gli studi che si possono ricordare, si veda: Davis (2004: 349-368), Rao (2004); Sindoni (2005: 47-54); Drago (2010). Più di recente, l'interessante saggio di Delpu (2017).

Da qualche anno, anche io mi sono dedicata allo studio dei rappresentanti del clero e della loro attività dal pulpito, cercando di sottolineare come la predicazione religiosa cattolica abbia contribuito alla formazione di una coscienza civile e politica popolare nella Sicilia della prima metà dell'800.

Grazie all'esame di carte pastorali, prediche, omelie e sermoni, scritti e circolanti nell'Isola, dalla fine del Settecento in poi, ho tentato di ricostruire il rapporto tra la Chiesa cattolica, il popolo e il governo borbonico, a partire dagli anni della Sicilia costituente, sottolineando, in particolare, il ruolo dei parroci investiti, fin da quell'epoca, dell'importante compito che li vedeva in prima fila, per il coinvolgimento delle masse popolari, nella reale applicazione della costituzione del 1812⁴.

Nelle *Istruzioni Riguardanti l'articolo nono del Potere Legislativo per le Forme della elezione de' Rappresentanti alla Camera de' Comuni*, infatti, la costituzione stabiliva che, accanto ai Capitani di ciascun Villaggio, Terra, o Città,

il Parroco Curato, o Arcipreti de' rispettivi Quartieri nelle grandi città faranno le liste di tutte quelle persone, che diranno di avere le qualità requisite per gli elettori, e ne trasmetteranno le copie da loro firmate al Capitano, e ai tre Squittinatori del Luogo⁵.

Essi, tuttavia, non solo erano chiamati nel processo di verifica dei titoli dell'elettorato attivo per la camera dei comuni, ma anche, tra i loro compiti era prevista la lettura della Costituzione. Il decreto *Della libertà, diritti e doveri del cittadino*, del 1812, al Capitolo IX, infatti, stabiliva che:

Ogni cittadino siciliano sarà in dovere di conoscere la Costituzione del regno, e tutte le leggi che la compongono; e perciò sarà obbligo de' parrochi [e de' magistrati] d'istruire della Costituzione del 1812 tutti coloro, che appartengono ai loro quartieri [ed al loro comune]; come egualmente sarà dovere delle università e delle scuole pubbliche e private, di leggere due volte l'anno la Costituzione⁶.

⁴ A questo proposito De Salvo (2017: 181-190).

⁵ *Costituzione del Regno di Sicilia stabilita dal Parlamento dell'anno 1812, settima edizione palermitana* [1813] (a cura di) Romano (1996: 60).

⁶ *Costituzione di Sicilia stabilita dal Parlamento* [1813] (a cura di) Romano (1996: 95).

Ai parroci toccava, quindi, il compito di far conoscere il nuovo testo costituzionale e, di conseguenza, istruire il popolo. Un lavoro improbo se si considera la lunghezza e la complessità dell'opera. Probabilmente troppo complicato per dei poveri curati di campagna che nelle loro omelie non erano mai andati al di là della lettura dei vangeli. In quel caso, bisognava non solo leggere ma anche spiegare, ad un uditorio analfabeta, dei concetti di diritto il cui significato, probabilmente, sfuggiva anche a coloro che leggevano.

Quell'impegno, per un verso, avrebbe avuto il merito di avvicinare i parroci al potere legittimo e, tra l'altro, avrebbe visto con la restaurazione rinsaldarsi ancora di più il legame tra il trono e l'altare, per altro verso, faceva sì che, al sorgere della rivolta del 1820/'21, molti di essi fossero stati "contagiati" dalle idee liberali.

Se la storiografia dell'ultimo secolo ha interpretato la spinta e la costruzione verso l'unità nazionale come una forma di lotta politica tra le forze progressiste, favorevoli al Risorgimento, e quelle legitimiste, legate alla conservazione, questo schema non appare valido, almeno in valore assoluto, per il Regno delle due Sicilie dove all'interno del medesimo ordine, ovvero quello ecclesiastico, si registrava la presenza di una componente liberale, nella sfera politica rivoluzionaria, in contrasto con le autorità religiose che erano principalmente conservatrici.

Tra gli alti prelati legitimisti, i più conosciuti del Regno delle due Sicilie erano, per quanto riguardava la parte continentale, il cardinale Fabrizio Ruffo⁷, responsabile principale della repressione seguita alla rivoluzione nel napoletano, e l'arcivescovo di Catanzaro Michele Basilio Clary, autore della raccolta di sermoni pubblicata con il titolo *Il liberalismo cristiano. Omelie sacro-politiche recitate nella sua cattedrale nell'avvento dell'anno 1821*. Con riferimento alla Sicilia, possiamo ricordare, l'arcivescovo di Palermo Pietro Gravina⁸ che, allo scoppio in Sicilia dei moti del 1820, tentava invano di rabbonire i rivoltosi, incoraggiando, al contempo, i notabili della città a difendere i diritti del governo legittimo, e l'arciprete di

⁷ Addante (2017: ad vocem).

⁸ Maiorini, (2002: ad vocem).

Randazzo, Don Giuseppe Plumari-Emmanuele⁹ che, in due prediche, nel descrivere le attività della carboneria, pronunciava violente invettive contro i “buoni cugini”¹⁰.

Il clero e la vita politica siciliana a cavallo di due secoli

La partecipazione alla vita politica di esponenti del clero siciliano non era una novità del biennio 1820/21, si trovano testimonianze della presenza di chierici, particolarmente dinamici, già alla fine del secolo XVIII, anche se la loro attività risultava legata a circoli ristretti.

Può risultare utile, per la nostra analisi, verificare seppur rapidamente il brusco cambiamento di rotta della Corona rispetto all'assolutismo riformatore, che si ebbe proprio in coincidenza della fine del secolo XVIII, causato dall'affievolirsi dello spirito illuminista che, sino ad allora, aveva invece caratterizzata la politica della monarchia borbonica nell'Isola.

Quando nel 1795, moriva in circostanze poco chiare Francesco Maria d'Aquino principe di Caramanico¹¹, veniva designato come suo successore l'arcivescovo Filippo Lopez y Royo con il titolo di presidente e governatore del Regno¹².

A causa dell'intensificarsi dell'attività cospirativa anti borbonica¹³, il sovrano aveva messo nelle mani del Lopez l'intera amministrazione dell'isola, con l'obiettivo di impedire il possibile formarsi di un partito filofrancese.

Era una scelta che inevitabilmente portava il clero siciliano a dare vita a due opposti fronti: da una parte le forze più conser-

⁹ Giuseppe Plumari-Emmanuele (17.8.1770-1.10.1851), figlio di un notaio, aveva pubblicato nel 1813 due testi, una *Allocuzione in difesa dei beni ecclesiastici* (1813) e una *Memoria contenente le ragioni in difesa de dritti dell'arciprete di Randazzo*, Messina (1813). A questo proposito, risulta utile, Mandalari (1897:151).

¹⁰ Sui carbonari siciliani, può risultare interessante la tesi di dottorato di Parisi (2016). Si veda, inoltre, Labate (1904).

¹¹ Scibilia (1961: ad vocem).

¹² Pittella (2005: ad vocem).

¹³ Erano gli anni della condanna a morte di Francesco Paolo De Blasi, l'intellettuale aristocratico che, per il 3 aprile 1795, aveva progettato una rivolta repubblicana, che si sarebbe dovuta concludere con il disarmo delle truppe regie e con la cattura del presidente-vescovo Lopez y Royo.

vatrici e reazionarie, a cui la monarchia non faceva mancare il proprio sostegno, dall'altra gli strati più liberaleggianti, costretti al disimpegno rispetto alle scelte politiche più importanti.

Bisogna sottolineare, comunque, che gli ambienti ecclesiastici siciliani, restavano per lo più insensibili al cambiamento, considerando le nuove idee e i loro seguaci come nemici dell'ordine¹⁴.

Lo scoppio della rivoluzione francese, infatti, segnava per la Sicilia l'inizio della riscossa di quel "vecchio" mondo. La paura degli eccessi rivoluzionari e l'incomprensione dei motivi di una rivoluzione, che affondava le radici in un terreno profondamente diverso da quello isolano, portavano gli esponenti dell'alto clero siciliano a guardare agli sconvolgimenti di fine secolo XVIII come ad una cospirazione dei filosofi contro il trono e l'altare.

A tale proposito, l'analisi, forse più rilevante, prodotta dal pensiero religioso nei confronti della rivoluzione francese, era *De' Diritti dell'uomo. Libri VI* di Nicolò Spedalieri¹⁵. Prete e professore nel seminario di Monreale, filosofo e teologo, lo Spedalieri, in quella che era la sua opera più conosciuta, dimostrava come la custode più sicura dei diritti dell'uomo fosse la religione cristiana denunciando il carattere deistico e ateo della rivoluzione francese.

Anche Giuseppe Logoteta, canonico della chiesa di Siracusa e lettore di Teologia, in uno scritto del 1790, mentre esaltava la dottrina del diritto divino e i doveri dei sudditi nei confronti del monarca, si scagliava contro le «nuove idee» (e specialmente contro gli «scritti licenziosi» e le «pestifere stampe» del Rousseau) le quali

recano sommo orrore e turbano il riposo del pubblico e dell'Impero, indeboliscono ed annientano i diritti intrinseci della Sovranità. Alienano i cuori dei sudditi dalla dovuta ubbidienza, fomentano sedizioni e sono diametralmente opposti alla Religione, al diritto pubblico ed al buon senso¹⁶.

¹⁴ Per interessanti riflessioni sul difficile rapporto tra i principi illuministici e democratici e la Chiesa, si possono utilmente vedere, anche se risalenti, i lavori di Menozzi (1980; 1983; 1993; 2001) e di Giuntella (1981: 267-294).

¹⁵ Giurintano (1998); Pisanò (2004).

¹⁶ Lo Forte (1942: 285-368, in particolare, 306-307).

Vi era, dunque, una parte di ecclesiastici siciliani che decideva di opporsi alla ideologia rivoluzionaria, in considerazione del fatto che questa andava direttamente contro i valori tradizionali della chiesa e contro il principio che la religione dovesse controllare la cultura e, in generale, le idee, al fine di evitare mali maggiori, come il complotto per la distruzione della religione e dello stato.

Proprio a tale scopo, per sottolineare il ruolo del clero nell'importante campo dell'educazione popolare, il Logoteta scriveva:

[...] il Parroco incaricato d'istruire gli abitanti del suo distretto [...] debbe concorrere a' gran disegni della civile legislazione e di buon'ora istillare ne' teneri animi dei giovinetti suscettibili in quell'età d'ogni impressione, sentimenti di patriottismo, di attaccamento alla religione, ed al Re, di coraggio, e di virtù militari (Logoteta 1798: 94-95).

La reazione dell'alto clero siciliano ai problemi posti sul tappeto dalla Rivoluzione Francese, tuttavia, non si esauriva solo in un'ondata di spiriti reazionari. Nonostante tutto, una parte di esso riusciva ad assorbire e volgere a proprio vantaggio alcuni elementi della cultura moderna e, specialmente, delle dottrine costituzionali britanniche.

L'abate Paolo Balsamo¹⁷, ad esempio, a capo della svolta costituzionale del 1812, sin dalla fine del secolo XVIII, visitava l'Inghilterra riportandone impressioni e idee nuove e profonde. Quelle relazioni imbastite con il Regno Unito, sebbene ancora vaghe e non ben definite fino al 1790, avrebbero acquistato successivamente un posto di primo piano nella vita morale, culturale e politica dell'Isola.

Attraverso il filtro della cultura inglese, in un rinnovato clima spirituale favorevole alla commistione tra la tradizione cattolica e la necessità di riforme economiche e giuridiche, il clero progressista siciliano si diceva fautore della modernizzazione della società.

Una parte dei rappresentanti della chiesa si orientava, dunque, consapevolmente verso l'elaborazione di dottrine, concetti

¹⁷ Brancato (1963: ad vocem).

e catechesi aperti alle istanze liberali e facevano dell'unione della fede tradizionale con il clima sorto dal riformismo un nuovo punto per ridisegnare i rapporti tra religione, società e politica.

L'azione avviata nei primi anni del XIX secolo dai vescovi e dagli ecclesiastici illuminati rappresentava un momento di trasformazione del sapere, profondamente religioso e posto al crocevia tra la tradizione cattolica e l'innovazione illuministica, tra devozione e libertà individuali. Solo per un esempio, tra gli altri, si può ricordare, Carlo Santacolomba, cappellano maggiore di Sicilia, vescovo di Anemuria, regio consigliere e vicario capitolare della chiesa di Lipari e abate di Santa Lucia del Mela che, negli ambienti siciliani riformatori, era molto stimato principalmente perché tendeva ad armonizzare la riforma religiosa con quella delle istituzioni civili e sociali¹⁸.

Il coinvolgimento del clero nelle sette segrete siciliane

La partecipazione del clero ai momenti di cambiamento politico e sociale se, per un verso, era il residuo dell'eredità del riformismo del Settecento, era anche figlia di quell'ampia ragnatela di società segrete liberali che si erano costituite proprio a cavallo dei secoli XVIII e XIX.

Da questo punto di vista la continuità tra gli affiliati alla *franc-maçonnerie* (ampiamente sviluppatesi nel XVIII) e la carboneria (che ebbe la sua massima espansione nel primo ventennio del 1800) risultava evidente.

Proprio alla luce di queste considerazioni, mi sono avvicinata allo studio delle insurrezioni del 1820/21, dedicando una particolare attenzione al cosiddetto "basso clero" che, come vedremo, avrebbe avuto un ruolo importante nel coinvolgimento della popolazione nei cosiddetti moti carbonari.

Dopo il Congresso di Vienna e in piena Restaurazione, nel contesto generale di diffusione delle società segrete in tutta Europa, il ruolo dei preti "carbonari" si andava affermando sempre di più. Essi avevano una funzione importante nei piccoli centri urbani e nelle comunità di campagna e proprio per questo

¹⁸ Su Carlo Santacolomba, cfr. Di Carlo (1954-55: 11-19); Romano (1983: 339-408); Sindoni (2005: 48-49).

spesso ricoprivano incarichi di primo piano anche nelle società segrete.

In Sicilia, a Caltagirone, ad esempio, si ha uno dei casi meglio documentati nelle carte di polizia:

La cognizione della Carboneria si ebbe la prima volta qui in Caltagirone ed in Pietraperzia per mezzo del sac. Don Luigi Oddo, allorché nel 1815 passò in Sicilia. Egli allora in questa sola città iniziò Carbonari non men di tredici individui (Labate 1904: 11).

Verso la fine del 1818, il governo siciliano, in seguito a una precisa denuncia di cospirazioni carbonare a Caltagirone, inviava come Commissario generale, il giudice della Gran Corte Civile di Palermo, Antonino Franco, con il compito di verificare «in che consistesse la setta e quali fossero le sue istituzioni», di riferire su un «manoscritto sedizioso» in cui si dichiarava illegittima la sovranità dei Borbone in Sicilia e, inoltre, di accertate la provenienza di alcune lettere anonime, di carattere rivoluzionario, che in quel periodo erano giunte a numerosi alti funzionari dello Stato (ivi: 7).

Prendendo le mosse da queste notizie, ho indagato il coinvolgimento dei rappresentanti del basso clero in Sicilia, soffermandomi in particolare su alcuni di essi, messinesi, che avrebbero avuto un ruolo rilevante nella fondazione di vendite anche grazie alla situazione che si veniva a creare nella città dello Stretto, da sempre porta della Sicilia, non solo per gli scambi commerciali ma anche per la circolazione delle idee¹⁹.

A Messina la setta assumeva caratteri peculiari per la naturale compenetrazione delle idee che provenivano dalla vicina Calabria; si registrava, infatti, un continuo contrabbando di fogli volanti, di diplomi e catechismi settari tra le due sponde dello Stretto. Anche per questo, la città peloritana, come gran parte della Sicilia orientale, si mostrava più incline agli ideali della carboneria continentale, che chiedeva a gran voce il riconoscimento della Costituzione gaditana, in contrapposizione a Palermo dove il modello cospirativo delle sette era visto per lo più

¹⁹ A proposito di circolazione delle idee nell'area del Mediterraneo, mi sia permesso rinviare a De Salvo (2013: 41-72).

come strumento per diffondere gli ideali dell'indipendenza da Napoli.

Ma come agivano i preti rivoluzionari e come si realizzava la loro opera di proselitismo? Mi sembra possibile affermare che vi erano sostanzialmente due percorsi: nelle città erano numerosi i preti a capo di conventi (che per definizione erano luoghi di asilo e rifugio), o avevano incarichi di insegnamento e, di conseguenza, potevano diffondere dalla cattedra le nuove teorie rivoluzionarie; nelle campagne, invece, esercitavano la loro missione come esponenti dell'élite locale e quindi a diretto contatto con il popolo.

Il caso del religioso messinese Vincenzo Conti mostrava la capacità dei preti carbonari di mobilitare i loro conterranei contro i Borbone, grazie anche ai viaggi ch'essi facevano nell'Isola e ai legami che riuscivano a instaurare negli ambienti in opposizione al governo legittimo.

Grazie alle "memorie" del sacerdote Luigi Oddo che, nato nel 1779 a Pietraperzia, aveva compiuto la sua formazione settaria in Calabria, dove era rimasto per dieci anni, entrando in contatto con i massoni e i carbonari di Reggio e Stilo e, in seguito, con i settari di Messina, si può datare la presenza di affiliati carbonari nella città fin dal 1814.

Nella *Istoria di fatti occorsi in Sicilia da Dicembre 1814 sino al 1819, che presenta in Genova all'alta Polizia l'ab. Luigi de Oddo, affine di farla con sicurezza pervenire a mani di S. M. il Re del Regno delle Due Sicilie in Napoli*, egli scriveva:

per mezzi leciti non solo ed onesti, ma doverosi (che non fa d'uopo qui esprimere) io fui alla portata di conoscere i dommi, i segni, alcuni distintivi di esse Società, e ammanire anche molte carte che vi avevano rapporto. Mi feci strada per tali mezzi di passare oltre e conoscerne l'empio sistema e svilupparne lo scopo. [...] Con que' lumi acquistati volli far prova se vi fossero Carbonari e Massoni in Messina. Bastò frequentare qualche Caffè per iscorgerne moltissimi²⁰.

²⁰ Oddo [1820?] (1921: 134). Luigi Oddo arriverà oltre il quarto grado della scala gerarchica della vendita, venendo identificato come "Alta Luce". La setta carbonara, «come qualunque altra, che di mistero si cuopre, ha de' gradi, il primo de quali dicesi Apprendente, il secondo di Maestro, Il terzo è chiamato Primo Simbolico, il quarto Alta Luce e così progressivamente». Labate (1904: 8).

Il fermento delle sette carbonare, così come descritto dall'Oddo, trovava proprio nell'attività di padre Vincenzo Conti un importante punto di riferimento. A partire dal 1816, il convento di S. Anna, di cui il Conti era il Superiore, diventava uno dei centri di diffusione della carboneria più attivi in Sicilia.

Il Conti, peraltro, nel 1817 lasciava la città per fare proseliti nel resto dell'Isola e si riuniva a Caltagirone con il sacerdote Luigi Oddo, conosciuto nel capoluogo peloritano, e con il poeta Bartolomeo Sestini, per dare nuova vita ad un'antica vendita che veniva rifondata con il nome *Impazienti* poi cambiato in *Vigilanti dell'Ordine di Caltagirone* secondo le regole della setta.

Successivamente, alla stessa setta si univano nel grado di assistente il padre Michelangelo di Polistena e, in qualità di tesoriere, il sacerdote don Pasquale Montalto, tutti dunque con un ruolo ben preciso.

Nel 1818, padre Vincenzo Conti, vantando il titolo di fondatore maggiore, con la facoltà di creare nuove vendite, grazie ad un Diploma in Pergamena rilasciato dalla Vendita dell'Ordine di Napoli detta l'*Ardita*, ne costituiva una nuova dal nome *Cauloniati risorti* alla quale aderivano oltre al sacerdote Oddo, anche il sacerdote don Ignazio Dinarello e il sacerdote Vincenzo Puzangara ed altri adepti (Labate 1904: 14).

Verso la fine dello stesso anno, tuttavia, in seguito all'attività investigativa del Giudice Antonino Franco, di cui abbiamo accennato più sopra, che rivelava «occulte macchinazioni criminose in Caltagirone», venivano spiccati numerosi mandati di arresto e il Conti fuggiva riparando in Francia, per ritornare nell'isola solo quando la rivolta era ormai scoppiata (ivi: 5, nota 2).

Tra i religiosi messinesi, oltre al Conti, possiamo ricordare, anche, il sacerdote Antonio Sarao che, conosciuto anch'egli per essere carbonaro, svolgeva indisturbato la sua opera di precettore di "belle lettere" nella città dello Stretto, presso le facoltose famiglie dell'alta borghesia cittadina. Proprio durante il nonimembre rivoluzionario, il Sarao dava alle stampe, per i tipi di Michelangelo Del Nobolo, i *Dialoghi sul governo democratico e costituzionale in rapporto al siculo*.

L'opera era articolata in 6 dialoghi ai quali, eccezione per l'epoca, partecipava una nobildonna messinese rimasta anonima.

Nella *Lettera preliminare* di introduzione, l'abate teneva a sottolineare:

Non vi faccia meraviglia, se in questi dialoghi s'introduce meco a parlare una Madre di famiglia: ciò in fatti lo fu, ed il rapporto, che ha l'educazione pubblica colla privata al buon essere della società, plausibile rende l'interloquire con donne. A queste nella prima età, e dalla Natura, e da parenti siamo lasciato in balia, e da queste riconosciamo le prime idee, e cognizioni. Voglia il cielo che siano tutte sagge al pari della qui introdotta Dama, che promette ne' suoi figli alla Patria sostegno, e decoro. Parimenti non vi rechi stupore, se spinosi principj di pubblico diritto, e di Governo, se massime naturali, e politiche vengano in dialoghi esposte (Sarao 1821: III).

L'abate Sarao, in queste sue "discussioni domestiche", poneva l'accento sul governo democratico e costituzionale, esaltando il ruolo dell'istruzione del popolo in quanto depositario della sovranità.

Un altro sacerdote, adepto della carboneria, che, grazie alla sua *ars oratoria*, veniva ricordato negli Annali della città di Messina (Oliva 1892), era Antonino Brancati (di Carlo 1933: 109-114). Il religioso messinese era ben noto alle forze di polizia dell'Isola, infatti, già nel 1798, veniva arrestato a Siracusa, solo per essere sospettato di "opinioni libere", e rinchiuso in una terribile galera sotterranea e segreta, chiamata comunemente *Frate Elia*. Da Siracusa veniva poi trasferito nella "Vicaria" di Palermo dove era condannato ad altri quindici anni di carcere nel Forte del Maretimo, scontati i quali sarebbe stato esiliato dal Regno delle Due Sicilie.

Tre anni più tardi, in seguito alla pace di Firenze, riconquistava la libertà. Tra i suoi ricordi, vivido era il rispetto per i suoi Maestri: Giuseppe Ximone Leone, Dottore in medicina, e l'Abbate Don Nunzio Minasi, ambedue presi di mira dalla furia borbonica: il primo nel 1798, il secondo, invece, era stato uno dei perseguitati politici del Marchese Artale, nel 1808.

Tra gli scritti di denuncia del Brancati si può citare l'*Ode agli amatori della libertà* edita nel 1820, per i tipi di Michelangelo del

Nobolo, dedicata «Al Sovrano Costituzionale, al suo General Vicario, agli Uomini Liberi del Regno di Napoli, ai Deputati al Parlamento» (Brancati 1820).

Della sua attività di predicatore, si legge nel *Giornale di Scienze Lettere e Arti per la Sicilia*:

apprese l'arte oratoria da Giuseppe Ximone. Divenuto dotto ancor egli vestì l'abito cappuccino. Dopo alcune traversie lasciato l'abito assunse quello di prete. Cominciò allora ad acquistar grido di celebre sacro oratore. Fu chiamato ad insegnar l'Eloquenza in Milazzo, indi in Messina e finalmente in Reggio Calabria²¹.

Sempre a Messina vi era la presenza di un'altra forte personalità che spiccava nel clero cittadino: era il massone filo-inglese padre Benedetto Chiavetta: abate e visitatore generale dell'ordine Basiliano, era un letterato di chiara fama e si distingueva per la conoscenza del greco e del latino, padroneggiando molto bene anche l'inglese. Profondo conoscitore delle "cose ecclesiastiche", era anche un'eccellente studioso di politica ed economia. Per la sua preparazione e, soprattutto, per l'amore che nutriva per l'Inghilterra, nonostante fosse monaco, veniva nominato direttore della *Gazzetta Britannica*. Come è noto, si trattava di un periodico bisettimanale che veniva stampato nella tipografia del Nobolo divenuta nel tempo anche luogo d'incontro e di ritrovo per quanti, impegnati politicamente, si scoprivano a vivere con entusiasmo quegli anni caratterizzati dal diffondersi dell'ideologia liberale inglese condita di ideali carbonari²².

Il Chiavetta, che nella sua qualità di abate sarebbe stato rappresentante del braccio ecclesiastico nei parlamenti del 1810 e del 1812, risultava affiliato alla carboneria come si legge nel *Notamento de' Gran Maestri, e maestri carbonari, associati nelle vendite di Palermo, scelti li più accaniti nell'ordine*²³:

²¹ *Giornale di Scienze Lettere e Arti per la Sicilia* (1839: 10).

²² La *Gazzetta Britannica* è consultabile, dal 2012, sul sito della Biblioteca dell'Assemblea Regionale Siciliana, al link: <http://www.ars.sicilia.it/biblioteca/gazzetta/gazzetta.jsp>. A questo proposito, mi sia permesso rinviare a De Salvo (2016: 25-86).

²³ Il *Notamento de' Gran Maestri, e maestri carbonari, associati nelle vendite di Palermo, scelti li più accaniti nell'ordine* è custodito presso l'Archivio di Stato di

Gran Maestro nell'ordine, che oltre di essere antico massone, si vuole antico carbonaro. Uomo di natura libero, e intrigante, e sebbene non abbia fondato vendite carboniche, pure ne girò varie facendosi vedere colla decorazione di Gran Maestro Onorario, additando quegli autori, dai quali i carbonari ne potevano adottare le dovute leggi carboniche, e statuti detti Lucanici²⁴.

Dalla teoria alla pratica: la partecipazione attiva ai moti del '20

Il punto di snodo della diffusione della Carboneria in Sicilia era rappresentato dalla rivoluzione del 1820. Le differenze fra il settarismo della Sicilia occidentale e quello della Sicilia orientale sarebbero emerse durante il cosiddetto nonimestre.

L'Isola di fronte ai mutamenti costituzionali napoletani rompeva il delicato equilibrio sul quale si reggeva dopo l'unificazione con il regno di Napoli nel 1816. Nel maggio del 1820, con l'arrivo dalla Calabria del Reggimento Principessa, al comando del colonnello Gaetano Costa, Messina veniva 'invasa' da una truppa di 1500 carbonari.

Il colonnello, appena giunto, in città

Riunì subito gli affiliati nella vendita di Messina; col grado che aveva venne facilmente eletto capo e incominciò alacramente il lavoro per diffondere la Setta nell'Isola, mandando emissari in molte città, incaricati di trovare seguaci con promesse di onori, di impieghi, di ricchezze nel nuovo ordine che si sarebbe stabilito (Bianco 1905: 32).

Napoli, Ministero di Grazia e Giustizia, b. 6124. Ringrazio la dottoressa Roberta Parisi per avermene fornito una copia.

²⁴ *Notamento de' Gran Maestri, e maestri carbonari, associati nelle vendite di Palermo, scelti li più accaniti nell'ordine*, n. 22. Se questa era la situazione della città dello Stretto, per rimanere nella categoria degli ecclesiastici che avevano preso parte ai parlamenti costituzionali del decennio inglese, non possiamo non ricordare il palermitano padre Ignazio Li Donni, professore presso l'università della capitale, anch'egli nominato nel Notamento già citato, al n. 553, dove veniva descritto come: «Scolapio con cattedra ne' reali studi dell'Università, e denunciato per M.C. da vari individui giusta i rapporti degli Esploratori. Si dice aversi ricevuto nella vendita di Epaminonda, ed affiliato in altre Vv. come quella di Muzio Scevola. Egli viene dato per uno che fe' stampare i catechismi», *Notamento*, n. 553.

Il clero locale partecipava in modi diversi alla rivoluzione: i parroci sfruttavano il loro ruolo di oratori e di confessori per scuotere la popolazione, oppure si attribuivano delle funzioni spesso anche incompatibili con il loro *status*.

La manifestazione più visibile della mobilitazione dei religiosi era la loro partecipazione armata all'insurrezione durante i moti. Quell'attività entrava in netta contraddizione con i principi della loro missione che vietava lo spargimento di sangue. Così come nel caso di Luigi Minichini, il sacerdote che era tra i capi rivoluzionari che avevano dato inizio al primo moto di Avellino, anche in Sicilia vi erano dei sacerdoti che si mettevano a capo dei popolani insorti.

Tra questi assurgeva a simbolo Gioacchino Vaglica, giovane monrealese la cui singolare figura veniva esaltata come condottiero nella sollevazione di popolo del 17 luglio del 1820. Frate del monastero di Sant'Anna, nelle diverse cronache del tempo veniva ricordato insieme agli altri ecclesiastici: «in ogni tempo nell'isola nostra stettero all'avanguardia delle popolari rivolte, apertamente ostili alla tirannide; notevole tra tutti un fra Gioacchino Vaglica del terz'ordine di San Francesco». Addirittura, veniva nominato colonnello nell'armata paletmitana per «essersi distinto nell'azione del giorno 17», egli «ardimentoso oltre ogni credere uscendo dal chiostro imprende a reggere ed a meglio unire gran parte dei sollevati» e «ritto sopra gli scalini [della] chiesa, si appunta sul petto l'immagine di santa Rosalia, trae di sotto la tonaca una carabina, e tira il primo colpo» (Calvi 1863:11).

L'importanza dell'attività del frate era confermata dalla circostanza che nel promulgare il *Decreto d'Amnistia pe' sudditi de' domini oltre il Faro colpevoli degli avvenimenti politici ed attentati commessi contro lo Stato anteriormente al di' 24 marzo dello scorso anno 1821*, al 2° comma si stabiliva che: «sono esclusi soltanto dall'amnistia enunciata nell'articolo precedente Gaetano Abela, ex-Generale Giuseppe Rossaroll [...], Padre Gioacchino Vaglica ...»²⁵.

²⁵ «n. 431 - Decreto d'Amnistia pe' sudditi de' domini oltre il Faro colpevoli degli avvenimenti politici ed attentati commessi contro lo Stato anteriormente al di' 24 marzo dello scorso anno 1821», in *Collezione delle leggi e de' decreti reali del*

Se la figura del frate Vagliaca può essere letta come quella di un “capo popolo” capace di aizzare le folle con veemenza, un altro sacerdote, Paolo Ruscica, grazie alla sua oratoria infiammata l’animo di alcuni siciliani, e con un suo discorso, tenuto durante un’adunanza segreta convocata a Spaccaforno, così parlava della rivoluzione:

era di già arrivato il momento della felicità dei popoli, ardenti di ottenere la sospirata libertà; che la Francia, l’Inghilterra ed altre potenze si erano coalizzate per liberare i popoli dalla oppressione; che fra non molto il governo starebbe nelle loro mani; che avendo la Spagna sostenuto col sangue le sua libertà, altrettanto doveva farsi in altri stati d’Europa, nell’Italia e in Calabria, ed altrettanto si sarebbe fatto fra poco in Sicilia (Labate 1904: 226-227).

Da ogni parte si manifestava contro i Borbone, basti solo pensare al clero «percorso da venature e spirito settario» (Genoino 1934: 25-26) che aveva fatto e faceva attivamente parte della carboneria, esempio ne sia, un’altra vicenda peculiare, che aveva come protagonista il priore Girolamo Torrente di Siracusa che, come altri, dopo la fine dei tumulti e il ritorno all’ordine, si era dato alla macchia:

Nelle passate vicende mentre trovavasi nel convento di Spaccaforno quale capo carbonaro, fece assalire di notte un numeroso stuolo di Carbonari quel convento per prendersi l’amministrazione e toglierla al legittimo superiore. Essendosi trovato in Siracusa diede un terrore al padre reggente ex provinciale Giuseppe, allora priore di questo convento, avendolo fatto sorprendere, ed assalire, da circa 30 bassi ufficiali carbonari, quali con minacce e de’ clamori si piegarono, che veri superiori della Religione erano per castigare al p. Torrente, le loro armi, e le loro spade erano alla di lui difesa. Attualmente trovandosi il p. religioso apostatato dalla religione, e si crede forse trovarsi rifuggiato in Pietraperzia, per scanzare la pena impostagli dal Sovrano; cioè di ritirarsi nel convento dei Cappuccini di Gibilmanna. Il detto padre Torrente è d’età d’anni 60 circa, statura regolare. Colore rubicondo. Occhi castagni. Capelli mischi. Viso quasi rotondo²⁶.

Regno delle Due Sicile, anno 1822, semestre II, da luglio a tutto Dicembre (1822: 171-173).

²⁶ *Rapporto su Girolamo Torrente*, Direzione Generale di Polizia, vol. 1, fasc. 32, inc. 5, da maggio ad agosto 1823, Archivio di Stato di Palermo.

Il Torrente, come si legge nel rapporto di polizia, dopo aver preso il controllo del convento di Spaccaforno, veniva arrestato e condannato ad espiare le sue colpe eseguendo gli esercizi spirituali. Al contempo, altri religiosi avrebbero, invece, abbandonato la carboneria, tra questi, ad esempio, alcuni sacerdoti di Caltagirone che presentavano al loro Vescovo una «Retrattazione e denuncia per discarico di loro coscienze» (Labate 1904: 157).

Ma in tale vicenda, così variegata e controversa, accanto agli episodi relativi a siffatte figure quasi mitiche di religiosi, si inseriva la personalità ambigua dell'arciprete di Randazzo, Don Giuseppe Plumari-Emmanuele²⁷.

Anche a Randazzo le teorie sovversive del tempo e il fermento politico avevano portato alla fondazione di alcune vendite carbonare. Il Plumari, probabilmente per motivazioni personali, volte ad ingraziarsi le autorità ecclesiastiche con le quali era in contrasto per via della sua nomina ad arciprete, utilizzava la sua oratoria contro i settari.

Dal pulpito “catechizzava” i propri fedeli declamando prediche contrarie alla carboneria: una di queste si intitolava *La felicità de' popoli sotto la Religione Cristiana e sotto il Governo Monarchico*, ed aveva lo scopo di “abbattere lo spirito di vertigine del Governo Costituzionale”; in un'altra, più significativa, dal titolo, *L'infelicità de' popoli sotto le segrete Società per lo più tendenti a distruggere la Religione ed il Trono*, così si esprimeva:

Una di queste abominevoli sette, che ha procurato strappare i veri fedeli dal seno della Cattolica Chiesa, è stata la così detta Società dei Carbonari. Volete voi trovare il Cristo e la vera sua Religione? Dissero essi; uscite dal grembo della vostra Chiesa, poiché ivi non puole trovarsi. Egli è nella foresta e nel deserto [...] Volete voi trovare il Cristo? Dissero i Carbonari; ritiratevi nelle nostre segrete Vendite, nelle nostre occulte loggie, nelle nostre impenetrabili stanze, che ivi lo troverete, [...] a che servono dunque le segrete società? [...] Ve lo dirò io [...] servono ad infelicitarvi nel tempo e nell'eternità [...]. Contro la divina oro-

²⁷ Labate (1904: 152-160). Giuseppe Plumari-Emmanuele (17-8-1770/1-10-1851), figlio di un notaio, aveva pubblicato nel 1813 due testi, una *Allocuzione in difesa dei beni ecclesiastici* (1813) e una *Memoria contenente le ragioni in difesa de dritti dell'arciprete di Randazzo* (1813). Mandalari (1897: 151).

gine dei Re sulla terra alzò l'abominevole falsa dottrina, che il Sovrano regnava per la grazia del popolo e non per quella di Dio [...]. Lungi, dunque, da voi, miei diletteggianti figli in Gesù Cristo, un sì pestifero morbo. E tutti coloro, che si lasciarono sedurre a dare il loro nome alla proscritta società dei Carbonari, non esitassero punto a presentarsi da me o dagli altri Confessori facoltati che all'empia setta non appartennero, onde subito riportarne la Pontificia assoluzione²⁸.

Questa predica, recitata il 30 maggio del 1821, può essere l'esempio di quello che, dopo la pubblicazione della bolla papale *Ecclesiam a Jesu Christo*, emanata da Pio VII, nel settembre dello stesso anno, avrebbero dovuto predicare i parroci. Con essa si condannava la Carboneria, e si obbligavano i prelati a leggerla durante le funzioni religiose. Bisogna, tuttavia, sottolineare che la vicenda del Plumari era particolarmente contraddittoria, infatti, nonostante ufficialmente si dichiarasse, più volte dal pulpito, di essere contrario alla carboneria, egli stesso veniva denunciato per essere stato membro della vendita del suo paese "La giustizia in trionfo"²⁹.

Brevi note conclusive

Dopo l'emanazione, nel 1821, della bolla papale di condanna della carboneria, i gradi della setta subivano un palese assottigliamento. Molti sacerdoti si defilavano, altri, invece, catturati erano costretti a meditare e a sottoporsi ad adeguati esercizi spirituali, come il caso del padre Torrente di Siracusa.

Bisogna sottolineare che, un po' tutti i carbonari, sia i laici sia gli ecclesiastici, venivano colti di sorpresa dall'asprezza della condanna papale, che giungeva, tra l'altro, dopo anni di tolleranza più o meno implicita verso l'altra e più antica setta che era la Massoneria. Nonostante la minacciata scomunica, l'attività settaria proseguiva. Non era una circostanza trascurabile che anche negli anni successivi le indagini e i processi continuassero, come è documentato nelle carte del Ripartimento

²⁸ *La felicità politico-cristiana. Omelie dell'unico Parroco-Arciprete di Randazzo nella S. T. Dottore Giuseppe Plumari ed Emmanuele recitate nella sua Madre Chiesa Parrocchiale nell'anno 1821 (1822)*. Labate (1904: 152-156).

²⁹ ASP, Real Segreteria di Stato, ripartimento Polizia, f. 6, fas.19, documento 706, 16 novembre 1821.

Polizia, conservate presso il fondo Real Segreteria di Stato dell'Archi-vio di Stato di Palermo.

Accanto ai sacerdoti che, ligi al loro dovere e al volere del Papa, denunciavano di appartenenza alla carboneria i propri concittadini, come il sacerdote Don Francesco De Blasi che, nel gennaio del 1823, accusava di attività settaria i fratelli Eugenio ed Ignazio Bottoni da Pietraperzia, si ha la documentazione relativa alla riunione di una vendita carbonara nella residenza del sacerdote Don Mariano Lopresti, presso l'Oratorio di San Filippo Neri a Castoreale, nell'agosto dello stesso anno.

Le vendite carbonare proseguivano anche negli anni successivi, nonostante altri due interventi papali di censura.

Il primo di Papa Leone XII, nel 1825, che con l'enciclica *Quo graviora* condannava con particolare energia le sette dei Liberi Muratori, o dei *Franc-Maçons*, e dei Carbonari, nonché qualsiasi altra setta occulta comunque denominata; il secondo, nel 1829, di Pio VIII che, con la Bolla *Traditi humilitati Nostrae*, precisava ed aggravava le accuse contro la massoneria e contro le affiliazioni carbonare³⁰.

Come ha ben documentato Giacomo Pace Gravina studiando la *Commissione suprema per i reati di Stato*, ancora nel «dicembre del 1830 continuavano i processi contro ben 581 rei assenti per i fatti di Alcamo, e numerosi altri pendevano per gli sconvolgimenti di Polizzi e Carini» (Pace Gravina 2015: 27).

Tra i casi affrontati dalla Commissione, oggetto dello studio di Giacomo Pace, troviamo il processo per l'accusa di associazione settaria a carico del sacerdote Giovanni Crimi e dei suoi complici, per la costituzione della 'setta' Repubblica, scoperta nel novembre 1824, nelle carceri centrali di Messina, dall'agente infiltrato Ignazio Costa, che in cella aveva carpito la fiducia di Crimi.

La Commissione suprema competente per i reati del Crimi, l'8 marzo del 1827, emanava la sentenza di condanna alla pena di morte per impiccagione. La condanna, tuttavia, dopo una se-

³⁰ «Lettera Enciclica di Papa Pio VIII a tutti i Patriarchi, Primati, Arcivescovi e Vescovi, Traditi humiliati Nostrae», in *Collezione degli atti emanati dopo la pubblicazione del Concordato dell'anno 1818*, (1832: 163).

rie di vicissitudini, veniva sospesa e il re accoglieva la richiesta di commutazione della pena di morte in ergastolo³¹.

La commutazione in realtà si rivelerà un grave errore per il governo borbonico, in considerazione della circostanza che il sacerdote sarebbe stato uno dei protagonisti dei moti messinesi del 1847.

I preti carbonari rivestivano, dunque, una funzione decisiva nella mobilitazione popolare non solo in favore della rivoluzione del 1820-21, ma anche per i successivi moti che porteranno, infine, alla realizzazione dell'unità italiana.

Il loro ruolo si inseriva sostanzialmente nel processo più ampio di costruzione di un nuovo ordine rivoluzionario destinato ad essere accettato dalla popolazione siciliana, ancora largamente estranea alla politica e, invece, tenacemente religiosa.

A partire dalla fine del XVIII secolo e per gran parte dell'Ottocento, una importante schiera di religiosi siciliani si ponevano contro la monarchia borbonica, utilizzando in opposizione al governo legittimo gli strumenti a loro più consoni, ovvero, le funzioni religiose, la predicazione, l'educazione popolare, mettendoli al servizio della rivoluzione.

Possiamo, quindi, concludere che grazie all'esperienza politica che il basso clero aveva maturato durante il nonimembre rivoluzionario, si ponevano le basi per la creazione di un repertorio di regole e di comportamenti di politica religiosa che avrebbero trovato applicazione soprattutto nei successivi moti del 1848 e nel 1860.

³¹ Sulla vicenda del Crimi, si rinvia a, Labate (1904: 292 e ss); Pace Gravina (2015b).

Bibliografia

- ADDANTE LUCA, 2017, "Ruffo, Fabrizio", *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 89, ad vocem.
- BIANCO GIUSEPPE, 1905, *La rivoluzione siciliana del 1820 con documenti e carteggi inediti*, Palermo: Seeber.
- BRANCATI ANTONINO, 1820, *Ode agli amatori della libertà*, Messina: presso Michelangelo del Nobolo.
- BRANCATO FRANCESCO, 1963, "Balsamo, Paolo", *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 5, ad vocem.
- CALVI CESARE, 1863, *Storia dei governi d'Italia e della loro politica dal 1815 ai nostri giorni narrata al popolo*, Firenze: a spese degli editori.
- CORCIULO MARIA SOFIA, 2010, *Una costituzione per la rivoluzione. Agli albori del risorgimento meridionale (1820-'21)*, Napoli: E.S.A.
- CORCIULO MARIA SOFIA, 2002, *Dall'amministrazione alla Costituzione. La Terra d'Otranto nel Decennio napoleonico (1806-1815)*, Lecce: Manni.
- CORCIULO MARIA SOFIA, 2006, *Guida al Parlamento italiano*, Napoli: Esi, , seconda edizione.
- CORCIULO MARIA SOFIA, 2008, *Percorsi di storia istituzionale europea secc. XIII-XIX*, Roma: La Sapienza Editrice.
- Costituzione del Regno di Sicilia stabilita dal Parlamento dell'anno 1812, settima edizione palermitana* [1813], ROMANO ANDREA (a cura di), 1996, Riedizione Anastatica, Messina: presso l'Accademia.
- DAVIS JOHN A., 1998, "Rivolte popolari e controrivoluzione nel Mezzogiorno continentale", *Studi storici*, anno 39, No. 2, pp. 603-622.
- DE SALVO PATRIZIA (a cura di), 2012, *Gazzetta Britannica*, [1808-1814]: <http://www.ars.sicilia.it/biblioteca/gazzetta/gazzetta.jsp>.
- DE SALVO PATRIZIA, 2013, "Propaganda, libertad de imprenta y circulación de las ideas: influencia inglesa en el Mediterráneo (1794-1818)", in *Cuadernos de Historia Moderna de la Universidad Complutense de Madrid*, n. 38, pp. 41-72.
- DE SALVO PATRIZIA, 2016, *Sicilia Inglesa. Una metáfora del constitucionalismo mediterráneo*, Madrid: UAM Ediciones.
- DE SALVO PATRIZIA, 2017, "Il clero, i sermoni e la stampa nella Sicilia della prima metà dell'Ottocento", in D'AGOSTINO GUIDO, DI NAPOLI MARIO, GUERRIERI SANDRO, SODDU FRANCESCO (a cura di), *Il tempo e le istituzioni. Scritti in onore di Maria Sofia Corciulo*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 181-190.
- Decreto d'Amnistia pe' sudditi de' domini oltre il Faro colpevoli degli avvenimenti politici ed attentati commessi contro lo Stato anteriormente al di' 24 marzo dello scorso anno 1821, 1822*, in *Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicile, anno 1822, semestre II, da luglio a tutto Dicembre*, Napoli: Dalla Stamperia Reale, pp. 171-173.

DELPY PIERRE-MARIE, 2017, "Patriotisme libéral et nation catholique : les prêtres libéraux dans la révolution napolitaine de 1820-1821", in *Studi storici*, <halshs-01658677>.

