

LE FATICHE DI UN GIORNALISTA REAZIONARIO. GIOACCHINO VENTURA E L'«ENCICLOPEDIA ECCLESIASTICA» (1821-1822)

Giovanni Scarpato

1. «*Il Voltaire della buona causa*»: il sodalizio tra Ventura e il principe di Canosa. La figura di Gioacchino Ventura (1792-1861) è stata al centro di un crescente interesse critico a partire dal secondo dopoguerra, almeno da quando Luigi Sturzo indicò nel padre teatino di Raulica uno dei suoi ispiratori e un esponente tra i più cospicui del cattolicesimo democratico. A partire da quella fase, i numerosi studi dedicati a Ventura si sono concentrati sullo svolgimento democratico del suo pensiero, mettendo in evidenza l'importante apporto dell'autore al pensiero neo-guelfo e al cattolicesimo sociale¹. Molto scarsa, invece, è stata l'attenzione dedicata all'attività che il teatino siciliano, fervente oratore e brillante polemista, dispiegò negli anni a ridosso dei moti costituzionali del 1820-22, quale divulgatore dei temi più caratteristici del cattolicesimo reazionario². Il presente contributo si focalizza

¹ Tra i contributi su Ventura si rimanda in particolare a *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento*, Atti del seminario internazionale, Erice, 6-9 ottobre 1998, a cura di E. Guccione, Firenze, Leo S. Olschki, 1991, 2 voll.; E. Guccione, *Gioacchino Ventura alle origini della democrazia cristiana*, Palermo, Centro siciliano Sturzo, 2000; D. Caroniti, *Potere pubblico, tradizione e federalismo nel pensiero di Gioacchino Ventura*, Soveria-Mannelli, Rubbettino, 2014.; C. Giurintano, *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 S. Ciurlia, Sesto Fiorentino, Edizioni del Poligrafo fiorentino, 2011, pp. 553-575. Sull'incidenza del pensiero di Ventura su Luigi Sturzo torna anche M. Vinciguerra, *I Girondini del '900 e altri scritti politici*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 147-153.

² La centralità di Ventura nel movimento lamennesiano in Italia era già stata segnalata da W. Maturi, *Il principe di Canosa*, Firenze, Le Monnier, 1944, pp. 185-344. Le pagine di questo classico storiografico sull'età della Restaurazione dedicano notevole attenzione alla ricostruzione dei rapporti tra il Canosa e Ventura. Di imprescindibile importanza è anche G. Verucci, *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848*, in «Rassegna storica toscana», IV, n. 3-4, luglio-dicembre 1958, pp. 251-285. Uno studio sistematico sull'attività pubblicistica di Ventura negli anni 1820-1822 si trova in P. Pastori, *G. Ventura di Raulica e la Costituzione napoletana del 1820*, Lecce, Milella, 1997, che applica un'analisi

sull'attività pubblicistica condotta da Ventura in quegli anni, soprattutto in relazione alla rivista da lui fondata a Napoli col nome di «Enciclopedia ecclesiastica e morale», considerata per molti versi il primo periodico cattolico italiano orientato alla diffusione di contenuti sociali e politici³.

Nel contesto italiano, fu soprattutto dopo i moti costituzionali del 1820, spente le ultime resistenze al nuovo ordine europeo stabilito dal Congresso di Vienna, che si assiste alla nascita di pubblicazioni periodiche nate per impulso degli ambienti cattolici e conservatori. Questi giornali avevano quasi sempre titoli poco accattivanti che facevano pensare ad una loro finalità esclusivamente religiosa ed edificante. Bastava però sfogliarne le pagine per rendersi conto delle manifeste intenzionalità politiche di tali pubblicazioni. Guido Verucci segnalava diversi giornali ascrivibili a questa tendenza, tra cui il «Giornale ecclesiastico» di Roma (1825-1826), le modenese «Memorie di religione, di morale e di letteratura» fondate nel 1822 dal padre Giuseppe Baraldi e l'«Amico d'Italia», avviato nel 1822 dal marchese Cesare Taparelli d'Azeglio. Di qualche anno successiva è la fondazione del fiorentino «Giornale degli apologisti della religione cattolica» e della «Pragmatica cattolica», uscita a Lucca a partire dal 1828⁴. Come si vede, se l'arco cronologico non è sempre omogeneo (riducendosi però in ogni caso a meno di un decennio), colpisce la capillare diffusione geografica di questi fogli periodici.

La pubblicazione dell'«Enciclopedia» fu resa possibile dall'accordo tra il padre Ventura e l'arcireazionario Antonio Capece Minutolo, principe di Canosa, ministro della polizia nei primi mesi del governo *ad interim* che preparava il ritorno a Napoli dei Borboni. Ventura si rivolse a Canosa, tra i principali esponenti del partito lamennese in Italia, proponendogli di supportare la pubblicazione di un nuovo giornale in grado di creare un retroterra filosofico alla lotta per il legittimismo. Canosa, protagonista di un lungo antagonismo ministeriale col moderato Luigi de' Medici, era stato allontanato dal governo nel giugno del 1816 per aver armato in funzione anti-carbonara la setta dei Calderari, ispirata

di tipo linguistico agli scritti di Ventura. Sul pensiero politico della Restaurazione in Italia si vedano anche le notevoli pagine di A.M. Battista, *Aspetti del tradizionalismo italiano nell'Età della Restaurazione*, in *Atti del XLVII Congresso di Storia del Risorgimento Italiano*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1976, pp. 223-249.

³ Sull'«Enciclopedia ecclesiastica» come primo periodico cattolico apparso in Italia cfr. A. Galante Garrone, *I giornali della Restaurazione (1815-1847)*, in *La stampa italiana del Risorgimento*, a cura di A. Galante Garrone, F. Della Peruta, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 3-246; G. Farinelli, *Storia del giornalismo italiano*, Torino, Utet, 2004, p. 108.

⁴ Verucci, *Per una storia del cattolicesimo intransigente*, cit., p. 252.

al programma della Santafede. Con la fine del regime costituzionale, pienamente riabilitato, fu nominato ministro della Polizia del governo *ad interim*. In un documento custodito presso gli archivi vaticani e pubblicato da Walter Maturi, così rievocava il suo appoggio al giovane ecclesiastico:

Avvenuta la rivoluzione dopo un quinquennio, mi vidi comparire una lettera del Padre Ventura da Napoli. Egli mi annunciava l'idea concepita di voler pubblicare un foglio periodico, cui avrebbe dato il titolo di «Enciclopedia ecclesiastica». L'oggetto di questo doveva essere di far guerra alle sovversive dottrine alla moda, ed insinuare invece quelle della Santa Nostra Cattolica Religione, e della buona politica. Il mio rispettabile amico D. G.B. Vecchione mi scrisse nello stesso senso, facendo plauso al giovane Ventura⁵.

La vicenda dell'«Enciclopedia ecclesiastica» era destinata, quindi, a seguire la parabola politica del Canosa, al punto che, quando nel maggio del 1822 le pressioni diplomatiche austriache ottennero l'allontanamento dal Regno di Napoli del controverso uomo politico, la pubblicazione del periodico s'interruppe definitivamente⁶.

Il caso dell'«Enciclopedia ecclesiastica e morale» è particolarmente significativo. Nell'arcipelago della stampa cattolica italiana d'inizio Ottocento, a questa rivista spetta una sorta di primato non solo cronologico ma anche per molti versi legato all'originalità dell'elaborazione concettuale. Nel giornale diretto dal padre teatino agli strali contro la Rivoluzione francese e la cultura politica democratica si univa la dura reprimenda contro le *élite* politiche del Decennio francese e la condanna della cultura politica liberale che aveva ispirato la recente rivoluzione costituzionale nel Regno di Na-

⁵ *Pro Memoria sul Padre Ventura*, in Archivio Vaticano, *Carte Canosa*, busta 4, citato in Maturi, *Il principe di Canosa*, cit., Documenti, p. 387. Canosa fa riferimento a Giovanni Battista Vecchione, esponente di punta del partito borbonico a Napoli. I due si erano conosciuti durante la comune detenzione a Castel Sant'Elmo nei giorni della Repubblica del 1799. Nel 1801 i Borboni premiarono il suo lealismo affidandogli importanti cariche pubbliche. Durante il Decennio francese si tenne distante dalla vita politica protraendo la sua attività filo-borbonica.