DI CARLO EUGENIO, "Un ammiratore netino di P. Galluppi (Antonio Brancati)", in *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, 2^a s., IX (1933), pp. 109-114.

DI CARLO EUGENIO, 1954-55, "Un avversario della dottrina del contratto sociale: Carlo Santacolomba (Contributo allo studio della cultura siciliana nel Settecento)", in *Archivio storico Messinese*, VI, pp. 11-19.

Documento 706, Ripartimento Polizia, f. 6, fas.19, 16 novembre 1821, Real Segreteria di Stato, Archivio di Stato di Palermo.

DRAGO SALVATORE, 2010, "Cultura economica ed Ecclesiastici nella Sicilia borbonica della transizione: 1750-1845", in *Centro Tocqueville-Acton, Quaderno di Teoria*, n. 22.

GENOINO ANDREA, 1934, *Le Sicilie al tempo di Francesco I (1777-1830)*, Napoli: Guida Editore.

Giornale di Scienze Lettere e Arti per la Sicilia, 1839, diretto dal Bar. V. Motillaro, vol. 64, a. 17, Palermo: presso la Stamperia Oreete.

GIUNTELLA VITTORIO E., 1981, "Il Cattolicesimo democratico nel triennio giacobino", in ROSA MARIO (a cura di), *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma: Herder, pp. 267-294.

GIURINTANO CLAUDIA, 1998, *Società e Stato in Nicola Spedalieri*, Palermo-São Paulo: Ila Palma.

Il Notamento de' Gran Maestri, e maestri carbonari, associati nelle vendite di Palermo, scelti li più accaniti nell'ordine, Archivio di Stato di Napoli, Ministero di Grazia e Giustizia, b. 6124.

LABATE VALENTINO, 1904, *Un decennio di carboneria in Sicilia*, vol. I, Roma-Milano: Società Editrice Dante Alighieri.

LEMMI FRANCESCO, 1921, "Le Società segrete nella Sicilia dal 1814 al 1819 nell'autodifesa dell'ab. Luigi Oddo. Segue: Istoria di fatti occorsi in Sicilia da Dicembre 1814 sino al 1819, che presenta in Genova all'alta Polizia l'ab. Luigi de Oddo, affine di farla con sicurezza pervenire a mani di S. M. il Re del Regno delle Due Sicilie in Napoli", in *Archivio Storico Siciliano*, n.s., XLIII, pp. 126-161.

LO FORTE CAROLA, 1942, "Sul giacobinismo di Sicilia. Nuove osservazioni", in *Archivio Storico Siciliano*, VIII, pp. 285-368.

LOGOTETA GIUSEPPE, 1798, *Istruzione sopra l'arte militare proposta ai sudditi di Sua Maestà il Re delle Sicilie*, Siracusa: nelle Regie Stampe di D. Francesco Maria Pulejo Impressore Vescovile, e Senatorio, pp. 94-95.

MAIORINI MARCO, 2002, "Gravina, Pietro", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 58, ad vocem.

MALVICA FERDINANDO, 1869, *I Papi e il papato*, Firenze: Tipografia di Giov. Polizzi e C.

- MANDALARI MARIO, 1902, *Ricordi di Sicilia*. Randazzo, Città di Castello: Tip. S. Lapi.
- MENOZZI DANIELE, 1980, *Chiesa, poveri, società nell'età moderna e contemporanea*, Roma: Queriniana.
- MENOZZI DANIELE, 1983, *Cristianesimo e Rivoluzione francese*, Roma: Queriniana.
- MENOZZI DANIELE, 1993, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino: Einaudi.
- MENOZZI DANIELE, 2001, *Sacro cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma: Carocci.
- OLIVA GAETANO, 1892, *Annali della città di Messina, continuazione all'opera di Caio Domenico Gallo*, vol. V, Messina: Tip. Filomena.
- PACE GRAVINA GIACOMO, 2015a, "Giustizia penale e politica nelle Due Sicilie: la Commissione suprema per i reati di Stato di Palermo", in MASTROBERTI FRANCESCO, VINCI STEFANO (a cura di), *Le supreme corti di giustizia nella storia giuridica del mezzogiorno*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- PACE GRAVINA GIACOMO, 2015b, *Il codice e la sciabola. La giustizia militare nella Sicilia dei Borbone tra repressione del dissenso politico ed emergenza penale (1819-1860)*, Acireale-Roma: Bonanno Editore.
- "Lettera Enciclica a tutti i Patriarchi, Primate, Arcivescovi e Vescovi, Traditi humiliati Nostrae", 1832, in *Collezione degli atti emanati dopo la pubblicazione del Concordato dell'anno 1818*, Napoli: Stamperia dentro la Pietà de' Turchini.
- PARISI ROBERTA, a.a. 2015-16, *I "buoni cugini" in Sicilia nelle carte della Direzione Generale di Polizia degli Archivi di Stato di Napoli e Palermo (1820-27)*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Messina.
- PISANÒ ATTILIO, 2004, *Una teoria comunitaria dei diritti umani: i diritti dell'uomo di Nicola Spedalieri*, Milano: Giuffrè.
- PITTELLA RAFFAELE, 2005, "Lopez y Royo, Filippo", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 65, ad vocem.
- PLUMARI-EMMANUELE GIUSEPPE, 1813, *Allocuzione in difesa dei beni ecclesiastici*, Palermo: tip. di Francesco Abate.
- PLUMARI-EMMANUELE GIUSEPPE, 1813, *Memoria contenente le ragioni in difesa de dritti dell'arciprete di Randazzo*, Messina: Tip. Giuseppe Fiumara.
- PLUMARI-EMMANUELE GIUSEPPE, 1822, *La felicità politico-cristiana. Omelie dell'unico Parroco-Arciprete di Randazzo nella S. T. Dottore recitate nella sua Madre Chiesa Parrocchiale nell'anno 1821*, Messina: presso G. Fiumara, con approvazione.
- Rapporto su Girolamo Torrente*, Direzione Generale di Polizia, vol. 1, fasc. 32, inc. 5, da maggio ad agosto 1823, Archivio di Stato di Palermo.

ROMANO SALVATORE FRANCESCO, 1983, *Intellettuali, riformatori e popolo nel Settecento siciliano: clero rivelle, contadini affamati e artigiani in rivolta e le origini dell'idea moderna di nazione siciliana*, Pisa: Pacini.

SARAO ANTONIO, 1821, *Dialoghi sul governo democratico e costituzionale in rapporto al siculo*, Messina: Michelangelo Nobolo.

SCIBILIA ANTONELLO, 1961, "Aquino, Francesco Maria Venanzio d', principe di Caramanico", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 3, ad vocem.

SINDONI ANGELO, 2005, "Ecclesiastici e Illuminismo nella Sicilia del Settecento", in CECI LUCIA, DEMOFONTI LAURA (a cura di), *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di Guido Verucci*, Roma: Carocci, pp. 47-54.

Abstract

IL CLERO SICILIANO TRA RIGORE RELIGIOSO E CREDO RIVOLUZIONARIO (1820-1821)

(THE SICILIAN CLERGY BETWEEN RELIGIOUS RIGOR AND REVOLUTIONARY BELIEF 1820-1821)

Keywords: Sicily, clergy, insurrections 1820-21, Risorgimento.

The essay wants to highlight the role of the Sicilian clergy who contributed to the civil and political conscience formation of the Sicilian people in the first half of the 19th century, attending 1820-21 Risorgimento's movements.

PATRIZIA DE SALVO

Dipartimento di Scienze Politiche e Giuridiche

Università degli Studi di Messina

pdesalvo@unime.it

EISSN 2037-0520

ENZA PELLERITI

GLI ESULI SICILIANI IN FRANCIA
TRA STATO E CHIESA (1848-1860)

1. *Premessa*

Il tema dei patrioti costretti a lasciare l'Italia per ragioni politiche, durante l'età del Risorgimento, è stato oggetto negli anni di crescente interesse da parte della storiografia¹. Tuttavia, la peculiare vicenda degli esuli siciliani, dopo il fallimento della rivoluzione del '48², non ha ricevuto ancora una sufficiente attenzione da parte degli studiosi, sia con riguardo alle biografie individuali, sia alle relazioni intessute con gli ambienti politici e culturali dei Paesi ospitanti³.

A partire da queste premesse, si è inteso, nel presente saggio, allargare il raggio d'azione della ricerca su alcuni aspetti significativi: la giovane età degli esuli, le appartenenze professionali e cetuali, la partecipazione di esponenti del clero ai moti, le opinioni e le correnti di pensiero dei siciliani nei confronti del Risorgimento, nonché la scelta obbligata per questo o quel Paese d'accoglienza e dunque più in generale la pluralità delle vie e dei luoghi della diaspora, non limitata soltanto alla Francia o all'Inghilterra, ma ad altri Stati del Mediterraneo. Il contributo, in modo particolare, si propone di ripercorrere le modalità e le traiettorie dell'esilio secondo vari punti di vista: in primo luogo, le attività di lotta e di propaganda promosse all'estero dagli esuli per l'indipendenza e l'autonomia

¹ Sul punto cfr.: Michel (1941); Id. (1950 : 323-352) Galante Garrone (1954 : 203-222); Carbone (1962); Del Negro (1988); Rao (1991); Bade (2001); Ciampi (2003:1180-1209); De Fort (2003:649-688); Audenino - Bechelloni (2009: 343- 369); Del Negro (2009:49-60); De Fort (2010, 227-250); Isabella (2011); Bistarelli (2011); Audenino (2012:147-160); Brice - Aprile (2013); Brice (2013: 545-553); Diaz (2014); Trincanato (2017:2569-2573); Girardi (2017:2575-2579).

² Sulla bibliografia relativa alla rivoluzione costituzionale siciliana del 1848, mi sia consentito di rinviare a Pelleriti (2000: LVII-LVIII).

³ Audenino (2012:147-160).

della Sicilia, e la crescente pluralità di opinioni che si andavano confrontando nell'ambito della cultura regionale di riferimento; in secondo luogo, i rapporti con gli altri "emigranti politici", rifugiati in alcune città italiane e in altri Paesi europei, nonché le circostanze della loro presenza nella società francese, luogo privilegiato della diaspora; infine, la produzione di pubblicazioni scientifiche e di opuscoli patriottici da far circolare nell'Isola nuovamente sottomessa al giogo borbonico. Trattandosi di una ricerca in corso, in questa sede si è limitato il campo di osservazione ad alcuni punti di connessione fra i temi citati, come li ha fin qui indicati la storiografia, segnalando nel vissuto degli esuli il progressivo mutamento di atteggiamento nei confronti della questione siciliana ripensata nel contesto risorgimentale.

Andiamo per ordine, proiettandoci così alla fine dell'insurrezione del 1848, quando la "seconda restaurazione" dell'anno seguente avrebbe spento le speranze che avevano animato i moti siciliani, e riportato tristemente l'Isola al rango di provincia meridionale del Regno delle due Sicilie.

I grandi protagonisti degli avvenimenti del '48, esclusi dalla amnistia di Ferdinando II, avrebbero drammaticamente lasciato l'Isola, alcuni raggiungendo le città del nord Italia, Firenze, Genova, Torino; altri, Marsiglia, Parigi, Londra o il Portogallo; altri ancora i luoghi più diversi del Mediterraneo: dalla Corsica a Malta, fino alle coste del Nord-Africa. Fughe e abbandoni sarebbero avvenuti non senza amarezza, ma con l'intento di mantenere in qualche misura un rapporto politico e ideale con la Patria di origine. Michele Amari che, insieme al principe di Scordia, al marchese di Torrearsa e a Mariano Stabile, avrebbe lasciato l'Isola nell'aprile 1849 sulla fregata inglese Odin, il giorno prima della partenza si era recato "a levare un'impronta della iscrizione araba della Cuba di Palermo", che avrebbe pubblicato poi nel 1851 a Parigi (D'Ancona 1896a: 571). Quando Amari, già nella capitale francese, avrebbe appreso che il 7 maggio gli insorti di Palermo, nonostante l'assenza dei capi della rivoluzione, avevano ugualmente continuato la rivolta antiborbonica, scriverà così a Mariano Stabile:

il dolore, la vergogna, la disperazione, l'annientamento che mi divorano soprattutto oggi [...]. Tutto dunque non era finito a Palermo, dunque noi per inganno e precipitazione siamo disertori! Disertori alla causa da noi medesimi promossa, quantunque la coscienza non mi accusi né anco un momento d'egoismo, né di paura [...] questa parola disertore mi suona come la tromba del giudizio agli orecchi di un credente (ibidem).

Gli insuccessi non avrebbero fermato i movimenti liberali, che creavano ovunque comitati: in Francia il Comitato di Parigi, retto da Michele Amari e Giuseppe La Farina, in Inghilterra il Comitato centrale democratico europeo, con sede a Londra, fondato nel 1850 da Mazzini, che avrebbe attirato le aspre critiche di Marx (Sansone 1910: 10); infine, in Patria, un centro coordinatore, il "Comitato esecutivo di Sicilia" con proprie cellule soprattutto a Palermo, Trapani, Girgenti, Catania e Messina⁴. Il Comitato di Parigi dava inizio al proprio programma con un *Proclama* diretto a diffondere i nuovi ideali in funzione dell'Unità. Difatti, dopo il fallimento della rivoluzione del '48 e poi con il progressivo avanzamento, dopo il 1852, dell'impresa risorgimentale suscitata dal Piemonte, nuove prospettive si sarebbero dischiuse nella cultura politica delle classi dirigenti dell'Isola, che, rivisitando e adattando il programma nazionalistico di impronta federale e indipendentistica, si orientavano sempre più in senso unitario (Di Matteo 2006:458).

I fuoriusciti tenevano costantemente i contatti con i comitati insurrezionali che si formavano nelle principali città italiane ed europee e continuavano dall'esilio a fare propaganda nell'Isola, attraverso l'introduzione clandestina di scritti di vario genere, che suscitavano i timori del governo. Per un esempio, nel 1850 Carlo Filangeri, principe di Satriano e duca di Taormina, nominato da Ferdinando II Luogotenente di Sicilia, al fine di arginare tanto l'immissione crescente di opuscoli e giornali fatti pervenire dagli esuli, quanto le congiure ripetute contro i Borbone, poneva in atto una serie di misure repressive. Così scriveva al sottointendente di Corleone:

⁴ Sulle varie posizioni, a volte contrasti fra i Comitati, si rinvia alle riflessioni di Galante Garrone (1954: 241).

queste inique ed oscene carte che introduconsi di furto in Sicilia, sotto la magia del divieto che agli occhi dei gonzi ne accresce l'importanza, sono tali da alimentare colpevoli speranze, e da render più difficile l'opra di conciliazione cui indefessamente tende il Governo, non che fomentare quelle passioni rivoluzionarie che è desiderio della grande maggioranza dei baroni di vedere estinte.

In effetti i patrioti siciliani, fuori dall'Isola, "emigranti politici" di professione nella loro vita quotidiana, pubblica e privata, avevano dato vita ad una produzione consistente di libri e opuscoli. Ai carteggi epistolari scambiati con gli altri esuli riparati nelle città europee e che descrivevano minutamente le proprie esperienze, vissute come ospiti e stranieri nei paesi di accoglienza, si alternavano vere e proprie pubblicazioni scientifiche e libelli di propaganda, che riuscivano il più di volte a circolare anche in Patria.

Per questi motivi, il principe di Satriano invitava ancora il sottointendente di Corleone ad un controllo serrato del territorio per fronteggiare possibili disordini «a mano di perversi» (Guardione 1907: 22). I timori sorgevano legittimamente dalle probabili azioni organizzate *a distanza* dagli esuli, «il flagello d'Europa», di cui il «mondo ormai per tristezza fattane ne conosce le ribalderie». Per il principe di Satriano si trattava per lo più di «fuorusciti che van ramingando in Francia ed in Inghilterra, menando secoloro l'esecrazia de' popoli che hanno illusi, e traditi gridano sul giornalismo imminente una conflagrazione; ma gli uomini di buon senso san valutare la jattanza di queste voci, e le tengono in giusto disprezzo» (ivi: 23).

2. Ritratti di esuli: culture politiche di riferimento, appartenenza cetuale e luoghi della diaspora siciliana

Per delineare alcuni tratti della geografia degli spostamenti e delle motivazioni che spingevano gli esuli a rifugiarsi in un Paese piuttosto che in un altro, è opportuno evocarne brevemente il ritratto quanto alle appartenenze, alla formazione culturale, all'ideologia politica.

A questo proposito, si è ritenuto opportuno ricordare fra gli esuli coloro che avevano partecipato attivamente al Comitato

rivoluzionario del '48 e sarebbero stati eletti poi deputati al Parlamento⁵.

In particolare, proprio con riferimento alla composizione della Camera dei Comuni si può segnalare che all'incirca un terzo era riconducibile a un'origine nobiliare, mentre la parte restante, proveniva dalle fila delle professioni e delle occupazioni più varie: dai possidenti ai nuovi funzionari burocrati, dagli avvocati e dai magistrati ai docenti universitari, dai letterati e pubblicisti agli economisti, ai medici e ai sacerdoti⁶. Con riguardo alla nobiltà, si trattava, come autorevolmente affermato da Giuseppe Giarrizzo, di quella parte più consapevole dell'aristocrazia, che, già con la creazione del Regno delle Due Sicilie e la fine dell'ordinamento costituzionale, si era opposta ai Borbone⁷. Essa traeva il proprio prestigio non tanto dal possesso della terra ma dagli impieghi nella pubblica amministrazione⁸. Accanto alla rappresentanza di origine nobiliare, si affiancava quella dei parlamentari espressione del corpo in-

⁵ Sui deputati siciliani del '48, mi permetto di rinviare a Pelleriti, (2016: 65-74).

⁶ I nobili: Francesco Anca (paleontologo); Filippo Cordova (avvocato), Giuseppe Natoli, (avvocato, prefetto); Vito D'Ondes Reggio (docente universitario), Salvatore Majorana Cucuzzella (sindaco di Militello (Catania); Casimiro Pisani (possidente), Nicolò Turrisi Colonna (agronomo, giornalista); Vincenzo Fardella, marchese di Torrearsa (prefetto). Esponenti della 'borghesia': Emerico Amari (docente universitario, pubblicista, giornalista), Vincenzo Di Marco (avvocato), Vincenzo Errante (magistrato); Paolo Paternostro (industriale, avvocato, prefetto), Matteo Raeli (avvocato); Pasquale Calvi (magistrato), Giovanni Interdonato (avvocato, magistrato); Michele Bertolami (insegnante di scuole superiori, avvocato, pubblicista, giornalista, poeta), Salvatore Chindemi (insegnante di scuole superiori) Francesco Crispi (avvocato), Giuseppe La Farina (avvocato, pubblicista, giornalista), Giuseppe La Masa (militare di carriera); Francesco Ferrara (docente universitario, economista, pubblicista); Domenico Piraino (possidente); Saverio Friscia (medico chirurgo); Gregorio Ugdulena (ecclesiastico, docente universitario). Allo stato non risulta che avessero conseguito alcuna laurea: Salvatore Majorana Cucuzzella, Giuseppe La Masa, Cosimo Pisani, Vincenzo Fardella di Torrearsa. Cfr. sul punto Pelleriti (2014: 249-261).

⁷ Così Giarrizzo (1960:43).

⁸ Sul punto Meriggi, (1994: 147). Sul modello di pubblica amministrazione operante in Sicilia, Barone (1995:167) fa notare l'esistenza del modello napoleonico, trapiantato in Sicilia dalla monarchia borbonica, nonostante l'Isola fosse rimasta fuori da quella esperienza, al riparo dall'occupazione inglese

tellettuale e delle professioni, una *élite* intellettuale, «più che [...] una formazione militante in senso politico»⁹. Facevano parte di tale movimento liberale, fra gli altri, diversi docenti universitari, fra i quali Michele Benedetto Gaetano Amari¹⁰, Emerico Amari¹¹, Vito D'Ondes Reggio¹², Francesco Ferrara¹³.

Il tema delle appartenenze cetuali e professionali dei patrioti, poi esuli nel resto d'Italia e in Europa, ha trovato ulteriori chiarimenti e suggestioni in quella storiografia che si è soffermata, alla metà del Novecento, sui caratteri generali dell'emigrazione politica nel Risorgimento. Il riferimento è in particolare al saggio pioneristico di Alessandro Galante Gar-

⁹ Ganci (1996:215).

¹⁰ Michele Benedetto Gaetano Amari (1806-1889), storico ed arabista siciliano. In gioventù «venne a contatto con l'ambiente acceso dei democratici palermitani, antiaristocratici e francofilo, in odio alla costituzione del 1812 e agli Inglesi suoi sostenitori». Oppositore dei Borbone, fervente mazziniano avrebbe però alla fine abbracciato il progetto unitario di Cavour.. Dopo un lungo periodo in esilio in Francia, nel 1860 ritornava in Italia, dove l'anno successivo sarebbe stato nominato senatore del Regno, Cfr. l'ampia bibliografia in Gabrieli - Romeo (1960 : 637-651).

¹¹ Emerico Amari (1810-1870), professore di diritto penale dell'Università di Palermo dal 1841 al 1848. Dopo il fallimento dell'esperienza costituzionale del 1848, sarebbe stato costretto ad andare in esilio prima a Malta e successivamente a Torino. Nel 1861 veniva eletto alla Camera dei deputati del primo parlamento nazionale. La posizione assunta, dal liberale palermitano, nella vicenda costituzionale siciliana, è illustrata da Di Carlo (1948); Lumia, (1950); Condorelli (1965: 15). Per ulteriori notizie bio-bibliografiche sul giurista siciliano, cfr. Aquarone (1960:634-636); Cocchiara, (2013: 48-49).

¹² Vito D'Ondes Reggio (1811-1885), di tendenze liberali, aderiva alla rivoluzione del '48, divenendo ministro dell'Interno nel primo gabinetto Torrearsa ed ottenendo il portafoglio dell'istruzione e quello dei lavori pubblici nel secondo ministero Torrearsa (novembre 1848 – 8 febbraio 1849). Con la restaurazione borbonica esiliava a Malta, poi a Genova e a Torino. Nel 1860 ritornava in Sicilia e rifiutava la carica di Procuratore Generale della Gran Corte dei Conti, offertagli dal governo dittatoriale. Eletto alla Camera dei deputati del Regno d'Italia, nel 1861, si sarebbe battuto per il regionalismo cattolico siciliano. Cfr. Sindoni (1990); Malgeri (1992: 85-90). Inoltre, mi permetto di rinviare a Pelleriti (2013: 647-648).

¹³ Francesco Ferrara (1820-1900) palermitano, economista insigne, fu uno dei più fervidi protagonisti della vicenda costituzionale del '48. Nei suoi scritti affiora con energia la sua fede liberale. Egli stesso affermava che, negli anni anteriori al 1848 «cadde nei lacci di tre amanti che non ebbe più la forza di abbandonare: Politica, Economia, ed in mezzo ad esse, la prepotente sirena che chiamiamo: Libertà; cfr. Di Carlo (1950) Sull'economista palermitano, si legga Fauci (1995). Per ulteriori notizie bio-bibliografiche, cfr. Fauci (1996).

rone, pubblicato nel 1954, su *L'emigrazione politica italiana del Risorgimento*¹⁴. Galante Garrone apriva una nuova prospettiva di ricerca, che si intende interrogare e ricondurre utilmente alle ipotesi di questo contributo. L'autore, che privilegiava il contesto delle componenti democratiche del Risorgimento, non soltanto metteva in dubbio l'opinione corrente del tempo sull'appartenenza degli esuli politici esclusivamente ai «ceti medi o superiori», ma chiamava in causa studiosi come Alberto Maria Ghisalberti e Ersilio Michel, che avevano indagato aspetti plurali e differenti della diaspora. Galante Garrone ricordava gli studi e le osservazioni di Alberto Maria Ghisalberti (1946) sulla "partecipazione popolare al Risorgimento" e il lavoro archivistico scrupoloso e innovativo sugli esuli politici in Europa e nel Mediterraneo del livornese Michel. Quest'ultimo sarebbe scomparso l'anno successivo alla pubblicazione del saggio di Galante Garrone, lasciando tuttavia numerosi cantieri aperti di ricerca sulle altre vie geografiche e culturali dell'esilio: dalla Corsica a Malta, dalla Tunisia all'Egitto, rispetto alle mete più consuete dell'Europa continentale. A questo proposito, nella prospettiva delle ragioni culturali e delle condizioni materiali degli esuli siciliani all'interno del più ampio movimento risorgimentale per l'unificazione, si intende accennare ad un episodio significativo che richiama in maniera esemplare la precarietà del quotidiano e i pericoli del viaggio sofferti dagli esuli alla ricerca di luoghi sicuri di approdo e di accoglienza fra i porti del Mediterraneo. Il riferimento è alla tormentata vicenda del Brigantino San Gennaro, che nel 1849, con a bordo 255 siciliani espulsi o sfuggiti alla repressione, veniva respinto ripetutamente ora dalle autorità di Malta, ora da Tunisi, ora da quelle francesi per l'approdo a Bona e ad Algeri, per essere poi rispedito di nuovo a Tunisi e finalmente concludere la propria odissea a Malta¹⁵. Su questa vicenda, come per analoghi episodi altrettanto drammatici - è il caso del naufragio del brigantino sul quale viaggiava Torrearso nel 1849 verso Nizza - nonché sulla permanente emergenza vissuta dagli esuli lungo le rotte del Mediterraneo, ci si propo-

¹⁴ Galante Garrone (1954: 242).

¹⁵ Michel (1941: 216); Audenino (2012 : 147-160).

ne in successive indagini ulteriori approfondimenti documentali.

Nuove conoscenze intorno a settori circoscritti ma peculiari della questione degli esuli si devono poi agli studi più recenti dedicati, per esempio, all'età dei partecipanti ai moti del '48 e alle generazioni del Risorgimento. Le ricerche di Franco Della Peruta, Agostino Bistarelli, Roberto Balzani hanno dimostrato che, in gran parte, si trattava di "giovani adulti" nati dopo il 1789. Di essi, nel 1848, circa l'80% aveva meno di 40 anni e circa il 20% meno di 25¹⁶. Anche in questo caso si tratta di sollecitazioni preziose ai fini dell'indagine sugli esuli siciliani. Trova, infatti, conferma, in primo luogo, il dato della giovane età degli esuli del 1848: fra i più noti, Michele Amari e Mariano Stabile, 42 anni, Emerico Amari, 38 anni, Saverio Friscia, 35 anni, Giuseppe La Farina e Gregorio Ugdulena, 33 anni, Francesco Crispi, 30 anni.

Meriterebbe particolare attenzione, inoltre, l'aspetto non del tutto approfondito dalla storiografia relativo al trasferimento degli esuli e delle famiglie a loro seguito, nonché al ruolo della componente femminile. Si ricordano, per qualche esempio, le figure di Giulietta Lo Faso Ventimiglia e di Rosalia (Rose) Montmasson. La prima, figlia di Domenico Lo Faso Pietrasanta, Duca di Serradifalco, che sposava in seconde nozze Vincenzo Fardella di Torrearesa, durante gli anni dell'esilio. La seconda, Rosalia (Rose) Montmasson, fervente patriota, nata in Alta Savoia, aveva conosciuto Francesco Crispi a Marsiglia, dove l'esule siciliano, nel 1849, si era rifugiato. La Montmasson avrebbe seguito Crispi, condividendone le fatiche dell'esilio e la comune fede risorgimentale, nei suoi spostamenti da un Paese all'altro, sino all'isola di Malta, dove nel 1854 si sarebbero sposati. «La ragazza di Marsiglia» (Attanasio, 2018) avrebbe, però, subito, dopo l'Unificazione, l'ambiguo e contrastato annullamento del matrimonio richiesto fortemente da Crispi¹⁷.

¹⁶ Cfr. sul punto Bistarelli (2011); Balzani (2000 : 403-416); Lovett (1982); Della Peruta (1998 : 41-52); Id., (1974).

¹⁷ Su Rose (Rosalia) Montmasson, cfr. Alabiso,(1985); Cavicchioli -Magnetti (2011: 256-259); Composto (1989); Ferrari (2019).

Con riguardo in generale ai luoghi privilegiati della diaspora dei siciliani, si può notare come la Francia per molti non fosse una scelta esclusiva. Poteva infatti accadere che i fuorusciti si spostassero da una città all'altra dello stesso Paese, o da uno Stato all'altro. È il caso del marchese Fardella di Torrearsa, presidente alla Camera dei Comuni del Parlamento del '48, vissuto fra Parigi, Genova e Nizza; oppure la vicenda di Domenico Piraino, uno dei capi del movimento rivoluzionario, che aveva rivestito importanti cariche nel Governo provvisorio: egli si stabiliva prima a Malta, poi a Genova, di seguito a Firenze e a Torino, infine a Parigi e a Londra; ancora, Mariano Stabile, Ministro degli Affari esteri e del commercio nel governo rivoluzionario del '48, che si trasferiva, dopo il soggiorno a Parigi, a Londra. Uno stesso tormentato itinerario fra una città e l'altra dell'Europa riguardava il principe di Granatelli, già deputato al Parlamento, componente della commissione per l'istituzione della Guardia Nazionale in Sicilia, che dopo numerosi soggiorni a Torino, Nizza, Genova e varie località della Svizzera, trovava rifugio fra Parigi e Londra.

3. Uno sguardo agli esuli siciliani fra ideologia e riposizionamento verso l'unità

Sceglievano la via dell'esilio verso la Francia repubblicana, nata dai moti del '48, i siciliani dalle ideologie più diverse. Fra essi, Emerico Amari, di fede cattolica liberale, Michele Amari, liberale positivista, Saverio Friscia, radicale, e numerosi democratici moderati, come Francesco Crispi, Domenico Piraino, Mariano Stabile, Michele Chiarandà barone di Friddani, infine il repubblicano Giuseppe La Farina.

A questo proposito, si possono mettere a confronto due protagonisti di quegli avvenimenti: Michele Amari, rappresentante del mondo "laico" liberale, e il sacerdote Gregorio Ugdulella, accomunati da un identico credo federalista, che la rivoluzione e l'esilio avrebbero stretto in un saldo rapporto amicale e intellettuale. Michele Amari, personaggio versatile e culturalmente curioso, a Parigi sarebbe riuscito non solo a supportare la causa sicilianista, ma pure a coltivare la sua

formazione di storico. Nonostante l'ampia conoscenza da parte della storiografia della produzione di Amari, restano tuttora inediti e dunque da indagare, anche a causa di alcune carte andate perdute, molteplici aspetti delle sue opere¹⁸. Dall'altra parte è utile ricostruire in parallelo le vicende drammatiche della sua vita da esule, caratterizzata da estrema precarietà e indigenza. Amari, docente e storico, proprio grazie alle competenze scientifiche e all'abilità politica sperimentate nel corso dei ripetuti soggiorni in Francia, fra il 1842 e il 1849, sarebbe riuscito ad entrare in contatto con gli ambienti più in vista della capitale e, al tempo stesso, a costruire una solida rete di relazioni con gli altri fuorusciti e con gran parte del mondo intellettuale francese. A Parigi era cresciuto e maturato sia nell'ambiente dell'emigrazione politica italiana che nei circoli culturali della capitale (De Stefani 1990: 227). Fra gli altri, Amari, nel corso dei suoi ripetuti viaggi, avrebbe frequentato: lo scrittore Alexandre Dumas, Abel Francois Villemain, ministro della pubblica istruzione in Francia, Jean Alexandre Buchon, editore della *Revue Trimestrelle*, gli storici Adolphe Thiers, Augustin Thierry, Jules Michelet (Gabrieli Romeo 1960: 644).

Appena giunto a Parigi nel 1842, dopo la censura nei suoi confronti a causa della pubblicazione della *Storia della guerra del vespro siciliano*, riprendeva la scrittura di un *Diario*, interrotto in passato più volte, poi dal titolo *Il mio terzo esilio*¹⁹, do-

¹⁸ A tal proposito si rinvia a D'Ancona (1896a).

¹⁹ Il titolo *Il mio terzo esilio* dell'opera di Amari ovviamente si riferiva al soggiorno dello storico siciliano nel 1849 a Parigi. Gli altri due periodi trascorsi per ragioni politiche fuori dall'Isola erano stati nel 1838 e nel 1842. Il primo, trascorso a Napoli, a seguito della legge del 1813, che stabiliva la promiscuità degli impieghi nelle due parti del Regno "le cariche, e gl'impieghi civili e ecclesiastici [...] potranno essere indistintamente e [...] conferiti di ambo le parti". A seguito l'emanazione di tale legge, veniva inviato a Napoli, con decreto del marzo 1838. Il 9 luglio dello stesso anno sarebbe stato destinato al Ministero di Grazia e Giustizia. Cfr. *Legge relativa alla promiscuità degli impieghi nelle due parti del regno*, del 31 ottobre 1837, n. 4306, in *Collezione delle leggi e de' decreti reali del regno delle Due Sicilie*, anno 1837, n. 166, pp. 105-107; Il secondo, riparato prima a Marsiglia, poi a Tolone e infine a Parigi, per sottrarsi a misure repressive da parte del governo napoletano a seguito la pubblicazione de *La guerra del Vespro. Un periodo di storie siciliane del sec. XIII*, edito poi nel 1843 a Parigi per i tipi Baudry. Infatti, a giudizio del governo napoletano, lo scritto incitava i siciliani alla

ve così esordiva: «Adesso mi propongo di scriverlo con perseveranza. Intendo trattar meno delle vicende proprie che degli eventi politici d'Europa» (Gabrieli-Romeo 1960:244). In questo modo l'esule Amari, federalista e, progressivamente, sempre più vicino agli ideali mazziniani (Guccione 1998: 34-37), iscriveva la questione siciliana in una impostazione politica più ampia, riconoscendo le differenti tradizioni regionali nel quadro coerente di un generale e necessario rivolgimento dell'intera Penisola (Astuto 2014: 11-23).

Le sue idee circolavano attraverso la fitta corrispondenza con altri esuli come Mariano Stabile, il marchese di Torrearsa, lo stesso Gregorio Ugdulena e con i patrioti rimasti in Sicilia, come Salvatore e Leonardo Vigo; oppure con scrittori come Giovan Pietro Vieusseux, di famiglia ginevrina, nato ad Oneglia nel 1779, editore del celebre *Archivio storico italiano* al quale Amari avrebbe più volte collaborato (D'Ancona 1907: 34-36). Al tempo stesso, egli continuava a dedicarsi alla professione di storico, da lui intesa come un contributo di indagine e riflessione sulle peculiarità della questione siciliana. Chiedeva, per esempio, a Vieusseux, preziose informazioni circa la reperibilità di fonti documentarie, in particolare notizie su alcuni manoscritti arabi, non ancora catalogati, che si sarebbero potuti trovare nella prestigiosa biblioteca Laurenziana di Firenze (ivi: 35). Lo studio intrapreso sulla presenza degli arabi in Sicilia, che avrebbe portato l'autore negli anni dell'esilio parigino ad approfondire la conoscenza della stessa lingua araba, sarebbe stato pubblicato poi nel 1854 a Firenze con il titolo *Storia dei Musulmani di Sicilia*²⁰. Apprezzato dal mondo culturale e politico europeo, la sua fama crescente,

rivolta. Il marchese del Carretto giudicava l'opera «dannabile per ogni verso, come quella che contiene massime antipolitiche ed erronee, oltraggiando spesso la Santa Sede, fomentando la discordia fra gli abitanti dei domini di V.M., si occupa di stringere i suoi popoli in uno». Cfr.: D'Ancona (1907: 57); Gabrieli - Romeo (1960 : 643-648); Castiglione (1981: 94-124); Giarrizzo (2006 : 569-602); Id. (2006: 407); Masone Barreca (2006: 563-568).

²⁰ Amari (1854). La conoscenza della lingua araba avrebbe contribuito ad un «allargamento dell'orizzonte intellettuale» dello storico, «nell'intento di meglio precisare le linee incerte e assai confuse della storia siciliana nell'età precedente alla conquista normanna». Cfr. sul punto Gabrieli - Romeo (1960: 644).

tuttavia, non gli avrebbe portato né agio né ricchezza, tanto da venire frequentemente accolto e sostenuto economicamente dalla “colonia siciliana” che si incontrava in casa di Michele Chiarandà, barone di Friddani: in segno di solidarietà, gli amici palermitani avrebbero promosso una sottoscrizione in suo favore. La corrispondenza e il *Diario* documentano efficacemente la memoria lacerante di una sconfitta, la delusione per una rivoluzione incompiuta, le fatiche e i disagi per le dure condizioni morali e materiali dell’esilio. Nell’aprile 1850, nel dare notizia al duca di Serradifalco della propria versione in italiano dei *Conforti Politici* di Ibn Zafër, arabo siciliano del XII secolo, così scriveva: «avevo guadagnato quanto un cameriere [...] e lavorando più assai» (Castiglione 1981: 19). Alcuni anni dopo, nell’ottobre del 1858, in una lettera al barone Casimiro Pisani confessava: «di tratto in tratto mi prende un fiero ribrezzo contro l’arabico, la storia, i libri, il tavolino, il calamaio; ma l’abitudine e il bisogno mi ci riconducono» (D’Ancona (1896b : 54).

Si dedicano ora alcune brevi note a Gregorio Ugdulena, e più in generale alla partecipazione di esponenti del clero alla causa sicilianista. Come è noto, durante la fase rivoluzionaria del ’48, si registrava una cospicua presenza di religiosi, per lo più del basso clero: sacerdoti, arcipreti, abati²¹. In un suo lavoro monografico, Giovanna Fiume ha pubblicato opportunamente un rapporto inviato dal Ministro degli Affari di Sicilia alle autorità religiose dell’Isola. In esso si denunciava la grave circostanza che molti rappresentanti del clero erano stati «ardenti ed avventati fautori della rivolta» e che non pochi avessero, «profanato l’augusta santità del tempio [...] divulgando massime demagogiche»²². Al basso clero, che condivideva con il ceto popolare il proprio malessere sociale, si contrapponeva la gran parte dei prelati ed “alti spirituali” ripiegati sulla difesa delle proprie rendite e privilegi.

Ugdulena, sacerdote e docente di *Ebraico e sacra scrittura* presso l’Università di Palermo, dopo l’Unità anche di *Lingua greca* presso le università di Firenze e Roma, sarebbe stato

²¹ A tal proposito si leggano le considerazioni di Bottari (2011:133-139).

²² Per un’approfondita analisi sul ruolo politicamente attivo del clero, si rinvia a Fiume (1982:149).

eletto sia al Parlamento siciliano del '48 che a quello nazionale del '61. Insigne studioso, «ad un tempo, uomo di pensiero e di Stato» (De Stefani 1980: 11), nel 1849, nonostante rientrasse nei benefici dell'amnistia, sfuggendo così all'esilio, sarebbe stato colpito da successive sanzioni e da una doppia censura per non aver voluto ritrattare l'atto di decadenza dei Borbone²³: privato dell'insegnamento universitario e della carica di cappellano maggiore, veniva confinato prima a Termini e poi all'isola di Favignana. Allo stesso modo di Amari, durante il periodo del confino politico, anche l'abate dedicava tutto il suo tempo a «un'operosità di studi di grande respiro culturale», realizzando nel 1857 la pubblicazione di una breve, ma importante *Memoria sulle monete punico sicule*, premiata l'anno successivo con il prestigioso premio *Allier Hanteroché* dall'Accademia delle Belle Arti di Parigi. A riprova di questo fervore di ricerche avrebbe poi dato alle stampe il primo volume della traduzione e commento de *La Santa scrittura in volgare* (1858).

Anche in questo caso è necessario ricordare l'importanza del sodalizio fra Ugdulena e Amari nella comune visione della causa sicilianista. L'amicizia umana e intellettuale trovava le proprie radici, ha affermato ancora De Stefani, «in autentiche affinità elettive, in un processo d'osmosi culturale e politica negli anni antecedenti e successivi all'Unità nazionale» (De Stefani 1980: 226). Entrambi curavano la pubblicazione di saggi inediti di due protagonisti della vicenda costituzionale del 1812: Amari quello di Nicolò Palmeri *Saggio storico e politico sulla Costituzione del Regno di Sicilia*, edito a Losanna nel 1847, Ugdulena lo studio di Paolo Balsamo, *Memorie segrete sull'istoria moderna del Regno di Sicilia*, nel gennaio del 1848. Fino ad allora le opere avevano avuto una circolazione clandestina nell'Isola in esemplari manoscritti, cosicché i loro curatori, dandoli alle stampe, restituivano a quei saggi l'originaria natura di una rivendicazione ideologico - politica dell'indipendenza siciliana prima dell'Unificazione. Inoltre, le rispettive prefazioni di Amari e Ugdulena agli scritti di Palmeri e di

²³ Ivi: 49; Sansone (1886). Veniva richiesto a tutti i membri del disciolto parlamento siciliano ancora residenti nel Regno la ritrattazione individuale dell'atto di decadenza della dinastia borbonica da loro sottoscritto l'anno precedente. De Stefani (1980: 51).

Balsamo arricchivano le opere di ulteriori sensibilità nella prospettiva federalistica e nel quadro nuovo del risorgimento italiano (ivi: 227). In questo modo, i due esuli siciliani contribuivano, da posizioni ideologiche e culture disciplinari differenti, a sprovincializzare la Sicilia e dunque l'Italia, collocandole sullo scacchiere europeo (ivi: 232-233). Con grande lungimiranza, essi comprendevano bene come l'obiettivo dell'indipendenza nazionale, dovesse risultare, oltre che da una maturazione progressiva dei gruppi dirigenti, anche dalla riscoperta delle proprie radici culturali. Attraverso la partecipazione alle accademie, ai circoli, ai congressi scientifici e un'ampia produzione pubblicistica, gli esuli intesevano così fitte relazioni con gli ambienti intellettuali dei Paesi d'accoglienza, sviluppando esperienze preziose e aperture culturali e politiche che avrebbero poi riversato nelle lotte successive. Più in generale, la diaspora diveniva l'esperienza obbligata di una riflessione e di un riposizionamento degli esuli rispetto alla nuova stagione dell'Unificazione.

4. Qualche breve riflessione finale

Partita la spedizione dei mille, gli esuli siciliani in Francia, e nel resto d'Europa, si sarebbero ritrovati divisi su due fronti, ma sarebbe valsa la consapevolezza di un passaggio d'epoca dal «piccolo palcoscenico municipale al gran teatro della nazione». Alcuni, come Torrearsa, incitavano i siciliani ad unirsi al Piemonte. Da Parigi, il Marchese di Roccaforte scriveva a sua volta al Torrearsa: «in riguardo all'autonomia in Sicilia mi sembra ormai inutile parlare adesso che parlano gli avvenimenti e i fatti compiuti o che si compiono» (ivi: 366). Da un'altra prospettiva Emerico Amari e Francesco Ferrara, continuavano a rifiutare «la onoranda e rispettabile logica degli avvenimenti e della necessità» (ivi: 367). Dal canto suo, Giuseppe La Farina, repubblicano, abbandonava il suo antico convincimento indipendentistico a favore dell'Unità, affermando che

l'autonomismo non può che convenire a piccoli uomini, i quali non sarebbero neanche osservati nel gran teatro della nazione, e paiono

persone considerevoli sul piccolo palcoscenico del municipio dove vanno a battere le mani il babbo e la mamma [...] a' grandi uomini, alle grandi cose ed alle grandi idee sono necessari le grandi città ed i grandi Stati²⁴.

Per un altro verso, Francesco Crispi continuava ad essere un deciso assertore delle più ampie autonomie amministrative, e, da repubblicano e garibaldino quale era, sarebbe arrivato a dichiarare nel 1864 che «la monarchia ci unisce e la repubblica ci dividerebbe»²⁵. Egli sosteneva, come ha sottolineato Renda (1984: 221), che era necessario inserirsi «nella dimensione nazionale se non si voleva rimanere indietro nel cammino della storia». Alla fine, nella stessa direzione dell'Unificazione, si sarebbe orientata, così Ghisalberti (1997: 99-105), la stessa l'opinione pubblica siciliana, pur respingendo l'identificazione assoluta fra unità e accentramento. Nell'ottobre 1860, Michele Amari, ripiegando sulla soluzione annessionista di La Farina e Cavour, si faceva portavoce di un Consiglio Straordinario (riunito a Palermo il 19 ottobre di quello stesso anno - appena due giorni prima del plebiscito), col compito di esporre soluzioni e condizioni per l'annessione della Sicilia al Regno d'Italia²⁶. Tuttavia le proposte avanzate sarebbero state palesemente ignorate da Cavour, impaziente di costituire nell'Isola una Luogotenenza alle dirette dipendenze di Torino, che così avrebbe posto fine alla vicenda sicilianista.

In definitiva, l'allontanamento dall'Isola di quella classe dirigente, che era stata espressione della cultura e delle tradizioni storiche e politiche della Sicilia, aveva determinato un vuoto incolmabile nel disegno più ampio di autonomia e indipendenza da Napoli. La questione siciliana sarebbe stata così proiettata, giocoforza, in un nuovo orizzonte geopolitico, quello dell'Unità d'Italia. A questo proposito, Rosario Romeo ha affermato come quell'emigrazione, pur determinando un

²⁴Su questo testo cfr. Romeo (1975:357); Renda (1984:223).

²⁵ Si tratta del discorso tenuto alla Camera dei Deputati il 18 novembre 1864. Sul punto si veda Duggan, (2000: 311-313).