⁶ Così scriveva il Canosa, nella citata memoria: «Per quanto il Padre Ventura non fosse stato da riguardarsi giammai come uno scrittore molto robusto, pure avea nello scrivere un non so che di fiorito, piacevole, abbagliante, che colpiva molto i leggitori, e la nota "Enciclopedia Ecclesiastica" producea i migliori effetti, ond'è che io lo nominava il Voltaire della buona causa. Il bene che producea il Padre Ventura coi suoi scritti non era sicuramente in coerenza coi principii, e massime dei famosi de' Medici e Tommasi. Partito quindi che io fui da Napoli il padre Ventura rimase senza appoggio per le spese tipografiche; né avendo da sperare alcun compenso, si determinò recarsi in Roma» (ivi, p. 388).

poli. Nella sua elaborata strategia polemica Ventura intendeva demolire il bagaglio teorico e lo stesso immaginario politico liberale. Questo obiettivo era perseguito anche facendo ricorso al lessico politico liberale, adoperato con la manifesta intenzione di svuotarlo dall'interno. Se i recenti moti costituzionali avevano mostrato la centralità della stampa periodica nella vita politica europea, per Ventura era ormai chiaro che i cattolici non potevano recedere davanti alle sfide poste dalla creazione di quello spazio d'opinione pubblica che il giornalismo aveva contribuito a radicare. L'obiettivo era ormai quello di parlare al popolo, di formare lo «spirito pubblico»⁷. Ventura non solo sostiene la necessità da parte dei cattolici di adoperare a loro favore la stampa pubblicistica, ma con il suo gusto polemico per lo scandalo e il paradosso e con la sua sanguigna difesa della causa cattolica esibisce un'autentica attitudine giornalistica⁸. Nel periodico da lui fondato i contenuti religiosi si fondono con quelli politici in un coacervo spesso inestricabile. In questo senso, come ha notato Galante Garrone, l'«Enciclopedia ecclesiastica» inaugura uno stile comunicativo che sarà poi adottato da molti periodici della Restaurazione che intendevano portare una «risposta anche in sede giornalistica, del cattolicesimo più intransigente e retrivo alla crisi cospirativa e rivoluzionaria che aveva squassato la penisola». Da qui «il carattere scopertamente o larvatamente politico di questa stampa che pur si presenta con preminenti aspetti devozionali o apologetici»⁹.

Lo scopo principale dell'«Enciclopedia» è quello di promuovere la divulgazione del nuovo pensiero cattolico e conservatore. Bonald, de Maistre, Haller, Lamennais sono solo alcuni degli esponenti più rappresentativi e massicciamente divulgati di un nuovo paradigma teologico-politico orientato ad esaltare la funzione sociale della religione quale necessario vincolo delle società politiche, nonché come forza morale insostituibile per rifonda-

⁷ M. Ozouf, *Spirito pubblico*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet e M. Ozouf, trad. it., Milano, Bompiani, 1988, pp. 811-813. Nel contesto italiano il richiamo alla formazione dello spirito pubblico permeava le imprese pubblicistiche promosse da Salfi col «Giornale de' patrioti italiani» (1797) e da Cuoco con «Il Giornale italiano» (1801).

⁸ Aspetto su cui concordano le già richiamate considerazioni di Verucci e Galante Garrone relative all'«Enciclopedia». La scelta di adoperare gli stessi strumenti comunicativi, se non lo stesso lessico dell'avversario che si voleva sconfiggere era tipica dell'«anti-illuminismo» settecentesco. Tra gli studi che affrontano la questione ci limitiamo a ricordare A. Trampus, *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze, Olschki, 2000; P. Del Piano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna, il Mulino, 2007.

⁹ Galante Garrone, *I giornali della Restaurazione*, cit., p. 18.

re su basi piú salde la società civile. I principali esponenti del cattolicesimo autoritario del primo Ottocento sono accomunati da una valutazione radicalmente negativa della Rivoluzione francese. Nella loro concezione della storia ogni progresso costituisce una catastrofe e una trasgressione a un ordine sociale ritenuto immutabile nella sua necessaria stratificazione gerarchica¹⁰. Da qui l'aspirazione verso un ritorno agli assetti di quella società pre-rivoluzionaria che i teorici della reazione politica tendono per molti versi ad idealizzare. Ne seguiva il rifiuto di ogni innovazione in campo politico e amministrativo e la manifesta irritazione per la tendenza degli stati italiani verso una politica dell'«amalgama», orientata a restaurare la società pre-rivoluzionaria conservando allo stesso tempo molte delle innovazioni giuridiche e amministrative sperimentate durante l'età napoleonica. Si trattava di posizioni estremamente intransigenti, nella loro indisponibilità a scendere a patti con i processi di secolarizzazione e con la cultura della «tolleranza». Quest'ultimo termine, come si vedrà, è una delle categorie sulle quali Ventura investe molte delle sue energie polemiche.