²⁶ Sulla creazione del Consiglio straordinario di Stato si vedano i lavori di Novarese (2004:); Ead, (2007: 307-314). Sull'inutilità dell'organo, si veda Martucci (2004: 132).

improvviso e deciso abbassamento di tono nella vita interna dell'Isola, volle anche dire [...] ampliamento e sprovvincializzazione di orizzonti mentali, contatti più immediati con la cultura e il moto politico europeo ed italiano, più diretta e personale esperienza della civiltà moderna (Romeo 1982: 346).

I patrioti siciliani avrebbero messo da parte la propria originaria identità politica, entrando a far parte di un diverso progetto unitario, affrancato definitivamente da ogni possibile disegno che prevedesse l'unione della Sicilia con Napoli. Tale costante modificarsi di opinioni nell'arco di pochi anni da parte di numerosi esponenti della cultura politica dell'Isola, si può spiegare, dunque, anche con l'emergere di una nuova consapevolezza dopo la prova dolorosa dell'esilio, e cioè che si dovesse guardare *da parte siciliana* all'Unificazione in corso, come ad uno scenario nel quale potessero trovare legittimazione anche realtà "regionali" differenti e plurali.

Bibliografia

- ALABISO GINO, 1985, *Ritratti: i Florio, Giovanni Mosca, Cagliostro, Rosalia Montmasson, Piero Bargagli, Ettore Romagnoli*, Pisa: Giardini editori.
- AMARI MICHELE (1843), *La guerra del Vespro. Un periodo di storie siciliane del sec. XIII*, Parigi: Baudry.
- AMARI MICHELE, (1854), *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Firenze: Le Monnier.
- AQUARONE Alberto, 1960, *Amari, Emerico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* II, Roma: Treccani, pp. 634-636.
- ASTUTO GIUSEPPE, *Michele Amari e l'Unità d'Italia: annessione e autonomia*, in PIERO AIMO, ELISABETTA COLOMBO. FABIO RUGGE (a cura di), *Autonomia, forme di governo e democrazia nell'età moderna e contemporanea*. Scritti in onore di Ettore Rotelli, Pavia: Pavia University Press, pp. 11-23.
- ATTANASIO MARIA, 2018, *La ragazza di Marsiglia*, Palermo: Sellerio editore.
- AUDENINO PATRIZIA - BECHELLONI ANTONIO, 2009, *L'esilio politico fra Otto e Novecento*, in P. Corti e M. Sanfilippo a cura di, *Storia d'Italia. Annali 24. Migrazioni*, Torino: Einaudi, pp. 343- 369.

- AUDENINO PATRIZIA, 2012, «Esilio e Risorgimento. Nuove ricerche e nuove domande: una discussione», *Memoria e Ricerca*, 41, settembre-dicembre 2012, pp. 147-160.
- BALZANI ROBERTO, 2000, «I giovani del Quarantotto: profilo di una generazione», in *Contemporanea*, III, 3, pp. 403-416.
- BARONE GIUSEPPE, 1995, *Dai nobili ai notabili. Note sul sistema politico in Sicilia in età contemporanea*, in Francesco Benigno, Claudio Torrissi (a cura di), *Élites e potere in Sicilia dal Medioevo a oggi*, Catanzaro: Meridiana libri.
- BISTARELLI AGOSTINO, 2011, *Gli esuli del Risorgimento*, Bologna: Il Mulino.
- BOTTARI SALVATORE, 2011, *I democratici siciliani prima e dopo la rivoluzione del 1848*, in P. Fornaro (a cura di), *Liberalismo, costituzioni, nazionalità. Il 1848 in Italia e nell'area danubiana*, Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 133-139.
- BRICE CATHERINE, 2013, «Les exilés du Risorgimento: des acteurs politiques à part entière?», in *Società e Storia*, 141, 545-553.
- BRICE CATHERINE - APRILE SYLVIE, 2013, *Exil et fraternité en Europe au XIXe siècle*, Paris: Éditions Bière.
- CARBONE SALVATORE, 1962, *I rifugiati italiani in Francia (1815-1830)*, Roma: Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano.
- CASTIGLIONE TROVATO CARMELA (a cura di), 1981, *Diari e appunti autobiografici inediti* [di] Michele Amari Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 94-124.
- CAVICCHIOLI SILVIA – MAGNETTI DANIELA, 2011, *Protagoniste dimenticate. Le donne nel Risorgimento piemontese*, Torino: Daniela Piazza.
- CIAMPI GABRIELLA, 2003, *L'emigrazione*, in *Bibliografia dell'età del Risorgimento 1970-2000*, II, Firenze: Olschki, pp. 1180-1209.
- COCCHIARA, MARIA ANTONELLA, 2013, *Amari, Emerico* in Italo Birocchi, Ennio Cortese, Antonello Mattone, Marco Nicola Miletto (a cura di), *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, vol. I, Bologna: Il Mulino, pp. 48-49.
- Collezione delle leggi e de' decreti reali del regno delle Due Sicilie*, anno 1837, n. 166, pp. 105-107)
- COMPOSTO RENATO, 1989, *Una donna fra i Mille: Rosalia Montmasson-Crispi*, Palermo: Novecento.
- CONDORELLI MARIO, 1965, *Stato e Chiesa nella rivoluzione siciliana del 1848*, Catania: Bonanno.
- D'ANCONA ALESSANDRO, 1896a, *Carteggio di Michele Amari*, I, Torino: Roux Frassati e C. Editori.
- D'ANCONA ALESSANDRO, 1896b, *Carteggio di Michele Amari*, vol. II, Torino, Roux Frassati e C. Editori.
- D'ANCONA ALESSANDRO, 1907, *Carteggio di Michele Amari*, III, Torino: Roux Frassati e C. Editori

- DE FORT ESTER, 2003, «Esuli in Piemonte nel Risorgimento. Riflessioni su una fonte», in *Rivista storica italiana*, 115, pp. 649-688.
- DIAZ DELPHINE, 2014, *Un asile pour tous les peuples? Exilés et réfugiés en France au cours du premier XIXe siècle*, Paris: Armand Colin.
- DIAZ DELPHINE, 2010, *Esuli, migranti, vagabondi nello Stato sardo dopo il Quarantotto*, in M.L. Betri, a cura di, *Rileggere l'Ottocento: risorgimento e nazione*, Torino: Carocci, pp. 227-250
- DELLA PARUTA FRANCO, 1998, «I giovani» del Risorgimento, in A. Varni (a cura di), *Il mondo giovanile in Italia tra Ottocento e Novecento*, Bologna: Il Mulino, pp. 41-52.
- DELLA PARUTA FRANCO, 1974, *Mazzini e i rivoluzionari italiani. Il "partito d'azione", 1830-1845*, Milano: Feltrinelli.
- DEL NEGRO PIERO, 1988, *L'Europa degli esuli*, in *Europa: storie di viaggiatori italiani*, Milano: Electa.
- DEL NEGRO PIERO, 2009, *Gli esuli italiani in età rivoluzionaria e nel Risorgimento: lineamenti generali di un fenomeno*, in *Fuori d'Italia: Manin e l'esilio. Atti del Convegno nel 150° anniversario della morte di Daniel Mannin 1857-2007*, Venezia: Ateneo Veneto pp. 49-60.
- DE STEFANI GIUSEPPE, 1990, «I rapporti tra Michele Amari e Gregorio Ugdulena» *Archivio Storico Siciliano* serie IV, vol. XVI, p. 227.
- DE STEFANI GIUSEPPE, 1980, *Gregorio Ugdulena nel Risorgimento italiano (1815-1872)*, Palermo: Società siciliana per la storia patria.
- DI CARLO EUGENIO, 1948, *Emerico Amari*, Brescia: La Scuola.
- DI CARLO EUGENIO, 1950, *Lettera da Malta in Atti del Congresso di Studi Storici sul '48 siciliano, (12-15 gennaio 1948)*, Palermo: Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano.
- DI MATTEO SALVATORE, 2006, *Storia della Sicilia dalla preistoria ai nostri giorni*, Palermo: Edizioni Arbor.
- DUGGAN CHRISTOPHER, 2000, *Creare la nazione. Vita di Francesco Crispi*, Roma:Bari, Laterza.
- FAUCCI RICCARDO, 1995, *L'economista scomodo. Vita e opere di Francesco Ferrara*, Palermo: Sellerio Editore.
- FAUCCI RICCARDO, 1996, *Ferrara, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 46, Roma: Treccani, pp. 474-484.
- FERRARI MARCO, 2019, *Rosalia Montmasson. L'angelo dei Mille*, Milano: Mondadori.
- FIUME GIOVANNA, 1982, *La crisi sociale del 1848 in Sicilia*, Messina: Edas.
- GABRIELI FRANCESCO-ROMEO ROSARIO, 1960, *Amari Michele Benedetto Gaetano, Dizionario biografico degli Italiani* vol. 2, Roma: Treccani, pp. 637-651.
- GALANTE GARRONE ALESSANDRO, 1954, «L'emigrazione politica italiana del Risorgimento», *Rassegna storica del Risorgimento*, anno XLI, fasc. II-III, aprile-settembre.

- GANCI MASSIMO, 1996, *L'Italia antimoderata. Radicali, repubblicani, socialisti, autonomisti dall'Unità a oggi*, Palermo: Arnaldo Lombardi editore (2^a ed.).
- GHISALBERTI ALBERTO MARIA, 1946, *Ancora sulla partecipazione popolare al Risorgimento*, Roma: La Libreria dello Stato.
- GHISALBERTI CARLO, 1997, *Stato unitario e federalismo in Italia* in O. Janz, P. Schiera, H. Siegrist (a cura di) *Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto*, «Annali dell'Istituto italo-germanico», *Quaderno 46*, Bologna: Il Mulino.
- GIARRIZZO GIUSEPPE, 1960, «La Sicilia nel 1860: un bilancio», *Archivio storico per la Sicilia orientale*, n.1-3.
- GIARRIZZO GIUSEPPE, 2006, «Il carteggio di Michele Amari», in *Mediterranea. Ricerche storiche*, ser. III, 8.
- GIRARDI GIACOMO, 2017, *Esilio e innovazione. Luoghi d'arrivo e sociabilità degli esuli italiani all'indomani del 1849*, in *La città, il viaggio, il turismo. Percezione, produzione e trasormazione*, Napoli: Cirice, pp. 2575-2579.
- GUARDIONE FRANCESCO, 1907, *Il dominio dei baroni in Sicilia dal 1830 al 1861, in relazione alle vicende nazionali dal 1830 al 1861*, con documenti inediti, vol II, Torino: Società Tipografico Editrice Nazionale.
- GUCCIONE EUGENIO, 1998, *Dal federalismo mancato al regionalismo tradito*, Torino: Giappichelli Editore.
- ISABELLA MAURIZIO, 2011, *Risorgimento in esilio. L'internazionale liberale e l'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari: Laterza.
- BADE KLAUS JÜRGEN, 2001, *L'Europa in movimento. Le migrazioni del Settecento ad oggi*. Roma-Bari: Laterza.
- LOVETT CLARA MARIA, 1982, *The democratic movement in Italy, 1830-1876* Cambridge Harvard University Press.
- LUMIA GIUSEPPE, 1950, *Emerico nel '48*, in *Atti del congresso di studi storici sul '48 siciliano (12-15 gennaio 1948)* Palermo: Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano.
- MALGERI FRANCESCO, 1992, *D'Ondes Reggio Vito*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 41, Roma, pp. 85-90.
- MARTUCCI ROBERTO, 2004, *Cattaneo, il Mezzogiorno e i poteri locali*, in Assunta Trova, Giuseppe. Zichi (a cura di) *Cattaneo e Garibaldi. Federalismo e mezzogiorno*, Roma: Carocci.
- MASONE BARRECA SILVANA, 2006, «Le carte Amari della Biblioteca Centrale della Regione Siciliana», *Mediterranea. Ricerche storiche*, ser. III, 8.
- MERIGGI MARCO, 1994, *Società, istituzioni e ceti dirigenti*, in Giovanni Sabbatucci-Vittorio Vidotto (a cura di), *Storia d'Italia, I. Le premesse dell'Unità*, Roma- Bari: Laterza.
- MICHEL ERSILIO, 1941, *Esuli italiani in Tunisia (1815-1861)*, Milano: Istituto per gli studi di politica internazionale.

- MICHEL ERSILIO ,1950, «Esuli italiani nelle isole Ionie (1849)», in *Rassegna storica del Risorgimento*, 37, pp. 323-352.
- NOVARESE DANIELA, 2004, *Federalismo e regionalismo nel dibattito siciliano degli anni 1848-61*, in Assunta Trova, Giuseppe. Zichi (a cura di) *Cattaneo e Garibaldi. Federalismo e mezzogiorno*, Roma: Carocci, pp. 70-88.
- NOVARESE DANIELA, 2007, *Perché rimangono conciliati i bisogni peculiari della Sicilia con quelli generali dell'Unità e prosperità della nazione italiana. Il Consiglio Straordinario di Stato e l'autonomia negata*, in *Derecho, Historia y Universidades. Estudios dedicados a Mariano Peset*, II, Valencia: Universitat Valencia, , pp. 307-314.
- PELLERITI ENZA, 2000, *1812-1848. La Sicilia fra due costituzioni*, MILANO: GIUFFRÈ.
- PELLERITI ENZA, 2013, *D'Ondes Reggio Vito in Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, Italo Birocchi, Ennio Cortese, Antonello Mattone, Marco Nicola Miletti (a cura di), vol. I, Bologna: Il Mulino, pp. 647-648.
- PELLERITI ENZA, 2014, *Prime note per una prosopografia dei deputati al Parlamento siciliano del 1848*, in Piero Aimò, Elisabetta. Colombo, Fabio Rugge (a cura di) *Autonomia forme di governo e democrazia nell'età moderna e contemporanea*, Pavia: Pavia University Press, 2014, pp. 249-261.
- PELLERITI ENZA, 2016, *Fra due parlamenti. I deputati siciliani dal 1848 al 1861* in Andrea Romano (a cura di), *Culture parlamentari a confronto. Modelli della rappresentanza politica e identità nazionali*, Bologna: Clueb, pp. 65- 74.
- RAO ANNA MARIA, 1991, *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*, Napoli: Guida.
- RENDA FRANCESCO, 1984, *Storia della Sicilia dal 1860*, Palermo: Sellerio Editore, vol I.
- ROMEO ROSARIO, 1975, *Il Risorgimento in Sicilia*, Bari-Roma: Laterza.
- SANSONE ALFONSO, 1886, *Vita politica di Ugdulena*, Palermo: Giannone e Lamantia.
- SANSONE ALFONSO,1910, *Evoluzione del pensiero nazionale in Sicilia (1848-1860)*, in Giuseppe Federico Pipitone (a cura di), *Conferenze sulla storia del Risorgimento in Sicilia nel 1860*, Palermo: Boccone del povero.
- SINDONI ANGELO, 1990, *Vito D'Ondes Reggio. Lo Stato liberale, la Chiesa, il Mezzogiorno*, Roma: Studium.
- TRINCANATO PIETRO GIOVANNI, 2017, *La capitale dell'altro Risorgimento: Parigi tra 1848-1849*, in Gemma Belli-Francesca Capano, Maria Ines Pascariello (a cura di), *La città, il viaggio, il turismo. Percezione, produzione e trasformazione*, Napoli: Cirice, 2569-2573.

UGDULENA GREGORIO, 1859, *La Sacra scrittura in volgare, riscontrata nuovamente con gli originali*, 2 voll., Palermo: Dalla Tipografia di Francesco Lao.

Abstract

GLI ESULI SICILIANI IN FRANCIA TRA STATO E CHIESA (1848-1860)

THE SICILIAN EXILES IN FRANCE BETWEEN STATE AND CHURCH (1848-1860)

Keywords: 1848, Sicilian exiles, France, autonomist cultures, Italian unification

The paper analyses the story of the Sicilian exiles after the failure of the 1848 revolution. In particular, it focused on the repeated stays in France of Sicilian political “emigrants”. Furthermore, starting from some exemplary figures of exiles, it studied their social origin and their repositioning with reference to their original autonomist and independence choices towards the Italian unification.

ENZA PELLERITI
Dipartimento di Scienze Politiche e Giuridiche
Università degli Studi di Messina
enza.pelleriti@nime.it

EISSN 2037-0520

CLAUDIA GIURINTANO

GIOACCHINO VENTURA E NAPOLEONE III:
«LA RÉSURRECTION DE L'EMPIRE COMME
CELLE DU JOUR DE PÂQUES» (1857-1859)

1. *Dalla Sicilia alla Francia*

L'8 marzo 1955, il fondatore del Partito popolare italiano, Luigi Sturzo, nelle sue conversazioni con Gabriele De Rosa (1982: 24), suggeriva che «in una storia dei cattolici dell'Ottocento» si sarebbero dovuti ricordare, tra gli altri, Antonio Rosmini¹ e Gioacchino Ventura (1792-1861). E raccomandando, con insistenza, al giovane studioso un volume non biografico, ma sull'azione politica del teatino palermitano, Sturzo aveva definito l'esperienza di Ventura «alla corte di Napoleone III» come una fase di «involuzione» (De Rosa 1982: 58) del suo pensiero politico.

Traendo spunto da questa valutazione sturziana, nelle pagine che seguono si cercherà di esaminare le riflessioni di Ventura sul colpo di Stato del 2 dicembre² e, in particolare, i giudizi politici espressi nelle prediche del 1857 tenute presso

¹ Interessante il giudizio che nel 1830 Rosmini espresse su Ventura in una lettera indirizzata a G. F. Zaniboni: «Io lo [Ventura] stimo davvero: ma il suo stile e il suo pensare è un falso continuo di Bonald e di De Maistre». Lettera del 13 agosto 1830 citata in Andreu (1961: 63). Sul confronto tra Ventura e Rosmini si veda: Muratore (1991: 145-162).

² Dopo il colpo di Stato del 2 dicembre centinaia furono i testi di condanna e di denuncia. Tra questi *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* pubblicato da Marx nel 1852; il noto *Napoléon le Petit* di Hugo, edito nello stesso periodo, e l'«interpretazione contraddittoria» di Proudhon espressa nell'opera *La révolution social démontrée par le coup d'État du 2 décembre*. Se Hugo si era limitato a fare «un'invettiva amara e piena di sarcasmo», Proudhon aveva rappresentato quell'evento, secondo Marx, come «il risultato di una precedente evoluzione storica», trasformando l'evento del 2 dicembre «in una apologia storica dell'eroe del colpo di stato». Marx, al contrario, aveva cercato di mostrare come «in Francia la lotta di classe [avesse creato] delle circostanze e una situazione che [avevano reso] possibile a un personaggio mediocre e grottesco di far la parte dell'eroe». Su questi aspetti si veda Bravo (2003: 3-22).

la cappella imperiale delle Tuileries, al fine di comprendere i motivi che spinsero il teatino palermitano a esaltare, dopo l'entusiastica adesione agli ideali del '48, il Secondo Impero come consacrazione di un disegno divino finalizzato a conservare la sovranità, a sostenere la Chiesa, respingere l'avanzata di una democrazia aperta alle istanze socialiste.³

Giova ricordare che dopo l'ingresso nella comunità religiosa dei Teatini di Palermo e un periodo d'intensa attività di pubblicista trascorso a Napoli dal 1819,⁴ Ventura aveva ricevuto nel giugno del 1824 la carica di Procuratore generale dell'ordine con il conseguente trasferimento a Roma.⁵

³ Di questo parere era, ad esempio, Auguste Comte che aveva manifestato la sua adesione trionfalistica al governo del 2 dicembre per respingere l'avanzata *demo-soc*, ma rispetto a Ventura Comte aveva finalizzato la dittatura al raggiungimento di una società positivista. Su Comte e il bonapartismo Cfr. De Boni (2003: 49-73). Si veda anche Larizza (1999: 533-549).

⁴ Sul periodo napoletano si vedano in particolare Pastori (1997); Scarpato (2017: 605-643). A Napoli Ventura, vicino al principe di Canosa e alla sua politica reazionaria, traduce l'opera *Du Pape* di De Maistre, la *Legislation primitive* di Bonald, *l'Essai sur l'indifference en matière de religion* di Lamennais. Nel maggio 1820 fonda *l'Enciclopedia ecclesiastica e morale*, un successo editoriale con circa settantamila fascicoli diffusi nel Regno delle due Sicilie. Scoppiati i moti liberali del 1820 Ventura interpreta quegli eventi come un pericolo per gli istituti religiosi. Ne *Lo spirito della rivoluzione relativamente agli ordini regolari*, attribuendo agli ordini regolari il ruolo di supporto per l'equilibrio sociale, non mancherà di presentare una difesa della Compagnia di Gesù, soprattutto in riferimento all'educazione, tanto da scrivere: «finché l'educazione non torni nelle loro mani, la società avrà sempre di che dolersi sopra d'un punto della più alta importanza per la pubblica morale». Cfr. Ventura (1925: 22).

⁵ A Roma fu nominato da Leone XII professore di diritto pubblico ecclesiastico alla Sapienza. Le lezioni costituiranno l'opera *De Jure publico ecclesiastico commentaria* il cui fondamento teocratico suscitò le dure reazioni diplomatiche delle corti europee tanto da costringere Ventura a rinunciare al suo insegnamento. (Cfr. Andreu (1961: 47-56); sulle lezioni di diritto pubblico ecclesiastico mi permetto rinviare a Giurintano (1993: 241-258). Si fece sostenitore dell'indipendenza della Sicilia insorta contro Napoli e sull'argomento scrisse nel 1848 tre memorie: *Memoria pel riconoscimento della Sicilia come stato sovrano*, *Menzogne diplomatiche*, *La questione sicula nel 1848*. Mutando la sua posizione sull'obbedienza attiva e la resistenza passiva, con espliciti riferimenti tomistici e neoscolastici, sosterrà il diritto del popolo a insorgere contro il principe-tiranno. L'insurrezione siciliana era la legittima, giusta, legale e santa opposizione a un potere oppressore come quello di Ferdinando II (Cfr. Mesana Virga 1990; Giurintano 2011).

Lo spazio a disposizione mi costringe a tralasciare la ricca biografia di Ventura. È d'obbligo però almeno un cenno all'importante, e sofferto, rapporto con l'abate Lamennais.⁶

Dopo una prima condivisione delle dottrine di Lamennais, Ventura aveva contestato le posizioni assunte da *L'Avenir*⁷ - apparso nell'estate del 1830 - sulla rivoluzione in nome della religione. L'acuto conflitto si era attenuato in occasione dell'ospitalità offerta a Sant'Andrea della Valle in attesa che Lamennais fosse ricevuto dal papa. Dietro le vicende che coinvolsero l'abate francese, Ventura riuscì a leggere la serietà nella vocazione religiosa, la sincerità e le rette intenzioni, fino alla fine, dinanzi al rifiuto di ogni ritrattazione. Caduto però nel sospetto di complicità con il bretone, Ventura dovette rinunciare alla rielezione a generale dell'Ordine dei Teatini e ad allontanarsi da Roma.

A Modena, dove si recò, ospite della famiglia Riccini, dettò a un amanuense l'opera *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi di farla terminare*⁸ nella quale, un anno dopo l'enciclica di Gregorio XVI *Mirari vos*, fedele agli insegnamenti del cattolicesimo liberale di Lamennais, sostenne la necessità di sottrarre lo spirito di libertà dalla sua matrice giacobina e di affermare la libertà come effetto del cristianesimo. Ma era troppo audace affermare pubblicamente l'indipendenza della Chiesa, le libertà individuali, di coscienza, di insegnamento, di stampa. Il testo sarebbe rimasto inedito sino al 1998, anche se alcune parti del manoscritto furono inserite nel 1848 nella *Memoria per lo riconoscimento della Sicilia come stato sovrano e indipendente*.

⁶ Oggetto dell'interesse di numerosi studiosi, si rinvia almeno a Mayeur (1991: 525-533). La prima rottura tra Ventura e Lamennais si ebbe a seguito del duro articolo che Ventura pubblicò sul giornale di tendenze gallicane *Gazette de France*, per contestare le "dottrine", «la mauvaise tendance politique», della rivista *L'Avenir*, segnalando, tuttavia, il merito di aver ostacolato i "piani" del governo di «annientare» la religione cattolica in Francia e di condurre la lotta contro il gallicanesimo. Cfr. *ivi*: 529.

⁷ Sul programma riformatore de *L'Avenir* cfr. Milbach (2015: 62-74).

⁸ Tra i numerosi lavori di Guccione sul pensiero politico di Ventura si ricorda, in particolare, la curatela dell'inedito del 1833 (1998) e il saggio del 2015. Per una sintetica ricostruzione dell'opera mi permetto rinviare a Giurintano (1999: 121-128).

Tornato a Roma, grazie all'intercessione del duca di Modena presso Gregorio XVI, Ventura trascorse una vita riservata e dedita allo studio e alla predicazione. Con l'elezione di Pio IX nel giugno del 1846, il religioso siciliano fu chiamato dal pontefice come «collaboratore e consigliere nel delicato periodo della riforma liberale» (in Ventura 1988: 40).

Rimasto a Roma dopo la proclamazione della Repubblica e la fuga di Pio IX a Gaeta, fu eletto all'Assemblea costituente della Repubblica. Non vi prese mai parte, anche se inviò una proposta di legge finalizzata a salvaguardare i diritti del pontefice (ivi: 44).

Nominato ministro plenipotenziario e commissario straordinario del Governo palermitano⁹ presso la Corte di Roma, egli aveva – agli occhi della curia romana – commesso l'errore di approvare la Repubblica romana, benché per sua stessa dichiarazione egli avesse riconosciuto quel governo come «esistente di fatto», ma senza «alcun diritto». A tal proposito, va ricordato che quando, nella seconda metà dell'aprile 1849, le truppe francesi sbarcarono a Civitavecchia per restaurare il governo pontificio, Ventura ebbe il coraggio di informare il colonnello Le Blanc e Fortin Janson che se i francesi si fossero avvicinati a Roma con le armi, avrebbero finito per dare «alla repubblica morente una forza, una consistenza» che essa non aveva più. E avvertiva: «mettendo da parte la quistione politica, il popolo si farà un dovere di resistere alla forza con la forza, le donne stesse combatteranno contro di voi [...] A mio avviso – egli precisava – il Papa rientrerà prossimamente a Roma richiamato da' voti del suo popolo; se vi entra in mezzo delle vostre baionette, avrà bisogno per molti anni di esse per potervi mantenere» (Cultrera 1877: 102). L'opinione di Ventu-

⁹ Cultrera chiarisce che la nomina a ministro plenipotenziario e commissario straordinario alla Corte di Roma, Archimandrita di Messina e Pari spirituale del Regno era stata sottoposta da Ventura al Pontefice. Ma Pio IX non poteva esplicitamente consigliare al teatino di accettare tale carica poiché si sarebbe inimicato il re di Napoli riconoscendo un governo sorto da un'insurrezione, e, al tempo stesso, non poteva consigliarne il rifiuto poiché avrebbe, così facendo, interrotto i rapporti tra Santa Sede e Sicilia. La riposta di Pio IX fu di confidare nella sua «saviezza e zelo per la Chiesa» rimettendosi interamente alla scelta di Ventura.

ra, tuttavia, giunse al maresciallo Oudinot solo tre mesi dopo, quando i francesi avevano già fatto il loro ingresso a Roma.¹⁰

Decise di ritirarsi dalla vita politica. Pagò i suoi “errori” con la messa all’Indice del *Discorso pei morti di Vienna* (maggio 1849),¹¹ - dedicato agli studenti e agli operai rivoluzionari vittime della repressione asburgica, - e con l’esilio, iniziato a luglio a Marsiglia, proseguito poi a Montpellier e a Parigi, conclusosi alla sua morte, avvenuta a Versailles il 2 agosto del 1861.¹²

Ventura non aveva scelto la Francia come luogo definitivo del suo “esilio”, benché, come osserva Raymond Darricau (1963: 4), la sua formazione, i suoi gusti e le sue amicizie lo attirassero verso quel Paese. Da Marsiglia, dove giunse con un «passaporto inglese da emigrato romano valido anche per la Svizzera» (Andreu 1961: 123-124), il 27 luglio 1849 indirizzò una lettera a Massimo d’Azeglio, ministro degli Esteri piemontese, per chiedere un passaporto che gli consentisse di lasciare la Francia per trasferirsi a Genova presso la Chiesa dei Teatini di S. Siro. Nella lettera, egli chiariva di aver preso parte agli avvenimenti romani per impedire la Costituente, la proclamazione della Repubblica e la decadenza del papa. Precisa-va di non essere «un emigrato politico», di non essere «stato invitato a lasciare lo Stato romano da nessuna autorità».

Ventura non aveva voluto raggiungere l’Inghilterra o la Svizzera per evitare «la cattiva impressione» che la residenza in un paese protestante avrebbe prodotto negli ambienti romani. Ma la risposta di D’Azeglio dovette essere negativa poi-

¹⁰ Tra le principali ragioni che avevano spinto Luigi Napoleone Bonaparte a intervenire a Roma con le armi vi era innanzitutto la necessità di dare una risposta alla Francia reazionaria e clericale che lo aveva sostenuto politicamente; vi era poi un motivo di onore nazionale, di non poter tollerare una sconfitta e, soprattutto, era una «eccellente occasione» per affermare il suo potere ancora fragile. Su queste ragioni, si veda Beltrand, Frégné, Giacone (2016: 191).

¹¹ Il discorso fu tenuto tre giorni dopo la fuga di Pio IX a Gaeta.

¹² La salma fu poi portata a Roma e tumulata a Sant’Andrea della Valle. Sulla biografia si rinvia a Cultrera (1877); Andreu (1961). Per una ricostruzione accurata del pensiero politico di Ventura si rinvia agli atti del Seminario internazionale a cura di Guccione (1991).

ché Ventura fu costretto a restare in Francia,¹³ cioè nella nazione, come scrisse nel 1823 nel *Saggio sulla vita e le opere di Bonald*, che «nel bene o nel male non conosce mediocrità».¹⁴ Il teatino siciliano mostrava in quelle pagine il primato della Francia che l'anno successivo, nell'*Elogio funebre di Pio VII*,¹⁵ avrebbe fatto da sfondo al rapporto tra il pontefice e Napoleone I, l'artefice del concordato del 1801 che aveva restaurato la religione in Francia.¹⁶ E anche se il «restauratore del cattolicesimo» aveva poi assunto le sembianze dell'oppressore e persecutore del papa, Ventura non poteva negare che la Francia era la «nazione, col genio della sua lingua, collo spirito del suo proselitismo [...] che esercita una grande magistratura e, [...] una specie di dittatura sugli spiriti europei». Evidenziando il primato della Francia scriveva: «Tutte le forze unite degli altri popoli potrebbero ben esse soggiogare l'Europa: la sola Francia però può *rivoluzionarla*, facendole cangiare sentimenti, opinioni ed idee» (Ventura 1844: 24). Pio VII, pertanto, incoronando Napoleone aveva reso un «grande servizio alla legittimità europea» (ivi: 38) difendendo i diritti del popolo a essere governato da un'autorità legale.

2. Napoleone I e Napoleone III

Pio VII aveva difeso il principio di legittimità e «si arrendette non già ai calcoli umani ed alle mire di privata ambizione, ma alle disposizioni superne ed alle ragioni di un grandissimo interesse europeo» (Ventura 1844: 48). Compiendo un atto rivoluzionario, come quell'incoronazione «vietata [...] dalle massi-

¹³ Cfr. il testo della lettera indirizzata a D'Azeglio è riprodotta in Andreu (1961: 124-125).

¹⁴ «Questa nazione [la Francia], che nel bene o nel male non conosce mediocrità, è la sola che può ridonare all'Europa quelle sane dottrine, che essa sola le ha tolto». Ventura (1823: XV).

¹⁵ Qui Ventura riprendeva alcuni temi già trattati nell'articolo *Sopra Buonaparte e sul Papa* (10 agosto 1821), in Ventura (1865: 167-188).

¹⁶ Sul rapporto tra Francia e cristianesimo Ventura scrisse anche l'articolo «La Francia nel suo rapporto col cristianesimo», pubblicato sul *Giornale ecclesiastico* di Roma, nel quale tra l'altro definiva la Francia «il primo ministro» di Dio. Cfr. Tesini (1988: 37).

me di ordinaria e particolare giustizia», (ivi: 47-48) il pontefice aveva combattuto la Rivoluzione, consentendo alla monarchia europea di risorgere dalle sue ceneri e di ristabilire la sovranità. A Napoleone, Ventura attribuiva, tra l'altro, il ruolo preparatorio nella restaurazione della stessa dinastia borbonica tanto da scrivere: «Sì, Napoleone Bonaparte rialzava, preparava, consolidava, senza forse pretendervi, un trono a Luigi che per lo suo meglio doveva ancora indugiare a possederlo» (ivi: 48).

Su Napoleone I il pensatore siciliano esprime dunque giudizi di ammirazione e di condanna. Da una parte è l'«Attila novello» la cui sconfitta aveva segnato il trionfo del pontefice perseguitato; dall'altra egli è lo strumento per garantire l'interesse pubblico europeo, un interesse che «esigeva che si rialzasse il trono di Francia, che dovea colla sua influenza rialzare tutti i troni [...]. Pel vantaggio adunque della Sovranità europea era di mestieri che l'unità del potere si ristabilisse in Francia da un figliuolo della rivoluzione in una maniera pubblica e solenne, come in una maniera solenne e pubblica dai figli della rivoluzione era stata distrutta: in una parola Bonaparte dovea essere coronato» (ivi: 47).

Trasferitosi nella nazione che «non conosce mediocrità», Ventura aveva scelto di risiedere a Montpellier perché qui non avevano trovato rifugio gli esuli italiani, con i quali non riteneva opportuno entrare in contatto.

Nella città della Linguadoca, ricevette la notizia della condanna del suo *Discorso funebre pei morti di Vienna*, e da qui dichiarò la sua accettazione rigettando e condannando «tutte e singole le dottrine, massime, espressioni e parole, che in detto libro, o in qualunque altro mio scritto si trovano o potrebbero in seguito trovarsi» (Cultrera 1877: 109).

Il clero francese conosceva bene gli interventi di Ventura nelle controversie filosofiche e teologiche del tempo e, come ricorda Jacques Prévotat, prima dell'estate del 1849 otto delle sue opere erano state già recensite e tradotte in francese. Si trattava di recensioni elogiative e approfondite che, semmai, criticavano aspetti della scrittura o gli «eccessi» romantici.

Dopo il '48, tuttavia, a tali riserve si aggiunse quella sulla posizione tenuta dinanzi alla rivoluzione romana (Prévotat

1991: 536). *L'Univers* di Veuillot, che aveva ospitato nelle sue pagine l'*Orazione funebre a Daniel O'Connell*,¹⁷ nel 1849 non nascose il disappunto per il comportamento «d'ennemis du pape» tenuto durante la proclamazione della Repubblica. Di diverso tenore i redattori cattolico-liberali del *Correspondant* che simpatizzavano per quello strenuo difensore del rapporto tra religione e libertà.

Il vescovo di Montpellier, monsignor Thibault, acquisita dal nunzio di Parigi l'informazione che su Ventura non vi fosse in corso alcuna censura ecclesiastica, decise di aprirgli il pulpito.

Durante l'Avvento del 1849, il religioso siciliano fu impegnato in un'intensa attività predicatoria presso la parrocchia di Sainte Eulalie. Secondo le testimonianze del nipote e biografo Paolo Cultrera, moltissimi francesi giungevano per ascoltarlo, pieni di così tanta ammirazione da perdonargli i difetti di pronuncia: «l'interesse del fondo – annotava Cultrera (1877: 117) - copriva ampiamente il difetto e l'imperfezione della forma».

Con il successo registrato nelle predicazioni in Sainte Eulalie, Ventura accettò di tenere nel 1850 il quaresimale nella chiesa di Saint Denis. A questo seguirono due discorsi a Béziers, città vescovile della diocesi, in occasione della festa del Corpus Domini e la predicazione nel ritiro ecclesiastico di Saint Pons.¹⁸

Nel febbraio del 1851, trasferitosi a Parigi, Ventura continuò e ampliò la sua attività di predicazione e di studio. Monsignor Sibour, divenuto vescovo di Parigi, in una lettera dell'agosto 1849 indirizzata a Pio IX aveva confessato il proprio imbarazzo per l'arrivo del teatino: «Je désirerais, - riferì al pontefice - dans son intérêt même, qu'il ne suivit pas cette pensée. Le séjour de Paris, où fermentent toutes les passions politiques, ne lui convient, [...]. Cependant, très Saint-Père,

¹⁷ Nell'*Elogio funebre a Daniel O'Connell*, Ventura aveva paragonato l'eroe irlandese al «genio della pace» e Napoleone al «genio della guerra». Cfr. Tesini (1991: 217-236).

¹⁸ Denunciato come predicatore di eresie, fu dichiarato ortodosso dal vescovo di Montpellier dopo un accurato esame di una commissione creata proprio per far chiarezza sulla questione. Cultrera (1877: 131-138).

s'il arrive parmi nous, [...] quelle conduite dois-je tenir à son égard? Est-il frappé d'excommunication ou d'interdit? Dois-je le traiter comme tel?». ¹⁹

Il pontefice rispose con una lettera da Gaeta del 1° settembre 1849 nella quale biasimava Ventura – definito uno dei «primi demagoghi d'Europa» - per avere «transformé sa chaire d'apôtre en tribune politique» (Prévotat 1991: 543). Pur nondimeno Sibour accordò a Ventura «i poteri necessari» (Cultrera 1877: 143).

A Parigi, andò ad abitare in rue Duphot 12, vicino la Madeleine, «in un modesto appartamento di seconda elevazione, adorno di belle immagini di Santi», divenuto presto sede di un piccolo cenacolo (ivi: 224-225). Qui riceveva non solo gli «italiani» in gran parte esiliati, ma anche francesi, come l'abbé Chantôme, Louis Doubet, Eugène Rendu e La Guérrière, uomini che avevano a cuore le sorti del Risorgimento.

Gli ambienti dell'aristocrazia e alta borghesia francese pare lo avessero così ben accolto da volerlo come loro commensale. Inviti che di solito il teatino declinava ²⁰ per motivi di salute, ma a detta del nipote anche per evitare di dover pagare «cinque o più franchi per l'affitto della vettura» (ivi: 227).

Charles de Montalembert, uno degli illustri uditori e assidui frequentatori – insieme al noto avvocato Pierre Antoine Berryer, all'ammiraglio Mackau, al vescovo Parisis - dei sermoni tenuti da Ventura alle 7 del mattino presso la Chiesa dell'Assomption o di Saint Louis d'Antin, ²¹ nel suo *Journal intime* esprime giudizi pieni di apprezzamento e di stima, tanto da sentirsi, non solo «ému et satisfait au plus haut degré», ²²

¹⁹ *Lettre de Mgr Sibour à Pie IX, 20 août 1849*, in Prévotat (1991: 542-543).

²⁰ Tra i tanti inviti ricevuti, Cultrera rammenta quello del ministro degli Affari Esteri Droujn de Lhuys e della duchessa di Penarandas.

²¹ Curato della parrocchia di Saint Louis d'Antin era il legitimista François Martin de Noirlieu, anche lui come Deguerry vicino al vescovo Sibour. Ordinato prete nel 1816 a Roma era stato sospettato di gallicanesimo. Cfr. Prévotat (1991:544).

²² Molte le attestazioni di apprezzamento: sull'analogia tra religione e luce, entrambe «nécessaires, accessibles, universelle et vrai»; sulla Trinità; sulla *femme adultère*; sulle «saintes femmes au Tombeau de Notre Seigneur». Cfr. Dimanche 6 Avril 1851, Montalembert (2006a: 396); Samedi 12 Avril 1851, ivi: 399; Dimanche 27 avril 1851, ivi: 404; Dimanche 14 Mars 1852, ivi: 539; Jeudi 8 Avril. Pâques 1852, ivi: 549. La prima domenica, come rammenta il

ma addirittura da preferirlo alle prediche di Lacordaire a Notre Dame: «quoique celui-ci [Lacordaire] – scrive nel suo diario – ait mis un peu moins de métaphysique et de politique que d'ordinaire dans son discours, je le trouve incommensurablement inférieur au Théatin». Ma poi aggiungeva: «Malheureusement on m'assure que celui-ci persévère dans ses aberrations politiques».²³ Il religioso siciliano appariva «spirituel, mais suffisant», pieno di una «aveugle confiance en lui-même».²⁴ E qualche volta i sermoni non erano privi di mediocrità,²⁵ o tali da suscitare stanchezza per la «éloquente et intarissable outrecuidance».²⁶

Sulle vicende politiche, inoltre, Montalembert non mancava di annotare nel suo diario la scarsa attendibilità del resoconto di Ventura sui fatti di Roma e di Sicilia, da lui giudicato «le moins pratique et le moins vrai».²⁷

Il 5 giugno 1853, ricevendo la visita di Ventura, Montalembert esprime un giudizio duro e sprezzante: «mélange extraordinaire d'élévation et d'absurdité, d'indépendance et de subordination aux plus sots préjugés. Il [Ventura] me dit entr'autres que l'Empereur a très bien fait de dépouiller la maison d'Orléans, laquelle avait fraudé l'Etat de son patrimoine».²⁸

Un Ventura, dunque, che dal 1851, dai temi esclusivamente filosofico-religiosi,²⁹ sembrava tornare a interessarsi alle questioni politiche, ma da una diversa prospettiva, rivelando

nipote Paolo Cultrera, predicò la Cananea, la seconda l'Emorroissa, la terza la Donna adultera, la quarta la Samaritana, nella quinta la Maddalena, nella domenica delle Palme sulle Sante donne al sepolcro, nella domenica di Quasimodo (Ottava di Pasqua) su Maria e Maddalena che ottengono con le loro preghiere la resurrezione di Lazzaro. Cfr. Cultrera (1877: 159).

²³ Dimanche 30 Mars 1851, Montalembert (2006a: 395).

²⁴ Dimanche 6 Avril 1851, ivi: 397.

²⁵ È il caso, ad esempio, della predica del 23 aprile 1854 presso la Chiesa Saint Louis d'Antin su *L'amour de Dieu*. Cfr. Montalembert (2006b: 58). Il *Journal intime* testimonia la conoscenza tra Montalembert e Ventura già nel 1851.

²⁶ Jeudi 1^{er} Mai - Ascension 1856, ivi: 293.

²⁷ Dimanche 6 Avril 1851, Montalembert (2006a: 397).

²⁸ Dimanche 5 Juin 1853, ivi: 678.

²⁹ Le meditazioni furono raccolte nelle opere *La raison philosophique et la raison catholique* e *De la vrai et de la fausse philosophie*.

l'abisso rispetto alle "predicazioni" sull'indipendenza della Sicilia insorta contro Napoli, sulla difesa dell'insurrezione siciliana del 1848.

Entrato in contatto con l'abate Gaspard Deguerry, curato della Madeleine, Ventura iniziò le conferenze sulla religione durante la Quaresima del 1854.³⁰ Queste predicazioni,³¹ tenute tutti i giovedì «à une heure et demie très précise» (Darri-cau 1963: 20), raccolte poi nel III volume de *La raison philosophique et la raison catholique* (1855), gli procurarono prestigio e consenso tanto da guadagnarsi, tre anni dopo, il ruolo di predicatore della Quaresima presso la Cappella imperiale delle Tuileries, alla presenza di Napoleone III (Cultrera 1877: 204).

3. *La predicazione alle Tuileries: uno "specchio" per Napoleone III*

Edite nel 1858, con l'introduzione del celebre pubblicista ultramontano Louis Veuillot, e con il titolo *Le pouvoir politique chrétien*,³² le prediche "religiose e politiche", tenute davanti al "potere" per «instruire non pas l'homme, mais le Pouvoir»,³³ avevano lo scopo di analizzare l'origine, la dignità e i doveri del potere per rispondere alle esigenze del popolo e promuovere «la prosperità e l'incremento della famiglia cristiana, i suoi obblighi immensi di ogni tempo» (Cultrera 1877: 205). Uno *speculum principis* destinato a Napoleone III, che avrebbe suscitato lo sdegno di Montalembert, il quale, il 19 aprile 1857, avrebbe commentato «l'indigne sermon tenu par le Père Ventura à la Chapelle des Tuileries où il a osé comparer la résurrection de l'Empire à la résurrection de Notre Seigneur».³⁴

³⁰ Dopo la morte di Ventura, Deguerry gli succederà nelle predicazioni alle Tuileries dal 1861 al 1866.

³¹ L'ultima predica fu probabilmente tenuta il 5 ottobre 1858 nella chiesa di S. Sulpice in occasione delle nozze di Eugène Veuillot, fratello di Louis Veuillot. Cfr. Andreu (1961: 133).

³² Ventura (1858). L'opera ebbe una buona diffusione nelle librerie francesi e italiane, ma anche di alcune capitali come Madrid, Londra, Ginevra.

³³ Louis Veuillot, *Introduction*, in Ventura (1858: XIX).

³⁴ Dimanche 19 Avril 1857 – Quasimodo, in Montalembert (2006b: 425).

Con eccessi retorici, nonostante la brutale conquista del potere, che avrebbe segnato «in modo indelebile un'intera generazione»³⁵, Ventura, riecheggiando quasi l'esaltazione di Bossuet nei confronti del «nouveau Constantin», idealizzava la figura di quel Napoleone III che sarebbe stato ricordato dai francesi per lo «scandalo» di Sedan, e non – come oggi opportunamente riconsiderato in sede storiografica³⁶ – anche per la sua opera di modernizzazione svolta attraverso un'azione condotta sul versante della politica paternalistica, con uno sviluppo economico a servizio delle classi più disagiate.³⁷

Napoleone III nel tentativo di dare legittimità al suo impero aveva, secondo Ventura, contemporaneamente dato forza alla Chiesa in un momento in cui si vedevano gli effetti delle forze disgregatrici della Rivoluzione: «abbiamo avuto la buona fortuna – scriveva il religioso siciliano nel 1859 – di vedere che quella che siede in sul trono a Parigi, che se ne dica, è in perfetta armonia co' principi del diritto pubblico cristiano» (Ventura 1988: 50).

Luigi Napoleone rappresentava l'uomo “eccezionale”, che aveva compreso che la sua missione andava ricercata non tanto nel “nuovo”, ma nell'antico (Ventura 1858: 561).

Chiamato a parlare dinanzi a cristiani che rappresentavano il “potere”, Ventura aveva precisato di non essere uomo di

³⁵ Si veda Cassina (2001).

³⁶ Come osserva Madeleine Rebérioux (2003), una serie di eventi - dal centenario della Comune di Parigi al bicentenario della nascita di Hugo - hanno contribuito a modificare l'immagine di Napoleone III. Sulla revisione della storia del Secondo Impero si vedano le biografie di Girard (1986); di Séguin (1991) in particolare il capitolo VII *Le rénovateur* (pp. 285-333) e il capitolo VIII *Le Libéral* (pp. 335-372); di Milza (2004) che giudica, tra l'altro, il Secondo Impero come una tappa nel processo di democratizzazione della Francia, un periodo che «a familiarisé les Français avec le vote » (ivi: 646). Si veda anche Cardini (2010).

³⁷ Almeno prima degli anni '60, Luigi Napoleone non aveva mostrato particolare attenzione alla rivendicazione della questione operaia. Vi erano stati solo alcuni provvedimenti «di riconoscimento e di finanziamento pubblico delle società di mutuo soccorso fra il 1850 e il '52, purché depoliticizzate»; le riforme sul lavoro del 1851 con i contratti di apprendistato, il divieto del lavoro di domenica e nei giorni di festa; la legge del 1° giugno 1853 sui *Conseils des prud'hommes*; la *Caisse des invalides du travail* e il diritto di sciopero. Cfr. De Boni (2003: 52).

partito, ma «prete»,³⁸ con l'obiettivo di occuparsi meno dell'uomo cristiano e più del potere cristiano: «je doit rappeler à ce Chrétien-Pouvoir la noblesse de son origine, la gravité de ses fonctions, la grandeur de ses devoirs» (Ventura 1858: 2). Napoleone III, come espressione di un governo umano, non poteva essere irreprensibile, senza colpe. Ventura assumeva il ruolo di pubblicista e non di moralista: «noi gli abbiamo detto dall'alto della cattedra – egli osservava – con la franchezza del sacerdote e lo zelo dell'amico, tutto quello che potea attendersi da noi nell'interesse della sua conservazione e della sua dignità» (Ventura 1988: 343).

L'Europa, secondo Ventura, aveva assistito a una «resurrezione politica» realizzatasi con la restaurazione dell'Impero francese. Se il primo impero aveva commesso degli errori nei confronti di alcune nazioni, il Secondo aveva provveduto a riparare quegli sbagli. Giova riportare la lunga citazione del confronto operato da Ventura tra errori commessi dal primo Impero e riparazioni del Secondo:

C'est un fait – egli spiegava – que le premier Empire se fit soupçonner de s'être allié à la révolution pour dépouiller l'Eglise; c'est également un fait que le second a bravé le reproche que la révolution lui aurait fait combattre pour l'obliger à respecter les propriétés de l'Eglise. Le premier Empire [...] conquérant et expansif, fut l'épouvante des peuples; le second, conservateur et désintéressé, en a été l'espérance. Le premier Empire excita bien des mécontentements, le second n'a réveillé que des sympathies, même parmi ses rivaux. Le premier Empire fit trembler la terre, le second parut l'affermir. Le premier Empire subsista par la raison de la force, le second subsiste par la force de la raison. Le premier Empire enfin ne put se dispenser de faire la guerre, c'est même pour continuer la guerre qu'il faisait la paix; le premier Empire était la guerre; le second Empire a besoin de la paix, c'est même pour conquérir la paix qu'il a fait la guerre (Ventura 1858: 506-507).

³⁸ Già nel *Discorso funebre pei morti di Vienna*, sottolineando di essere stato sempre, innanzitutto un ecclesiastico, aveva scritto: «non ci siamo mai arrogato alcun incarico; non siamo mai usciti dalla nostra sfera; non abbiamo mai alterato il nostro contegno. Non ci siamo mai mostrati nei circoli politici, nelle manifestazioni popolari, nelle adunanze tumultuose». Ventura (1860: 11).

I capisaldi della predicazione di Ventura alle Tuileries investivano questioni filosofiche, teologiche e politiche. Vi si rintracciava un rinnovato intransigentismo del “primo” Lamennais, un impianto filosofico «tradizionalistico-tomistico», un «tomismo in chiave conservatrice», come rileva Mario Tesini (1988: 17), e in ambito politico i principi contro-rivoluzionari, la legittimità del Secondo Impero, la democrazia autoritaria, il bonapartismo.

Già subito dopo il 2 dicembre 1851, Ventura aveva giudicato il bonapartismo³⁹ come il regime politico in grado di conciliare i principi della Rivoluzione con l’Ancien Régime, il diritto divino con la fiducia del popolo.

Napoleone III era «l’Homme pouvoir» al quale il sacerdote siciliano rammentava l’origine divina della società civile e del potere pubblico.

Sull’origine del potere, Ventura evidenziava i due sistemi opposti - il diritto divino e la sovranità popolare - i quali, presi in un senso assoluto ed esclusivo, dovevano essere considerati entrambi falsi. Era incontestabile l’istituzione divina della società, sulla base del principio paolino *Omnis potestas a Deo est*. Come conseguenza, l’autorità si presentava come il diritto di comandare alle intelligenze; e poiché a nessuna intelligenza creata poteva essere conferito tale diritto, o l’autorità derivava da Dio o essa non esisteva. Riprendendo il pensiero di Suarez, Ventura affermava che ogni potere è divino non solo in rapporto alla sua origine, ma anche in rapporto alle sue funzioni. Sostenere l’origine divina del potere, non significava che esso dovesse rendere conto dei suoi atti solo a Dio, che non si potesse deporre dal suo diritto e dalla sua autorità. I sostenitori di tale interpretazione del diritto divino erano, secondo Ventura, l’espressione del «feticismo» dell’uomo, dell’idolatria, della consacrazione dell’oppressione e della tirannia (Ventura 1858: 8).

³⁹ Il termine bonapartismo non è presente nell’opera venturiana. Viene qui utilizzato come sinonimo del regime di Luigi Napoleone e, ovviamente, senza alcun riferimento all’accezione marxiana. Marx aveva usato il termine solo in riferimento a Napoleone I, preferendo piuttosto *idées napoléonniées* o cesarismo per riferirsi a Luigi Napoleone. E questo allo scopo di «non confondere lo “zio” col “nipote”, il “dramma” con la “farsa”. Sul termine bonapartismo in Marx cfr. Bravo (2003).

Al tempo stesso, sostenere che ogni potere derivi dal popolo, dagli uomini, che ogni cittadino ha il diritto di insorgere contro il potere pubblico, e di giudicarlo, esprimeva l'idea errata della «deificazione dell'anarchia». Il protestantesimo, a suo avviso, ammettendo la sovranità di ogni cittadino aveva commesso l'errore di dare a tutti il diritto di comandare e di non imporre il dovere di ubbidire. Bisognava piuttosto affermare che il potere pubblico, che ha la sua fonte originaria in Dio, è immediatamente conferito dalla comunità perfetta costituita dai padri di famiglia che la compongono e la rappresentano. Ventura, citando ancora Suarez, definiva la sovranità della comunità perfetta come «ragionevole, giusta, salutare e assolutamente necessaria» (Ventura 1988: 283). Senza la comunità perfetta non sarebbe potuta esistere una rappresentanza nazionale. L'immediata derivazione del potere pubblico dalla comunità perfetta, assegnava ad essa il diritto di «cambiare le persone e le forme, nell'interesse della sua conservazione e della sua prosperità» (ivi: 291).

4. *Piscis a capite fetet*

Nell'introduzione al *Potere pubblico*, prosecuzione delle prediche tenute alle Tuileries,⁴⁰ Ventura confessava di avere combattuto in giovinezza il contratto sociale come l'avevano inteso «il protestantesimo ed il filosofismo pagano». La sua posizione non era mutata, ma riteneva che forse, la poca chiarezza, avesse dato l'occasione a interpretazioni non rispondenti al suo pensiero. Desiderava evitare che il lettore cadesse in questo errore e per questo aveva avuto l'accortezza di nominare «le cose col loro nome ed esposto le [...] dottrine nel modo il più chiaro che ci sia possibile; e non confidando de' nostri propri lumi, non abbiamo niente affermato che sulle testimo-

⁴⁰ Nella prefazione Ventura così scriveva: «Ne' discorsi che abbiamo avuto l'onore di predicare dinanzi alla corte imperiale delle Tuileries, [...] non abbiám potuto che proporre ed appena accennare i grandi principi sui quali riposa ogni Potere legittimo ed ogni governo veramente cristiano [...]: ecco la ragione, direm quasi la necessità di questo *Saggio*. Si può dunque considerare come il compimento della nostra predicazione del 1857 ed il suo comentario obbligato». Ventura (1988: 43).

nianze le più gravi pel loro numero e per la loro autorità» (Ventura 1988: 49).

Non bisognava dimenticare che le rivoluzioni erano sempre causate dalle rivolte dei re contro i popoli. Il popolo non era mai il primo a ribellarsi⁴¹: «Piscis a capite fetet. – rimarcava senza poter essere frainteso – Le rivoluzioni che rovinano il Potere cominciano sempre nelle regioni del Potere; e non è che dopo che il Potere s'è rivoltato contro la giustizia che deve al popolo, che il popolo gli nega la sua fedeltà» (ivi: 279).

Già nel 1847, rispondendo a una lettera di monsignor Sibour, in quel periodo vescovo di Digne, esponendo la necessità del connubio tra libertà e governo, il religioso siciliano aveva avvertito che ogni potere che non vuole modificarsi da se stesso, finisce per essere esposto a un'azione violenta che, piuttosto che modificarlo, può distruggerlo. E denunciando i pericoli insiti nell'accentramento amministrativo scriveva: «un gouvernement qui se mêle de tout n'est bon à rien. Un gouvernement qui veut tout faire, ne fera que du mal. Le gouvernement le plus fort est celui qui a moins à faire.⁴² La centralisation est le plus grand ennemi du Pouvoir».⁴³

La causa della libertà era, dunque, causa di giustizia e precisava: «grâce à Dieu, les Souverains ne sont pas les seuls à avoir des droits: les peuples en ont aussi; et il faut qu'on respecte les droits des autres, si l'on veut qu'on respecte les propres» (in Cultrera 1877: 68).

Da sessant'anni la Francia andava alla ricerca del suo equilibrio politico, un equilibrio che, a detta del religioso sici-

⁴¹ Ventura operava la distinzione tra ribellione e resistenza attiva: «la ribellione non è che la resistenza attiva d'un essere inferiore contro il suo superiore legittimo; [...] la società intera non è affatto un essere inferiore rispetto al principe di sua scelta; se dunque, per gravi ragioni essa gli resiste, questa resistenza non è affatto un atto di ribellione». Ventura (1988: 274).

⁴² Questa riflessione sarà ben sviluppata nel saggio sul *Potere pubblico*, laddove scrive: «Per noi il governo il più forte ed il più felice non è già quello che *fa tutto*, ma quello che *lascia fare tutto* ciò che non compromette affatto la giustizia e l'ordine pubblico; e che pago d'esercitare le due funzioni *politiche*, le sole che gli spettano, le funzioni di *giudicare e di combattere*, non s'incarica, se non per sorvegliarle, delle funzioni puramente *civili* che il diritto di natura attribuisce *alla città* e che sono della giurisdizione del Potere paterno e del Potere municipale». Ivi: 52.

⁴³ La lettera a Sibour è riprodotta in Cultrera (1877: 68).

liano, essa avrebbe raggiunto solo attraverso una rinnovata alleanza tra cattolicesimo e costituzione naturale, il rispetto della monarchia per i diritti della famiglia, del comune, della provincia, della nazione e della Chiesa.

Se la società, secondo la definizione di Tommaso d'Aquino, è la concordia degli esseri intelligenti uniti dall'obbedienza al medesimo potere, l'accordo del diritto naturale e del diritto pubblico portava alla distinzione di tre tipi di società: domestica, civile e religiosa.

La prima si esprime come concordia degli individui legati dall'obbedienza al medesimo potere particolare della famiglia; la seconda dalla concordia degli individui e delle famiglie unite dallo stesso potere pubblico dello Stato; la terza, la società religiosa, è concordia degli individui, delle famiglie e degli Stati attraverso la sottomissione allo stesso potere religioso che forma la Chiesa.

Come il potere domestico ha il dovere di sottomettersi al potere civile, così il potere civile ha il dovere di sottomettersi al potere religioso la cui giurisdizione si estende sugli individui, sulle famiglie e sulle nazioni (Ventura 1858: 380). Ventura chiariva la sua concezione "teocratica"⁴⁴ affermando che l'instabilità del potere politico, le rivolte contro i principi, erano nate nel momento in cui questi avevano rifiutato l'intervento del potere religioso nelle questioni di «alta Politica», cioè avevano rifiutato l'intermediazione tra principi e popoli.

Come il potere paterno rappresenta la continuazione di «Dio Creatore», il potere politico ha il ruolo di perseguire l'azione di «Dio Conservatore», accanto al potere religioso che perpetua l'azione di «Dio Santificatore». Tale concezione concentrica dei poteri, contenuti tutti nella religione, consentiva a Ventura di mostrare l'errore insito nella formula «la Chiesa nello Stato», nell'idea che sia la Chiesa ad essere sottomessa e

⁴⁴ Ne *Le pouvoir politique chrétien* Ventura spiega la sua definizione di teocrazia: «tout souverain doit s'inspirer des principes de la justice, comme les entend l'Église, pour respecter toutes les libertés, sauvegarder toutes les franchises, faire droit aux droits de tous; et dès lors il doit toujours écouter l'Église, même dans l'application qu'il fait de la loi divine dans le gouvernement de l'État». Ivi: 377.

governata dallo Stato. Era illogico pensare che un cerchio più ampio potesse essere contenuto dentro uno di diametro inferiore:

Le pouvoir public ne s'étend que sur un seul État, et ses fonctions se réduisent à conserver et à faire prospérer les individus et les familles; tandis que le pouvoir spirituel embrasse toute l'humanité, et ses fonctions ont pour but la sanctification et le salut des individus, des familles, et des États (ivi: 381).

Ma, al tempo stesso, egli chiariva che se il potere domestico è indipendente dagli individui nel governo della famiglia, il potere politico deve essere indipendente dalle famiglie per governare lo Stato, mentre il potere religioso deve essere indipendente dalle nazioni per governare la Chiesa: «comme donc la dépendance du Pouvoir paternel à l'égard du Pouvoir public, dans l'ordre civil, n'ôte rien à son indépendance dans l'ordre domestique, de même la dépendance du Pouvoir public à l'égard du Pouvoir ecclésiastique, dans l'ordre religieux, ne porte pas atteinte à son indépendance dans l'ordre politique» (ivi: 386). Un potere civile rispettoso del potere religioso, difficilmente si sarebbe ritrovato il popolo contro: il potere temperato dall'influenza del cristianesimo avrebbe tenuto a bada le passioni della massa.

Un sistema di governo che pretende di sottrarsi alla sottomissione del potere religioso rientrava nella categoria del cesarismo, nell'accezione di un potere assoluto, dispotico, pagano, e dunque dissociato dal regime di Luigi Napoleone benché questi avesse voluto rivendicare l'intreccio tra cesarismo e bonapartismo denominando *Rubicone* il dossier segreto sui dettagli dell'organizzazione del colpo di Stato.⁴⁵

Il cesarismo come manifestazione del potere pagano, testimoniava in Ventura le influenze ricevute da Jean-Joseph Gaume (1802-1879) che aveva dedicato l'intero sesto libro de *La Révolution, recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe* (Gaume 1856), alla questione.

Ventura era stato uno stretto collaboratore del teologo di Besançon, e presso i suoi fratelli, editori a Parigi, aveva pub-

⁴⁵ Cfr. Agulhon (1979: 152); Momigliano (1984: 386-388).

blicato molti lavori, tra i quali le conferenze sulla ragione filosofica e la ragione cattolica e i saggi sul potere cristiano e sul potere pubblico.

Gaume per tutta la sua vita aveva combattuto contro il paganesimo proponendo una riforma dell'insegnamento in senso cattolico attraverso un'utilizzazione più ampia degli autori cristiani nei programmi di studio. Come precisò nel suo noto *Ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation* – che provocò una dura polemica nella Chiesa francese tra gallicani e ultramontani⁴⁶ – l'esclusiva presenza di autori come Virgilio, Cicerone, Cesare per l'insegnamento del latino, e di Omero e Plutarco per il greco, avrebbe alimentato il rischio di una cultura pagana.⁴⁷

Nelle prediche delle Tuileries Ventura – con suggestioni gaumiste⁴⁸ – ricorre costantemente alla dicotomia tra politica pagana e politica cristiana. Il cesarismo, a suo avviso, doveva essere inteso come la perdita della dignità e della garanzia della legittimità, della sicurezza dell'esistenza della monarchia: «le césarisme, - scriveva il religioso siciliano - n'est qu'une immense erreur, aussi bien qu'un immense crime, et le crime comme l'erreur sont toujours funestes» (Ventura 1858: 415-416).

Per Ventura un colpo di Stato poteva essere giudicato il mezzo necessario per garantire la sicurezza della nazione: «Le coup d'Etat du 2 décembre – spiegava nell'opera *Le pouvoir publique* - était l'unique moyen de tirer le pays de l'impasse où les passions révolutionnaires, d'une part, et l'incapacité de

⁴⁶ Sulla *querelle* tra ultramontani e gallicani provocata dalla pubblicazione nel luglio 1851 del testo di Gaume presso la casa editrice diretta dai suoi fratelli si veda Wenger (1981).

⁴⁷ In questa battaglia, Gaume trovò la dura opposizione del «chef de file des gallicanes» il vescovo d'Orléans Dupanloup, mentre ottenne consensi tra gli ultramontani tra i quali il vescovo di Poitiers, mons. Pie, e mons. Doney, vescovo di Montauban. Pio IX per calmare la *querelle*, con l'enciclica *Inter multiplices* del 21 marzo 1853, raccomandò lo studio «congiunto» dei classici cristiani e dei classici pagani. Per una sintesi della controversia sui classici pagani e cristiani si veda Kraljic (2009: 1-11).

⁴⁸ Gaume definisce il cesarismo come «la réunion de la souveraineté temporelle et de la souveraineté spirituelle dans la main de l'homme, que l'homme s'appelle peuple, sénat, empereur ou roi. En droit, c'est la doctrine qui prétend fonder un ordre de choses sur cette base». Gaume (1856: 6).

l'autre, l'avait jeté. Il était nécessaire, inévitable, logique; donc il a eu lieu. Et en voilà assez pour qu'on le reconnaisse comme légitime» (Ventura 1859: 460-461). Ventura era lontano dal cogliere nel colpo di Stato, e nel successivo plebiscito del 21 e 22 dicembre, l'uso «perverso» della democrazia e la sua possibile «inclinazione cesaristica» (Ceretta 2003: X).

Ponendo una differenza tra legittimità e legalità, egli osservava come, nell'ambito politico, a volte gli atti sono legittimi, ma non sempre legali, oppure sono legali, ma non sempre legittimi. L'esempio era dato dai due colpi di Stato del 18 brumaio dell'anno VIII (9 novembre 1799) e del 2 dicembre del 1851.

Il colpo di Stato di Napoleone, che aveva fatto uscire dall'assemblea i rappresentanti del popolo, sicuramente non poteva essere considerato legale, poiché contraddiceva le leggi, come spiegava Ventura, «che la demenza rivoluzionaria aveva date al Potere pubblico, come alla società che doveva reggere (Ventura 1988: 294)». Nondimeno, Napoleone aveva restaurato la monarchia in Francia, salvando il paese «dalla sua dissoluzione e dalla sua rovina». In tal modo egli aveva operato «legittimamente» poiché non vi era nulla di più legittimo «quanto l'atto per cui un personaggio, nel quale il popolo ha posto la sua confidenza, gli rende la sua antica costituzione, e l'ordine, che è il primo bisogno degli Stati» (ibidem).

Stessa cosa, secondo Ventura, si poteva sostenere per il colpo di Stato del 2 dicembre. Esso, non essendo stato conforme alla Costituzione non poteva essere considerato legale. Il popolo, però, nominando Luigi Napoleone alla presidenza della repubblica e al comando dell'esercito, gli aveva affidato il mantenimento dell'ordine e la tutela del paese: la distruzione della repubblica aveva così consentito la restaurazione della forma monarchica, «la sola conforme all'antica costituzione», ai «bisogni e agli istinti» della Francia (ibidem). L'essere riuscito a strappare il potere ai diversi partiti che se lo disputavano con il pericolo di fare sprofondare il paese nell'anarchia, aveva dato legittimità al potere di Luigi Napoleone (ibidem).

Il riferimento alla legittimità di un colpo di Stato, consentiva al religioso siciliano di chiarire che nessun potere pubblico può essere considerato legittimo se non è conforme alla «costi-

tuzione naturale d'ogni paese»; e una rivoluzione può essere considerata realizzata solo se restaura l'antica costituzione.

Il regime bonapartista, in quel contesto, era «il solo legittimo» (Ventura 1988: 327), l'unico capace, di assicurare ordine e di rispondere al ruolo assegnato al potere civile da Dio: ordine pubblico, realizzazione del bene del popolo, conservazione dello Stato, libertà compatibili con l'ordine pubblico, libertà di stampa, libertà di voto, suffragio universale contro il partito dell'ordine. E proprio il suffragio universale, come è stato osservato, era stato «neutralizzato» dal “bonapartismo” attraverso la «posizione assolutamente eminente del presidente della repubblica o del capo dell'esecutivo». Si trattava di un modello di controllo politico e sociale delle masse che cercava di accontentare le classi «considerate pericolose»,⁴⁹ deviando al tempo stesso il «malcontento verso l'esterno» (Losurdo 1993: 60).

All'inizio del mese di maggio 1850, una commissione di diciassette membri – tra i quali Thiers, che parlò di «vile multitude», e Montalembert - era stata incaricata di elaborare un progetto di legge che limitasse il diritto di voto. Il progetto ricevette, tra gli altri, le critiche di Hugo, convinto sostenitore che il suffragio potesse educare il popolo, mentre Montalembert si espresse sulla necessità di limitare il suffragio per evitare il rischio di un sistema socialista.

Ventura, in tema di rappresentanza, aveva duramente condannato il sistema censitario, ma anche il suffragio universale (Ventura 1988: 442). Difendendo il diritto elettorale fondato sulla paternità,⁵⁰ riteneva che le leggi avrebbero dovuto garan-

⁴⁹ Come osserva Manuela Ceretta, «l'esortazione alla guerra o il costante aleggiare dell'emergenza esterna, ma anche interna» consentivano di distrarre l'attenzione dai problemi economici irrisolti e di delegittimare il dissenso. Cfr. Ceretta (2003: XVII).

⁵⁰ Ventura proponeva una rigorosa riforma elettorale fondata sulla paternità naturale e non sul censo o sul suffragio universale. Se il censo esprimeva una misura estrema basata sul privilegio, il suffragio universale esprimeva un eccesso della libertà che aveva consentito ai servi e al proletariato di partecipare al voto benché privi «d'ogni passato, d'ogni presente e d'ogni avvenire». La repubblica del 1848 era nata, ma era stata anche «sotterrata», dal suffragio universale. Bisognava trovare un mezzo capace di conciliare la rappresentanza del paese con il bisogno di ordine. Esigenza, questa, che sarebbe stata soddisfatta con il riconoscimento dei padri di famiglia di

tire la mobilità sociale⁵¹ consentendo alle classi inferiori di migliorare le loro condizioni. La legge del 31 maggio, a suo avviso, era stata appoggiata «ingiustamente e stupidamente» da uomini il cui dovere era, invece, di «recommander au pays leur cause par des aspirations libérales, et montrer par là qu'ils avaient confiance dans le pays, et qu'ils comptaient sur le pays». La dura repressione delle giornate di giugno e la ratifica della legge del 31 maggio 1850 – «che aveva imposto severe restrizioni al diritto di voto»⁵² – avevano comunque consentito a Luigi Napoleone di «presentarsi come uomo d'ordine ma insieme come colui che avrebbe cancellato il tradimento repubblicano» (Ceretta 2003: VIII). Già nell'ottobre 1851 Luigi Napoleone fece presentare una richiesta di abrogazione e il 2 dicembre, con il colpo di Stato militare, ripristinò il suffragio universale adottato nel marzo 1848.

Il giuramento fatto da Luigi Napoleone sul mantenimento della repubblica e della costituzione, non doveva essere interpretato come obbligo di osservarlo se fosse stato compromesso l'ordine e la tranquillità del paese. Il giuramento, come puntualizzava Ventura, era stato prestato quando nulla faceva prevedere la situazione difficile in cui si sarebbe trovato il paese dopo quattro anni.

Nel 1851 la situazione della Francia era particolarmente critica. La Camera, incapace di rispondere agli interessi del paese, perseverava nella «politica disastrosa ed umiliante del

nominare i rappresentanti dello Stato. Ventura comprendeva l'impossibilità di modificare il suffragio universale esercitato già da dieci anni in Francia. I padri di famiglia in Francia avevano il diritto di voto, non in quanto padri, ma perché cittadini. Contro un sistema espressione dell'individualismo sociale e filosofico, Ventura suggeriva il ripristino della paternità.

⁵¹ L'ordine sociale, spiegava Ventura, poggiava sulla gerarchia delle classi, sull'esistenza di capi e di subordinati, di coloro che comandano e di coloro che eseguono. Tuttavia, una legge che avesse forzato le classi inferiori a restare nel loro stato d'inferiorità, di sofferenza, impendendo un miglioramento delle loro condizioni, sarebbe stata anticristiana e ingiusta. Cfr. Ventura (1858: 257).

⁵² La legge concedeva il diritto di voto a tutti i francesi di 21 anni che godevano dei diritti civili e politici, domiciliati nel comune da almeno tre anni. Escludeva dal voto, tra gli altri, coloro che erano costretti a emigrare per lavoro (operai industriali o agricoli, artigiani), i condannati a più di un mese di prigione per ribellione o violenza nei confronti della forza pubblica.

governo precedente» (Ventura 1988: 341). Una nuova Camera sarebbe stata l'espressione del socialismo avanzato che avrebbe alimentato la confusione e il disordine. E la stessa proroga dei poteri del Presidente non avrebbe portato ad alcun rimedio, ma anzi avrebbe prolungato il disagio. L'alternativa era dunque tra repubblica socialista e Impero, e la scelta non poteva lasciare dubbi.

Il giudizio di Ventura, dunque, si pone agli antipodi del noto attacco mosso qualche anno dopo dal filosofo Émile Littré a Napoleone III, accusato di avere «assassinato la repubblica» compiendo un omicidio disonorevole, per aver violato il giuramento.⁵³

Per Ventura, invece, la Francia aveva bisogno di autorità perché rischiava l'anarchia: autorità come garanzia di ordine, giustizia e libertà, e non come sinonimo di dominazione. La potenza e la saggezza separati dal bene erano solo manifestazioni di egoismo politico, del puro machiavellismo. E scriveva con suggestioni gaumiste: «le Pouvoir païen domine; le Pouvoir chrétien se dévoue» (Ventura 1858: 37-38). Ventura, senza mezzi termini, sferrava il suo attacco alla monarchia assoluta di Luigi XIV manifestazione, a suo avviso, del dominio e non del servizio.⁵⁴ Appena un anno dopo il colpo di Stato di Luigi Napoleone, Montalembert, nelle pagine *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle*, aveva citato Luigi XIV come l'esempio di sovrano occidentale che, dopo il Rinascimento, aveva sognato il ritorno al paganesimo, senza, tuttavia, averlo potuto compiere. E identificando il bonapartismo con il cesarismo, con un governo senza contrappesi e senza controllo, scriveva: «Le gouvernement d'un homme qui prétend agir pour tous, parler

⁵³ Cfr. De Boni (2003:73). Nel *Dictionnaire Littré* aveva definito il cesarismo «la domination des Césars, c'est-à-dire des princes portés au gouvernement par la démocratie mais revêtus d'un pouvoir absolu. Théorie de ceux qui pensent que cette forme de gouvernement est la meilleure». Cfr. Cervelli (2003 : 107-113).

⁵⁴ Ventura riteneva che il gallicanesimo si fosse incarnato nella dinastia borbonica, mentre l'ultramontanismo poteva essere identificato in Napoleone III, il quale «faisait tous le dimanches célébrer le saint sacrifice dans le palais de l'Élysée, et sans ostentation [...] il accomplissait, partout où il se trouvait l'obligation du jour dominical». Veuillot, *Introduction*, in Ventura (1858: XIV-XV).

pour tous, penser pour tous, voilà l'idéal du paganisme tel qu'il a été réalisé sous l'empire romain» (Montalembert 1852: 95).

L'assolutismo aveva sempre provocato le rivoluzioni dei popoli poiché si era «rivoltato contro il diritto divino naturale della comunità» diventando esso stesso rivoluzionario (Ventura 1988: 284). L'assolutismo regio, affrancatosi dal controllo dell'ordine politico e dell'ordine religioso aveva distrutto l'antica costituzione dello Stato perdendo la sua identità di monarchia cristiana. Ma i poteri che pretendevano l'indipendenza assoluta da ogni controllo umano e divino avevano finito per diventare «l'infelice giocattolo dei capricci feroci di una moltitudine fanatica». Chi aveva sostituito il diritto della forza con la forza del diritto era stato cacciato via con la forza; chi invece si era appoggiato sul «prestigio delle baionette trionfanti» era caduto con la cospirazione delle armi di tutta l'Europa (ivi: 32-33). Espressioni come «l'État c'est moi», piuttosto che «Moi je suis à l'Etat», testimoniavano la distanza tra le due concezioni politiche pagana e cristiana: il paganesimo rendeva impossibile la libertà e l'obbedienza producendo solo schiavitù e anarchia (Ventura 1858: 239).

In questa distinzione di autorità e dominio, di libertà e schiavitù, Ventura sottolineava il ruolo che il clero avrebbe dovuto svolgere in riferimento alla politica. Il clero, i sacerdoti, dovevano essere considerati i tutori e i difensori del popolo: «Le peuple – egli chiariva – aime à voir le prêtre partager ses luttes, ses privations, ses angoisses, ses sacrifices. Si donc le prêtre se montre indifférent à la condition politique du peuple, il perd son estime, sa confiance, son amour» (Cultrera 1877: 70). Il dovere “sacro” del sacerdote era di intervenire in tutte le questioni e prendere parte ai movimenti politici del popolo, non come uomo di partito, di fazioni, ma come portatore di saggezza e di giustizia. Quasi riecheggiando il rosminiano ruolo della “Ragione speculativa degli individui”, il clero avrebbe potuto «contenere» e «dirigere» le masse. Il cattolicesimo, conciliando fede e scienza, obbedienza e libertà, avrebbe garantito un'obbedienza libera e una «libertà obbediente» (Ventura 1858: 236).

Per Ventura il protestantesimo inglese aveva acquisito il triste primato di aver introdotto nell'Europa cristiana il metodo pagano di «assassinare giuridicamente i re». Prima della Riforma vi erano state delle cospirazioni contro i re, ma mai contro la monarchia: «lors même qu'on renversait l'homme – egli spiegava – qui en était revêtu, l'autorité publique demeurerait toujours debout dans l'esprit et dans la conscience des peuples» (ivi: 244). L'Inghilterra, regno del protestantesimo, era diventata la più ricca e libera nazione nonostante il decentramento dei poteri subordinati fosse, a suo avviso, espressione di un pensiero cattolico. Tuttavia, per Ventura, l'Inghilterra aveva conservato la libertà politica, la potenza e la prosperità, non perché fosse protestante, ma «nonostante fosse protestante», così come tra i popoli, rimasti fedeli alla Chiesa cattolica, ve n'erano senza sviluppo «nonostante fossero cattolici».

Conclusioni

La comparazione operata da Ventura tra “resurrezione” del Secondo Impero e giorno di Pasqua, accolta dal clero francese ora come una “singolare” novità dogmatica, ora come un abuso e profanazione degli insegnamenti della Chiesa, era servita a Ventura per evidenziare il ruolo che la Rivoluzione del 1848 aveva svolto come *instrumentum Dei* per ricondurre la società e il potere alla tradizione. Come la Rivoluzione dell'89 era stata lo «sforzo cieco e disperato d'una nazione cristiana per far rientrare il potere nei limiti che il cristianesimo gli aveva posto, e di pagano che era divenuto, farlo ritornare cristiano» (Ventura 1860: 66), così la rivoluzione del '48 aveva svolto la sua funzione “omeopatica” applicando il principio ippocratico del “*similia similibus curantur*” per curare la malattia con la stessa sostanza che l'aveva indotta. Una rivoluzione, dunque, che aveva assunto una valenza “controrivoluzionaria”, neutralizzando, con strumenti eccezionali, le degenerazioni del potere.

Il religioso siciliano si mostrava discepolo e continuatore di De Maistre, ma senza quel valore punitivo nelle mani di Dio che, invece, era presente nell'autore de *Les soirées de Saint-Pétersbourg*. La rivoluzione non era finalizzata a instaurare un

ordine nuovo, ma un ritorno al Medioevo, inventore del governo rappresentativo⁵⁵ (Jaume 1997: 219), nel quale gli istituti del costituzionalismo avevano finito per essere compromessi dal dispotismo delle monarchie accentratrici dell'Antico Regime (Tesini 1988: 22-23). Una concezione circolare, "astronomica", della rivoluzione, quella di Ventura, che indicava un ritorno alle origini per far rivivere la «tradizione autonomistica» della tutela dei poteri e delle giurisdizioni locali (ivi: 82).

Ma Ventura chiedeva a Napoleone III di non fermarsi, di procedere nell'opera di ritorno «all'antico» restaurando la dignità paterna e ponendo fine alla centralizzazione. Ricostituendo l'ordine su basi naturali, sulla stabilità della famiglia e sull'indipendenza del comune, l'Impero sarebbe stato «tanto liberale quanto solido, tanto giusto e buono quanto egli è legittimo» (Ventura 1988: 344).

Per il suo paese d'origine, Ventura aveva creduto nella sincera condivisione di Napoleone III per il movimento nazionale italiano. La *brochure* apparsa anonima *Napoleone III et l'Italie*, scritta da La Guérronière su indicazioni di Luigi Napoleone, aveva suscitato il plauso di Ventura per una confederazione italiana presieduta dal papa:⁵⁶ il pontefice – secondo il religioso – avrebbe potuto conservare il potere temporale solo se avesse concesso ai suoi Stati «l'antica organizzazione comunale e repubblicana».⁵⁷

⁵⁵ Scriveva a tal proposito Montalembert (1852: 163) «Il est [le gouvernement représentatif] né de la combinaison naturelle des éléments constituant la société à cette époque; il est né de l'union et de l'action commune de la royauté catholique avec l'église, l'aristocratie foncière et les municipalités émancipées».

⁵⁶ Per una sintesi su Napoleone III e l'Italia nel periodo 1850-1861 si veda Beltrand, Frégné, Giacone (2016: 197-225). In esilio in Svizzera e poi in Italia, Luigi Napoleone era vissuto a contatto con le «popolazioni che aspiravano a diventare un popolo» e una nazione, ed era sensibile alla causa di indipendenza dell'Italia e al patriottismo romantico del tempo. Cfr. ivi: 197.

⁵⁷ Darricau (1963: 63). Napoleone III aveva preannunciato un intervento armato francese nella penisola italiana. Quando apparve l'opuscolo *Napoléon III et l'Italie* Ventura fu uno strenuo sostenitore dell'idea confederativa, dichiarando di esserne stato l'ispiratore. Rendu, infatti, annota nel suo diario che l'opuscolo era stato redatto da La Guérronière con la partecipazione di Ventura.

Il 5 febbraio 1859, in una lettera a monsignor Sacconi, nunzio a Parigi, Ventura aveva definito la *brochure* un «manifesto officioso di ciò che si farà. Se l’Austria ricusa di cedere diplomaticamente [...] vi sarà obbligata con la forza [...]. In quanto a Roma, dipende da essa il cangiare in guerra rivoluzionaria una guerra decisa in una intenzione conservatrice». ⁵⁸

Ma la guerra decisa a Plombières sarebbe sfociata nell’armistizio di Villafranca. Il 22 dicembre successivo, il nuovo opuscolo *Le Pape et le Congrès* avrebbe espresso l’idea della sovranità pontificia ridotta alla sola città di Roma, secondo il principio che «plus le territoire sera petit, plus le souverain sera grand». Ventura avrebbe continuato a difendere l’indipendenza spirituale del papa, rifiutando di accettare una soluzione che, sessanta anni dopo, avrebbe portato ai Patti Lateranensi. La morte di Ventura giunse appena qualche mese dopo la solenne proclamazione del Regno d’Italia, una soluzione, questa, che egli aveva definito «neppure un palliamento, ma un rimedio bugiardo», un inganno, un «suicidio» (Ventura 1988: 455). Fu inutile il suo appello alla confederazione fra i diversi Stati italiani sotto la presidenza del pontefice, vana la sollecitazione a garantire il decentramento amministrativo dei Comuni e delle province.

⁵⁸ Uno stralcio della lettera è riportato in Andreu (1961: 135).

Bibliografia

- AGULHON MAURICE, 1979, *La Francia della seconda repubblica, 1848-1852*, Roma: Editori Riuniti.
- ANDREU FRANCESCO, 1961, *Saggio biografico*, in *Regnum Dei*, Roma.
- BELTRAND GILLES, FRÉTIGNÉ JEAN-YVES, GIACONE ALESSANDRO, 2016, *La France et l'Italie. Histoire de deux nations soeurs*, Paris: Armand Colin.
- BRAVO GIAN MARIO, 2003, *Il fallimento della politica. Marx e gli altri. A proposito di Luigi Bonaparte*, in Ceretta Manuela (a cura di), *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, pp. 3-22.
- CARDINI FRANCO, 2010, *Napoleone III*, Palermo: Sellerio.
- CARONITI DARIO, 2014, *Potere pubblico, tradizione e federalismo nel pensiero politico di Gioacchino Ventura*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- CASSINA CRISTINA, 2001, *Il bonapartismo o la falsa eccezione, Napoleone III, i francesi e la tradizione illiberale*, Roma: Carocci.
- CERETTA MANUELA, 2003, *Introduzione a Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, pp. VII-XVIII.
- CERVELLI INNOCENZO, «Cesarismo»: un neologismo per il linguaggio politico contemporaneo. Nota introduttiva, in Manuela Ceretta (a cura di), *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, pp. 107-113.
- CULTRERA PAOLO, 1877, *Della vita e delle opere del Rev.mo P. G. Ventura*, Palermo.
- DARRICAU RAYMOND, 1963, "Présence théatine en France au XIX^{me} siècle. L'apostolat du Père Ventura à Paris (1851-1861)", *Regnum Dei*, XIX, n. 73-76, 1963, pp. 1-69.
- DE BONI CLAUDIO, 2003, *Le seduzioni della dittatura: positivismismo e bonapartismo*, in Manuela Ceretta (a cura di), *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, pp. 49-73.
- DE ROSA GABRIELE, 1982, *Sturzo mi disse*, Brescia: Morcelliana.
- GAUME JEAN-JOSEPH, 1856, *Sixième livraison, Le Césarisme*, Paris: Gaume Frères, Librairies-éditeurs.
- GIRARD LOUIS, 1986, *Napoléon III*, Paris: Fayard.
- GIURINTANO CLAUDIA, 1993, *Aspetti del pensiero politico di Gioacchino Ventura nel "De jure publico ecclesiastico"* in Tricoli Giuseppe (a cura di), *Studi in memoria di Gaetano Falzone*, a cura del Comitato di Palermo dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Palermo: Tea Mazzone - Ila Palma, pp. 241-258.

- GIURINTANO CLAUDIA, 1999, "Un inedito del 1833 di Gioacchino Ventura che anticipa le origini del liberalismo cattolico in Italia", *Il Pensiero Politico*, pp. 121-128.
- GIURINTANO CLAUDIA, 2011, *Il progetto d'indipendenza della Sicilia in Francesco e Gioacchino Ventura*, in: *Storia, rivoluzione e tradizione, Studi in onore di Paolo Pastori*, a cura di Sandro Ciurlia, Sesto Fiorentino: Edizioni del Poligrafico Fiorentino, pp. 553-575.
- GUCCIONE EUGENIO (a cura di), 1991, *Gioacchino Ventura e il pensiero politico di ispirazione cristiana dell'Ottocento*, I-II, Firenze: Olschki Editore.
- GUCCIONE EUGENIO, 2015, Dello spirito della rivoluzione... *un omaggio clandestino di Ventura a Lamennais*, in *Pensiero cristiano, questione sociale e liberalismo in Francia*, a cura di Claudia Giurintano, Palermo: DEMS, pp. 149-161.
- JANKOWIAK FRANÇOIS, 2017, « L'anticurialisme, figure de l'antiromanisme. Gouvernement de l'Église universelle et administration de l'État pontifical au péril de la critique au temps du Risorgimento », in *Droits antiromains XVIe-XIXe siècles. Juridictionnalisme catholique et romanité ecclésiale*, Actes du colloque de Lyon (30 septembre – 1^{er} octobre 2016), Sylvio de Franceschi – Bernard Hours (dir.), Lyon: LARHA (coll. *Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires*), 33, pp. 255-271.
- JAUME LUCIEN, 1997, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris: Fayard.
- KRALJIC IVAN C., *La Bibliothèque des classiques chrétiens latins et grecs de Mgr Gaume*, Bibliothèque Saint Libère, 17 avril 2009, pp. 1-11.
- LARIZZA MIRELLA, 1999, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, Bologna: Il Mulino.
- LOSURDO DOMENICO, 1993, *Democrazia e bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- MAYEUR JEAN-MARIE, 1991, *Ventura et Lamennais*, in *Gioacchino Ventura e il pensiero politico di ispirazione cristiana dell'Ottocento*, II, a cura di Eugenio Guccione, Firenze: Olschki Editore, pp. 525-533.
- MESSANA VIRGA MARIA SOFIA, 1990, *Gioacchino Ventura e il problema istituzionale in Sicilia nel 1848*, Palermo: Nuova Graphicadue.
- MILBACH SYLVAIN, 2015, *Perspectives catholiques sur la révolution. L'Avenir de Lamennais*, in Tomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castleton, Ludovic Frobert, François Jarrige (sous la direction de), *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, Paris: La Découverte, pp. 62-74.
- MILZA PIERRE, 2004, Napoleón III, Paris: Perrin.
- MOMIGLIANO ARNALDO, 1984, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino: Einaudi.

- MONTALEMBERT CHARLES DE, 1852, *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle*, Paris: Jacques Lecoffre et C^{ie}, Libraires.
- MONTALEMBERT CHARLES DE, 2006a, *Journal intime inédit*, tome V: 1849-1853, texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Roger Taillade, Paris: Honoré Champion éditeur.
- MONTALEMBERT CHARLES DE, 2006b, *Journal intime inédit*, tome VI: 1854-1858, texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Roger Taillade, Paris: Honoré Champion éditeur.
- MURATORE UMBERTO, 1991, *Libertà e religione nei rapporti Ventura-Rosmini*, in *Gioacchino Ventura e il pensiero politico di ispirazione cristiana dell'Ottocento*, I, a cura di E. Guccione, Firenze: Olschki Editore, pp. 145-162.
- PASTORI PAOLO, 1997, *Gioacchino Ventura di Raulica e la Costituzione napoletana del 1820*, Lecce: Milella.
- PRÉVOTAT JACQUES, 1991, *Le séjour de G. Ventura à Paris*, in *Gioacchino Ventura e il pensiero politico di ispirazione cristiana dell'Ottocento*, II, a cura di E. Guccione, Firenze: Olschki Editore, pp. 535-560.
- REBÉRIOUX MADELEINE, 2003, *I rivoluzionari francesi e il colpo di Stato del 2 dicembre 1851*, in *Ceretta Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, pp. 33-47.
- SCARPATO GIOVANNI, 2017, "Le fatiche di un giornalista reazionario. Gioacchino Ventura e l'«Enciclopedia ecclesiastica» (1821-1822)", *Studi Storici*, 3, pp. 605-643.
- SÉGUIN PHILIPPE, 1991, *Louis Napoléon le Grand*, Paris: Grasset.
- TESINI MARIO, 1988, *Gioacchino Ventura. La Chiesa nell'età delle rivoluzioni*, Roma: Studium.
- TESINI MARIO, 1991, *Il mito di O'Connell tra Lacordaire e Ventura*, in: *Gioacchino Ventura e il pensiero politico di ispirazione cristiana dell'Ottocento*, I, a cura di E. Guccione, Firenze: Olschki Editore, pp. 217-236.
- VENTURA GIOACCHINO, 1823, *Saggio sulla vita e le opere del visconte de Bonald*, in *La legislazione primitiva del Chiarissimo Visconte de Bonald*, traduzione dal francese del P. Gioacchino Ventura Teatino, tomo primo, Napoli: Domenico San Giacomo.
- VENTURA GIOACCHINO, 1844, *Elogio funebre di Pio VII Pontefice Massimo*, in *Raccolta di Elogi funebri del Rmo Padre Don Gioacchino Ventura ex Generale de' CC. RR.*, edizione riveduta e corretta dall'Autore, Roma: G.B. Zampi e C., pp. 5-87.
- VENTURA GIOACCHINO, 1858, *Le pouvoir politique chrétien. Discours prononcés à la Chapelle Impériale des Tuileries pendant le Carême de l'année 1857*, accompagnés de notes par le T. R. P. Ventura de Raulica et précédés d'une introduction par M. Louis Veuillot, Paris: Gaume Frères et J. Duprey éditeurs.