Nel contesto italiano, a partire dal 1793, l'anno del «regicidio» di Luigi XVI, erano penetrati nella pubblicistica italiana i nomi di Barruel e Burke che sarebbero stati tra le fonti piú incidenti di una letteratura controrivoluzionaria destinata a crescere a dismisura fino al 1799¹¹. Già in questa fase si sarebbe affinata una modalità discorsiva destinata poi a ritornare, ulteriormente accresciuta, a partire dal 1821. La Rivoluzione francese era giudicata come il culmine di un lungo processo di scristianizzazione che l'Illuminismo aveva portato al suo punto piú alto di maturazione. Lo sbocco finale della secolarizzazione della società europea sarebbe stato già leggibile durante la stagione dell'Illuminismo. La Rivoluzione francese era interpretata come un evento unico e inaudito, rovinoso quanto alle sue conseguenze, ma allo stesso tempo inscrivibile in un disegno messianico e provvidenzialistico che si sarebbe concluso con la vittoria del cattolicesimo. Ne emergeva già in questa prima fase di elaborazione del pensiero controrivoluzionario una severa condanna della Riforma protestante. Questo giudizio sarebbe stato approfondito dai teorici conservatori ottocenteschi

¹⁰ Si veda J.Y. Pranchère, *Le Progrès comme catastrophe. La pensée contre-révolutionnaire face à la déhiscence de l'histoire*, in «Archives de Philosophie», t. LXXX, n. 1, Janvier-Mars 2017, pp. 13-32.

¹¹ Si veda L. Guerici, *Uno spettacolo non mai piú veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, Utet, 2008.

secondo i quali la Riforma, con il suo richiamo alla centralità dell'individuo (attraverso il libero esame della Scrittura e il sacerdozio universale), aveva progressivamente eroso il centro della sovranità politica, generando quella crisi dell'autorità che aveva aperto la strada alla rivoluzione¹². Da qui l'esaltazione dell'assolutismo papale portata all'apice da de Maistre, e il rinnovato attacco al giansenismo e alle chiese evangeliche, cui si accompagnava la condanna delle tradizionali prerogative della chiesa gallicana severamente criticate dall'«ultramontanismo» di Félicité de Lamennais.

Proprio Lamennais sarà l'autore più incidente nella tradizione del cattolicesimo autoritario italiano e una presenza costante lungo tutto l'arco della biografia intellettuale di Ventura. Con la sua capacità di aprirsi alle istanze che venivano dagli strati popolari della società europea e con il mito della sua personalità tormentata Lamennais costituisce un riferimento ineludibile per i pubblicisti cattolici¹³. Ventura nel 1820 entra in relazione epistolare con Lamennais che incontrerà personalmente nel 1824 durante il suo soggiorno italiano. Il dato più rilevante nel rapporto Lamennais-Ventura è dato dalla capacità dello scrittore siciliano di adattare alla società italiana le tesi dell'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* dello scrittore bretone. Secondo Lamennais l'indifferenza religiosa costituiva l'autentica malattia spirituale della società europea del XIX secolo. Questo indifferentismo connotava in particolare la borghesia francese e si alimentava del relativismo filosofico dei Lumi e del soggettivismo della Riforma protestante. Ventura, come vedremo, si mostrava in grado di riprendere la disamina di Lamennais e di servirsene come argomento polemico verso le *élite* politiche del Decennio francese e della recente fase costituzionale. Nel suo giudizio, in quella fase della storia del Regno di Napoli, l'indifferenza religiosa sarebbe divenuta una strategia politica, adottata soprattutto per far fronte all'impossibilità di scristianizzare la società italiana. Il popolo, in Italia come in Francia, restava anco-

¹² Sul legame tra Riforma protestante e rivoluzione nella cultura cattolica di fine Settecento si rimanda a G. Miccoli, *Chiesa e società in Italia tra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, pp. 24-25.

¹³ L'interpretazione dell'opera di Lamennais nei termini di un «cattolicesimo autoritario» era stata proposta da A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione* [1946], in Id., *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 105-158, con riferimento alla prevalenza della religione in ogni ambito sociale, politico e umano e nell'accentuazione conferita al momento esteriore dell'obbedienza rispetto a quello interiore della fede.

rato alla religione. Per questa ragione, durante i moti del luglio 1820, la carboneria napoletana aveva osato servirsi dell'immagine di Cristo, mettendola alla testa della rivolta. Nella ripresa delle formule lamennesiane particolarmente marcata era la polemica contro il concetto di tolleranza che appariva come una delle molteplici espressioni dell'indifferentismo religioso. Ventura accoglieva anche l'idea della necessità sociale della religione. Secondo lo scrittore bretone l'uomo non dispone dei lumi intellettuali adeguati per dimostrare l'esistenza di Dio. Lo scetticismo in tal senso costituisce il punto d'arrivo di ogni itinerario di ricerca filosofica. La verità della religione cristiana può essere attinta solo tramite l'autorità, intesa come ragione generale, alimentata da quei «fatti» storici che mostrano il consenso unanime dei popoli verso il cristianesimo. Nelle pagine dell'«Enciclopedia» l'applicazione delle formule di Lamennais appare costante, ed è svolta con vivacità ed efficacia anche rispetto alle vicende politiche del Regno di Napoli o a fatti di cronaca apparentemente insignificanti. Ventura, seppure con alcune differenze, segue l'evoluzione dello scrittore bretone dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico¹⁴. Un'evoluzione sicuramente sorprendente, quella che accomuna lo scrittore siciliano al tormentato Lamennais. Partiti da posizioni estremamente conservatrici, nel 1848 aderiranno entrambi ai moti costituzionali, il francese teorico di una formulazione particolarmente radicale dell'accordo tra democrazia e cristianesimo, Ventura sostenitore dell'autonomia siciliana in qualità di inviato del governo rivoluzionario dell'isola presso la Santa Sede. Un'evoluzione che, come si vedrà, per molti versi appare ascrivibile all'insostenibilità del programma del cattolicesimo autoritario. Ma sullo svolgimento del pensiero di Ventura, tema che esula dagli obiettivi più circoscritti di questo contributo, proveremo a fare qualche considerazione nelle pagine conclusive.

Nella fase che si apre con l'estate del 1821 Ventura s'impegna in una ciclopica opera di diffusione del pensiero di Lamennais, componendo estratti e commenti dei suoi scritti per la stampa periodica, promuovendo la traduzione delle sue opere, difendendolo nelle sedi pubbliche e istituzionali dai suoi detrattori, presenti anche all'interno delle gerarchie ecclesiastiche

¹⁴ Sul rapporto tra Ventura e Lamennais si rimanda a Maturi, *Il principe di Canosa*, cit., pp. 185 sgg., con rilevanti osservazioni sul «partito lamennesiano» in Italia. Si vedano anche J.M. Mayeur, *Ventura et Lamennais*, e F. Andreu, *Un aspetto inedito del rapporto Ventura-Lamennais*, entrambi nel volume *Giocchino Ventura e il pensiero politico*, cit., rispettivamente alle pp. 525-534 e 603-645.

romane. Del resto, l'attività di Ventura costituisce solo un tassello, per quanto cospicuo, della vasta circolazione del pensiero di Lamennais in Italia¹⁵. Si può dire che il secondo decennio dell'Ottocento rappresenti il vero e proprio momento-Lamennais nella cultura italiana. Il pensatore francese è letto e discusso in ogni parte della penisola. Lo *Zibaldone* del giovane Giacomo Leopardi testimonia un intenso e prolungato confronto con l'autore dell'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*¹⁶, opera tradotta e pubblicata a Napoli in una pregevole veste editoriale¹⁷. La promozione dell'opera di Lamennais nell'Italia meridionale, attraverso una sorta di edizione di stato dell'*Essai* intendeva, probabilmente, valorizzare l'idea politica direttiva dello scrittore bretone, insita nell'auspicato accordo tra sovrani restaurati e classi popolari in nome della religione. Un programma politico per molti versi in sintonia con lo stile di governo borbonico, orientato a proseguire il percorso verso la monarchia amministrativa ma sancendo, allo stesso tempo, un'alleanza tra la corte e gli strati popolari della società, pur di isolare quella borghesia intellettuale (duramente condannata da Lamennais), da cui era scaturita la rivoluzione del 1799.