VENTURA GIOACCHINO, 1859, *Le pouvoir public ou exposition de lois naturelles de l'ordre social* par le T. R. P. Ventura de Raulica, pour faire suite à l'ouvrage *Le pouvoir politique chrétien*, Paris: Gaume Frères et J. Duprey éditeurs.

VENTURA GIOACCHINO, 1860, *Discorso funebre pei morti di Vienna*, Milano.

VENTURA GIOACCHINO, 1865, *Sopra Buonaparte e sul Papa (10 agosto 1821)*, in *Scritti rari del M. R. P. Gioacchino Ventura di Raulica*, vol. I, Venezia: Premiata Tipografia di Gio. Cecchini Edit., pp. 167-188.

VENTURA GIOACCHINO, 1925, *Lo spirito della rivoluzione relativamente agli ordini regolari*, Imola: Galeati.

VENTURA GIOACCHINO, 1988, *Il Potere pubblico. Le leggi naturali dell'ordine sociale (1859)*, saggio introduttivo di E. Guccione, Palermo: Ila Palma.

VENTURA GIOACCHINO, 1998, *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi di farla terminare*, con introduzione di R. Rizzo, a cura di E. Guccione, Torino: Giappichelli Editore.

WENGER ANTOINE, 1981, *La querelle des ultramontains et des gallicans à Rome à propos du Ver rongeur de Monsieur Gaume (1851-1853)*, in: *Les fondations nationales dans la Rome pontificale*, Actes du colloque de Rome (16-19 mai 1978), Rome : École Française de Rome, pp. 821-849.

Abstract

GIOACCHINO VENTURA E NAPOLEONE III: «LA RÉSURRECTION DE L'EMPIRE COMME CELLE DU JOUR DE PÂQUES» (1857-1859)

(GIOACCHINO VENTURA AND NAPOLEON III: «LA RÉSURRECTION DE L'EMPIRE COMME CELLE DU JOUR DE PÂQUES» (1857-1859)

Keywords: Gioacchino Ventura, Napoleon III, Second Empire, Caesarism.

Starting from the observation of Luigi Sturzo who interpreted Gioacchino Ventura's French period as a phase of involution of his political thought, this essay examines Ventura's reflections on the 2 December coup d'état. In order to understand the reasons that pushed the Sicilian Theatine to exalt, after the enthusiastic adherence to the ideals of '48, the Second Empire as a consecration of a divine plan aimed to preserving the sovereignty, to support the Church, and to reject the advance of a democracy opened to socialist demands, the analysis will focus on the political judgments expressed in the preaches of 1857 held in the imperial chapel of the Tuileries.

CLAUDIA GIURINTANO

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali

claudia.giurintano@unipa.it

EISSN 2037-0520

ROSAMARIA ALIBRANDI

LIBERTÀ D'INSEGNAMENTO COME LIBERTÀ DI
COSCIENZA. LA TEORIA POLITICA DI VITO D'ONDES
REGGIO NEGLI ANNI '60 DELL'OTTOCENTO TRA ECHI
GIUSNATURALISTICI E POSITIVISMO

1. *I cattolici e la laicizzazione del Regno sabaudo*

Nel Piemonte dell'Ottocento preunitario, che percorreva il difficile cammino dell'unificazione, il tema dell'istruzione era centrale; e lo era per i liberali non meno che per i cattolici. La politica scolastica e l'educazione popolare, quali fattori di formazione civile, impegnarono a fondo la classe dirigente subalpina. Il filosofo e statista piemontese Domenico Berti, che ricoprì il ruolo di ministro dell'Istruzione Pubblica nel II Governo La Marmora e nel II Governo Ricasoli (Berti 1897), era tra i sostenitori della necessità che lo Stato si ascrivesse l'onere dell'istruzione pubblica a fronte delle tante «censure» da parte dei giornali della Savoia e del Piemonte, pubblicate e diffuse sin dal tempo della legge del Quarantotto, che organizzava il sistema degli studi nel Paese «in armonia colla natura del governo rappresentativo», per contrastare «l'ignoranza e la mala fede con cui furono combattute le disposizioni fondamentali di detta legge» (Berti 1850).

Nel quadro di un acuitizzato contrasto tra la cultura anticlericale del neonato Regno d'Italia e il Vaticano, insorgevano acerrimi avversari alla tendenza istituzionale alla laicizzazione dello Stato, e, dal momento che annoverava l'istruzione pubblica tra i suoi obiettivi primari, al monopolio statale dell'insegnamento.

Il barone siciliano Vito d'Ondes Reggio aveva dedicato al problema dell'istruzione grande attenzione, sin dagli anni della docenza universitaria a Genova, nel corso dei quali aveva rivendicato alla libertà di insegnamento, collocandola tra diritti fondamentali quali «la libertà dell'industrie e de' traffici e della disposizione de' beni» e la libertà di stampa, di religione e di associazione, il rango di diritto naturale dei componenti

d'una *politica società*. L'autonomia delle istituzioni scolastiche era necessaria; non solo i massimi sistemi dello Stato, come i Comuni, dovevano essere dotati di un *reggimento proprio*, ma anche *ogni istituto di pubblica utilità*, in special modo «quelli, che per la stessa indole loro sfuggono alla pedagogia di altri, che non sieno i membri stessi che gli compongono. E tali sono gl'istituti del pubblico insegnamento». Considerava ridicolo

che un ministro, od alcun consiglio suo, vogliano regolare i metodi e le materie dello scibile umano; presumere di conoscere di tutto il medesimo più di quanto ne sappia ciascuno, che ne professi una sola parte; arbitrare che l'ingegno d'un dotto abbondi più nella facoltà dell'analisi, che della sintesi, del ragionare profondo ed esatto, o dell'ampio ed elevato; prescrivere per ogni generazione di discipline lo stesso tempo di meditare ed insegnare; imporre così pastoie, e laccioli a ciò che v'ha di più libero al mondo, e nella sua libertà di più prossimo a Dio, la mente di pochi privilegiati umani, che specula sugli arcani delle create ed increate cose per disvelarli all'universale de' simili loro» (D'Ondes Reggio 1857: 152; 367-68).

L'Unità d'Italia era ancora poco più che un progetto: ma per colui che sarebbe divenuto la bandiera del cattolicesimo intransigente, la paura che potesse prevalere una concezione laica dello Stato era una costante. Col trascorrere degli anni, questa visione ultraconservatrice sarebbe prevalsa rispetto a quella originaria del cattolico liberale, che, in funzione anti-borbonica, era stato persino rivoluzionario.

2. *La vexata quaestio della libertà d'insegnamento*

Prima che lo Stato Sabauda estendesse al Regno d'Italia la legge Casati per il riordino del sistema della pubblica istruzione, il dibattito politico e parlamentare sulla questione fondamentale della libertà d'insegnamento, era stato innescato dalla prima legge organica di riforma degli studi superiori, risalente al 4 Ottobre 1848. La legge Boncompagni, dal nome del ministro dell'Istruzione *pro tempore*, Carlo Bon Compagni di Mombello - il quale, da quando la materia relativa all'istruzione scolastica, come anche all'Università, era stata affidata a un Segretariato della Pubblica Istruzione, divenuto

in seguito ministero, ricoprì per primo il ruolo di ministro della Pubblica Istruzione del Regno di Sardegna -, sanciva che l'istruzione pubblica era un compito civile e non religioso. Titolare del dicastero della Pubblica Istruzione nel primo gabinetto costituzionale presieduto da Cesare Balbo (13 marzo - 27 luglio 1848) e poi ancora nei governi Alfieri di Sostegno (poi Perrone), Pinelli (29 agosto - 16 dicembre 1848) e D'Azeglio (21 maggio - 4 novembre 1852), in un arco temporale compreso tra il 1848 e il 1852, il conte Bon Compagni, magistrato e pedagogista, fu uno dei protagonisti delle vicende politiche e istituzionali del Regno di Sardegna nella fase carloalbertina (Morandini 1999: 17-18). La legge da lui firmata costituì il primo tentativo radicale di laicizzazione dell'ordinamento scolastico, in quanto estendeva il controllo del governo anche alla scuola privata e a quelle ecclesiastiche, e poneva le basi per la costruzione del sistema scolastico italiano. S'inaugurava così la serie di serrati dibattiti parlamentari sulla libertà di insegnamento (Genovesi 1998: 63-69).

La legge avocava allo Stato l'amministrazione scolastica, istituendo diversi organi collegiali, poi smantellati dalla legge Lanza del 1857, e, successivamente, dalla legge Casati del 1859, definita la *Magna Carta* della scuola italiana. Nell'ottica del processo di accentramento avviato dallo Statuto Albertino, questi collegi furono sostituiti da una struttura gerarchica, con al vertice il massimo organo decisionale, il ministro.

Mentre l'attenzione degli italiani era ancora «tutta rivolta ai grandi avvenimenti della guerra d'Indipendenza», si cominciò a discutere della riforma della legge del '48 già dalla sua promulgazione, come se fosse nata male. Uno iato incolmabile separava i sostenitori della legge e coloro che l'avversavano, e non per motivi formali, ma proprio «in ordine alla sostanza della medesima, cioè all'organamento delle podestà scolastiche, quanto dell'abolizione di alcune particolari disposizioni sanzionate dalle antiche nostre costituzioni, le quali concedevano alla podestà ecclesiastica il diritto di pigliar parte nella collazione o nel conferimento dei gradi accademici», affermava il Berti.

I chiericali (mi valgo di questo vocabolo per significare coloro che parteggiavano per la conservazione di questo diritto nella podestà eccle-

siastica) si restringevano in allora a chiedere che venisse restituita la podestà ecclesiastica negli antichi diritti, senza darsi briga della libertà dello insegnamento; ma più tardi accorgendosi di essersi messi per una mala via, perché le università negli stati liberi non possono e non debbono uscire dalla cerchia della podestà civile, si fecero caldissimi propugnatori della libertà dell'insegnamento» (Berti 1856).

Il problema era fortemente connotato sul piano ideologico. La libertà di insegnamento si configurava come una delle tante forme di libertà civili, strettamente connessa alla libertà religiosa e politica. Per i sostenitori della riforma però, i “chiericali” avevano messo da parte le rivendicazioni di queste due ultime libertà «e tenendosi paghi della prima, fecero nascere ne’ difensori della libertà larga e compiuta, il sospetto che essi pigliassero la libertà d’insegnamento come uno spediente per disfarsi col tempo delle altre libertà, e ripristinare quelle istituzioni e quei ordini che impedivano o contrariavano gli avanzamenti civili del paese» (Berti 1856).

Domenico Berti era piuttosto critico su parte delle riforme scolastiche operate dal secondo ministero Cavour; se era vero che la Chiesa doveva rinunciare al monopolio dell’istruzione, lo Stato, però, non poteva arrogarsene il controllo totale sostituendosi ad essa in maniera altrettanto invasiva. La sua proposta di riforma, del 1866, suggeriva, piuttosto, in nome del principio costituzionale della tutela delle minoranze e del diritto dei genitori di educare i figli secondo le proprie convinzioni, una terza via, che contemplasse uno spazio anche per la scuola privata e confessionale, a fianco di quella pubblica. In questa direzione, aveva rivolto al Presidente della Camera Boncompagni due lettere aperte contro i decreti e regolamenti emanati dal ministro Lanza, che imponevano l’obbligo dell’esame di Stato a tutti gli insegnanti ecclesiastici e istituivano più efficaci strumenti di controllo sugli istituti d’istruzione (Berti 1856). Questa posizione riguardo al sistema scolastico non gli avrebbe impedito di sostenere, nel 1873, la legge per la soppressione delle corporazioni religiose in Roma, né di divenire, negli anni Ottanta, uno dei leader della corrente progressista (Brianta, Laureti 2006: 206). Divenuto esponente dei piemontesi *progressisti*, il Berti, nel 1881, nel quarto ministero Depretis, divenne ministro dell’Agricoltura, Indu-

stria e Commercio e sostenne, sul piano sociale, un programma innovativo, in particolar modo rispetto alla legislazione relativa alle classi lavoratrici e al mondo operaio (Cazzetta 2007: 81-86).

Rispetto al moderato Berti, l'intransigente Vito d'Ondes Reggio, condusse invece una dura battaglia alla Camera, durata poco meno di un decennio, in difesa delle prerogative pontificie; anche dopo che ebbe concluso il mandato parlamentare, continuò ad attaccare duramente le posizioni del cattolicesimo liberale, che permetteva allo Stato di sottomettere la Chiesa ai suoi fini, spogliandola delle proprie prerogative secolari, oltre che dei beni (D'Ondes Reggio 1867; 1869; 1871; 1872).

E la medesima coerente intransigenza lo vide strenuamente contrario a una laicizzazione e statalizzazione dell'insegnamento, specie con riguardo ai gradi inferiori dell'istruzione, nella convinzione che il cittadino si formasse sin dalla più tenera infanzia.

3. Vito D'Ondes Reggio

a) Giurista e rivoluzionario

Il giurista siciliano Vito D'Ondes Reggio,¹ nacque a Palermo nel 1811 dal barone Bartolomeo D'Ondes e da Gioachina Reggio, dei principi di Aci e Catena. Compì gli studi nel Collegio Calasanzio dei padri Scolopi delle Scuole Pie, insieme a Emerico Amari (Mira 1875: 27). Nel 1832 si laureò in giurisprudenza nell'Università di Palermo e nel 1833 pubblicò il suo primo *Discorso politico sulla proprietà a fine di conoscere quella delle isole che nascono dal mare* (D'Ondes Reggio 1833), dedicato proprio all'amico di tutta una vita, Emerico Amari, del quale avrebbe sposato, nel 1834, la sorella Dorotea. Il saggio fu ispirato dall'emersione, a circa 30 miglia dalla Sicilia, tra Sciacca e Pantelleria «quasi nel mezzo dello spazio del mare che li divide, e propriamente ov'era un Banco coperto detto di

¹ La Farina 1851; Calvi 1851; Gemelli C. 1867-68; Fardella di Torrearsa 1887; Sacchetti 1887; Galati Scuderi 1885; De Rosa 1955; Gambasin 1958, Frattini 1964; De Rosa 1966; Guccione 1974; Sindoni 1984; Malgeri 1992; Bentivegna 1999.

Nerita, verso il di 12 luglio 1831» (Marzolla 1831: 1-3), di un'isoletta che prese il nome di Ferdinandeia, che, secondo la teorizzazione argomentata dal giovanissimo giurista, apparteneva alla Sicilia per diritto di accessione. L'opera mise in luce una brillante preparazione giuridica, che gli spianò la strada verso la magistratura. Dapprima fu giudice di circondario a Novara Sicula, quindi pretore a Collesano, Piana dei Greci e Misilmeri. Divenuto giudice di seconda classe, fu chiamato a reggere i tribunali di Catania, Palermo e Trapani. Nel ruolo di magistrato tenne un atteggiamento contrario a ogni forma di dispotismo, manifestando le sue simpatie per le correnti liberali. Nel 1840 divenne socio corrispondente del Regio Istituto di incoraggiamento di Sicilia, ma fu denunciato, insieme all'Amari, per aver diffuso, insieme a quelle economiche, anche dottrine riguardanti le libertà politiche.

Le idee liberali furono causa del trasferimento prima a Lucera, poi a Santa Maria Capua Vetere e a Chieti. Attivo collaboratore di riviste e accademie scientifiche, già nel 1836 aveva fondato il *Giornale di statistica per la Sicilia* (Simon 2009: 743-75), propulsore della modernizzazione della società siciliana. La rivista, fondata con Emerico Amari e Francesco Ferrara per incentivare lo studio delle scienze statistiche arricchendo il metodo di Gian Domenico Romagnosi, ispirata al liberismo classico di influenza inglese, innescò una polemica culturale sulle sperequazioni sociali, sulle consuetudini vecchie e improduttive, e sul sistema di rigida e astratta applicazione delle leggi che impediva di realizzare una vera giustizia in Sicilia. Il cattolicesimo militante del D'Ondes, come dell' Amari, sul piano dottrinale si estrinsecava nel tentativo di far coincidere l'economia politica con gli insegnamenti cristiani. «L'abolizione della schiavitù, l'eguaglianza davanti alla legge, la libertà e i diritti umani, la pace, sono tutti insegnamenti cristiani che la Provvidenza ha fatto trionfare grazie al sostegno offerto dalla scienza dell'utile». Si confutava la dottrina utilitaristica di Jeremy Bentham (uno degli autori più studiati in Sicilia) in quanto contemplava solo piaceri materiali ed escludeva quelli moralmente più elevati; si proponeva, piuttosto, un "utilitarismo cristiano" per dimostrare la perfetta coincidenza tra utile e verità evangelica (Simon 2009: 744-49.)

Tornato in Sicilia in occasione dell'insurrezione palermitana del gennaio 1848, fu eletto deputato alla Camera dei Comuni.

Nell'intricato periodo che dal 25 marzo 1848, data dell'insediamento del Parlamento siciliano (composto dai 185 membri della Camera dei Pari, presieduta dal duca di Serradifalco, e dai 150 membri eletti – tra i quali il D'Ondes - della camera dei Comuni, presieduta da Vincenzo Fardella di Torrearsa), vide l'avvicinarsi quasi frenetico di governi e ministri, nonché asprissimi dibattiti (Calvi 1851), durante la Presidenza del Governo del Regno di Ruggiero Settimo, il quale istituì un esecutivo che rimase in carica dal 27 marzo al 13 agosto del 1848 (Guccione 2001: 194), secondo alcune fonti coeve il barone ebbe già un primo incarico ministeriale (Abbate Migliore 1849: 4-13). Quando si stabilì che la Sicilia avrebbe avuto un governo costituzionale e avrebbe offerto il trono a un principe italiano, fece parte della Commissione preposta alla elaborazione dello Statuto del Regno di Sicilia sulla base della Costituzione del 1812, e gli fu dato l'incarico di formulare e di leggere dal banco della presidenza sia il *decreto* che detronizzava i Borbone, che il successivo, con cui si *proclamava* a *Re di Sicilia Alberto Amedeo I di Savoia* (Gemelli A. 1928: 239). Il 13 aprile 1848 si pronunziava così la decadenza della dinastia borbonica: era l'atto politicamente più importante e coraggioso posto in essere dalla compagine ministeriale, e suscitò polemiche violentissime in seno allo stesso Parlamento (Calvi 1851: I, 276-78)².

² Una nota a margine. L'avvocato Pasquale Calvi, messinese di nascita, il 27 marzo del 1848 era stato nominato ministro degli Interni. Unico repubblicano in seno al governo, subì una forte opposizione parlamentare, in particolare da parte di Mariano Stabile. Il contrasto mai spento tra i due politici condusse alla estromissione dal governo del Calvi. Da qui l'asprezza dei toni che assunsero la sua opposizione e la sua critica della rivoluzione sicula e, soprattutto, degli uomini che ne avevano determinato il fallimento, che emergono nelle *Memorie*, ove descrisse se stesso come una vittima designata (si veda in particolare Calvi 1851: I, 217-222). Il Calvi, peraltro, sebbene repubblicano, firmò il decreto del 13 aprile solo per aderire alla volontà della maggioranza, riconoscendo tuttavia che questo atto avrebbe innescato una feroce reazione da parte di Ferdinando; la sua opposizione, continuata in Parlamento, nel febbraio 1849 determinò la caduta del ministero Torrearsa. Ruggiero Settimo gli diede l'incarico di formare il nuovo governo, ma il 13 marzo 1849 l'offensiva

Come suffragato da numerose fonti a stampa, il 21 agosto del 1848 D'Ondes Reggio divenne ministro dell'Interno e della Sicurezza Pubblica nel primo governo Fardella, che si era insediato il 13 e durò fino al 12 novembre 1848 (La Masa 1850: I, 221-23; 407; 1851: III, 215; Calvi 1851: II, 14, 83, 122, 246), mentre nel successivo governo, guidato sempre dal Tor-rearsa (12 novembre 1848 - 15 febbraio 1849), ottenne, congiuntamente a quello dei Lavori Pubblici, il ministero dell'Istruzione (IstStor 1971: 161; 517) che sin da allora rappresentava uno dei suoi principali obiettivi.

Dopo la Restaurazione borbonica iniziò il suo lungo esilio. Fu dapprima a Malta e, dopo alcuni tentativi di rientrare in Sicilia clandestinamente, trovò rifugio a Torino, divenuta città di riferimento politico e culturale per molti profughi italiani.

b) Esule e professore

Nella capitale piemontese D'Ondes fu in modo indissolubile membro d'una comunità coesa di intellettuali palermitani, una vera e propria *enclave* sicula; continuò a svolgere attività politica e scientifica all'interno della fitta rete di relazioni con gli esuli isolani stabilitisi nel Regno di Sardegna, prendendo parte, con gli inseparabili amici Francesco Ferrara ed Emerico Amari, alla redazione del giornale *La Croce di Savoia*, periodico vicino al centrosinistra di Rattazzi, incentrato su un programma liberale e federalista e sui temi delle riforme e della politica internazionale (Pastori 2011:108).

borbonica impose la necessità di costituire un governo di coalizione, in seno al quale Calvi fu per brevissimo periodo ministro della Giustizia. La rivoluzione era alle battute d'arresto: le dimissioni del governo di coalizione segnavano la fine del periodo rivoluzionario in Sicilia. Il 15 maggio il principe Carlo Filangieri, comandante in capo delle truppe borboniche, entrava in Palermo. Il giorno dopo Calvi, escluso dall'amnistia, si imbarcò alla volta di Malta. Qui prese a redigere il suo memoriale (nel quale non risparmiò il sarcasmo nei confronti del D'Ondes), stampato a Malta in modo anonimo e con la falsa indicazione di Londra come luogo di pubblicazione, tra la fine del 1851 ed il novembre del 1853. L'opera suscitò reazioni in tutti i centri in cui si erano riuniti gli esuli siciliani e, per l'acredine dei giudizi espressi, provocò lunghe polemiche che ebbero anche strascichi giudiziari; fu seguita da una *Appendice alle Memorie* dello stesso Calvi, anche questa pubblicata in modo anonimo a Malta nel 1856 (Guarnotta 1931: 18-28).

Il panorama nuovo e stimolante lo rese particolarmente attento alla politica moderata cavourriana. Divenne presto ammiratore di Cavour. Il giovane e geniale statista lo influenzò al punto che la sua *vis* politica s'andò svuotando del giovanile dottrinarismo rivoluzionario per acquistare un tono e un atteggiamento misurati e meditati. Nel 1850 pubblicò un volume dal titolo *Discorsi sulle presenti rivoluzioni in Europa*, opera nella quale si esprime la delusione per il fallimento dei moti italiani ed europei e del sistema delle insurrezioni popolari, si evidenzia che le rivolte producono effetti positivi di breve durata, e si enuclea la convinzione che, al fine unitario, occorra mettere da parte le posizioni demagogiche e rivoluzionarie. Nel panorama nazionale, solo il Regno di Sardegna, sotto la dinastia sabauda, sembrava possedere le caratteristiche per riunire e guidare gli italiani e costruire un baluardo a fronte della reazione europea. Il D'Ondes stava maturando il proprio "passaggio di stato" personale, abbracciando la politica moderata e l'adesione a un regime monarchico, temperato dalla rappresentanza popolare, in cui il potere fosse espressione della maggioranza.

Cavour fu senza dubbio uno degli artefici di questa evoluzione politica e dottrinale, mediata anche da un importante incarico; difatti lo statista piemontese affidò al giurista siculo la traduzione dall'inglese dei quattro tomi della *Storia costituzionale d'Inghilterra* (Hallam 1854-55) di Henry Hallam, ai quali d'Ondes premise, come introduzione, un raffinato *Discorso sul reggimento politico in Europa dalla conquista barbarica allo stabilimento della feudalità*, nel quale disquisiva, sul piano letterario, dell'introduzione nella lingua italiana di vocaboli "forestieri", in particolare nell'ambito delle traduzioni, mentre sul versante giuridico, analizzava il regime monarchico-costituzionale sostenendo che fosse la migliore forma di governo praticabile, sia rispetto all'assolutismo del passato, ormai obsoleto e superato dai tempi, che riguardo alle repubbliche democratiche, d'effimera sopravvivenza.

Come naturale prosecuzione del saggio, meglio elaborando la sua teoria giuridico-politica, diede alle stampe nel 1856, a Genova, *l'Introduzione ai principî delle umane società*, un ponderoso volume che, in modo che sarebbe poi risultato pro-

grammatico, si apriva con l'affermazione che "il primo e certo Vero per l'uomo è la coscienza della propria esistenza"; trattava, nella prima parte, dei diritti personali e civili, della società politica, della religione, e nella seconda delle costituzioni e delle forme di governo, rivendicando alla dinastia sabauda il ruolo di riferimento costituzionale. Dava così, in modo pubblico e definitivo, la propria adesione alla monarchia.

D'Ondes era divenuto cittadino del Regno di Sardegna già nel 1854, e nel medesimo anno vinse la cattedra di Diritto costituzionale all'università di Genova, dove insegnò per dodici anni, nel corso dei quali scrisse importanti prolusioni ai corsi universitari³, in particolare *Sulla necessità della restaurazione dei principi filosofici in generale e dei morali e politici in particolare*, e *Su un nuovo metodo d'investigare i valori morali e politici*, pubblicate tra il 1859 e il 1860. In quegli anni, nel corso dell'iniziato processo unitario, cominciò, tuttavia, a manifestare il dissenso rispetto alla politica anticlericale del Regno sardo.

c) Politico e cattolico

Nonostante l'apprezzamento personale e politico per Cavour, il sistema delle annessioni attraverso il quale venne realizzata l'Unità nazionale aveva profondamente sdegnato Vito D'Ondes: legato com'era alla tradizione autonomistica siciliana, avrebbe desiderato che l'annessione dell'Isola al nuovo Regno d'Italia avvenisse con modalità rappresentative di ben

³ Sembra opportuno ricordare che «le cerimonie universitarie offrivano un palcoscenico ad una forma di intervento pubblico rivolta ad un uditorio qualificato. Il sapere storico e scientifico alimentava i dibattiti accademici in una consapevolezza d'unità culturale e di tradizione nazionale fortemente sentita nel clima risorgimentale, e gli sforzi eruditi, talora straordinari, che molti studiosi esibivano proprio nelle prolusioni accademiche, specie per rivendicare primati culturali e scientifici al Paese, erano quel segno dei tempi che in un breve giro di anni avrebbe determinato la creazione di un genere, che richiedeva persino lezioni di eloquenza, proprio come per i discorsi politici e le manifestazioni di piazza. [...] Le prolusioni andarono a costituire un vero e proprio *genus* letterario, consultabile, grazie alla conservazione negli Annuari universitari, da parte di chi volesse ricostruire il pensiero o l'opera d'un autore e il clima politico oltre che l'*humus* culturale nel quale operava». (Alibrandi 2012: 7).

diversa qualità, e non mediante una procedura plebiscitaria rozza, condotta con sistemi che disapprovò al punto da rifiutare ogni carica pubblica offertagli subito dopo la conquista garibaldina della Sicilia e da pretendere, nel dicembre del 1863, un'inchiesta parlamentare sulle operazioni militari condotte per reprimere il dissenso isolano e, soprattutto, per stroncare la minaccia insurrezionale con le armi e la messa in stato d'assedio delle province occidentali della Sicilia quando la Camera discusse la "questione siciliana" (Astuto 2003: 50-51).

Nel 1861 fu eletto deputato al Parlamento per l'VIII legislatura nel collegio di Canicattì⁴, inaugurando un decennio di attività parlamentare. Contrario ormai in modo deciso alla politica accentratrice del nuovo Stato unitario, che riorganizzò i poteri centrali indirizzando la nuova compagine statale verso l'uniformità legislativa e l'accentramento (Astuto 2009), e deluso dal comportamento di Cavour, che definì, nonostante l'indubbia genialità, uomo *di poco sapere e di niuna convinzione* (Giurintano 2011: 122), in Parlamento si impegnò in difesa delle autonomie locali e del decentramento amministrativo, alle cui questioni aveva dedicato ampi studi. Rimase così fedele a quanto aveva dichiarato nella lettera indirizzata ai suoi elettori nel 1861: «Farò sempre per quanto in me sarà, che il reggimento centrale si abbia meno, che è possibile, potestà su di ogni obbietto. Farò che niuna parte d'Italia perda, quel che si ha di utili istituti» (D'Ondes Reggio 1861: 14).

La Sicilia, in particolare, avrebbe avuto bisogno di esprimere le sue potenzialità mediante una certa autonomia amministrativa, e invece gli sforzi e le risorse dell'Isola, spesi non nell'affermazione delle prerogative regionali o nella conquista di un ruolo adeguato, ma per la riuscita dell'unità nazionale, non venivano premiati. Ora che l'obiettivo era conseguito, chi avrebbe voluto realizzare una società su nuove basi capiva di aver sbagliato pensando che sarebbe stato possibile un cambiamento reale nel corso dell'epopea garibaldina: non doveva continuare a sbagliare approvando e perseguendo il progetto "Roma capitale". Nessuna concessione, dunque, ai "transigen-

⁴ Nel 1867 venne rieletto, per la X legislatura, nel collegio di Palermo.

tisti”, che conquistavano adesioni anche tra i palermitani (Stabile 1978: 222); piuttosto, una ferma presa di posizione contro l’assolutismo statale, l’ateismo, la falsa idea di sovranità popolare (Guccione 1970), e la difesa del decentramento pur avendo accettato lo Statuto Albertino: d’altra parte, nei siciliani l’aspirazione all’autonomia, pur declinata secondo una variegata gamma di accezioni, aveva remote radici.

Ormai considerato uno dei massimi esponenti dell’autonomismo siciliano (Giurintano 2010: 109-141), il d’Ondes intraprendeva altresì la battaglia parlamentare in difesa degli interessi della Chiesa cattolica contro la legislazione ecclesiastica dei governi liberali. In questa linea, manifestò la sua opposizione alla proclamazione di Roma capitale d’Italia - il 27 marzo 1861 tenne in tal senso un discorso che venne appoggiato da Emerico Amari e Cesare Cantù -, e a questo programma rimase “ostinatamente fedele” nel corso delle tre legislature in cui fu deputato (Frattini 1964: 147).

La sua contrarietà a una serie di azioni compiute dalla monarchia sabauda, culminate nell’annessione dello Stato Pontificio al Regno d’Italia, lo avrebbe in futuro indotto a un atto estremo, molto doloroso per il politico di razza che era: le dimissioni dal ruolo di deputato. Questo non significò il ritiro dalla politica. Anzi, fu ancor più libero, negli anni a seguire, di manifestare la rigida adesione all’intransigenza cattolica e al *non expedit*, con la stessa convinzione con la quale era stato lo strenuo custode degli interessi della Chiesa cattolica contro la legislazione ecclesiastica dei governi liberali postunitari, incurante della impopolarità che gliene potesse derivare e delle difficoltà della sua posizione, che lo poneva ad un tempo contro la destra ministeriale e contro la sinistra schierata all’opposizione (Frattini 1964: 147).

Proseguì nella difesa della libertà della Chiesa chiarendo che l’accoglimento dell’assioma montalembertiano *libera Chiesa in libero Stato* doveva preludere a una *libera esistenza* della Chiesa, con la possibilità di continuare ad esercitare liberamente la propria amministrazione e di mantenere una totale autonomia in materia ecclesiastica. La Chiesa non doveva godere di privilegi, ma lo Stato doveva garantire che i beni dei corpi religiosi restassero liberi e che «gli ordini religiosi pote-

vano acquistare e alienare i loro beni senza che lo Stato dovesse accordare alcun permesso». Precisava infine «che le sue riflessioni sulla separazione tra Chiesa e Stato non comprendevano la questione del potere temporale e spirituale del papato» (Giurintano 2011: 135-36). Difatti, sebbene fosse ideologicamente contrario al potere temporale, sostenne tuttavia che la decisione di rinunciarvi dovesse provenire dallo stesso Pontefice, e non essere imposta da un ente estraneo allo Stato Pontificio. Si rischiava, difatti, di creare una profonda frattura fra i credenti e lo Stato italiano, del quale erano i nuovi cittadini (Camera dei Deputati 1861: 325).

La *summa* del suo programma si condensò in alcune azioni condotte in prima persona. Nel febbraio 1865 dichiarò la sua contrarietà alla legge sul matrimonio civile, da lui definita *tirannide dello Stato*, esercitata contro *i diritti naturali, eterni ed immutabili dell'individui umani* (D'Ondes Reggio 1868: II, 218). Nell'aprile del medesimo anno scrisse un discorso *In difesa degli ordini religiosi contro la proposta di legge sulla soppressione dei medesimi* che egli non poté tenere in Parlamento, ma pubblicò come opuscolo a Piacenza, suscitando una vasta eco negli ambienti cattolici. Nello stesso anno tenne diversi discorsi alla Camera contro la soppressione delle corporazioni religiose (D'Ondes Reggio 1868: II, 202 e ss.; 250 e ss.; 257 e ss.) che sarebbe poi stata decretata il 7 luglio 1866 (Giurintano 2011: 138). Coerentemente, si oppose anche alla liquidazione dell'asse ecclesiastico.

Il 28 marzo 1870 difese alla Camera il Concilio Vaticano che aveva sanzionato l'infallibilità del Papa *ex cathedra*, affermando che, in quanto evento religioso, il Concilio non doveva essere giudicato da nessuna autorità civile, né da *assemblee profane* (D'Ondes Reggio 1870: 12). Nel novembre del 1870, dopo i concitati mesi seguiti all'ingresso delle truppe italiane a Roma il 20 settembre, si dimise dal ruolo di deputato orientando in modo definitivo la propria posizione politica a favore delle istanze del cattolicesimo intransigente. Nei fatti, come diremo, finiva qui la sua carriera politica.

4. *La battaglia politica in difesa della libertà d'insegnamento*

Già nel corso del 1866, Vito D'Ondes Reggio aveva iniziato la propria battaglia parlamentare, condotta in funzione clericale e contestando il monopolio della materia dell'istruzione da parte della sinistra, che, in nome della libertà di insegnamento, schiacciava invece la libertà di coscienza. Il 20 aprile, in un contesto ostile che non mancava, come si evince dal resoconto parlamentare che costituisce un vero e proprio affresco del clima politico arroventato, di interromperlo con schiamazzi e di ridicolizzarlo, fino a ridurlo al silenzio, concluse - ma solo per il momento - la sua perorazione negando agli avversari il "diritto di monopolio" delle opinioni altrui, e la pretesa, mentre attaccavano il dogma della infallibilità del *Sommo Gerarca* dei cattolici, di avere invece l'infallibilità per se stessi e i loro alleati. L'ateismo, per d'Ondes, insinuava l'immoralità nel cuori dei giovani:

alcuni dei passati ministri, hanno popolato le nostre maggiori Università di atei, di materialisti e simili [...]. Niuno vorrà negare, che nei licei e nei collegi sono stati e sono dei professori, dei rettori i quali insegnano ateismo [...]. Essi dicono che Dio non c'è, che gli uomini discendono da varie coppie di scimmie, e che morendo mutano in porci od in cavoli [...]. Ebbene, io credo al contrario, io credo che Dio c'è, che colle sue mani fece i nostri progenitori, che l'anima nostra è immortale, e che secondo le sue opere buone, o ree in questa passeggera vita, avrà premio, o pena in eterno» (D'Ondes Reggio 1868: I, 311-318).

Tale appassionata arringa si svolgeva tra mormorii, scoppi di risa e manifestazioni beffarde, al punto da concludersi, nell'ilarità generale, tanto che il giorno seguente, nella tornata del 21 aprile 1866, D'Ondes chiese e ottenne di parlare nuovamente per "fatto personale", cosa che il Presidente della Camera gli concesse in quanto era stato pesantemente offeso, e «perchè egli è stato chiamato triste avvocato e insultatore della scienza» (D'Ondes Reggio 1868: I, 318-320).

D'Ondes, che aveva inoltre contestato in Parlamento il ruolo di vigilanza dello Stato sull'insegnamento impartito nei seminari, continuò ancora, in una successiva tornata, ad

avanzare un'istanza di riforma del sistema scolastico, (D'Ondes Reggio 1868: I, 320-321), a favore della libertà dell'insegnamento e delle professioni. Non sembrava che le varie proposte, pur provenienti da diverse parti politiche, venissero recepite. Fu così che si risolse quindi ad avanzare una proposta legislativa *ex novo* sulla materia.

Il 14 dicembre 1868, il barone siciliano presentò difatti alla Camera dei Deputati un disegno di legge che propugnava sia la libertà di insegnamento esercitabile da qualunque cittadino fosse in possesso dei diritti civili, che il libero esercizio delle professioni. Il conciso testo del progetto era il seguente:

Progetto di legge. Capo I. *Della Libertà d'Insegnamento*. Art. 1. L'insegnamento è libero. Può esercitarlo chiunque goda dei diritti civili. Art. 2. Ogni legge preventiva sul medesimo è proibita. Art. 3. I reati che possono commettersi coll'insegnamento sono puniti secondo la legge. CAPO II. *Della libertà delle professioni*. Art. 4. L'esercizio delle professioni è libero. Art. 5. Per i magistrati ed i notai, per i medici-condotti, ed i farmacisti restano in vigore le presenti leggi, eccetto che coloro, che si presentano per essere esaminati ed ottenere la laurea o la licenza, non sono obbligati a provare ove abbiano studiato. *Disposizione transitoria*. Articolo unico. Finché non sarà promulgata un'apposita legge sui reati che possono commettersi nell'esercizio dell'insegnamento, saranno applicate ai medesimi le pene che sono in vigore pei reati di stampa». (D'Ondes Reggio 1869: 1-30).

Per delibera del Comitato parlamentare, la proposta venne letta il 18 gennaio 1869; quindi presa in esame il 25 febbraio dello stesso anno.

5. La proposta di legge ondesiana tra aneliti giusnaturalistici e cattolicesimo intransigente

Un principio anima il progetto del giurista palermitano: la libertà dell'insegnamento e delle professioni, non deve configurarsi come una concessione da parte dello Stato, ma come mero *atto di giustizia*, in quanto si deve porre rimedio a una *flagrante ingiustizia*. Per diritto di natura, tutti gli uomini possono esprimersi liberamente: *libero il pensiero in ciascun uomo e libera la parola*. Insegnare significa manifestare i propri pen-

sieri a coloro che vogliono ascoltarli; è uno dei modi di esercitare la libertà del pensiero e della parola. Non solo è un diritto naturale, ma è anche un *fatto naturale*. Non c'è Governo, a meno che non lo faccia con la forza bruta, che possa impedire l'*insegnamento colla parola*; se esiste la libertà di stampa, è contraddittorio che non vi sia la libertà di insegnamento. Parimenti, è una manifesta contraddizione il fatto che vi sia la libertà di riunione, e non quella d'insegnamento. Gli adulti hanno *il diritto indubitabile di avere il maestro che preferiscono, e d'imparare il tenore delle dottrine che loro meglio aggrada*; le nuove generazioni, quello di essere educate oltre che istruite. Gli uomini, in massima parte, «non ricevono istruzione per divenire filosofi, legislatori, poeti, oratori, grandi in qualche scienza, sapienti; ma bensì per essere conoscitori dei propri doveri e diritti, e menare vita morale e civile». L'educazione, fondamentale per essere buoni cittadini, è quindi ancor più utile dell'istruzione, e va impartita sin dai primi anni di vita seguendo un principio morale e religioso. La questione, infine, è se si voglia o meno dichiarare che esiste una religione rivelata da seguire, con il suo portato di precetti etici, e che questo credo ha avuto un ruolo di *incivilimento*. E si tratta di una questione che il giurista siciliano, da cattolico autentico, sente profondamente:

S'insegnerà che un Dio abbia creato il mondo, o increato sia il mondo, e non c'è Dio? S'insegnerà che l'uomo sia con anima nobile, destinata secondo le sue opere ad una vita futura immortale di premi o castighi? [...] Oppure s'insegnerà, che l'uomo sia una bestia migliorata figliuola d'altre bestie, o anco un prodotto di qualche vegetale o minerale, e che l'uomo morendo si trasforma in altra specie di bestie, di vegetale, o minerale? Si considererà la storia atto della divina Provvidenza, la quale pure non toglie all'uomo la libertà delle sue azioni, ovvero successione fatale e cieca di fatti di giustizia o d'ingiustizia privi? (D'Ondes Reggio 1869: 7).

Riguardo poi alla patria potestà, i padri devono essere lasciati liberi di scegliere per i propri figli il tipo di insegnamento che preferiscono, altrimenti si verificherebbe un profondo *vulnus* dell'autorità paterna, facoltà, questa, promanante sia dal diritto umano che dal diritto divino. Eppure, si sta attentando

proprio a questo diritto fondamentale, quando invece «la libertà d'insegnamento è il solo rimedio a tanto scempio della autorità dei padri, a tanta violazione della loro coscienza», a una vera e propria “tirannide di Stato” contro i loro antichi e inalienabili diritti. I padri di famiglia hanno tutto il diritto di chiedere la libertà d'insegnamento; «negarla è atto di tirannide. Quando non c'è libertà d'insegnamento, quando l'insegnamento è privilegio dello Stato, allora i padri che reputano immorale quell'insegnamento, sono nella crudele alternazione o di lasciare i figli senza istruzione, o di mandarli ad una scuola di immoralità; ed i padri non possono essere dubbiosi nella scelta, debbono preferire, che i loro figliuoli restino igno- ranti» (D'Ondes Reggio 1869: 10).

Nell'ambito della società umana, che è di diritto *naturale o divino*, poiché è Dio che ha creato gli uomini e, di conseguenza, la famiglia, e *l'umana società non si compone che di varie famiglie insieme conviventi*, gli uomini hanno, nel corso d'una storia millenaria, contratto matrimoni, procreato figli, coltivato e posseduto la terra, esercitato le arti, i mestieri e i commerci, e - al di là delle attività materiali - per loro libera scelta hanno innalzato templi a Dio e onorato i suoi sacerdoti, così come hanno anche offerto beni materiali per la loro sussistenza e il mantenimento del culto. Col suffragio dei secoli, si può affermare la Chiesa è un ente morale che ha diritto di acquistare beni. I genitori educano i propri figli, o meglio, scelgono coloro i quali «dandosi alle scienze ed alle lettere, sono più abili ad insegnare ed educare la gioventù; vari dotti si riuniscono insieme, si viene a fondare una scuola, si dota di beni perpetui». Anche la scuola, dunque, «è un ente morale che ha diritto d'acquistare beni». E poiché in ogni comunità vi sono orfani, infermi, vecchi, indigenti, anche gli istituti di carità sono enti morali che hanno diritto di acquisire beni e di usufruirne. Da questa ordinata disamina consegue che la famiglia, la patria potestà, la proprietà dei beni, l'esercizio delle arti e dei commerci, la religione e i suoi sacerdoti, gli istituti di carità, l'insegnamento, son tutte istituzioni che preesistono all'azione regolamentatrice dello Stato. Sono «anteriori al medesimo»; sono la trama immemorabile del tessuto sociale. Precedenti a quello del governo, esistono due poteri: «la potestà

dei padri e la potestà dei sacerdoti, due incontrastabilmente legittime e perpetue potestà del genere umano, delle quali l'una ha per armi l'amore filiale, e l'altra l'amore di Dio» (D'Ondes Reggio 1869: 11-12).

Il consorzio umano precede il consorzio statale.

Ecco dunque il nodo centrale del discorso; anche se gli uomini si sono organizzati in società per difendersi, e hanno conferito allo Stato i poteri di stabilire le leggi, di fissare le pene e di farle applicare in caso di comportamenti trasgressivi, questo non significa che lo Stato, nato per garantire la legalità e la sicurezza dei sudditi e la difesa dai nemici esterni, possa essere totalmente pervasivo quando si tratti di "concedere" ai cittadini diritti che sono diritti naturali: quei diritti, in buona sostanza, *connaturati* all'uomo, che ogni soggetto acquisisce con la nascita in quanto essere umano. Si tratta di un richiamo non celato alla dottrina giusnaturalistica, e si avverte, molto forte, l'eco del tardo giusnaturalismo siciliano; in particolare, della teoria giuridico-politica di Tommaso Natale, marchese di Monterosato, il quale, oltre che progettare la nota strategia di innovazione in materia criminale, aveva delineato anche una riforma dell'istruzione pubblica "madre dei comportamenti sociali virtuosi" e aveva trattato diffusamente il tema dell'educazione dei sudditi. Il *principio attivo* che indirizza alle azioni virtuose è proprio l'educazione politica e civile, che necessariamente prelude non solo alla formazione del cittadino, ma anche al percorso che conduce al rinnovamento dei codici del sistema giudiziario. *La pena può castigare il vizio, non sostenere la virtù* (Natale 1772:171). La repressione penale mira a punire il delitto, l'educazione lo può prevenire: ecco perché la società deve annoverarla tra i propri interessi fondamentali (Alibrandi 2017: 244-45).

Le *Riflessioni politiche* del conterraneo giurista di certo facevano parte dei testi di formazione del D'Ondes, il quale affermava che «riguardo alle giovani generazioni [...] l'istruzione non è separabile dalla educazione», e che «l'educazione è da stimarsi come sovraneggiante l'istruzione; e non è da dubitare che l'educazione sendo d'uopo agli uomini sino dalla più tenera età, l'istruzione parimente sino dalla più tenera età debba loro darsi, che armonizzi coll'educazione.» (D'Ondes 1869: 11).

Il barone aveva, peraltro, annoverato il Natale, nell'ambito di un suo discorso contro la proposta di legge per la repressione del brigantaggio, tra i giuristi più insigni del secolo precedente, paragonandolo a Beccaria, Filangieri, Romagnosi e Pagano (D'Ondes Reggio 1868: II, 73; 192).

Il richiamo a questa corrente di pensiero non è marginale, perché è innegabile che il punto centrale del discorso del barone palermitano sia il rapporto sostanziale che intercorre tra norme positive e i principi fondamentali della libertà religiosa e di coscienza e che sin dalle prime battute sia presente il richiamo al diritto naturale: le libertà umane scaturiscono dai principi; la libertà di insegnamento viene invocata in nome dell'uguaglianza dei diritti degli uomini; ciascuno ha il *diritto naturale* di insegnare e il *diritto naturale* di esercitare una professione (D'Ondes Reggio 1869: 21).

Non sempre le leggi hanno le formule giuste per definire le libertà naturali nella loro essenza, non sempre si può legiferare su tutto o codificare tutto: ne deriverebbero conseguenze aberranti e paradossali. La legge positiva non deve attentare alla libertà di religione e di coscienza. La società umana, scrive il D'Ondes, è *di diritto naturale o divino*. Gli uomini, in quanto suoi membri, devono esercitare tutti i loro doveri e diritti, e (altro mito giusnaturalistico e illuminista) devono tendere a *conseguire il bene*. E questo «senza che quell'umana società costituisca uno Stato, cioè un Governo che abbia potestà armata di forza materiale sopra coloro che la medesima società compongono». E giunge quindi alla teoria fondativa dello Stato. Si è sempre verificato, nella storia dell'uomo, che vi siano coloro i quali «impediscono in qualche modo agli altri l'esercizio dei diritti o dei doveri. Sorge allora la necessità della costituzione dello Stato, la necessità di un Governo, che stabilisca pene e le applichi ai rei con forza materiale per la sicurezza di tutti». E quando lo Stato è sotto attacco

altra necessità viene, che il Governo abbia la forza per la difesa della società, abbia un esercito. Gli Stati adunque sono nati per la sicurezza interna e la difesa da estranei nemici delle umane società. I Governi propriamente non hanno diritti, ma hanno funzioni, molto meno essi possono concedere diritti o imporre doveri agli uomini; i diritti e doveri gli uomini ricevono dalla natura, cioè da Dio. Sì, la sicu-

rezza e la difesa della società, sono il titolo legittimo degli Stati e dei Governi, sono il loro obbietto; e perché altrimenti dovrebbero essere in una società uomini, che esercitino imperio sugli altri con forza materiale? E coteste verità derivate dalla natura stessa degli uomini e delle cose vengono ad essere chiarite e corroborate dalla storia (D'Ondes Reggio 1868: 8-12).

Di fronte a una tale persistenza di spunti giusnaturalistici, mediati dalla tradizione illuminista, dal punto di vista giuridico, a più di sessant'anni dalla promulgazione del Code Napoléon⁵, che mirava a semplificare il diritto e a chiudere per sempre la stagione dell'*interpretatio*, appare un insistito richiamo al *Droit de l'Homme*, carico della forza rivoluzionaria della *Déclaration*, in funzione "sovraordinata" rispetto alle leggi civili positive (Martino 2016: 21); mentre sul piano etico-religioso, il diritto *positum* non può ignorare, quanto alla religione, che «convivono in umana società perennemente duecento milioni e più, sparsi per tutta la terra, distinti in innumerevoli Stati, poiché eglino tutti professano la religione cristiana cattolica, e venerano ed ubbidiscono un supremo gerarca, che è in un solo Stato suo proprio. Questa società è la figura solenne dell'originaria unità, e del futuro consorzio universo del genere umano». La società umana e lo Stato non sono la stessa cosa; gli Stati, posteriori alle società umane ovunque costituite «non debbono arrogarsi i diritti ed i doveri degli umani individui, e molto meno impedire a loro l'esercizio de loro diritti, e doveri». Invece, «la dottrina prevalente fu l'annichilimento degli umani individui innanzi allo Stato. [...] I Governi hanno surrogato la loro azione munita di forza materiale all'azione libera degl'individui umani; hanno sopraffatta la virtù della naturale società, e per poco non l'hanno intieramente spenta. Alle loro usurpazioni non sono sfuggiti la famiglia, i matrimoni, la paterna autorità, non la proprietà dei beni, non gl'istituti di beneficenza, non gli enti morali di qualunque specie, non i tempj, non gli altari a Dio sacratj, non i sa-

⁵ Per inciso, proprio a Napoleone il D'Ondes attribuiva la responsabilità di avere creato la "tirannide dello Stato" con la creazione delle Università statali, sostenute dai dottrinari, e avversato invece da una schiera di cattolici guidati dal Montalembert (D'Ondes Reggio 1869:20).

cerdoti, non l'intimo delle coscienze, non l'insegnamento che è intimo delle coscienze, e tutto è stato guasto o distrutto» (D'Ondes Reggio 1869: 13-14).

Quest'affermazione del principio che la legge debba trarre dal *Droit de l'Homme* il fondamento interpretativo, e non viceversa, sembra segnare, nell'Ottocento inoltrato, un ritorno indietro; a quando, nel 1801, Portalis - l'erede dello spirito gallicano, che era stato *ministro dei Culti* prima di divenire il fedele *ma intelligente interprete della volontà e della strumentazione ideologica del Primo Console* - aveva dichiarato, nel discorso di presentazione del Codice Civile, che comunque, al di là della forza cogente della monumentale opera codificatrice intrapresa, *il fallait laisser respire les âmes librement* (Fenet 1836: 47), ricordando che la *legge civile può bene infrangere un vincolo civile*, ma non *un vincolo naturale, un obbligo di coscienza*: aveva, cioè,

lucidamente asserito che la libertà di coscienza non è, soltanto, un diritto naturale, ma anche un bene pubblico. La legge francese, difatti, le aveva garantito protezione perché essa costituisce il bene, il bisogno primario e insopprimibile di ogni uomo e costui, prima che al sovrano, appartiene al suo Dio. [...] Il diritto più *personale* è la libertà di coscienza, che, anzi, si identifica colla *persona* stessa, poiché senza tale libertà vengono a mancare l'esistenza morale, quella religiosa e quella civile, cioè gli elementi costitutivi della persona (Martino 2016: 19).

Sembra proprio l'espressione del pensiero del D'Ondes.

Siamo nel secolo nel quale si sviluppa il positivismo giuridico, dottrina che esalta la natura "positiva" del diritto, ovvero il suo essere *positum* da un'autorità legislatrice umana a opera esclusiva dell'uomo, proprio in opposizione alle correnti giusnaturalistiche che vedono il diritto come già dato nelle linee di un ordine naturale universale, prevalentemente di ispirazione teologica, cui la volontà umana deve conformarsi (Bobbio, 1961; 1965), che si concretizza in una nuova teoria del diritto, che correla il fenomeno giuridico all'esercizio della coazione da parte di un potere sovrano, nell'ottica di una concezione statalistica del diritto; ma ancora, nel percorso elicoidale dell'umano progresso, connotato da contraddizioni che

non sono imputabili agli uomini, ma al profondo travaglio di una società trasformata dalle fondamenta ad opera della Rivoluzione e sempre alla ricerca di un irraggiungibile punto di equilibrio tra le aspirazioni “universali” generate dalla tempeste rivoluzionaria e le esigenze materiali della classe che l’ha prodotta (Martino 2016: 21), quando si deve sostenere una questione di principio, come la libertà religiosa, o, come nello specifico, la libertà di insegnamento e il valore della *patria potestas*, ecco che, stilando piccolo capolavoro di sapiente equilibrio tra stringenti argomentazioni giuridiche e concezioni ideali in grado di scuotere le coscienze, ci si richiama ancora ai diritti naturali. Emerge, così, il filone carsico della cultura giuridica (e filosofica, e scientifica) siciliana che risale, mediata da personaggi come il Natale, e da illustri pensatori isolani come Niccolò Cento, Vincenzo Fleres, Leonardo Gambino, Simone Judica, Domenico Scinà, e altri ancora, risalendo fino alla prima diffusione della dottrina leibniziana nell’Isola: da Leibniz derivavano, difatti, la distinzione tra il diritto naturale, perfetto in quanto emanato dalla ragione divina, e il diritto positivo, le cui leggi possono anche essere ingiuste, ma sono comunque necessarie «perché si tengano in freno gli Uomini corrotti, e si stabilisca il buon ordine e la sicurezza dello stato civile» (Natale 1772: 171). Secondo i dettami del maestro, la giurisprudenza era una “scienza esatta” che, in quanto tale, si prestava a essere interpretata e ricostruita come la matematica o la fisica (Leibniz 1951 [1677]: 122). E D’Ondes, e il dato non ci sorprende, ben conosceva la dottrina leibniziana, che diffusamente cita nelle opere giovanili (D’Ondes Reggio 1856; 1858). Nel nome di Leibniz, che definì *il genio più scientifico che s’abbia avuto la moderna età*, apriva la sua *Introduzione ai principî delle umane società* (D’Ondes Reggio 1856: 3, 17-23, 100-105). E così come in Sicilia furono tardivi il passaggio dal razionalismo all’illuminismo giuridico e la conseguente diffusione del giusnaturalismo, è solo nell’ultimo quarto dell’Ottocento che si delinea nell’Isola un panorama della cultura *positivistica* (Galasso 1994:82-89); e, ancora nel 1874, Vito D’Ondes identificava il positivismo con l’ateismo *tout court* (D’Ondes Reggio 1874: 32).

Riguardo all'istruzione, la domanda da porre è perché il Governo annoveri l'insegnamento tra le sue funzioni. Esercita un diritto o assolve un dovere? In ogni caso, lo Stato potrebbe conservare tra i suoi compiti quelli riguardanti l'*alto insegnamento*, mentre quelli relativi all'istruzione primaria e secondaria «si potrebbero abolire con niun danno del civile consorzio, anzi con vantaggio. [...] Conceduto al Governo il suo insegnamento, e con tutti i mezzi di cui abbonda, io chiedo altamente che si stabilisca la libertà d'insegnamento, E come negarsi? Come il Governo può calpestare il diritto, anzi il dovere che ha ciascuno d'insegnare quel che crede vero? Il diritto ed il dovere che ha ciascuno d'imparare da chi crede che insegni il vero? Il diritto ed il dovere che hanno i padri di mandare i loro figliuoli ad essere insegnati ed educati da chi credono che insegni il vero, e moralmente educati?» (D'Ondes Reggio 1869: 16).

Un lungo *excursus* storico approda infine alla Rivoluzione Francese, nel corso della quale uomini elevati, come Mirabeau, Talleyrand e Condorcet *riconobbero diritto di tutti la libertà d'insegnare*, ma manifeste contraddizioni e odî insanabili condussero a sostenere la necessità della *tirannide dello Stato* anche in questo settore. Napoleone avrebbe consolidato questa egemonia statuale «colla creazione dell'Università; ed essa ha avuto a fortissimi sostenitori i dottrinari. Una inclita schiera, duce il conte di Montalembert, per venti anni li combattè, e finalmente ottenne non che i vincoli fossero affatto all'insegnamento tolti, ma che fossero alquanto rallentati» (D'Ondes Reggio 1869: 20).

D'Ondes conduce quindi una disamina comparativa con gli altri Stati europei che non si erano allineati all'esempio francese, ma avevano lasciato l'istruzione, sia pure *sotto svariate forme e regole* sia ai singoli che alle associazioni private. Ad esempio, secondo Montalembert, il Belgio poteva assurgere a modello per l'Europa poiché fondava la propria Costituzione sulla libertà d'insegnamento, di stampa, di associazione e di culto, e D'Ondes Reggio, non mancò di esaltarne l'esperimento costituzionale, di portata tale da sopravanzare anche l'Inghilterra e l'America (Giurintano 2011: 128). «Il Belgio», scriveva ancora, «al 1830 affrancatosi dalla signoria di Olan-

da, tra principii fondamentali del suo nuovo regime stabilì la libertà d'insegnamento. L'Inghilterra l'ha sempre goduta, ed inviolata la mantiene» (D'Ondes Reggio 1869: 20).

In Italia, invece «l'insegnamento giace sotto l'assoluta schiavitù dello Stato. [...] Io chieggo che questa schiavitù si abolisca, chieggo la libertà dell'insegnamento a nome dell'uguaglianza dei diritti degli uomini, del bene dell'onore del paese, della civiltà, del progresso». (D'Ondes Reggio 1869: 20).

Rispetto all'insegnamento universitario, D'Ondes riteneva infine che fossero da abolire le lauree per esercitare le professioni, con alcune eccezioni contemplate nel progetto di legge, riguardanti magistrati, notai, medici condotti, e farmacisti, per i quali dovevano restare valide le leggi in vigore.

Invero la magistratura, ed il notariato non sono una professione, che possa esercitarsi liberamente, ma pubbliche funzioni, che si conferiscono dal Governo, e di cui esso deve rispondere; e sono da me come eccezioni significate specialmente per quanto riguarda alla libertà d'insegnamento, come dirò. I medici condotti sono parimente specie di ufficiali pubblici; [...] gli abitatori di piccoli comuni ormai per l'antica abitudine non saprebbero rassegnarsi, grave timore concepirebbero ad essere curati da alcuno, che non fosse della laurea munito. Ma cotesta è una eccezione, che una volta vigendo la libertà delle professioni, e provatisi i suoi beneficii, naturalmente verrà meno. La professione di farmacista è da confessarsi che di qualche esame ed approvazione bisogna. [...] cotesto servizio è tale, che da esso per errore o malvagità, la quale facilmente verrà scusata come errore, si può togliere la vita o danneggiare gravissimamente la salute agli ammalati, i veleni sendo parte non piccola della composizione delle medicine (D'Ondes Reggio 1869: 28).

Libertà dell'insegnamento e libertà delle professioni erano due diritti fondamentali che D'Ondes invocava affinché l'Italia, che aveva fino a quel momento imitato gli esempi peggiori, si ponesse invece quale modello degno di essere seguito dalle altre nazioni, rivendicando un ruolo di guida sia sul piano culturale che giuridico; auspicava che si potesse dire, infine, che *il Sole della Giustizia* era sorto in Italia (D'Ondes Reggio 1869: 29-30).

Questo appassionato discorso, che gli valse l'approvazione di Montalembert, del quale il barone siciliano, sostenitore del

modello di coesistenza tra la Chiesa e lo Stato che ha forti punti di contatto con la nota formula di Montalembert “libera Chiesa in libero Stato” (Giurintano 2011:121-145) era grande ammiratore e corrispondente (De Rosa 1966: 130-33), sarebbe stato fermamente ribadito in Parlamento l'anno successivo (D'Ondes Reggio 1870).

Ma la coerenza ha un suo prezzo. D'Ondes, convinto a ripresentarsi come candidato nel IV collegio di Palermo nella tornata elettorale del novembre 1870 per l'XI legislatura, subì lo smacco di non essere rieletto.

Continuò a legare il suo nome al movimento intransigente, all'interno del quale divenne una tra le figure più rappresentative, specie a partire dal primo Congresso Cattolico italiano tenutosi a Venezia, durante il quale egli lesse la dichiarazione di principio che valse a definire il carattere della massima organizzazione del cattolicesimo intransigente, ovvero l'Opera dei Congressi, tanto che si stabilì che la *Dichiarazione* ondesiana dovesse essere pronunciata in apertura di ogni congresso dei cattolici da quel momento in avanti. Nel suo proclama D'Ondes affermava con forza che il Congresso dovesse essere *cattolico e non altro che cattolico*: «il cattolicesimo è dottrina compiuta, la grande dottrina del genere umano. Il cattolicesimo perciò non è liberale, non è tirannico, non è d'altra qualità; qualunque qualità si aggiunga, da per sé è un gravissimo errore: supporre che il cattolicesimo o manchi di qualche cosa che è d'uopo dargli o contenga qualche cosa che è d'uopo levargli, è gravissimo errore che non può che partorire scismi ed eresie» (D'Ondes Reggio 1874:43). La *Dichiarazione* respingeva non solo ogni dottrina liberale, ma anche il cattolicesimo liberale (Gambasin 1958: 301-303).

La libertà dell'insegnamento cattolico, sarebbe stata difesa vivacemente nell'ambito congressuale (D'Ondes Reggio 1874: 33-48). D'Ondes, a partire da un discorso tenuto nell'adunanza del 15 giugno, colse difatti in quella sede l'occasione di ritornare a parlare del tema che tanto gli stava a cuore, l'istruzione obbligatoria (ivi: 5-32; Sindoni 1990: 76-77), riconnettendole gli effetti più nefasti sulle giovani generazioni. Nelle giornate del Congresso, tenutosi a Venezia dal 12 al 16 giugno (De Rosa 1966: 122), poté dunque trattare ancora una

volta in pubblico dei problemi dell'istruzione, affermando che la Chiesa non poteva accettare il concetto di libertà così com'era stato posto e inteso in seno allo Stato borghese liberale che fondava l'educazione dei giovani sulla cultura laica, al di fuori dei comandamenti divini. Pertanto, fino a che lo Stato borghese avesse monopolizzato l'istruzione, ricordava ai cattolici, anche dalle autorevoli pagine de *La Civiltà Cattolica* (XXV, vol. III, serie IX, 1874: 227), come fosse loro dovere opporsi a un insegnamento obbligatorio contrario ai sacri doveri e ai diritti della patria potestà, diritti che mai, nella storia, né giudici, né sovrani, né *sette eretiche si attentarono mai di manomettere* (D'Ondes Reggio 1874: 14).

Negava altresì che lo Stato potesse educare la gioventù se non seguendo le regole della Chiesa (D'Ondes Reggio 1874: 17-23).

In buona sostanza, affermava che tali *basi antiumane* minavano la libertà di coscienza: se i diritti del popolo *fossero stati in contrasto coi diritti del Papa, bisognava negare tali pretese diritti* (Gobetti 1922:195-96).

L'intransigenza cattolica rimase il baluardo a difesa dell'incrollabile coerenza di questo alfiere del *non expedit* che continuò ad oltranza a considerare il laicismo quale sinonimo di ateismo, sempre preoccupato, principalmente dell'istruzione obbligatoria, la prima da dare ai fanciulli, lamentando a gran voce che in realtà «con gergo di gente non cristiana si chiama laica, laica suona atea», nel convincimento che fosse proprio l'ateismo, *l'insegnamento predominante negli alti studii e nei medii per tutta Europa*, che si volesse, in realtà, veicolare nelle scuole, per indottrinare le nuove generazioni al fine di «scristianeggiare il mondo, e ricacciarlo alla paganica barbarie» (D'Ondes Reggio 1874: 32).

L'anno successivo, nel corso del secondo Congresso Cattolico tenutosi a Firenze dal 22 al 26 settembre del 1875, propose di reiterare nuovamente al Parlamento la *mai accolta* petizione riguardo alla libertà d'insegnamento (D'Ondes Reggio 1875: 190-193). Attaccò duramente le istanze del cattolicesimo liberale accogliendo *in toto* il messaggio inviato da Pio IX ai membri del Congresso, che, tra l'altro, ammoniva a respingere «le funestissime insidie del cattolicesimo liberale, che o rende-

rebbe inutile il vostro zelo e le vostre fatiche, o ne scemerebbe il vigore, o le renderebbe sterili. Attenetevi saldi alla professione fatta nel passato Congresso, dacché sapete che il proposito vostro è perfettamente conforme al giudizio di questa Santa Sede» (Pio IX 1875: 34).

«Con noi è la giustizia, e colla giustizia è Dio» (D'Ondes Reggio 1875: 191): il programma nel quale ribadiva il dovere di assoluta obbedienza al Papa costituì, in realtà, la *summa* del pensiero intransigente: come ricorda Claudia Giurintano, il riconoscimento d'essere stato il "Montalembert d'Italia" ai tempi del primo Parlamento italiano, era un ricordo lontano (Giurintano 2011:144).

Ribadi la propria ideologia nel 1877 al congresso di Bergamo, rimarcando come la sua non fosse mera opposizione ai valori del liberalismo o della libertà, ma a quel concreto atteggiamento dello Stato liberale che intendeva piegare la Chiesa ai suoi fini, spogliandola dei suoi beni e dei suoi diritti.

Negli anni che seguirono (morì a Firenze nel 1885), si mantenne rigido sostenitore della intransigenza cattolica e fedele assertore del *non expedit*, tanto che, quando sembrò maturare in alcuni ambienti conciliatoristi la possibilità di dar vita a un partito conservatore nazionale cattolico, al congresso di Modena dell'ottobre 1879 (D'Ondes Reggio: 1880), respinse con fermezza qualsiasi ipotesi di accettazione cattolica dei "fatti compiuti" avendo maturato profondamente la dottrina a sostegno del rifiuto di Pio IX di accettare, appunto, il "fatto compiuto", che, secondo i teologi, rinnovava «la favola del lupo con l'agnello, che dona dritto alla forza prevalente, che distrugge ogni verità ogni giustizia e ogni diritto umano e divino» (Mazzotta 1870: 141).

A dieci anni di distanza dal Concilio Vaticano I, il ventesimo Concilio ecumenico della storia della Chiesa, del quale tanto si disse e si scrisse, molti considerandolo l'atto disperato scaturito dalla miopia politica di un vecchio che si illudeva ancora di salvaguardare un trono vacillante, pochi rendendosi conto che da quel Concilio il Papato e la Chiesa sarebbero usciti rafforzati in quanto si aprivano nuove frontiere verso l'universalismo religioso - ma questa è un'ulteriore e vasta

questione -, D'Ondes ricordava al suo uditorio di non abbassare la guardia perché "i fatti compiuti sono principio così nefasto e abominevole, che contiene in se stesso la cagione della distruzione di ciò che genera, Saturno non favoloso che divora i suoi figli" (De Rosa 1966: 230).

Benedetto Croce, in una "Postilla" comparsa nella *Critica* del 20 marzo 1933, esponeva il concetto dell'imprevedibilità del fatto storico e il dovere morale di non accodarsi passivamente alle ondivaghe proiezioni racchiuse nella formula *il mondo va verso...*, che, generica e astratta, poteva tuttavia riempirsi di contenuti in quanto «sotto questi schemi del futuro, sono possibili le più diverse e opposte realtà morali e umane, le più diverse concezioni e attualità della vita» (Croce 1933: 159-160). Polemicamente, Antonio Gramsci osservò con sommo acume come il Croce avesse ommesso di accennare a tutti gli aspetti della formula

che è essenzialmente una formula politica, di azione politica. Riuscire a convincere che il «mondo va verso...» una certa direzione significa niente altro che riuscire a convincere della ineluttabilità della propria azione e ottenere il consenso passivo per la sua esplicazione. [...] Che la formula in sé non significhi nulla, è vero. Intanto è comoda l'espressione del «mondo» corpulento che va in qualche parte. Si tratta di una «previsione» che non è altro che un giudizio sul presente, interpretato nel modo più facilonesco, per rafforzare un determinato programma d'azione con la suggestione degli imbecilli e dei pavidi (Gramsci 1951: 27-28).

Al tempo di Vito d'Ondes Reggio, il *mondo* politico italiano *andava verso* un'unità che diveniva accentramento, una stabilità che si concretizzava in repressione, un accordo parlamentare che si evolveva in compromesso; di contro e come sfondo, in armonia alle nuove teorie politiche del secolo, la rottura del secolare patto non scritto di sottomissione dello Stato alla Chiesa era il prezzo da pagare per la laicizzazione dello Stato e l'assunzione da parte del medesimo di una serie di "doveri", fra i quali quello di assicurare l'istruzione basilare al suo popolo. Un delicato momento di transizione, un "andare verso" il nuovo irto di difficoltà, tra istanze spesso configgenti, nella pressante necessità di sacrificare qualcosa (e qualcuno) sull'altare del progresso. Tuttavia, grazie all'adamantino rigore

del personaggio, anche gli avversari del politico siciliano, la cui affermazione dell'intangibilità del principio cattolico in un quadro di rigida confessionalità era disturbante - in particolare, quei moderati che accreditarono la leggenda della sua involuzione, del suo regresso a un estremismo reazionario, del suo oscurantista ritorno al passato, per squalificarlo e provare a isolarlo all'interno dello stesso movimento cattolico (Spiazzi 1992: 569-571) -, non poterono riscontrare in lui quella *viltade* che prelude «all'asservimento ad altrui per non compiere sotto la propria responsabilità sforzi di volere e di pensiero» (Croce 1933:160).

Bibliografia

ABBATE MIGLIORE SALVATORE, 1849, *Gli ex ministri della rivoluzione siciliana del milleottocentoquarantotto-milleottocentoquarantanove*, Palermo: s.e.

ALIBRANDI ROSAMARIA, 2013, "Dalla giurisprudenza medica alla medicina legale. Il recupero delle origini della scienza forense nel dibattito accademico ottocentesco in Sicilia, *Rivista di Storia della Medicina*, XXI, n. s. 43, pp. 1-19.

_____, 2017, "La « merveilleuse oppression » de la peine. Tommaso Natale, précurseur de Beccaria ou épigone de Leibniz ?", in AUDEJEAN PHILIPPE, DEL VENTO CHRISTIAN, MUSITELLI PIERRE, TABET XAVIER (a cura di), *Le bonheur du plus grand nombre. Beccaria et les Lumières*, Lyon: ENS Éditions, pp. 243-254.

ASTUTO GIUSEPPE, 2003, *La Sicilia e il crispismo. Istituzioni italiane e poteri locali*, Milano: A. Giuffrè Editore.

ASTUTO GIUSEPPE, 2009, *L'amministrazione italiana. Dal centralismo al federalismo amministrativo*, Roma: Carocci.

BENTIVEGNA GIUSEPPE, 1999, *Dal riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento. Contributi alla storia intellettuale della Sicilia*, Napoli: Guida.

BERTI DOMENICO, 1850, *Della libertà d'insegnamento e della legge organica dell'istruzione pubblica promulgata negli stati sardi il 4 ottobre 1848. Memoria del professore Domenico Berti, estratto dalla «Rivista italiana»*, II, 1, Torino: Tipografia Paravia.

_____, 1856, *Della libertà nell'insegnamento e dell'ordinamento dell'amministrazione superiore degli studi. Lettera prima, istruzione pubblica*, Estratto dall'Appendice all'Istituto, nn. 6, 7, 8, 9, Firenze.

- _____, 1897, "1847 - 24 luglio 1897", in *Archivio Storico del Senato Italiano, ad vocem*.
- BOBBIO NORBERTO, 1961, *Il positivismo giuridico. Lezioni di filosofia del diritto*, Torino: Editrice Cooperativa Universitaria.
- _____, 1965, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano: Edizioni di Comunità.
- BRIANTA DONATA, LAURETI LAMBERTO, 2006, *Cartografia, scienza di governo e territorio nell'Italia liberale*, Milano: Edizioni Unicopli.
- CALVI PASQUALE, 1851, *Memorie storiche e critiche della rivoluzione siciliana del 1848*, 3 voll., Londra: s.e.
- CAMERA DEI DEPUTATI, *Atti parlamentari*, VIII legislatura, sessione 1861, I periodo, Torino 1861.
- CAZZETTA GIOVANNI, 2007, *Scienza Giuridica e trasformazioni sociali. Diritto e Lavoro in Italia tra Otto e Novecento*, Milano: Giuffrè Editore.
- CROCE BENEDETTO, 1933, "Postille", *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, 31, 1933, pp. 159-160.
- DE ROSA GABRIELE, 1955, "Vito d'Ondes Reggio e il «giornale di statistica»", *Rassegna di politica e di storia*, n. 14, dic. 1955, pp. 11-16; n. 15, genn. 1956, pp. 16-17.
- _____, 1966, *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. I, *Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari: Laterza.
- DELLA PERUTA FRANCO, 1989, *Conservatori, liberali e democratici nel Risorgimento*, Milano: Franco Angeli.
- D'ONDES REGGIO VITO, *Discorso politico sulla proprietà a fine di conoscere quella delle isole che nascono nel mare*, Gabinetto tipografico all'insegna di Meli, Palermo 1833.
- _____, 1856, *Introduzione di principî delle Umane Società. Opera da servire di prolegomeni al Commento dello Statuto Sardo*, Genova: Stabilimento Tipografico di Lodovico Lavagnino.
- _____, 1858, Risposta del barone Vito D'Ondes Reggio da Palermo ad alcune osservazioni intorno al suo libro *Introduzione di principî delle Umane Società* pubblicate negli annali della letteratura di Heidelberg dal chiarissimo professore Giuseppe Mittermaier, Genova: Stabilimento Tipografico di Lodovico Lavagnino.
- _____, 1861, *Siciliani miei cari concittadini*, Genova: s.e.
- _____, 1867, *Discorso sopra Roma Capitale dell'Orbe Cattolico*, Tornata della Camera dei Deputati, dicembre 1867.
- _____, 1868, *Discorsi del barone D'Ondes Reggio al Parlamento Italiano*, 2 voll., Firenze: Tipografia Eredi Botta.
- _____, 1869, *Discorso contro la proposta di legge sulla Leva dei chierici*, Tornata della Camera dei Deputati, aprile 1869.
- _____, 1868, *Discorsi del barone D'Ondes Reggio al Parlamento Italiano*, 2 voll., Firenze: Tipografia Eredi Botta.

_____, 1869, *Discorso del barone d'Ondes Reggio sulla legge della libertà dell'insegnamento e delle professioni proposta da lui medesimo*, Tornata della Camera dei Deputati 25 Febbraio 1869, Firenze: Tipografia Eredi Botta.

_____, 1870, *Discorso del barone D'Ondes Reggio sul Concilio Vaticano, Tornata della Camera dei deputati 28 marzo 1870*, Firenze: Tipografia Eredi Botta.

_____, 1870, *Secondo Discorso*, Tornata della Camera dei Deputati 10 maggio 1870, Firenze: Tipografia Eredi Botta.

_____, 1871, *Considerazioni intorno al TU del progetto di legge sulle Guarentigie delle prerogative del Sommo Pontefice*, Firenze: Tipografia all'insegna di S. Antonino.

_____, 1872, *Sulla legge della soppressione degli ordini religiosi in Roma*, Firenze: Tipografia all'insegna di S. Antonino.

_____, 1874, "Dichiarazione e discorsi del barone Vito d'Ondes Reggio" in *Primo Congresso cattolico italiano, tenutosi a Venezia nel giugno 1874. Atti*, vol. I, Bologna: Tipografia Felsinea, pp. 97-113.

_____, 1875, "Relazione", in *Secondo Congresso cattolico italiano tenutosi in Firenze dal 22 al 26 settembre del 1875. Atti e documenti*, vol. I, Bologna: Tipografia Felsinea, pp. 190-193.

_____, 1877, "Programma cattolico esposto al 4° Congresso cattolico Italiano", in *Atti e documenti del IV Congresso cattolico Italiano, tenutosi in Bergamo dal 10 al 14 ottobre 1877*, Bologna: Tipografia Felsinea.

_____, 1880, "Programma cattolico esposto al 5° Congresso cattolico Italiano", in *Atti e documenti del V Congresso cattolico Italiano, tenutosi in Modena dal 21 al 24 ottobre 1879*, Bologna: Tipografia Felsinea.

FARDELLA DI TORREARSA VINCENZO, 1887, *Ricordi sulla rivoluzione siciliana del 1848-49*, Palermo: Tipografia dello Statuto.

FRATTINI ERNESTO, 1964, *Il pensiero politico di Vito D'Ondes Reggio*, Brescia: Morcelliana.

GALATI SCUDERI GIUSEPPE, 1885, *Vita ed opere del barone Vito D'Ondes Reggio. Discorso letto nella tornata dell'Accademia cattolica di Palermo 12 aprile 1885*, Palermo: Tipografia Pontificia.

GALASSO GIUSEPPE, 1994, *Sicilia in Italia: per la storia culturale e sociale della Sicilia nell'Italia unita*, Roma: Edizioni del Prisma.

GAMBASIN ANGELO, 1958, *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi (1874-1904): contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*, Roma: Editrice Università Gregoriana.

GEMELLI AGOSTINO, 1928, "D'Ondes Reggio nella rivoluzione del 1848", *Vita e pensiero*, vol. XIV, Anno 1928, pp. 239-243.

- GEMELLI CARLO, 1867-68, *Storia della siciliana rivoluzione del 1848-49*, Bologna: Tipografia Fava e Garagnani.
- GENOVESI GIOVANNI, 1998, *Storia della scuola in Italia dal Settecento a oggi*, Roma-Bari: Laterza.
- GIURINTANO CLAUDIA, 2010, *Autonomia e federalismo in Vito d'Ondes Reggio in Federalisti siciliani fra XIX e XX secolo*, Palermo: Assemblea Regionale Siciliana, Intergruppo Federalista Europeo, Quaderno n. 3, 2000, pp. 109-141.
- _____, 2011, "La recezione della formula montalembertiana in Amari e D'Ondes Reggio", in SIMON FABRIZIO (a cura di), *L'Identità culturale della Sicilia risorgimentale. Atti del convegno per il bicentenario della nascita di Emerico Amari e di Francesco Ferrara*, Storia e politica, n. 2, pp. 121-145.
- GOBETTI PIERO, 1922, *Risorgimento senza eroi. Studi sul pensiero piemontese nel Risorgimento*, Torino: Edizioni del Baretto.
- GRAMSCI ANTONIO, 1951, *Passato e presente*, Torino: Einaudi.
- GUARNOTTA CLELIA, 1931, "Pasquale Calvi nel Risorgimento siciliano", in *La Sicilia nel Risorgimento italiano*, I, n. 2, pp. 9-62.
- GUCCIONE EUGENIO, 1970, *La Sicilia al tramonto del potere temporale (opinioni e contrasti)*, Palermo: Galatea.
- _____, 2001, *Il Costituzionalismo in Sicilia nel 1848*, in Livorsi Franco (a cura di), *Libertà e Stato nel 1848-49. Idee politiche e costituzionali*, Milano: Giuffrè editore, pp. 179-198.
- _____, 1974, *Ideologia e politica dei cattolici siciliani (da Vito D'Ondes Reggio a Luigi Sturzo)*, Palermo-Sao Paulo: ILA Palma.
- _____, 2011, "L'idea di federazione in Emerico Amari", in SIMON FABRIZIO (a cura di), *L'Identità culturale della Sicilia risorgimentale. Atti del convegno per il bicentenario della nascita di Emerico Amari e di Francesco Ferrara*, Storia e politica, n. 2, pp. 109-120.
- HALLAM HENRY, 1854-55, *Storia costituzionale di Inghilterra dal cominciamento del regno di Enrico VII alla morte di Giorgio II*, 4 voll., in D'ONDES REGGIO VITO (a cura di e trad. it), Torino: Pomba.
- ISTITUTO STORICO ITALIANO, 1971, *Fonti per la storia d'Italia dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, Roma: Pubblicazioni Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea.
- LA FARINA GIUSEPPE, 1851, *Istoria documentata della rivoluzione siciliana e delle relazioni coi governi italiani e stranieri (1848-1849). Documenti della guerra santa d'Italia*, Capolago: Elvetica.
- LA MASA GIUSEPPE, 1850-51, *Documenti della rivoluzione Siciliana del 1847 - 1849 in rapporto all'Italia illustrati*, 3 voll., Torino: Tipografia Ferrero e Franco.

- LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM, 1951 [1677], *I tre gradi del diritto*, in MATHEU Vittorio (a cura di), *Introduzione a G. W. Leibniz, Scritti politici e di Diritto naturale SPDN*, Torino: UTET.
- MALGERI FRANCESCO, 1922 *D'Ondes Reggio, Vito*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XLI, *ad vocem*.
- MARTINO FEDERICO, 2016, "Storia dell'uomo che voleva giurare a suo modo. Diritto civile e libertà di coscienza tra Rivoluzione e Impero", *Historia et ius*, n. 9, paper 1, pp. 1-26.
- MARZOLLA BENEDETTO, 1831, *Descrizione dell'Isola di ferdinandea*, Napoli: Reale Ufficio Topographico.
- MAZZOTTA VITALIANO, 1870, *Dal faro segnato da Pio IV vicario di G.C. al Concilio ecumenico vaticano*, Roma: Tipografia delle belle arti.
- MIRA GIUSEPPE MARIA, 1875, *Bibliografia siciliana ovvero Gran dizionario bibliografico delle opere edite e inedite, antiche e moderne di autori siciliani o di argomento siciliano stampate in Sicilia e fuori*, vol. I, Palermo: G. B. Gaudiano.
- MORANDINI MARIA CRISTINA, 1999, *Educazione, scuola e politica nelle "memorie autobiografiche" di Carlo Boncompagni: con l'edizione critica delle "Memorie"*, Milano: Vita e Pensiero.
- NATALE TOMMASO, 1772, *Riflessioni politiche intorno all'efficacia e necessità delle pene, dalle leggi minacciate, dirette da Tommaso Natale, marchese di Monte Rosato, al giureconsulto D. Gaetano Sarri*, Palermo: Stamperia dei Santi Apostoli presso Gaetano Maria Bentivenga.
- PAPA PIO IX, 1875, "Ai diletti figli Presidente e Membri del Congresso Cattolico Italiano, Firenze", in *Secondo Congresso cattolico italiano tenutosi in Firenze dal 22 al 26 settembre del 1875. Atti e documenti*, vol. I, Bologna: Tipografia Felsinea, pp. 33-34.
- PASTORI PAOLO, 2011, "Tradizione ed identità dei singoli popoli in Emerico Amari fra G.B. Vico e G. D. Romagnosi", in SIMON FABRIZIO (a cura di), *L'Identità culturale della Sicilia risorgimentale. Atti del convegno per il bicentenario della nascita di Emerico Amari e di Francesco Ferrara*, Storia e politica, n. 2, pp. 84-108.
- PORTALIS JEAN-ÉTIENNE-MARIE [1801] 1835, "Présentation et ex posé des motifs par M. Portalis", in FENET PIERRE-ANTOINE (a cura di), *Recueil complet des travaux préparatoires du Code Civil.*, Tome VI, Paris: Videcoq, pp. 33-52.
- SACCHETTI GIUSEPPE, 1887, *Commemorazione del Barone Vito d'Ondes Reggio, Conferenza 25 febbraio 1887, Società della Gioventù cattolica italiana, Circolo San Luigi in Bergamo*, Bergamo: Tipografia S. Alesandro.
- SIMON FABRIZIO, 2009, "Emerico Amari, Vito D'Ondes Reggio e Francesco Ferrara: elementi di analisi economica del diritto nel Risorgimento", *Diritto e questioni pubbliche*, n. 9, pp. 743-775.

SINDONI ANGELO, 1990, *Vito d'Ondes Reggio. Lo Stato liberale, la Chiesa, il Mezzogiorno*, Roma: Edizioni Studium.

_____, 1984, *Chiesa e società in Sicilia e nel Mezzogiorno, secoli XVIII-XX*, Reggio Calabria: Historica.

SPIAZZI RAIMONDO, 1992, *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

STABILE FRANCESCO MICHELE, 1978, *Il clero palermitano nel primo decennio dell'Unità d'Italia (1860-1870)*, Palermo: Istituto Superiore di Scienze Religiose.

Abstract

LIBERTÀ DI INSEGNAMENTO COME LIBERTÀ DI COSCIENZA. LA TEORIA POLITICA DI VITO D'ONDES REGGIO NEGLI ANNI '60 DELL'OTTOCENTO TRA ECHI GIUSNATURALISTICI E POSITIVISMO

(FREEDOM OF EDUCATION AS FREEDOM OF CONSCIENCE. THE POLITICAL THEORY OF VITO D'ONDES REGGIO ECHOING NATURAL LAW AND POSITIVISM IN THE 1860s)

Keywords: Vito d'Ondes Reggio, Domenico Berti, Camillo Cavour, Pio IX, Italian Unity, State-Church relationship.

The paper aims to examine the parliamentary role of a distinguished jurist, the Sicilian Baron Vito D'Ondes Reggio (Palermo 1811 – Florence, 1885), during the process of unification. From 1861, he fiercely opposed the policy of centralization implemented by Cavour. At the same time, he defended the interests of the Catholic Church against the ecclesiastical legislation of liberal governments and fought to maintain the Pope's sovereign rights, prerogatives, and inviolability. In 1866, as a representative of an uncompromising Catholic social movement, D'Ondes Reggio began his parliamentary battle against the State monopoly of education, and decided to submit a legislative proposal to implement freedom of education. He *submitted* a bill on this matter *to the Chamber of Deputies* on December 14th, 1868. The political steps taken by the Savoy monarchy, culminating in the annexation of the Papal State to the Kingdom of Italy, prompted his resignation as a Member of Parliament.

ROSAMARIA ALIBRANDI
Università degli Studi di Messina
ralibrandi@unime.it

EISSN 2037-0520

VITTORIA CALABRÒ

LIBRI DI TESTO E PROGRAMMI DI INSEGNAMENTO
NELLE UNIVERSITÀ SICILIANE DELL'OTTOCENTO:
LE INFLUENZE FRANCESI

1. *Le modalità di definizione dei programmi e la scelta dei testi di studio*

L'8 dicembre 1816, con la legge n. 565, dall'unione dei domini al di qua e al di là del Faro nasceva il Regno delle Due Sicilie¹. Nell'intento di realizzare l'unificazione legislativa e amministrativa di quei territori, Ferdinando I di Borbone, già IV di Napoli e III di Sicilia, estendeva anche all'Isola l'organizzazione della pubblica istruzione fino a quel momento vigente nel Mezzogiorno continentale. Era sua intenzione, infatti, dar vita ad un sistema che, anche in quel delicato ambito, fosse omogeneo e coerente in tutto il Regno e che, soprattutto, ponesse fine alla situazione poco felice, per non dire disastrosa, in cui quel settore versava nell'Isola. In quella logica, acquisiva particolare rilievo la creazione della Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione, sancita con il regio decreto n. 623 del 31 gennaio 1817², la cui presidenza veniva affidata ad Ignazio Migliaccio e Moncada, principe di Malvagna, che aveva fino ad allora ricoperto la carica di presidente del Tribunale Supremo di Giustizia. La Commissione, istituita al fine di sostituire la Deputazione dei Regi Studi di Sicilia, attiva nell'Isola fin dal 1788, aveva sede a Palermo ed era posta alle dirette dipendenze del Ministero degli Affari Interni e della

¹ Il testo del provvedimento in questione, *Legge fondamentale del regno delle Due Sicilie, portante ancora l'istituzione della Cancelleria generale del detto regno*, si legge in Collezione delle leggi (1816: 407-409). Sulla nascita del Regno delle Due Sicilie si veda Spagnoletti (2012).

² Il regio decreto citato, *Portante le disposizioni per l'istruzione ed educazione pubblica dell'uno e dell'altro sesso ne' reali dominj al di là del Faro*, si legge in Collezione delle leggi (1817: 173-174).

Real Segreteria di Stato. Una commissione analoga, a capo della quale era stato nominato Lodovico Loffredo, principe di Cardito, funzionava, è solo il caso di ricordarlo in questa sede, già a partire dall'agosto del 1815 anche Napoli³.

Le funzioni e le competenze della Commissione palermitana, operativa fino allo scioglimento decretato, il 19 ottobre 1860, dal prodittatore Antonio Mordini, venivano definite qualche anno più tardi dal regio decreto n. 202 del 5 marzo 1822⁴.

L'art. 9 di quel provvedimento disponeva che la Commissione, formata da un presidente, dal rettore e dal segretario *pro tempore* dell'Università di Palermo e da altri 3 componenti divenuti 7 nel 1852, esercitasse la «suprema direzione scientifica e morale di tutta l'isola». Alle sue dirette dipendenze venivano, infatti, poste tutte le scuole (primarie, secondarie, pubbliche e private), i licei e i collegi, le Accademie di Alcamo, Caltagirone, Messina, Nicosia e Siracusa e gli Atenei di Catania e Palermo⁵.

Ampi i compiti che le venivano assegnati. Tra questi, secondo quanto sancito dagli artt. 10 e 12, figuravano anche la vigilanza su maestri e professori e la scelta dei libri di testo da adottare sia nelle diverse scuole che nelle Università⁶.

³ Sul punto, più diffusamente, mi sia consentito rinviare a Calabrò (2002: 58-71).

⁴ Si trattava del *Decreto riguardante l'organizzazione della Commissione di pubblica istruzione della Sicilia, stabilita in Palermo*: cfr. Collezione delle leggi (1822: 157-161).

⁵ «La Commissione avrà la suprema direzione scientifica e morale di tutta l'isola; e saranno per questa parte sotto la sua cura le Università degli studj, i licei, i collegi, le scuole pubbliche e private, gli educandarj de' fanciulli e delle fanciulle, e le scuole per la istruzione popolare; esclusi soltanto i seminarj vescovili»: così l'art. 9 (ivi: 159).

⁶ Si veda, a questo proposito, il disposto degli artt. 10 («Si occuperà essa subito di un piano generale d'istruzione scolastica, religiosa e popolare, e fisserà i libri che dovranno servire nelle diverse scuole») e 12 («Curerà che la scelta de' professori, maestri pubblici e privati, direttori di case di educazione, e direttori di spirito cada su persona idonee e di conosciuta probità, e darà a ciascun di loro la rispettiva patente. Il dritto della patente non sarà maggiore di un'oncia. Questo provento sarà destinato in primo luogo per le spese imprevedute; in secondo luogo per premj agli scolari che si saranno distinti»): ivi: 159-160.