¹⁵ Sulla circolazione europea del pensiero dello scrittore francese rimane ineludibile J.R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique (1824-1834)*, Paris, Klincksieck, 1962.

¹⁶ Le capillari annotazioni leopardiane seguono un arco di tempo insolitamente lungo, che corre dal novembre 1820 all'aprile 1821 (cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 2015, vol. 1, pp. 315-665). Sin dall'inizio Leopardi sembra porsi in atteggiamento antagonista rispetto alle posizioni di Lamennais. Se lo scrittore bretone aveva sostenuto «che la religione si ritrova presso la culla di tutti i popoli, in quella guisa che la filosofia si è trovata sempre vicino alla lor tomba» e che gli Stati sono conservati dalla religione e distrutti dalla filosofia, Leopardi rispondeva «io dico che sono stabiliti e conservati dall'errore, e distrutti dalla verità». In un altro passo, discutendo dell'amor patrio in Lamennais, Leopardi si pronunciava contro le «piccole società» e «il danno delle sette, di qualunque genere, come particolarmente di queste famose moderne e presenti» (ivi, p. 642). Considerazioni che per molti versi anticipano le tesi del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* (1824), sugli effetti dannosi e disgregativi della «civile conversazione» così come era praticata in Italia, dove si avvertiva più decisamente che altrove la mancanza di «spirito pubblico». Si consideri, inoltre, come il padre del poeta Monaldo, ammiratore e corrispondente del principe di Canosa, fosse uno dei principali rappresentanti del «partito lamennaisiano» in Italia: cfr. Maturi, *Il Principe di Canosa*, cit., pp. 280, 316, 325-344; N. Del Corno, *Reazione*, in *Categorie politiche. Profili storici*, a cura di M.L. Cicalese, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 142-146.

¹⁷ F. de La Mennais, *Saggio sull'indifferenza in materia di religione*, Napoli, nella Stamperia Reale, 2 voll., 1818-1821.

2. *Lo «spirito del secolo»*. Ventura durante il novimestre costituzionale. È il caso di soffermarsi brevemente sugli scritti che il padre Ventura mandò alle stampe durante il regime costituzionale e che gli valsero il decisivo appoggio del Canosa. Fu proprio durante il *novimestre*, infatti, che Ventura cominciò ad affinare le sue capacità giornalistiche, convincendosi delle potenzialità che la stampa poteva avere per la difesa della causa cattolica. In questa fase, del resto, grazie alle nuove disposizioni sulla libertà di stampa, si assiste ad una crescente politicizzazione della società napoletana e alla formazione di una moderna opinione pubblica.

Ventura esordiva nell'agone pubblicistico già nei primi mesi del governo costituzionale insediato a Napoli nel luglio del 1820, grazie alla vasta insurrezione promossa dagli ambienti carbonari che aveva portato al potere la classe dirigente formatasi sotto l'egida di Gioacchino Murat¹⁸. Il padre teatino intendeva reagire ad un attacco al clero regnicolo avanzato dall'ex sacerdote Emanuele Taddei dalle colonne del «Giornale costituzionale del Regno delle Due Sicilie». Riflettendo sulla cospicua presenza di ecclesiastici nella rivolta della Sicilia contro il governo costituzionale, Taddei riteneva che la gravità dei fatti siciliani rendesse opportune misure stringenti contro la popolazione ecclesiastica. Tali misure repressive si rendevano necessarie per stabilizzare il governo costituzionale, esposto a significative minacce che provenivano non solo dallo scenario internazionale ma anche da fattori interni, quali appunto lo scarso lealismo ecclesiastico. Del resto, era lo stesso «spirito del secolo», sosteneva Taddei, a sollecitare una profonda revisione dei rapporti tra Stato e Chiesa, limitando le ingerenze ecclesiastiche nell'amministrazione del Regno¹⁹.