La creazione della Commissione inaugurava, quindi, il nuovo corso che il sovrano desiderava imprimere all'istruzione, nuovo corso che assumeva una connotazione laica e fortemente accentrata e che avrebbe finito per limitare significativamente l'autonomia di tutti gli istituti superiori e, nello specifico, delle Università. Duplice era, infatti, l'obiettivo che Ferdinando intendeva raggiungere: potenziare il sistema degli studi, in particolare di quelli universitari per dare, come ha sostenuto Andrea Romano, «maggiore spazio alle borghesie locali in funzione antibaronale»⁷; consentire al governo di esercitare un controllo diffuso su professori, programmi di studio e, in generale, sulla vita degli Atenei siciliani al fine di impedire, o quanto meno arginare, la diffusione di idee sovversive, potenzialmente pericolose per la stabilità dell'ordine costituito.

La scelta di affidare alla Commissione il compito di vigilare sulla definizione di programmi e testi di studio veniva ribadita qualche anno più tardi anche da Ferdinando II di Borbone. Nel 1840, infatti, poco dopo l'elevazione della Regia Accademia Carolina di Messina al rango di Università avvenuta nel luglio del 1838⁸, il sovrano delle Due Sicilie reputava non più differibile l'emanazione di un testo che riorganizzasse l'intera materia riguardante l'istruzione superiore. Può essere utile ricordare, infatti, che fino a quel momento gli Atenei di Catania e Palermo, fondati rispettivamente nel 1434 e nel 1805, erano disciplinati da normative differenti che nel corso del tempo avevano subito significative modifiche.

Perfettamente in linea con quanto accadeva in buona parte degli stati europei, Ferdinando II cercava di dare nuovo impulso agli studi universitari attraverso l'elaborazione di un mirato progetto di riforma, promulgando i *Regolamenti per le tre regie Università degli studj di Sicilia*. Redatti dalla Commissione palermitana, e poi trasmessi a Napoli al Ministro Segretario di stato degli affari interni perché li presentasse al sovrano per l'approvazione, i *Regolamenti* erano emanati con il regio rescritto del 31 maggio 1840 e pubblicati l'anno successivo in-

⁷ È quanto sostiene Romano (1998: 448).

⁸ Il provvedimento che elevava la Regia Accademia Carolina al rango di Università veniva varato il 29 luglio 1838. Sul punto mi sia consentito rinviare a Calabrò (2002: 71-87).

sieme ai relativi decreti di attuazione e alla normativa sul conferimento dei gradi accademici, sul reclutamento dei docenti, sugli obblighi di professori sostituiti e aggiunti e sul conseguimento dei titoli di farmacista, «salassatore» e levatrice⁹.

Non è questa la sede per soffermarsi ad analizzarne nel dettaglio il contenuto¹⁰.

Basti qui ricordare che quel testo, abrogando la normativa fino ad allora vigente in materia, rispondeva alla sentita esigenza di uniformità ed omogeneità e disegnava, nei 190 articoli in cui era strutturato, un modello unitario di università che ben si inseriva nell'accentrata organizzazione borbonica della pubblica istruzione. I *Regolamenti*, suddivisi in 15 titoli¹¹, disciplinavano accuratamente, e senza tralasciare nulla, anche al fine di evitare l'insorgere di pericolose autonomie, tutti gli aspetti della vita degli Atenei di Catania, Messina e Palermo. A partire da quel momento in avanti, e fino al 1860, anno in cui veniva estesa anche alla Sicilia la legge Casati sull'istruzione emanata per il Regno di Sardegna nel 1859, le tre università dell'Isola sarebbero state, dunque, sottoposte ad un medesimo ordinamento amministrativo.

Particolarmente interessante risulta, ai nostri fini, quanto disposto a proposito delle modalità di definizione dei programmi di studio e della scelta dei libri di testo.

Ai sensi del combinato disposto degli artt. 84 e 42, i testi proposti da ciascun docente, preliminarmente giudicati idonei dalla facoltà di appartenenza¹², venivano inclusi nel «catalogo de' libri e de' trattati» redatto all'inizio di ogni anno accademico dal Rettore ed inviato, insieme all'articolazione delle lezioni

⁹ Sul punto si vedano i *Regolamenti* (1841: 44-79).

¹⁰ Per un'analisi approfondita di quel testo si rinvia a Calabrò (2002: 89-105) e Ead. (2007).

¹¹ I *Regolamenti* in questione risultano così strutturati: I. *Della deputazione*; II. *Del rettore*; III. *Del segretario-cancelliere*; IV. *Della distribuzione delle cattedre*; V. *Dei professori*; VI. *Del collegio decanale*; VII. *Dei collegi delle facoltà*; VIII. *Dei sostituiti, degli aggiunti, e de' professori interini*; IX. *Degli esami, e del conferimento dei gradi accademici*; X. *Degli scolari e loro obblighi*; XI. *De' prefetti di disciplina*; XII. *Del Maestro di spirito, e degli atti di pietà*; XIII. *Della biblioteca*; XIV. *Della contabilità*; XV. *Dei servienti*: cfr. *Regolamenti* (1841).

¹² «Le opere che ciascun Professore vorrà leggere nella sua cattedra saranno da lui proposte, giudicate dalla rispettiva facoltà opportune, ed approvate dalla Suprema Commissione, in conformità dell'art. 42»: così l'art. 84 (ivi: 22).

e al calendario didattico, alla Commissione palermitana perché li approvasse. Un controllo necessario, secondo quanto si legge nell'art. 42, per garantire «l'uniformità de' principii e la unità de' sistemi in tutta l'Isola»¹³.

Con riguardo all'aspetto forse più delicato dell'insegnamento universitario, quello relativo ai contenuti e alle opzioni operate dei docenti, si riaffermava, dunque, con forza una visione accentrata dell'istruzione superiore. Affidando il controllo sui libri di testo alla Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione, il sovrano intendeva preservare il mondo accademico da tendenze culturali ritenute politicamente pericolose. A questo proposito si può ricordare che dopo l'esperienza rivoluzionaria del 1820-21, Ferdinando I aveva promulgato il regio decreto 2 giugno 1821, n. 54, con cui, convinto «che le più gravi ferite alla pubblica morale sieno state prodotte dalla lettura de' libri perniciosi, e che questi diffusi tra le inesperte mani di giovani superficialmente istruiti, divennero fatali alla tranquillità ed all'onore di parecchie culte nazioni», sottoponeva la stampa a censura e limitava le importazioni di libri dall'estero, con danni non indifferenti per la circolazione delle idee¹⁴.

Per ragioni analoghe l'art. 85 dei *Regolamenti* stabiliva che nessun professore potesse dettare ai propri studenti scritti suoi o di altri (ovvero scritti non suscettibili o, comunque, non ancora sottoposti al controllo della stessa Commissione), ribadendo che, nell'adottare i libri di testo, i docenti avevano l'obbligo di utilizzare soltanto quelli «scelti ed indicati nel cata-

¹³ «Questa mappa sarà congiunta al calendario per regolare le lezioni dell'anno scolastico unitamente al catalogo de' libri, e de' trattati che si spiegheranno da' professori, e tutto invierà al Gran-Cancelliere, a fine di ottenersene per esso dalla Suprema Commissione a tempo opportuno la sua superiore approvazione, onde conservarsi per quanto è possibile l'uniformità de' principii e la unità de' sistemi in tutta l'Isola: approvati che saranno si trasmetterà tutto nella Cancelleria per eseguirsene la stampa, come è detto all'articolo 60, ed ivi originalmente conservarsi» (ivi: 9).

¹⁴ Il testo del provvedimento in questione (*Decreto riguardante la censura e lo spaccio de' libri, delle stampe e di tutti gli oggetti figurati, che vogliono introdursi o che già esistono nel regno, e la rivela di quei che vi si sono impressi dal dì 22 di maggio in poi, del pari che i cataloghi di tutte le opere esistenti nelle botteghe e ne' magazzini*) si legge in Collezione delle leggi (1821: 93-96, in particolare 93-94).

logo approvato come sopra». Qualora, tuttavia, un professore ritenesse inevitabile svolgere il proprio corso di lezioni secondo canoni non riscontrabili in alcun manuale, o secondo testi di non facile reperibilità per gli allievi, lo stesso docente, sempre secondo quanto stabilito nel medesimo articolo, era invitato a pubblicare, in modo da renderli conoscibili, gli appunti delle sue lezioni per sottoporli, dopo il giudizio espresso dai colleghi della facoltà di afferenza, all'approvazione della Commissione palermitana¹⁵.

Una procedura, quest'ultima, che veniva seguita anche prima dell'entrata in vigore dei *Regolamenti*, a testimonianza che questi tendevano a disciplinare una prassi in parte ampiamente diffusa, rendendola obbligatoria in tutta l'Isola.

Programmi e testi di studio delle diverse discipline impartite negli Atenei siciliani erano, dunque, sottoposti ad un preventivo e rigoroso controllo della Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione, ufficialmente «perché siano in tutta l'Isola insegnate le medesime dottrine»¹⁶, in realtà nel tentativo di arginare il fenomeno (molto diffuso ad onta del rigoroso divieto) della circolazione di scritti che, a parere del governo, avrebbero potuto influire negativamente sulla formazione dei giovani studenti, per natura inclini verso teorie nuove, per definizione potenzialmente pericolose.

¹⁵ «Non sarà permesso ad alcun Professore di dettare nella scuola scritti suoi o di altri, ma tutti dovranno servirsi dei libri che saranno scelti ed indicati nel catalogo approvato come sopra; sono però invitati i Professori a mettere in istampa il corso delle loro istituzioni, dopoché verrà approvato dalla Suprema Commissione, inteso il giudizio de' Professori della rispettiva facoltà»: così l'art. 85 (ivi: 22-23).

¹⁶ La citazione è tratta da una missiva senza data (ma presumibilmente risalente al 1830) con cui la Commissione palermitana respingeva la richiesta di un docente della Regia Accademica Carolina di Messina che chiedeva di poter cambiare libro di testo: «considerando che per le sovrane disposizioni è in tutto l'insegnamento pubblico raccomandata l'uniformità de' principj, specialmente nelle cose teologiche, e di diritto, perché siano in tutta l'Isola insegnate le medesime dottrine, ha determinato che anche in ciò si secondino le sagge intenzioni del Governo». La missiva in questione è stata rinvenuta presso l'Archivio di Stato di Palermo (ASP), nel fondo Commissione Pubblica Istruzione ed Educazione (CPI), busta 581, fascicolo «Accademia Carolina di Messina»: ff. 379-380.

2. Le influenze francesi

Per accertare le eventuali influenze di autori d'oltralpe sui docenti siciliani può essere utile passare rapidamente in rassegna alcuni dei testi di studio da questi ultimi consigliati agli studenti e approvati preventivamente dalla Commissione palermitana: operazione, resa possibile grazie all'analisi del materiale documentario del fondo *Commissione Pubblica Istruzione ed Educazione* custodito presso l'Archivio di Stato di Palermo, che ci consentirebbe, all'occorrenza, anche di verificare il grado di uniformità, fortemente auspicata dalla monarchia borbonica, in concreto raggiunto in questo delicato settore.

Tra i testi francesi adottati nell'Ateneo di Messina per l'anno accademico 1845-46 figura, ad esempio, il manuale di fisiologia umana redatto nel 1802 da Philippe Hutin: il testo scritto dal medico degli ospedali civili di Parigi veniva pubblicato nel 1830 nella città dello Stretto per i tipi di Giuseppe Pappalardo, «recato», come si legge nel frontespizio, «nell'idioma italiano ed illustrato con note da Raffaele Lombardo»¹⁷. Quest'ultimo, originario di Santa Lucia, comune del versante tirrenico della provincia di Messina, aveva deciso di intraprendere il complesso lavoro della traduzione dal francese per facilitare lo studio degli studenti che frequentavano i suoi corsi presso l'Ateneo della città dello Stretto¹⁸.

Il volume di Hutin, a conferma della rilevanza degli argomenti trattati (lo studio dei meccanismi, delle funzioni e dei fenomeni vitali), era già stato edito in traduzione inglese anche a Londra nel 1828¹⁹ e nel 1831 sarebbe stato dato alle stampe a Madrid. La versione castigliana approntata dal professore di medicina Julian José Rodriguez del Valle era indirizzata, così come si legge nel prologo redatto dallo stesso traduttore, agli studenti di medicina, che ne avrebbero tratto giovamento nella preparazione degli esami, ai professori, i quali avrebbero potuto conoscere i nuovi orientamenti della dottrina fisiologica e aggiornarsi sul tema, e a quanti avevano voglia, da semplici

¹⁷ Cfr. Hutin (1830).

¹⁸ Per approfondimenti sul tema cfr. *Effemeridi scientifiche e letterarie* (1839, n. 69: 137-138).

¹⁹ Cfr. *A manual of the physiology of man* (1828).

curiosi, di approcciarsi allo studio «sublime y amenísimo» di quella disciplina²⁰.

La versione italiana del testo di Hutin, già passato al vaglio della facoltà di medicina di Messina, veniva sottoposto al controllo finale della Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione. È quanto emerge dalla missiva datata Palermo, 29 settembre 1845, ed indirizzata da un tal signor Palazzotto a Giuseppe D'Agostino, rettore dell'Ateneo di Palermo. Incaricato di esaminare i libri adottati dai professori dell'Università della città dello Stretto, Palazzotto comunicava al rettore di aver adempiuto al compito assegnatogli e concludeva la sua missiva con queste parole:

Da me letti i nomi degli autori proposti per le diverse facoltà non trovo cosa da dire in contrario, tranne per la fisiologia scienza ai nostri tempi resa pericolosa per la tendenza al materialismo. Non conosco l'autore proposto Hutin, intanto non lo trovo notato dalla S. Congregazione dell'indice tra i libri proibiti. Sono col più profondo rispetto²¹.

Nonostante le perplessità espresse, il testo in questione veniva, tuttavia, inserito tra quelli approvati.

Molto conosciuto in Sicilia, era anche il pensiero dell'economista Jean-Baptiste Say. Nato a Lione nel 1767 e morto a Parigi nel 1832, noto soprattutto come interprete e divulgatore delle teorie del filosofo ed economista scozzese Adam Smith, Say era stato il primo a considerare l'economia come una scienza teorica e descrittiva e a voler applicare ad essa il me-

²⁰ Si veda, a questo proposito, quanto si legge nel *Prólogo del traductor* del *Manual de la fisiología del hombre* (1831: VI): «Por lo tanto creemos sumamente útil este Manual á los alumnos medicos y cirujanos que quieran salir con lucimiento de sus examenes; á los profesores de la ciencia de curar que deseen ponerse al corriente de las nuevas doctrinas fisiológica y refrescar sus ideas; y á todas las personas curiosas que llevadas del gusto del siglo, pretendan dedicarse al estudio sublime y amenísimo de esta ciencia, y entrarse de los fenómenos que pasan en su interior».

²¹ ASP, CPI, busta 587, fascicolo «1841. Provincia di Messina. Comune di Messina. Regia Università. Sul progetto di orario pel nuovo anno scolastico», c.n.n.

todo sperimentale, interrompendo, quindi, la lunga tradizione che la considerava solo una mera disciplina pratica²².

Per circa un decennio, dall'anno accademico 1849-1850 al 1859-1860, i professori Vincenzo Cordaro prima e Pietro Longo Signorelli poi, titolari presso l'Ateneo di Catania della cattedra di *Economia e commercio* (a volte indicata nelle fonti anche come *Economia civile*), spiegavano ai loro studenti il *Corso completo di economia politico-pratica* che Jean-Baptiste Say aveva dato alle stampe a Parigi in 6 volumi tra il 1828 ed il 1829 e la cui seconda edizione, interamente rivista dall'autore, veniva pubblicata postuma, sempre a Parigi, nel 1840 a cura del figlio Horace²³. La prima traduzione in italiano di quel testo veniva edita nel 1831 in Svizzera, a Capolago, piccolo centro del comune di Mendrisio, nel Canton Ticino, mentre la prima edizione siciliana vedeva la luce a Palermo tra il 1834 ed il 1836 per i tipi di Pedone e Muratori²⁴.

Le influenze più numerose e significative di autori francesi si riscontrano, tuttavia, con riferimento ai testi giuridici. Influenze determinate dalla circostanza che il *Codice per lo Regno delle Due Sicilie* emanato da Ferdinando I il 1° settembre 1819 (la cui epigrafe faceva, in realtà riferimento a cinque codici, dei quali ognuno con un'autonoma numerazione di articoli: *Leggi civili*, *Leggi penali*, *Leggi della procedura ne' giudizi civili*, *Leggi della procedura ne' giudizi penali* e *Leggi di eccezione per gli affari di commercio*) imitava quasi integralmente gli insuperati modelli napoleonici, promulgati tra il 1804 ed il 1810²⁵, che erano stati "esportati" a Napoli durante il decennio francese, distaccandosene solo nella disciplina di quegli istituti la cui riforma era stata annunciata dall'entrata in vigore di particolari disposizioni o era stata resa necessaria per l'omogeneità e la completezza del sistema giuridico²⁶.

²² Per brevi notizie bio-bibliografiche cfr. <http://www.treccani.it/enciclopedia/jean-baptiste-say/>.

²³ Cfr. Say (1828-29) e Id. (1840).

²⁴ Cfr. Say (1831) e Id. (1834-1836).

²⁵ Ricordiamo che il *Code civil* era stato emanato nel 1804, il *Code de procédure civile* nel 1806, il *Code de commerce* nel 1807, mentre il *Code pénal* e il *Code de procédure pénal* rispettivamente nel 1810 e nel 1808.

²⁶ Per approfondimenti sul tema cfr. Novarese (2000).

Tra i giuristi siciliani molto popolari erano, ad esempio, le opere di Claude-Etienne Delvincourt e Jacques Berriat-Saint-Prix.

Avvocato e professore di diritto civile presso la scuola giuridica di Parigi, dove era nato nel 1762 (e dove sarebbe morto nel 1831), Delvincourt era il primo docente a tenere, a partire dal 1805, un corso pubblico e ufficiale avente ad oggetto la codificazione napoleonica²⁷. Nel 1808 egli pubblicava a Parigi, «chez P. Gueffier, Imprimeur», le *Institutes de droit civil français, conformément aux dispositions du code Napoléon*, opera in tre tomi pensata non solo per i giovani che si avviavano agli studi giuridici (da qui la scelta di intitolarlo *Institutes*) ma anche per quanti, come si legge nell'*Avvertimento dell'Autore* della traduzione in italiano apparsa a Milano nel 1812, «vorranno avere una leggiera conoscenza delle leggi del loro paese»²⁸.

Nel 1813, invece, vedeva la luce il *Cours de code civile* a commento del codice napoleonico, riedito più volte in versioni sempre più ampie «sia per nuove quistioni, sia per altri schiarimenti aggiunti a quelle trattate nelle edizioni precedenti»²⁹. Quel manuale, scritto, come sottolineava ancora una volta l'Autore, «pei giovani, ed in questa mira l'eleganza andava sacrificata alla chiarezza ed alla precisione»³⁰, avrebbe avuto molta fortuna, finendo per rappresentare, come ha sostenuto Guido Alpa, «l'immagine più diffusa della tecnica esegetica, tanto deprecata dagli esponenti della Scuola Storica in Germania e in Italia»³¹. Negli anni il *Cours* di Delvincourt sarebbe stato oggetto di numerose traduzioni, fra cui, ad esempio, quelle approntate dal giurista napoletano Pasquale Liberatore tra il 1823 ed il 1832 insieme alla giurisprudenza civile del Regno delle Due Sicilie.

²⁷ Cfr. <http://www.treccani.it/enciclopedia/claude-etienne-delvincourt/>. Sul punto si veda anche quanto si legge in Delvincourt (1812 tomo I: III): «Nominato l'anno 13 alla prima cattedra del Codice Napoleone per la scuola di diritto di Parigi, dovetti, investito di tale qualità, aprire nel mese del prossimo novembre il primo corso pubblico ed ufficiale che abbia avuto luogo in Francia su questo Codice».

²⁸ Ivi: VI.

²⁹ Delvincourt (1823-1824, volume I: 7-8).

³⁰ Ivi: 7.

³¹ È il giudizio espresso da Alpa (2009: 132).

E in quelle traduzioni il testo di Delvincourt veniva adottato, almeno fino al 1853, da Antonino Sciascia, titolare della cattedra di *Codice civile* presso l'Ateneo palermitano. È quanto emerge dalla lettura di una missiva datata Palermo, 18 dicembre 1853, indirizzata dal Presidente della Commissione di Pubblica Istruzione, Diego Planeta, arcivescovo di Damietta, al Governo³². Dall'anno successivo in avanti, invece, secondo quanto si legge nello stesso documento, il testo di Delvincourt veniva sostituito da quello del giurista tedesco Karl Salomon Zachariä von Lingenthal il cui *Corso di diritto civile* era stato tradotto dall'agrigentino Salvatore Salafia e pubblicato a Palermo tra il 1851 ed il 1859 per i tipi di Michele Amenta³³.

Non dobbiamo dimenticare che anche un'altra opera di Delvincourt era oggetto di studio degli studenti siciliani, ed in particolare di quelli che frequentavano il corso di *Diritto nautico e commerciale* presso la facoltà di giurisprudenza dell'Ateneo di Messina. Si tratta delle *Institutes de droit commercial français*, edite a Parigi nel 1810 sempre per i tipi di Gueffier, la cui prima edizione in lingua italiana era apparsa a Napoli nel 1818³⁴. Nello specifico, Andrea Chirico, professore titolare di quell'insegnamento, aveva scelto quale commento alle *Leggi di eccezione per gli affari di commercio* del 1819³⁵ il capitolo IV (*Dell'azione Institoria*) del titolo V (*De' commissionati, agenti, e preposti*) del libro I (*Del commercio in generale*) delle *Istituzioni di diritto commerciale* che Delvincourt aveva dedicato all'«Azione Institoria», quella cioè che «si accorda contro un negoziante, a causa delle obbligazioni contratte da colui, ch'egli ha proposto al suo commercio, o ad un ramo di esso»³⁶.

L'altro rinomato autore francese era Jacques Berriat-Saint-Prix. Nato a Grenoble nel 1769 e morto a Parigi nel 1845, docente di diritto penale e procedura civile presso la scuola di

³² La missiva è contenuta in ASP, CPI, busta 477, «1851. Affari Generali Università. Oggetto. Per imprendersi da D. Salvatore Salafia la versione dell'opera di Zaccaria affin di sostituirsi all'altra di Delvincourt nello insegnamento del Dritto Civile nelle Regie Università», carte non numerate.

³³ Zachariä von Lingenthal (1851-1859).

³⁴ Delvincourt (1818).

³⁵ Cfr. Calabrò (2002: 357).

³⁶ Sul punto si veda Delvincourt (1828, volume I: 145-153). La citazione si legge ivi: X, nota 1.

diritto della sua città natale, era stato professore a Parigi a partire dal 1819 e fino alla morte. Convinto sostenitore di Napoleone e autore di numerosi saggi, nel 1840 era diventato membro dell'Accademia delle scienze morali e politiche. Nel 1808 dava alle stampe le lezioni di procedura civile tenute a Grenoble. Utilizzato inizialmente solo dagli studenti dei suoi corsi, quel testo, apprezzato per metodo, chiarezza e concisione, diventava oggetto di edizioni successive (1810-11, 1812-13, 1821, 1825) sempre più ricche³⁷. La prima traduzione in lingua italiana di quell'opera veniva approntata nel 1823 a Palermo presso la tipografia Abbate³⁸.

E proprio del *Corso* di Berriat-Saint-Prix si avvaleva, a partire dal 1841, anno di attivazione della cattedra di *Procedura civile* presso l'Università di Palermo, il professore Girolamo Scaglione, il quale confermava quella scelta anche per il biennio successivo. Avendo riscontrato la mancanza di un testo che avesse ad oggetto la «procedura siciliana», Scaglione si proponeva di redigere un «corso di procedura secondo le disposizioni della terza parte del nostro codice». Egli era, infatti, convinto che, per quanto pregevole, l'opera del Berriat-Saint-Prix risultasse particolarmente difficile per gli studenti, «oltreché differisce in molti punti dalla nostra procedura»³⁹. Nel 1842 dava, così, alle stampe a Palermo i due volumi del *Corso di procedura civile*, pensato dall'autore per «la istruzione dei giovani che si danno allo studio della giurisprudenza; nondimeno ho procurato che possa riuscire utile anche ai forensi»⁴⁰. Nell'ottobre dello stesso anno, dopo aver presentato regolare richiesta di autorizzazione, la Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione gli accordava il permesso di poterlo adottare come libro di testo.

Alcuni dei più importanti autori d'oltralpe, come è emerso dalla breve rassegna proposta, trovavano diffusione in Sicilia (al pari di quanto avveniva, peraltro, negli altri stati della Pe-

³⁷ Sul punto si veda quanto si legge in Berriat-Saint-Prix (1826-1827, tomo I: VIII).

³⁸ Cfr. Berriat-Saint-Prix (1823).

³⁹ Sul punto mi sia consentito rinviare a Calabrò (2002: 220-222, 353-354). Le citazioni si leggono ivi: 354.

⁴⁰ La citazione è tratta da Scaglione (1842: *L'autore ai lettori*, pagina non numerata).

nisola italiana) grazie alle traduzioni, vero e proprio strumento di circolazione delle idee. Anche se spesso distanti dagli originali, ma arricchite da una fitta rete di aggiunte, comparazioni con il diritto patrio e note introduttive, esse costituivano, come ha osservato ormai qualche anno fa Pasquale Beneduce, un vero e proprio genere letterario attraverso il quale si palesava la specificità della cultura giuridica italiana fondata non solo sulla scienza e sulla “scrittura scientifica”, ma anche sulle lezioni e sulle arringhe⁴¹. Con specifico riferimento alla Sicilia, è opportuno ricordare che il fenomeno delle traduzioni delle opere dei giuristi francesi esponenti della scuola dell’esegesi cominciava ad intensificarsi, e non a caso, a seguito dell’entrata in vigore dei *Codici* borbonici del 1819.

A questo proposito appare particolarmente interessante la testimonianza di Vito La Mantia che, in un articolo pubblicato nel 1875 sugli *Atti della Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo*, scriveva:

appena promulgati i nuovi codici, quasi conformi ai francesi, qui pervenivano e a tutti giovavano le varie opere francesi di giurisprudenza. Negli anni seguenti i più celebri commentari pubblicati in Francia qui tosto si studiavano, anzi per maggiore comodo degli studi legali erano in Napoli e in Sicilia tradotti e annotati o comparati con le nostre leggi, che in varie parti ne differivano⁴².

Proprio a partire dagli anni Venti del XIX secolo, dunque, Palermo, al pari di città come Napoli, Milano e Firenze, diveniva uno dei centri in cui si traducevano e si davano alle stampe, prevalentemente, libri di autori francesi. Il ricorso ai testi approntati dai primi esegeti, in mancanza di lavori dedicati specificatamente all’analisi e all’approfondimento della normativa introdotta nel 1819 (mancanza determinata, secondo La Mantia, dalla preferenza accordata dai giuristi siciliani all’impegno pratico, di sicuro molto più redditizio, rispetto a quello scientifico), era, dunque, quasi inevitabile e avrebbe finito per influenzare profondamente i metodi d’insegnamento

⁴¹ Sul punto si veda Beneduce (1994: 205-251).

⁴² Così La Mantia (1875: 7).

del diritto adottati dai docenti delle materie giuridiche in servizio presso le Università isolane.

3. *Il ruolo del clero nella scelta dei libri di testo: un caso concreto*

Nel contesto che abbiamo appena delineato, importante si sarebbe rivelato il ruolo e/o l'influenza svolti da esponenti del clero. Ruolo e/o influenza che i religiosi di alto rango, ma non solo, avrebbero esercitato in virtù di quell'alleanza trono-altare che avrebbe caratterizzato in senso confessionale il Regno delle Due Sicilie. Un dato che emerge in modo inequivocabile, ad esempio, anche dalla scelta della persona chiamata a guidare la Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione. Ad eccezione, infatti, del primo presidente, il già ricordato principe di Malvagna che avrebbe svolto il suo mandato dal 1817 al 1836, i sovrani di casa Borbone avrebbero sempre nominato illustri prelati a capo della Commissione palermitana: Domenico Benedetto Balsamo, arcivescovo di Monreale (per l'arco temporale 1836-1844), Domenico Cilluffo, arcivescovo di Adana (per il periodo compreso tra il 1844 ed 1849 e quello tra il 1859 e il 1860), Diego Planeta, arcivescovo di Damiaata (dal 1850 al 1858) e Benedetto D'Acquisto, arcivescovo di Monreale (per il biennio 1858-1859)⁴³.

Nel tentativo, quindi, di ricostruire il ruolo e/o l'influenza giocati dagli ecclesiastici in quell'ambito, appaiono significative le vicende che avevano come protagonista Tommaso D'Ambra.

Tommaso D'Ambra nasceva a Messina, presumibilmente nel 1811, da Matteo e Angela Parisi. Dal 1829, a seguito di regolare concorso, ricopriva la cattedra di *Diritto di natura* presso la Regia Accademia Carolina di Messina. Dopo l'elevazione di quest'ultima al rango di Università, veniva confermato nell'incarico, insegnando ininterrottamente *Diritto di natura ed etica* presso la locale facoltà di giurisprudenza (di cui a partire

⁴³ Sul punto si veda ancora una volta Calabrò (2002: 66).

dal 1850 era decano) fino all'anno della sua morte, sopraggiunta nel 1854⁴⁴.

Durante la sua lunga carriera sarebbe stato accusato più volte di contravvenire alle indicazioni della Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione, la massima autorità in campo dell'istruzione, e di allontanarsi anche dalle dottrine accettate e condivise dalla chiesa.

Il 30 novembre 1831, ad esempio, due «fedelissimi sudditi» che avevano deciso, però, di rimanere nell'anonimato, indirizzavano al re Ferdinando II di Borbone una missiva in cui muovevano delle dure critiche nei confronti del docente dell'Accademia Carolina.

Nello specifico, lo accusavano di aver

adoptrato ogni mezzo a far marcire nelle tenebre dell'ignoranza i suoi allievi i qual devono formare lo zelo, e l'attitudine dei propri doveri, aspirando a qualche carica, che è lo scopo di questi miseri tempi; il mentovato d'Ambra lungi di conciliare una gratitudine, e benevolenza singolare, fa nutrire nei cuori dei suddetti una svogliatezza.

Disapprovavano, inoltre, la sua condotta durante le lezioni sottolineando come

per suo capriccio, qual regolato dall'orgoglio, si è far apporre le firme dei studenti nello studio, che oltre di produrre un general disordine, si perde invano il tempo di mezzora il quale si potrebbe impiegare in utilità, ed in profitto dei giovani, mentre, o Sire, un'officina, una direzione vi è stabilita per le firme dei studenti; il Direttore malgradocché l'avvertito di questi inconvenienti, che sono di rovina dei giovani, il d'Ambra sempre si è fatto sordo a queste lagnanze.

Essi gli rimproveravano, infine, di non utilizzare, per il corso delle sue lezioni, il testo raccomandato dalla Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione e, secondo quella che definivano «una totale irregolarità», di spiegare «i suoi manoscritti», minando, di conseguenza, «il buon successo dei giovani studiosi»⁴⁵.

⁴⁴ Per approfondimenti sul tema cfr. ivi: 206-207, 215-216, 265, 279.

⁴⁵ ASP, CPI, busta 581, «Accademia Carolina di Messina», cc. 118 e 127.

Nello specifico, i testi cui facevano riferimento i due anonimi (quelli che nella missiva in questione erano indicati come «il rinomato Eineccio») erano gli *Elementa juris naturae et gentium* e gli *Elementa philosophiae rationalis et moralis* di Johann Gottlieb Heinecke, il prolifico giureconsulto e filosofo tedesco vissuto tra la fine del XVII e la prima metà del XVIII secolo (1681-1741), le cui numerose opere erano state adottate nelle Università di gran parte dei paesi europei. Fra queste, in particolare, possiamo ricordare anche le *Recitazioni di diritto civile secondo l'ordine delle istituzioni di Giustiniano* che, pubblicate a Napoli con il raffronto con la nuova normativa contenuta nel Codice per lo Regno delle Due Sicilie⁴⁶, erano da molti considerate un classico e, al contempo, reputate, da quanti pressavano, invece, per un rinnovamento degli studi del diritto, simbolo dell'arretratezza delle metodologie didattiche al tempo in uso.

Il 19 marzo 1832, forse in seguito al verificarsi di altre analoghe denunce, Luigi Bruno, Direttore dell'Accademia Carolina, in una lettera indirizzata a Ignazio Migliaccio e Moncada, Presidente della Commissione palermitana, ribadiva che nell'istituto da lui amministrato non si studiavano libri di testo diversi da quelli dalla stessa approvati⁴⁷.

Nel settembre di quello stesso anno, Tommaso D'Ambra presentava a Luigi Bruno una supplica con cui

Obbedire volendo scrupolosamente gli ordini della Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione, quale m'invita spiegare nell'anno scolastico l'intero corso di Diritto Naturale e Filosofia Morale, e vegliando quindi su i vantaggi dei giovani addiscenti alla mia istruzione affidati, sono nel dovere farle conoscenza, che in questa città la Filosofia Morale di Eineccio non trovasi, per cui difficile si rende loro di apprenderla; ed avendo riguardo alla brevità, chiarezza e precisione della filosofia Morale del Padre Soave, sono di avviso che questa invece si adottasse per come nella Reale Università di Palermo praticasi⁴⁸.

⁴⁶ Heinecke (sd.).

⁴⁷ La lettera si conserva in ASP, CPI, busta 581, «Accademia Carolina di Messina», cc. 41-42.

⁴⁸ Ivi, busta 585, «1832. Provincia di Messina. Comune di Messina. Personale Scuola di Dritto di Natura e Filosofia Morale. Oggetto. Per la scelta del

La scelta di D'Ambra ricadeva sulle *Istituzioni di etica* del padre Francesco Soave, pubblicate per la prima volta a Venezia nel 1801. Membro della congregazione dei padri Somaschi, seguaci della regola di S. Agostino e dediti all'assistenza agli orfani e, soprattutto, all'educazione e istruzione dei giovani, padre Soave (nato a Lugano nel 1743 e morto a Pavia nel 1806, dove dal 1803 insegnava presso la locale Università), oltre ad essere considerato l'iniziatore della letteratura scolastica "italiana", era conosciuto anche per la *Memoria sopra il progetto di elementi d'ideologia* di Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy. In quel testo, presentato nel 1804 e pubblicato nel primo tomo delle *Memorie* dell'Istituto Nazionale Italiano edito a Bologna nel 1809 per i tipi di Masi⁴⁹, il sacerdote/educatore svizzero-"italiano" svolgeva un'attenta analisi dei primi volumi del lavoro del conte di Tracy, il filosofo illuminista francese fondatore dell'ideologia intesa come teoria dei processi conoscitivi fondata su osservazioni positive⁵⁰. Nello specifico, Soave confutava il sistema da questi elaborato, indirizzato, non a caso, «esclusivamente ai soli Giovani, come i soli dichiarati da lui capaci a solidamente apprendere, gustarlo e fortificarlo nelle loro menti non ancora ben prevenute», un sistema che

è stato ricevuto con applauso da quegli uomini, a cui dà fastidio l'esistenza di Dio, ed il timore di avere un'anima immortale, ed è stato ricevuto con indignazione dagli altri, ravvisando in esso un Materialismo sistematico, se non un Ateismo aperto proposto alla entrante Generazione, e portante le più funeste conseguenze alla natura umana considerata in se stessa, e per rapporto alla Società⁵¹.

Quello scritto di Soave, al pari degli altri, evidenziavano fedeltà ai presupposti dogmatici del cattolicesimo e le posizioni dallo stesso espresse erano perfettamente in linea con quelle della chiesa: una circostanza che avrebbe portato gli organi

Professore della Scuola di Diritto di Natura e Filosofia Morale della Reale Accademia Carolina, e per tutto ciò che concerne la detta Scuola», c.n.n.

⁴⁹ Sul punto cfr. Soave (1833: 6).

⁵⁰ Cfr. Destutt de Tracy (1801-1815).

⁵¹ Soave (1833: 4-5).

competenti ad accogliere senza difficoltà alcuna la richiesta di D'Ambra.

A partire dal 1835 quest'ultimo chiedeva anche di «leggere» agli studenti del proprio corso la parte delle lezioni che aveva appena pubblicate nella città dello Stretto, affiancandole al già citato testo di Francesco Soave⁵². Al contempo, il 18 ottobre dello stesso anno, reputava «ottimo espediente» inviare al Presidente della Commissione «sei copie di questo mezzo volume or ora venuto a luce, affinché Ella, come capo, a tutt'i membri le facesse pervenire, una per sé medesima trattenendosene»⁵³.

L'11 febbraio 1836 padre Raimondo Palermo, rettore dell'Ateneo di Palermo, affidava al sacerdote Giovan Battista Zacco, professore, fin dal 1823, di *Etica e diritto naturale* presso la locale facoltà di giurisprudenza⁵⁴, il compito di esaminare il testo di D'Ambra e formularne un dettagliato giudizio.

Il 7 marzo, a distanza di poco meno di un mese dall'incarico, Zacco rispondeva al rettore comunicandogli di aver letto con attenzione il volume di D'Ambra, comprendente le sue prime tre lezioni, e di averne rilevato non pochi difetti: nello specifico lo accusava di aver copiato il pensiero di alcuni illustri autori, fra cui, ad esempio Jean-Jacques Burlamaqui, di aver frainteso quello di Gottfried Wilhelm von Leibniz, Samuel Pufendorf e Thomas Hobbes e di non fare menzione alcuna

dei doveri verso i nostri simili di cui si tratta da Giusnaturalisti immediatamente dopo i doveri verso di noi stessi, né delle collisioni dei dritti e delle leggi naturali che è un trattato molto difficile ed insieme molto interessante della morale; né dei contratti, né delle piccole società.

Una valutazione estremamente severa, che si concludeva con queste parole: «insomma in questo volume vi mancano

⁵² D'Ambra (1835). Una breve disamina di queste vicende si legge anche in Calabrò (2002: 206-207).

⁵³ La missiva si conserva in ASP, CPI, busta 585, fascicolo cit., c.n.n.

⁵⁴ Per notizie su Zacco cfr. Romano (2006: 7, 10, 14, 16, 20, 22, 25, 29, 32, 38, 44, 54).

molti articoli interessanti al Dritto naturale e quelli di cui tratta non sono scevri di errori»⁵⁵.

Il 20 marzo 1837, il docente messinese presentava una ulteriore supplica a Domenico Benedetto Balsamo, arcivescovo di Monreale e Presidente della Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione, con cui ribadiva la richiesta di poter adottare il testo delle sue *Lezioni* che, prima della pubblicazione, erano state sottoposte

alla diligenza di un regio revisore, il quale, in forza di decreti ministeriali, è in debito di osservare non solo se gli scritti da pubblicarsi contengono dottrine contro la Religione ed il Governo, ma benanche se sieno per merito scientifico degne da pubblicarsi⁵⁶.

Alla supplica era allegata anche una memoria di quindici pagine in cui D'Ambra, avendo tenuto nel debito conto le

osservazioni fatte dal benemerito Professor Zacco sulle tre mie prime lezioni del Diritto di Natura, e ritenendo bene non esser esse da tanto da farmi rimanere silenzioso, ho stimato mio debito allegare la mia difesa affinché non si creda dalla Commissione essere io realmente caduto nell'errore come mi si imputa in certi paragrafi di taluni Capitoli; a far procedere in tal caso con loro maggiore possibile chiarezza, seguirò fedelmente l'ordine che il giudizioso esaminatore ha tenuto nel suo rapporto, esponendo a parte a parte le di lui osservazioni, ed a parte a parte la mia difesa allegando⁵⁷.

La vicenda non era destinata a concludersi in tempi brevi. Il 16 aprile dello stesso anno, infatti, Zacco, dopo aver ricevuto le delucidazioni inviate da D'Ambra, formulava un secondo giudizio negativo, svolgendo addirittura delle ulteriori precisazioni in merito ad alcuni errori già riscontrati in precedenza⁵⁸.

⁵⁵ La lettera è custodita in ASP, CPI, busta 587, «1842. Provincia di Messina. Comune di Messina. Dritto di Natura. Pel corso delle lezioni della detta Cattedra stampate dal Prof. D'Ambra», c.n.n.

⁵⁶ Ivi, busta 585, fascicolo cit., c.n.n.

⁵⁷ Ivi, busta 587, fascicolo cit., c.n.n.

⁵⁸ La lettera di Zacco, datata Palermo 16 aprile 1837 ed indirizzata al Presidente della Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione, si legge ibidem, c.n.n.

Due anni dopo vedeva la luce la seconda e ormai completa edizione delle *Lezioni di diritto naturale*, stampata, come la prima, per i tipi di Tommaso Capra⁵⁹: opportunamente emendato da tutte le incongruenze rilevate da Zacco, e rispondente, finalmente, ai canoni richiesti, quel testo veniva giudicato positivamente dalla Commissione di Pubblica Istruzione ed Educazione che, nella deliberazione adottata il 14 marzo di quell'anno definiva addirittura lodevole «l'intrapresa del Sig. d'Ambra nell'aver compilato un corso di Naturale Giurisprudenza per uso di quei allievi, molto più nella mancanza in cui siamo di un perfetto corso elementare di questa scienza»⁶⁰. A distanza di qualche tempo, arrivava anche l'autorizzazione ad adottarlo come libro di testo, insieme alle *Istituzioni* di padre Soave, per l'anno accademico 1844-1845. Ma non solo. A conferma della duttilità e felice, anche se indotta, intuizione pedagogica di D'Ambra, a partire dal 1846-1847, e fino al 1857, quelle *Lezioni* sarebbero state l'unico testo di riferimento per gli allievi di quella cattedra.

Bibliografia

ALPA GUIDO, 2009, *La cultura delle regole: storia del diritto civile italiano*, Roma-Bari: GLF Editori Laterza.

A manual of physiology of man or a concise description of the phenomena of his organization. Translated from the French of Ph. Hutin, 1828, London: printed for W. Jackson.

BENEDUCE PASQUALE, 1994, «Traduttore-traditore». *Das französische Zivilrecht, in Italien in den Handbüchern der Rechtswissenschaft und praxis*, in Reiner Schulze (a cura di), *Französische Zivilrecht in Europa während des 19. Jahrhunderts*, Berlin: Duncker & Humblot, pp. 205-251.

BERRIAT-SAINT-PRIX, 1823, *Corso di procedura civile fatto nella facoltà di diritto di Grenoble dal sig. Berriat-Saint-Prix. Prima traduzione italiana sulla 3. ed. francese del sig. N.N. con il confronto al codice civile e di procedura civile del Regno delle Due Sicilie e le notizie sulla giurisprudenza del codice di procedura civile del sig. G.B. Sirey avvocato ai Consigli del re e alla Corte di Cassazione, anche per la prima volta tra-*

⁵⁹ D'Ambra (1839).

⁶⁰ La citazione è tratta da Calabrò (2002: 279).

dotte in italiano, 5 volumi, Palermo: Tipografia del fu Francesco Abbate.

ID., 1826-1827, *Corso di procedura civile ad uso della facoltà di dritto di Parigi. Versione italiana della quinta ed ultima edizione francese riveduta, corretta ed aumentata dall'autore, con osservazioni sul dritto napoletano dell'avvocato Giuseppe Nicola Rossi*, 2 tomi, Napoli: dai torchi del Tramater.

Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie, 1816, semestre II, Napoli: dalla Stamperia reale.

Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle Due Sicilie, 1817, semestre I, Napoli: dalla Stamperia reale.

Commissione Pubblica Istruzione ed Educazione (1817-1860), Archivio di Stato di Palermo, buste 477, 581, 585, 587.

CALABRÒ VITTORIA, 2002, *Istituzioni universitarie e insegnamento del dritto in Sicilia (1767-1885)*, Milano: dott. Giuffrè editore.

EAD., 2007, *Verso la centralizzazione degli studi: i Regolamenti per le tre regie Università di Sicilia (1840)*, in Andrea Romano (a cura di), *Gli Statuti universitari. Tradizione dei testi e valenze politiche*, Bologna: CLUEB, pp. 419-439.

D'AMBRA TOMMASO, 1835, *Lezioni sul diritto naturale*, Messina: Stamperia di Tommaso Capra.

ID., 1839, *Lezioni sul diritto naturale*, Messina: Stamperia di Tommaso Capra.

DELVINCOURT CLAUDE-ETIENNE, 1812, *Istituzioni di diritto civile secondo le disposizioni del codice Napoleone con le spiegazioni ed interpretazioni risultanti dai codici, leggi e regolamenti posteriori ... Versione italiana eseguita sulla seconda edizione Francese*, 3 tomi, Milano: dalla Tipografia di Francesco Sonzogno.

ID., 1818, *Istituzioni di dritto commerciale, con annotazioni esplicative al testo, nelle quali si esaminano le principali quistioni, che possono elevarsi su le materie commerciali ... Prima versione italiana con un'appendice contenente le mutazioni recate al codice di commercio provvisoriamente in vigore*, 3 volumi, Napoli: nella Stamperia della Società tipografica nell'ex monistero di Montoliveto.

ID., 1823-1824, *Corso di codice civile ... novellamente tradotto dall'ultima edizione francese ed accompagnato dalla nuova giurisprudenza civile del Regno delle Due Sicilie*, 10 volumi, Napoli: dai torchi di Saverio Giordano.

ID., 1828, *Istituzioni di dritto commerciale, con annotazioni esplicative al testo, e nelle quali si esaminano le principali quistioni, che possono elevarsi su le materie commerciali ... Seconda edizione italiana riveduta su l'originale francese; con altre note illustrate, e corredata dal corrispondente dritto del Codice per lo Regno delle Due Sicilie*, 3 volumi, Napoli: dalla Stamperia francese.

DESTUTT DE TRACY, ANTOINE LOUS CLAUDE, 1801-1815, *Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des écoles centrales de la République française*, Paris: chez Pierre Didot imprimeur.

Effemeridi scientifiche e letterarie per la Sicilia, 1839, tomo XXI, anno VIII, aprile, maggio e giugno, Palermo: tipografia di Filippo Solli.

HEINECKE JOHANN GOTTLIEB, sd, *Recitazioni di diritto civile secondo l'ordine delle Istituzioni di Giustiniano ... nuova traduzione di Giuseppe Palumbo confrontata colle leggi del Regno delle Due Sicilie*, Napoli: stabilimento tipografico di Domenico Capasso.

HUTIN PHILIPPE, 1830, *Manuale della fisiologia dell'uomo ovvero descrizione succinta dei fenomeni della sua organizzazione di F. Hutin medico interno degli ospedali civili di Parigi recato nell'idioma italiano ed illustrato con note da Raffale Lombardo*, Messina: per Giuseppe Pappalardo.

Manual de la fisiología del hombre ó sucinta descripción de los fenómenos de su organización por Mr. Hutin. Traducido del francés al castellano por el doctor don Julian José Rodriguez del Valle, 1831, Madrid: Imprenta de los hijos de doña Catalina Piñuela.

LA MANTIA VITO, 1875, "Sulla legislazione e giurisprudenza di Sicilia nel secolo XIX", *Atti della Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo*, n. 5, pp. 1-8.

NOVARESE DANIELA, 2000, *Istituzioni e processo di codificazione nel Regno delle Due Sicilie. Le "leggi penali" del 1819*, Milano: dott. Giuffrè editore.

Regolamenti per le tre regie Università degli studj di Sicilia, 1841, Palermo: nella reale Stamperia.

ROMANO ANDREA, 1998, *Le Università siciliane a metà Ottocento: dalla politica degli studi del Regno delle Due Sicilie a quella del Regno d'Italia*, in Jacques Verger e Gian Paolo Brizzi (a cura di), *Le Università minori in Europa (secc. XV-XIX)*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 443-456.

ROMANO MARCELLO (a cura di), 2006, *I docenti della Regia Università di Palermo (1820-1880)*, Palermo: Università degli Studi di Palermo.

SAY JEAN-BAPTISTE, 1828-1829, *Cours complet d'économie politique pratique*, 6 tomes, Paris: chez Ponthieu, Michelsen & Cie.

ID., 1831, *Corso completo d'economia politico-pratica*, 4 volumi, Capolago: Libreria Elvetica.

ID., 1834-1836, *Corso completo d'economia politico-pratica*, 4 volumi, Palermo: Pedone e Muratori

ID., 1840, *Cours complet d'économie politique pratique, seconde édition entièrement revue par l'auteur, publiée sur les manuscrits qu'il a laissés et augmentée de notes par Horace Say, son fils*, Paris: Guillaumin libraire.

SCAGLIONE GIROLAMO, 1842, *Corso di procedura civile secondo le disposizioni della III parte del codice per lo Regno delle Due Sicilie*, 2 volumi, Palermo: Tipografia di Bernardo Virzi.

SPAGNOLETTI ANGELANTONIO, 2012, *Storia del Regno delle Due Sicilie*, Bologna: il Mulino.

SOAVE FRANCESCO, 1833, *Memoria ... sopra il Progetto di Elementi d'ideologia del conte Destutt di Tracy corredate di note da un socio della Compagnia di Gesù con una breve appendice sui funesti effetti del materialismo*, Roma: dai tipi di Pietro Aureli.

ZACHARIÄ VON LINGENTHAL KARL SALOMON, 1851-1859, *Corso di diritto civile ... riprodotto e comentato ad uso delle Regie Università di Sicilia da Salvatore Salafia*, 8 voll., Palermo: Tipografia di Michele Amenta.

Abstract

LIBRI DI TESTO E PROGRAMMI DI INSEGNAMENTO NELLE UNIVERSITÀ SICILIANE DELL'OTTOCENTO: LE INFLUENZE FRANCESI

(FRENCH INFLUENCES IN TEXT BOOKS AND TEACHING PROGRAMMES IN NINETEENTH-CENTURY SICILIAN UNIVERSITIES)

Keywords: Universities, Sicily, Text books and programmes, XIX century, French influences.

The article focuses on French influences in text books and teaching programmes in nineteenth-century Sicilian Universities. The paper is divided into three parts in which attention is focused on: methods for defining programmes and choosing text books according to the discipline introduced in Sicily after 1816; influences exercised by French authors on Sicilian teachers; the role played by some members of the clergy in that delicate context.

VITTORIA CALABRÒ

Università degli Studi di Messina

Dipartimento di Scienze Politiche e Giuridiche

vcalabro@unime.it

EISSN 2037-0520

Recensioni/ Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

JEAN-YVES FRÉTIGNÉ (coordonné par), “Le Républicains et le Parlement en Italie 1861- 1994”, *Parlement[s]*, Revue d'histoire politique, hors-série N° 13, Presses Universitaires de Rennes, 2018, pp. 237.

Poche volte gli studiosi francesi si sono occupati della politica italiana negli anni posteriori all'Unità nazionale. Questo numero della rivista politica “Parlement” è, invece, totalmente dedicato a questo argomento, in particolare al ruolo del Partito Repubblicano Italiano dal 1861 alla vicenda di “Mani Pulite”, vicenda giudiziaria che sconvolse e mutò per sempre il panorama politico nazionale .

La prima volta che gli studiosi francesi si sono occupati dell'argomento risale al 1994 con una tesi di Jean Claude Lescure, che ebbe come prestigioso relatore Pierre Milza, ma che purtroppo, non è mai stata data alle stampe.

Il lavoro portato a termine da questa rivista storica, che si avvale di validi contributi sia di storici francesi che di italiani, sviscera con grande concretezza i problemi centrali del PRI nei cento e più anni della sua vita: la difficoltà di espandersi sotto la monarchia italiana e quindi la sua marginalità politica, le divisioni interne, dovute anche alle diverse tradizioni regionali, lo scarso seguito che i principi repubblicani ebbero nell'opinione pubblica italiana anche per la poca influenza delle esperienze straniere e soprattutto di quelle francesi, la connotazione prevalentemente antiparlamentare che il partito ebbe, almeno fino agli anni cinquanta del Novecento e, infine, le difficoltà che i repubblicani affrontarono per inserirsi nella Repubblica nata dalla Resistenza, anche per lo scarso ruolo da essi ricoperto nella lotta antifascista. Lo studio della rivista francese si rivela dunque analitico ed incisivo, riuscendo a esaminare con linearità i principali ostacoli all'affermazione dei repubblicani nel Regno d'Italia, prima, e nella Repubblica dopo.

I repubblicani rappresentarono in Italia sempre un'esigua minoranza che dal punto di vista elettorale si misurava tra l'1,9 e il 4,4% dei voti, con una punta massima del 5%, raggiunta negli anni '80, in concomitanza con la segreteria politica di Giovanni Spadolini e il suo mandato di Presidente del Consiglio. Al di là del loro scarso peso elet-

torale, uno dei motivi dal mancato successo fu dovuto, sicuramente alle divisioni interne che ne danneggiarono l'immagine pubblica e la possibilità di organizzare un'efficace sistema di propaganda. Il partito fu sempre costituito da anime diverse, che avevano in comune l'antiparlamentarismo e l'abbattimento del regime monarchico. Per il resto le idee erano differenti e spesso contrastanti e la storia del PRI, più che una storia di programmi ed elaborazioni politiche, fu una storia di singole personalità dotate di particolare carisma. La Rivista francese sottolinea come i repubblicani si identificarono sempre, non tanto con una particolare idea, ma con particolari personaggi da Mazzini a Cattaneo, da Garibaldi a Cavallotti, per finire con Paciardi, La Malfa e Spadolini.

A differenza che in Francia, dove, a partire dall'Illuminismo, il concetto di Repubblica è risultato sempre centrale nel dibattito ideologico, nell'Italia, lontana da esperienze repubblicane, esso è rimasto sempre marginale. D'altra parte la monarchia sabauda, malgrado le critiche subite e gli errori commessi, ha rappresentato per quasi un secolo, il simbolo dell'Unità Nazionale. Anche i più accaniti repubblicani come Garibaldi, Crispi o Cairoli, dovettero convenire che senza i Savoia, senza il loro apporto politico, militare e finanziario, l'Italia sarebbe rimasta divisa.

Una caratteristica dei repubblicani italiani fu lo scarso fascino esercitato su di loro dal sistema parlamentare, lo stesso Mazzini si poneva rispetto ad esso in posizione critica, rivendicando l'appartenenza della sovranità a Dio e non al popolo. Il ruolo marginale che il parlamentarismo ha nel pensiero di Mazzini si desume anche dalla critica che egli fa del sistema politico inglese. Vede nel parlamentarismo, nel sistema fatto da mozioni, interpellanze ed interrogazioni, la politica delle piccole questioni, la strategia elettorale e non certo l'azione propulsiva per il cambiamento che avviene, invece, solamente nel popolo e che è dato dal popolo. Dunque, tutto inutile se avulso dall'azione diretta. Il suo rifiuto del parlamentarismo si evince dalla rinuncia al seggio parlamentare, pur essendo stato eletto più volte deputato nel collegio di Messina, dopo il 1861. Egli era a favore della partecipazione dei repubblicani alla lotta elettorale, poiché in tal modo avrebbero dimostrato il loro peso politico, ma contrario al loro ingresso in Parlamento, poiché prestando giuramento di fedeltà alla monarchia, avrebbero tradito la loro fede repubblicana. La sua elezione fu più volte annullata dalla Camera dei deputati, poiché Mazzini, essendo stato condannato a morte, risultava ineleggibile. Queste motivazioni diedero la possibilità all'Esule di dimostrare che il Regno d'Italia, mantenendo in vigore la sua condanna a morte, rimaneva legato ai provvedimenti emanati da uno stato ormai inesistente, quindi l'unificazione era stata solo un'incorporazione da parte

del vecchio stato piemontese del resto degli stati italiani, operazione politica, militare e diplomatica di vertice e non proveniente dal popolo.

Un altro padre del repubblicanesimo italiano fu Cattaneo che, a differenza di Mazzini, partecipò attivamente alla lotta risorgimentale quasi esclusivamente durante le cinque giornate di Milano nel 1848. Egli si definiva prima federalista e poi repubblicano, affascinato com'era dal sistema politico della vicina Svizzera, in cui visse dal 1849 fino alla sua morte, prima come esule e poi per libera scelta. Secondo Cattaneo la costruzione dello stato avrebbe dovuto partire dal basso, cioè dal comune, dalla provincia, dalla regione, enti più vicini e più coscienti delle peculiarità delle singole popolazioni. Il programma politico di Cattaneo era fondato sul principio della democrazia diretta, davanti alla quale la rappresentanza parlamentare assumeva un'importanza marginale. Anch'egli rifiutò il seggio parlamentare per non giurare fedeltà alla Corona.

Garibaldi, invece, altro storico rappresentante del repubblicanesimo italiano, non si sottrasse al giuramento al Re, pur rimanendo fedele ai principi repubblicani, d'altronde da tempo il nizzardo si era reso conto che senza i Savoia non si sarebbe fatta l'unificazione, e perciò aveva accettato la vicepresidenza della Società Nazionale, fondata nel 1857 da Manin e La Farina e chiaramente ispirata a principi monarchici. Dopo l'Unità, Garibaldi cercò di riunire i democratici e i repubblicani italiani nella Lega della Democrazia, lottò strenuamente per affermare le idee della Sinistra risorgimentale, ma non ebbe la statura intellettuale di Mazzini o di Cattaneo. Fu un uomo d'azione e non di pensiero.

Pian piano, tuttavia, i repubblicani compresero che, se volevano avere un peso nella Nazione, avrebbero dovuto soprassedere al rifiuto del giuramento al sovrano. Già si erano allineati a tale principio Crispi, che aveva dichiarato di scegliere la monarchia che univa gli italiani, rispetto alla repubblica che li avrebbe divisi, Garibaldi che era stato più volte eletto deputato e aveva partecipato alle attività parlamentari, Cairoli, che, addirittura, da repubblicano che era, sarebbe diventato primo ministro del Re, allo stesso Felice Cavallotti tra i più radicali del suo partito che sarebbe diventato, negli anni, il rappresentante carismatico del repubblicanesimo democratico e giacobino. Egli riconosceva la necessità dell'azione politica anche sotto il potere monarchico, per cui nella lettera con cui si presentò la prima volta agli elettori, giustificava la sua posizione, sostenendo che per lui il giuramento al Re sarebbe stato solo una formalità, purtroppo imprescindibile.

Fin quando, nel 1897, non si costituì un gruppo parlamentare repubblicano, i repubblicani aderirono al gruppo parlamentare di

Estrema sinistra, costituito da ben quaranta deputati, tutti provenienti dalla borghesia intellettuale, dalle professioni liberali e dalle file della massoneria. Il Gruppo parlamentare repubblicano nacque nello stesso anno in cui fu costituito il Partito repubblicano. Da allora in avanti, fino all'avvento del fascismo, la storia di queste due entità è fatta da continue lotte e profonde divisioni. Ventinove deputati aderirono al gruppo parlamentare, ma non tutti s'iscrissero al partito in cui sempre convissero l'ala intransigente e quella moderata. Molti rappresentanti di questa parte del partito, soprattutto dopo l'avvento di Giolitti alla presidenza del Consiglio, si avvicinarono alle posizioni governative, per esempio, Fortis divenuto un fedelissimo giolittiano. Molti deputati non aderivano al partito, perché, sentendosi esclusivamente rappresentanti dei loro collegi elettorali, non volevano sottostare alle direttive che non coincidevano con gli interessi e le richieste dei loro elettori. Altri, pur rifiutandosi di sottostare alle decisioni della segreteria politica, cercarono di coniugare i loro interessi elettorali ai principi fondanti del partito: suffragio universale, indennità parlamentare, abolizione del giuramento al Re, laicità delle scuole, introduzione del divorzio, autonomia municipale, eguaglianza fiscale, libertà di stampa, politica meridionalista. Non bisogna dimenticare che nelle file del partito militarono anche i primi antesignani dell'emancipazione femminile, come Salvatore Morelli che si batté strenuamente per la concessione del voto alle donne e per la loro educazione scolastica, ma anche politica, essendo esse coloro che erano addette alla educazione e alla formazione dei figli, future classi dirigenti dello stato. Presentò ben sette progetti di legge sull'emancipazione femminile relativi all'abolizione del principio di sottomissione della moglie al marito, all'obbligo della divisione dei compiti fra i coniugi, alla facoltà di scegliere il cognome dei figli, alla condivisione della patria potestà, al diritto di voto per le donne, all'introduzione del divorzio e alla facoltà data alla donna di testimoniare davanti al tribunale e al notaio. Solo quest'ultima proposta divenne legge dello Stato nel 1877. Quando, sotto il governo Zanardelli si ammisero le donne agli impieghi pubblici, con il limite del mantenimento del nubilato, Morelli fu l'unico a battersi perché venisse abolito questo assurdo limite, sostenendo che se lo stato ammetteva per l'uomo l'assenza dal lavoro per malattia, perché non avrebbe dovuto ammettere la stessa cosa per la donna in caso di gravidanza?

Il dualismo nelle file repubblicane tra moderati, molto vicini al partito ministeriale e rivoluzionari, più contigui alle idee socialiste, aveva anche una valenza territoriale. L'idea repubblicana era diffusa quasi esclusivamente nell'Italia centro-settentrionale, dove si contava l'85% degli iscritti. In Emilia Romagna emergeva l'ala radicale del partito, di estrazione contadina, che spesso finiva per confondersi

con il movimento socialista. Ricordiamo che Nenni e Mussolini, repubblicano il primo, socialista il secondo, combatterono insieme molte battaglie politiche, una fra tutte l'opposizione all'impresa libica (in quell'occasione si sdraiarono sui binari per impedire al treno che trasportava le truppe di partire) e furono sinceramente amici, anche perché compagni di lotta. Solo dopo la prima guerra mondiale si ebbe una maggiore caratterizzazione dei repubblicani rispetto ai socialisti, forse perché nel partito prevaleva l'ala moderata che preferiva i fascisti, considerati tutori dell'ordine, ai socialisti anime rivoluzionarie e protagonisti del biennio rosso. Le due correnti prevalenti nel partito si distinguevano per un motto coniato in seno al movimento; i più moderati si definivano prima italiani e poi repubblicani, mentre i più radicali si dichiaravano prima repubblicani e poi italiani. Tale differenza si acui profondamente alla vigilia della Grande Guerra. Se all'indomani dello scoppio della guerra il gruppo parlamentare votò compattamente per il mantenimento della neutralità, la base assunse un atteggiamento favorevole all'intervento accanto alle potenze dell'Intesa. In alcuni casi l'apertura alla guerra scaturiva dal sentimento patriottico, mazziniano e irredentista che accomunava i repubblicani ai socialdemocratici. Per i più radicali, invece, l'entrata in guerra sarebbe servita per rivoluzionare l'assetto dello Stato, per abbattere la monarchia e per fondare una repubblica democratica. Questi ultimi si avvicinavano alle posizioni dei socialisti rivoluzionari, come Corridoni e De Ambris, a cui si sarebbe accodato, più tardi, l'ex direttore de "L'Avanti" Benito Mussolini. Chiaramente tali abissali differenze derivavano dal fatto che la struttura del partito era molto debole e ciò incoraggiava i singoli deputati a sottrarsi alle sue direttive e a sentirsi autonomi nella loro attività parlamentare, responsabili esclusivamente davanti al proprio elettorato. Anche fra gli interventisti repubblicani esisteva un distinguo tra quelli che erano assolutamente convinti delle necessità della guerra e quelli che temevano il rafforzamento della monarchia, in caso di vittoria dell'Italia.

Dopo la fine della guerra, il Partito repubblicano subì un'emorragia di iscritti che lo portarono al netto insuccesso riportato nelle elezioni del 1919, le prime col suffragio universale maschile e col sistema proporzionale.

Alla debolezza strutturale si accompagnava la mancanza di fiducia nel parlamentarismo che, anche all'immediata vigilia del fascismo, si manifestava con proposte relative ad un radicale decentramento e alla costituzione di una Costituente del Lavoro, organo legislativo di stampo corporativo, perché formato da tecnici e rappresentanti del mondo del lavoro. Tale sfiducia nel sistema parlamentare portava i repubblicani a disinteressarsi delle elezioni del 1924 e a

cercare alleati per costituire un vasto fronte astensionista che avrebbe dovuto portare al rovesciamento dell'assetto costituzionale.

Dopo il delitto Matteotti e l'instaurazione della dittatura, la maggior parte dei repubblicani abbandonò l'agone politico e si ritirò a vita privata. Fra questi ultimi, alcuni accettarono supinamente il nuovo stato di cose e in parte vi aderirono, altri, pur non sostenendo il fascismo, non portarono avanti alcuna forma di resistenza. Anche fra i fuoriusciti, come Bergamo, Chiesa, Pacciardi, ci fu una divisione tra chi, pur accettando l'esilio, non svolgeva attività politica e chi, invece, portava avanti anche all'estero la lotta antifascista, appoggiandosi alle varie associazioni nate a tale scopo, come la Concentrazione antifascista o la Lega italiana dei diritti dell'uomo, molto vicina ai socialisti, o Giustizia e Libertà ispirata ai principi della democrazia liberale.

Alla caduta del fascismo il partito era inesistente, totalmente da rifondare e trovare uno spazio politico nella nuova Italia apparve subito sommamente arduo, anche perché i repubblicani erano rimasti avulsi dalla lotta antifascista e dalla guerra partigiana. Il Partito repubblicano trovava nello Stato nato dalla Resistenza uno spazio sempre più rispetto, soffocato com'era dalla preponderanza della DC, del Pci e del Partito Socialista. Subiva, inoltre, la concorrenza del Partito d'Azione, i cui leader incontrastati erano La Malfa e Parri, quest'ultimo presidente del Consiglio nei giorni convulsi della Liberazione. Tale formazione politica avendo partecipato attivamente alla lotta antifascista, aveva requisiti maggiori per partecipare alla formazione del nuovo stato repubblicano. Nel 1946 il Partito d'Azione, attraversa una grave crisi interna e quindi una diaspora. La Malfa e Parri, profondamente legati al credo democratico-liberale, non accettano la svolta socialista di un altro eminente esponente del partito, il sardo Lussu, e decidono di abbandonare, seguiti anche dalla numerosa pattuglia facente capo allo storico Salvatorelli. L'approvo più naturale è quello dato dal Partito repubblicano. Con grande disappunto dei vecchi militanti, La Malfa la cui personalità sovrasta quella dei repubblicani di tradizione e il cui carisma è indiscusso, prende le redini del Partito di cui rimarrà leader assoluto fino alla morte. I vecchi azionisti divengono il vero motore del PRI che si propone come forza d'attrazione per tutti i democratici che non si riconoscono né nel Partito Liberale, né in quello monarchico. I repubblicani storici, scalzati dagli azionisti, lasciano il loro vecchio partito e lo stesso Pacciardi, per decenni esponente di primo piano del repubblicanesimo, esule e combattente antifascista, decide di abbandonare quando La Malfa, nel 1963, accetta la formula di centrosinistra con la conseguente apertura ai socialisti.

A partire dalle elezioni dell'aprile 1948, malgrado il loro esile peso elettorale, i repubblicani parteciparono quasi sempre al governo del Paese, inserendosi sia nelle formula di centro che in quella di centro-sinistra, il cosiddetto pentapartito. A discapito del loro peso elettorale, la valenza politica fu notevole, tant'è che ricoprirono sempre ministeri chiave, come per esempio quello del Tesoro e del Bilancio. Il PRI era l'emblema di una politica fondata sui principi democratici, fedele all'Alleanza atlantica e vicino ai poteri forti del Paese sia nel campo della finanza che dell'industria. L'apice della parabola del Partito fu toccato negli anni Ottanta, quando alla presidenza del Consiglio andò uno dei suoi maggiori esponenti, Giovanni Spadolini, destinato a prenderne le redini dopo la morte di La Malfa. Nelle elezioni del 1983, il Partito toccò la percentuale massima dei voti con il 5,1%. Il ciclone "mani pulite" era tuttavia, dietro l'angolo e anche il Partito Repubblicano, insieme agli altri partiti storici della prima repubblica, ad eccezione di Partito Comunista e del Movimento Sociale Italiano, sarebbe stato spazzato via dalla storia politica italiana.

Gabriella Portalone Gentile

GIOVANNI ORSINA, *La democrazia del narcisismo*, Venezia, Marsilio, 2018, pp. 183.

Non si tratta di un libro di teoria politica che si concentra sulle definizioni e concettualizzazioni della democrazia ma di un testo di interpretazione storica, così come lo definisce lo stesso autore, il quale partendo dall'analisi delle contraddizioni presenti nel progetto democratico, spiega la storia del lento divorzio tra cittadino e politica che non solo ha aperto il varco a quella nuova corrente del "narcisismo politico" ma ne ha determinato il suo progressivo consolidamento.

Il tradimento della felicità, intesa, non solo come promessa e aspettativa intrinseca al modello democratico di società, ma quasi come un diritto da poter rivendicare, costituisce la premessa attorno alla quale si snodano i tre capitoli di cui si compone il volume.

Per comprendere in buona parte le origini della odierna crisi del politico, l'autore sceglie di soffermarsi, all'interno del primo capitolo, sulle distorsioni strutturali connaturate alla democrazia stessa, in larga misura individuate già da Alexis de Tocqueville sin dalla prima metà del XIX secolo, il quale ne aveva previsto le conseguenze operando in largo anticipo sui tempi. L'analisi viene poi ulteriormente ampliata ed estesa al periodo tra le due guerre, utilizzando il percorso interpretativo tracciato dal filosofo madrileno José Ortega y Gasset e dallo storico olandese Johan Huizinga, i quali individuano nel carattere antinomico e ambivalente del ragionare umano e nel progredi-

re della conoscenza la causa di offuscamento e progressivo indebolimento delle idee anziché quella della loro possibile chiarificazione, fino a giungere alla trasformazione di quell'individuo democratico toquevilliano, privo di contrappesi, in "uomo-massa", viziato, egocentrico e senza disciplina di pensiero.

Tralasciando volutamente l'analisi del contributo offerto alla crisi politica dai processi di globalizzazione e di mutamento sociale dovuto all'innovazione tecnologica, Orsina punta sulle cause endogene del fenomeno, ripensando alla democrazia come a un progetto circolare e storico, un complicato esercizio pratico di manutenzione delle contraddizioni in esso contenute, in primis la libertà di desiderare qualsiasi cosa che puntualmente venga disattesa da quell'obbligo morale racchiuso nell'espressione "entro certi limiti".

L'immagine del cittadino adatto a vivere in un regime democratico è fondata, dunque, sulla rinuncia, da parte dell'individuo, ad approfittare fino in fondo della promessa di autodeterminazione assoluta, fatta dalla democrazia. Tale idea di democrazia, risulterebbe, altresì contaminata da una duplice illusione: innanzitutto l'individuo confida unicamente nel valore delle proprie opinioni e, illudendosi della propria autonomia intellettuale, in realtà non fa altro che conformarsi in maniera inconsapevole all'opinione pubblica della maggioranza, a ciò va aggiunta l'astratta illusione della perfetta uguaglianza nel raggiungimento della felicità che renderebbe gli individui materialisti, spiritualmente sterili e in costante competizione gli uni con gli altri, conducendoli ad un livello di isolamento sincronico e diacronico, sia con i contemporanei sia con le generazioni passate e future. La mancata vigilanza sulla storia da parte delle élite liberal-progressiste, ma anche dei socialisti di osservanza marxista, sembrerebbe aver segnato il passaggio dalla democrazia liberale alla cosiddetta "iperdemocrazia", caratterizzata da una marcata debolezza etico-politica.

Nel secondo capitolo si delinea la figura del narcisista, un nuovo soggetto apparso intorno alla metà degli anni sessanta del secolo scorso e che assomiglia al democratico "illimitato" di Tocqueville e all'"uomo-massa" orteghiano. La specificità del narcisista, con la sua ossessione di sé, il suo delirio di onnipotenza basato su una distorsione cognitiva del mondo reale, mal si concilia con la politica, contribuendo, anzi alla distruzione delle cinque dimensioni su cui l'agire politico si fonda, e cioè potere, identità, tempo, ragione e conflitto.

Al tentativo di assecondare ma anche di contenere le richieste crescenti di emancipazione e libertà soggettive, dovute anche a quell'impennata di rilancio, negli anni settanta, della difesa dei diritti umani, come movimento transnazionale non più confinato solo all'interno delle singole democrazie occidentali ma diffusosi su scala globale, corrisponde il progressivo venir meno del legame tra élite po-

litica e popolo, logorando e intaccando quel ruolo decisionale e di guida che il popolo non riconosce più alle élite. Queste ultime, dal canto loro, non considerandosi più responsabili nei confronti del popolo, è come se si sentissero autorizzate ad abbandonarsi del tutto a una deriva narcisistica, favorendo così l'avverarsi di quella profezia, già intuita da Tocqueville nell'ottocento e che prevedeva il rischio da parte del politico di diventare più autoreferenziale del comune cittadino.

La trappola micidiale che attanaglia le democrazie avanzate, incastrate tra una politica incapace di rispondere a richieste sempre crescenti da parte degli individui e strumenti sistemici inefficaci con cui soddisfarle, una politica, insomma, impossibilitata a realizzare un progetto democratico che risulta di per se stesso irrealizzabile, trova, secondo Orsina, una diretta applicazione nell'Italia di Tangentopoli, descritta nel terzo e ultimo capitolo del libro, quale esempio di esplosione emotiva collettiva in grado di ingenerare una profonda ostilità nei confronti della politica. L'obiettivo che l'autore si propone è quello di comprendere il morbo di questa malattia della democrazia per cercare di individuarne la cura, piuttosto che concentrarsi sul sintomo e, ancor peggio, tarare su di esso la terapia da adottare. L'operazione è perseguita attraverso la guida dello scrittore e saggista bulgaro Elias Canetti che ai comportamenti di massa ha dedicato le sue attente riflessioni senza approdare a schemi interpretativi troppo rigidi.

Tra le quattro possibili ipotesi di soluzione al problema della crisi democratica, cui l'autore perviene a conclusione del lavoro, due si colorano di un inaspettato ottimismo antropologico che passa attraverso la natura adattabile degli esseri umani, in grado di trovare da sé le nuove coordinate valoriali sulle quali fondare la propria esistenza, unitamente alla speranza di un rinnovato e ragionevole senso comune che difficilmente si riesce a scorgere nel corso della trattazione, tra le intense pagine che compongono il libro. Le altre due soluzioni si identificano, invece, nel tentativo di generare sfide storiche, come la restaurazione della tradizione, e la necessità dell'insorgenza di catastrofi o difficoltà più drammatiche di quelle in atto, volte a far uscire quel rompicapo della democrazia dal suo labirinto.

Giorgia Costanzo

THOMAS CASADEI, *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, con un dialogo con Étienne Balibar, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 133.

L'esercizio di ricostruzione del discorso intorno ai diritti umani proposto in questo testo si distingue dalla fortunata metafora del "diritto" ad avere diritti (riprendendo l'espressione arendtiana rilanciata qualche anno fa da Stefano Rodotà), ponendosi verso di essa in modo complementare.

Più che a una ridefinizione dei principi fondativi dei diritti (dignità della persona, autodeterminazione e bene comune), ricalibrati a misura delle diverse e nuove articolazioni degli assetti contemporanei, il tema qui proposto del "rovescio" rimanda invece al lato oscuro, al non detto e al rimosso del discorso giuridico. Così, il "rovescio" dei diritti umani, nella prospettiva critica dell'autore, è rappresentato dal ritorno sconcertante di forme ancestrali di esclusione e sottomissione che sottendono la macabra riscossa di fenomeni sociali che si credevano ormai consegnati alla storia. "Razza", "discriminazione", "schiavitù", categorie espulse a suon di Convenzioni e Dichiarazioni dai sistemi codificati del diritto, appaiono nondimeno cruciali per la comprensione dello status giuridico e antropologico di milioni di persone in tutto il mondo. Il "rovescio", allora, non è soltanto il lato opposto e non contiguo al pensiero giusfilosofico moderno, ma è anche rovina, tracollo e precipizio della modernità e delle sue categorie fondanti: Stato di diritto costituzionale, universalismo e cosmopolitismo, devono oggi essere ripensati alla luce del ritorno, in forma inusitata, di vecchie sfide.

La cornice teorica che inquadra gli sforzi dell'autore è costituita dagli studi di Cornel West, del gruppo di intellettuali che gravitano attorno alla Critical Race Theory, il costituzionalista Kendall Thomas fra tutti, e da Étienne Balibar, di cui il volume riporta in Appendice una recente intervista di nuovo disponibile in traduzione italiana (pp. 93-125). L'approccio, che si ispira – in alcuni specifici passaggi – anche alla riflessione di Michel Foucault nonché a quella di filosofi del diritto italiani come Norberto Bobbio e Luigi Ferrajoli, rifiuta tanto l'astrattezza dell'universalismo quanto l'inconcludenza della deriva relativistica. L'idea, affine allo scavo socio-culturale, è quella di partire dalle situazioni concrete, storicamente determinatesi ma spesso invisibili, che instaurano perversi rapporti di dominio all'interno delle società avanzate. L'obiettivo è quello di allestire una sorta di " dizionario ragionato " di questi fenomeni, che indichi da subito almeno i lemmi principali di un possibile catalogo completo (appunto, razza, discriminazione e schiavitù, per cominciare), al fine di guadagnare una nuova consapevolezza che disperda le nebbie dell'ovvietà e della

tranquilla coscienza. Come afferma Balibar, “è perché noi vogliamo credere che il razzismo sia essenzialmente un’eredità del passato [...] che esitiamo a identificarne le nuove forme, i linguaggi rinnovati o riattivati, o che ne minimizziamo la gravità...” (p. 94). L’analisi delle forme di esclusione deve poi indicare altre modalità per l’applicazione del diritto, affinché la messa al bando delle pratiche di discriminazione non resti soltanto “sulle Carte”, ma diventi effettivo patrimonio comune di giudici, giuristi e legislatori.

Il mondo del diritto sembra particolarmente investito da questo compito. Una delle tesi ricorrenti nel testo, infatti, è che la giuridificazione astratta di condizioni empiriche particolari abbia prodotto come effetto complementare la corrispondente separazione di intere categorie di persone dal corpus principale dell’umanità (da cui gli effetti di “de-umanizzazione” e “reificazione”). In questo uso discriminatorio del diritto si può leggere un altro dei significati del “rovescio” di civiltà cui s’è fatto cenno. Come sostengono Balibar e i teorici della Critical Race Theory, mentre attraverso il diritto si codificano appartenenze e identità individuali e collettive, nazionali e transnazionali, si costituisce per converso l’opposta condizione degli esclusi. Così, a lato di statuizioni più o meno riuscite e vincolanti, come per esempio quella di “cittadinanza europea”, trovano posto residuale le vite di chi, per una serie di circostanze materiali, cittadino non è e non potrà mai diventare. Ecco comparire l’“extra-comunitario”, il “clandestino”, l’“irregolare” e lo “straniero”, con relative tutele giuridiche al ribasso rispetto al pieno godimento dei diritti umani fondamentali. Il razzismo diventa, di conseguenza, pratica invisibile e quotidiana, per così dire, “democratica”: “...dalle ordinanze comunali allo «Stato di emergenza», si attuano scelte che configurano un diritto speciale riservato ai migranti e alle minoranze, quando non un vero e proprio diritto contro” (p. 9). Alla giuridificazione escludente si intrecciano poi pratiche di “razzizzazione” con il loro carico di pregiudizi e stereotipi culturali. Sebbene da tempo sia stata decretata l’inconsistenza scientifica del concetto di “razza”, questo tuttavia si ripresenta, camuffato, a colonizzare orizzonti semantici come il genere e l’etnia. Pertanto, anche grazie ad una certa rimozione collettiva, rimangono, e si diffondono, processi di “naturalizzazione” delle identità sociali e culturali che sostengono pratiche di imposizione gerarchizzante e discriminante. Si pensi soltanto alla tendenza in atto verso la “razzizzazione” dell’identità religiosa ed etnica, che trasforma determinazioni culturali invero mobilissime in raggruppamenti ereditari e ineluttabili; oppure alle discriminazioni di genere, accompagnate come sono da un’impalcatura assiologica che fa percepire la donna e il diverso come inadatti e marginali; per non parlare della stigmatizzazione implicita nell’uso di etichette come “precario” e “disoccupato”:

“il processo di naturalizzazione di certe differenze, sedimentato attraverso la sistematica giuridica, struttura forme di cittadinanza che determinano gerarchie e trattamenti, ingiustamente, differenziati” (p. 53).

Lo studio della vicenda americana poi, particolarmente cara ai teorici della Critical Race Theory, è paradigmatica per la comprensione del significato del razzismo e di come questo si coniughi al ritorno di forme di schiavismo nel mondo capitalistico. Abolita come sottotipo del diritto di proprietà, la schiavitù si ripresenta nelle tipologie della segregazione e dell'apartheid. La cosiddetta “linea del colore” (color-line) non marca soltanto il contorno di aggregati etnici più o meno definiti, ma ordina la società in una gerarchia visibile di condizioni economiche, sociali e lavorative. La schiavitù diviene, allora, proprietà naturale del nero, ma anche dell'emarginato sociale, del lavoratore a-tipico, del giovane disoccupato e della donna sfruttata: “L'aspetto che caratterizza tutte le nuove forme di schiavitù è quello della vulnerabilità. Le vittime sono prigioniere della povertà, non istruite e vivono in realtà sociali ed economiche estremamente difficili, sovente tragiche: è la mancanza di alternative concrete che spinge molte persone (più o meno volontariamente) verso la schiavitù” (p. 78).

Per altro verso, il ritorno della “razza” e della “schiavitù” porta con sé anche il carico eversivo di una storia di resistenza e di lotte per il riconoscimento. È a questa storia che guarda la Critical Race Theory per affrontare le nuove forme di segregazione mediante strategie di empowerment delle minoranze. Non manca agli intellettuali che hanno elaborato questo approccio la coscienza della natura ambivalente di queste lotte, che, nel momento in cui premono per il riscatto corrono il rischio di incorporare valori e assetti del gruppo dominante bianco-borghese. Tuttavia, l'aver guadagnato questa prospettiva critica può aiutare a smascherare la retorica universalistica che ammantava i discorsi e le pratiche del costituzionalismo moderno (definito appunto color-blind, “cieco rispetto al colore”), laddove pretendendo di essere “neutrale” veicola invece la visione del mondo e la “dominanza” dei bianchi. In questo caso la “bianchezza” (whiteness) si nasconde dietro la pretesa universalità neutrale ed egualitaria del diritto e delle leggi (cfr. pp. 27-28).

Uno dei pregi del volume è quello di non perdere di vista la suddetta ambivalenza, che è poi l'ambivalenza dello Stato di diritto, che è allo stesso tempo anche Stato “razziale” che codifica e discrimina (come segnala Balibar). Scrive l'autore in proposito, “oggi si tratta, da questo punto di vista, di riscrivere il diritto quando questo è contro (in funzione escludente), e si imbatte in vere e proprie antinomie, e di applicarlo integralmente quando contrasta e previene razzismo, di-

scriminazione, nuove schiavitù, ovvero è a favore di una piena tutela e applicazione degli umani diritti, nessuno escluso” (p. 84).

Tra le misure urgenti di questa riattivazione del diritto l'autore indica il contrasto alla criminalità connessa alla pratica schiavile, la prevenzione delle cause dell'immigrazione per ragioni economiche e di povertà, nonché la promozione di politiche sociali volte a garantire decent works. L'orizzonte dell'egualitarismo dei diritti e delle tutele diviene così l'ideale verso il quale indirizzare riforme sociali ed economiche, sollecitare le coscienze di chi scrive e prescrive le norme giuridiche, ma anche di chi le deve far applicare, nella speranza che l'urgenza di questa battaglia culturale giunga fino al cittadino comune.

Gianluca Verrucci

EISSN 2037-0520

Dalla quarta di copertina

Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura della Redazione

CIAFFI D., PARISI F., PATTI M. (a cura di), *Migrzioni, diritto e società*, Padova, Cedam, 2018, pp. 256, prezzo: 24,00.

L'immigrazione è un tema al centro del dibattito pubblico, spesso oggetto di aspre contese, di differenti visioni del mondo. Comunque la si veda, le migrazioni sono una costante storica, non una mera eccezione. Il loro presentarsi in modo massivo ha carattere ciclico e la multiculturalità delle nostre società è una realtà con la quale fare i conti. Interrogarsi sul tema dell'immigrazione significa anzitutto porsi delle domande su cosa dobbiamo intendere con termini quali potere politico, cittadinanza, territorio, identità, tolleranza, convivenza fra culture differenti e fra soggetti semplicemente accomunati dal fatto di essere, allo stesso modo, umani. Nel tentare di rispondere a queste domande, le scienze sociali - e in particolare la storia, il pensiero politico, la sociologia e il diritto - possono apportare un significativo contributo alla comprensione del fenomeno migratorio.

GHERARDI RAFFAELLA, *Politica, istituzioni, individui. Percorsi contemporanei*, Roma, Carocci editore, 2018, pp. 158, prezzo euro: 17.00.

Quali sono i problemi della politica contemporanea? Quali le categorie interpretative più idonee a darne conto? Quali compiti devono affrontare con urgenza le istituzioni per ripensare e riprogettare la democrazia attuale? Sono questi alcuni dei principali interrogativi a cui intende rispondere il volume. Attraverso l'analisi di concetti, dottrine, modelli istituzionali che hanno caratterizzato il moderno Occidente, vengono indagati con particolare attenzione i segni della loro crisi nell'era globale. Da questo punto di vista, il periodo storico a cavallo tra XX e XXI secolo diviene terreno di indagine privilegiato a partire innanzitutto dal rapporto classico della politica moderna: quello tra l'individuo e lo Stato. A differenti livelli, nuovi progetti e proposte politico-istituzionali, così come i mutamenti degli individui e le trasformazioni degli Stati contemporanei, indicano la via di un

Storia e Politica, XI n. 1, 2019, pp. 161-163

presente che è già futuro. In tale contesto, anche i riferimenti alla storia del pensiero politico, della letteratura e del cinema contribuiscono ad approfondire la riflessione a proposito delle coordinate di fondo della politica attuale e delle molteplici sfide che essa è chiamata ad affrontare.

GRIFFO MAURIZIO, *La terza forza. Saggi e profili*, Roma, Castelvechi, 2018, pp. 119, prezzo: euro 16,50.

La nozione di “terza forza”, di uso corrente nella prima fase dell’Italia repubblicana, è una classificazione di ordine pratico che fa riferimento alla topografia politica del tempo. Ciò non significa che le posizioni di terza forza non avessero una valenza ideale. Gli equilibri dell’Italia repubblicana vedevano la predominanza di partiti estranei al processo di unificazione nazionale e di costruzione dello Stato: la Democrazia Cristiana da un lato, il Partito Comunista dall’altro. Mantenere viva la tradizione risorgimentale, rinnovarla, aggiornarla era la ragione costitutiva delle posizioni di terza forza. Da qui discendevano alcuni atteggiamenti caratterizzanti: l’allineamento occidentale e atlantico; il convinto europeismo; un antitotalitarismo che coniugava l’anticomunismo democratico a un antifascismo irriducibile alla vulgata resistenzialista; la difesa della laicità dello Stato. Questo volume ripercorre, sia pure in modo non organico, opzioni ideali e posizioni politiche dell’universo terzaforzista.

MACHIAVELLI NICCOLÒ, *Tutte le opere. Secondo l’edizione di Mario Martelli (1971)*, Introduzione di Michele Ciliberto, coordinamento di Pier Davide Accendere, Bompiani, 2018, pp. 3264, prezzo: euro 75,00.

La ricca produzione di Niccolò Machiavelli è il frutto di una delle epoche più tormentate e significative della civiltà occidentale, ove prassi politica, riflessione storico-filosofica e inventiva letteraria si fondono armonicamente insieme. La riflessione machiavelliana non è affatto disincarnata, bensì sempre radicata nella quotidiana esperienza umana e politica di quegli anni di doloroso travaglio storico, i quali tuttavia furono fonte inesauribile di ispirazione, di una costante meditazione sulla natura e sulla condotta umana. Ora Bompiani ripropone, conservandone il titolo originale, la raccolta delle opere del Segretario fiorentino secondo l’edizione curata da Mario Martelli nel 1971 presso l’editore Sansoni con l’aggiunta di importanti novità. Il volume, impreziosito dall’introduzione di Michele Ciliberto, tra i massimi studiosi europei del pensiero filosofico rinascimentale e del Machiavelli, offre al lettore un’edizione rinnovata nella sua veste grafica e arricchita anche nei suoi contenuti. Ogni gruppo di opere è preceduto da prefazioni a firma di eminenti studiosi del mondo machiavelliano: Lucio Biasiori, Robert Black, Alessandro Campi, Maria Pia Sacchi Mussini, Giorgio Scichilone, Pietro Trifone e Carlo Varotti. A

conclusione del volume, inoltre, Alessandro Arienzo - con la collaborazione di Artemio Enzo Baldini e Claudia Favero - propone un'ampia rassegna bibliografica aggiornata. La pubblicazione, anzitutto, vuole essere testimonianza dell'esemplarità del magistero martelliano e dunque dell'eredità intellettuale di "uno dei più geniali rinnovatori della storiografia del periodo laurenziano". Pagina dopo pagina il lettore toccherà con mano un mondo lontano ma non troppo, dove la ratio umana dialoga, e spesso si scontra, con la ragion di stato, l'etica con la brama di potere restituendo un quadro di grande fluidità politica e di incertezza storica, dove ordine e disordine si contrappongono e sono la chiave di lettura della realtà. Ragioni queste che rendono la nostra raccolta di opere di Machiavelli quanto mai attuale.

RENARD THOMAS, *Dantomania. Restauration architecturale et construction de l'unité italienne (1861-1921)*, Préface de Claude Mignot et Guido Zucconi, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, pp. 337, prezzo: euro 35,00.

En 1921, l'Italie célèbre le 600^e anniversaire de la mort de Dante Alighieri. Pour commémorer le poète, le gouvernement décide de restaurer un grand nombre d'édifices répartis sur l'ensemble du territoire. Dans cet ouvrage, les commémorations littéraires servent de point de départ à l'analyse du rôle de l'architecture et du patrimoine dans le processus de construction de la nation italienne au tournant des XIX^e et XX^e siècles. A partir de Dante, un vaste ensemble de cas d'études est mobilisé afin de dresser les contours d'un paradigme du patrimoine architectural à l'oeuvre dans les commémorations de l'Italie libérale. Articulant la dimension régionale et nationale, ce paradigme se construit sur l'idée d'un génie artistique italien qui émergerait de la diversité des *genius loci* incarnés par l'architecture communale de la fin du Moyen Age et de la première Renaissance. Au-delà de la célébration de Dante, ce livre retrace l'invention architecturale d'images du passé destinées à devenir des supports de récits identitaires contemporains.