Ventura replicava a stretto giro con il libello *La decisione del Giornale costituzionale sopra de' regolari riesaminata al tribunale del Buon-Senso*²⁰, apparso a Napoli nel 1820. Il *pamphlet* di Ventura costituisce una delle poche voci levatesi in quella fase a negare la legittimità del nuovo assetto uscito dalla

¹⁸ G. Galasso, *Storia del Regno di Napoli*, vol. 5, *Il Mezzogiorno borbonico e risorgimentale (1815-1860)*, Torino, Utet, 2010, pp. 165-193; W. Daum, *Oscillazioni dello spirito pubblico: sfera pubblica, mercato librario e comunicazione nella rivoluzione del 1820-21 nel Regno delle Due Sicilie*, trad. it., Napoli, Società napoletana di storia patria, 2015 (ed. or. Köln, Sh, 2005).

¹⁹ «Giornale costituzionale del Regno delle Due Sicilie», n. 39, 22 agosto 1820, p. 159.

²⁰ G. Ventura, *La decisione del Giornale costituzionale sopra de' regolari riesaminata al tribunale del Buon-Senso da G.V.*, Napoli, Sangiacomo, 1820. Vi si sofferma Daum, *Oscillazioni dello spirito pubblico*, cit., pp. 313-314.

rivoluzione del luglio 1820, seppure in stile criptico e anfibologico. Questo mentre Francesco Ventura, fratello dello scrittore, si schierava per l'autonomia siciliana, sostenendo tra l'altro l'imperizia dei napoletani nell'arte di governo che, a suo dire, era stata confermata dall'infelice esito della Repubblica del 1799²¹.

Dove «non è piena libertà di stampa», esordiva Ventura, i «pubblici fogli» sono spesso chiamati «in sostegno d'un trono vacillante per difetto o di legittimità che deve formare la base, o di una moderazione che deve esserne il più valido appoggio»²². In tali circostanze il giornalista può divenire «panegirista dell'usurpazione e della tirannia»²³. Per questa ragione, ironizzava, si restava sorpresi dall'atteggiamento di alcuni giornalisti, asserviti all'autorità anche in una fase nella quale «una saggia costituzione mette egualmente al coperto l'individuale esistenza dagli attentati arbitrari del potere». Se era vero che lo «spirito d'indipendenza e di rivolta» faceva segnare progressi in Sicilia, Ventura riteneva fuorviante attribuire al clero locale la responsabilità della «crisi rivoluzionaria, cui è in preda quell'isola infelice»²⁴. Se pure un «piccol numero di ecclesiastici ha avuto la debolezza di lasciarsi sedurre dalle illusioni, e da' prestigj rivoluzionari», con quale criterio «il processo s'istituisce soltanto contro alcuni [mentre] l'anatema inesorabile di proscrizione da lui si pronunzia indistintamente contro tutti?»²⁵. Se si voleva cercare l'origine dello «spirito di ribellione», proseguiva Ventura, lo si doveva rinvenire nello «spirito di filosofia» che aveva legittimato le aspirazioni di coloro che si adoperavano per il rovesciamento del trono e dell'altare:

Ma egli è già presso un secolo che tutta l'indulgenza si vuol riserbata per gli orrori d'una folle intemperante e ruinosa filosofia; e tutta la severità e la critica ingiusta si vuole esercitata sopra i Ministri della Chiesa²⁶.

Uscendo dal perimetro delle polemiche contingenti, Ventura delineava una serie di argomenti in cui è già possibile leggere *in nuce* l'evoluzione teorica del suo pensiero. Opponendosi al redattore del «Giornale costituzionale», egli notava come «lo spirito del secolo», evocato da Taddei, non si sostan-

²¹ F. Ventura, *De' diritti della Sicilia per la sua nazionale indipendenza: memoria*, Palermo, Reale Stamperia, 1821.

²² Ventura, *La decisione del Giornale costituzionale*, cit., p. 3.

²³ Ivi, p. 4.

²⁴ Ivi, p. 6.

²⁵ Ivi, p. 7.

²⁶ Ivi, p. 14.

ziasse più nell'ostilità verso la religione e il clero. Al contrario, le nazioni europee, dopo gli esiti della rivoluzione in Francia, non chiedevano altro che il pieno ristabilimento delle prerogative ecclesiastiche. Ventura si opponeva all'opinione di Taddei, secondo il quale la presunta collaborazione dei gesuiti alle insorgenze siciliane costituiva l'ennesima pagina nera nella storia della Compagnia di Gesù. Ventura, al contrario, difendeva gli ignaziani dall'accusa di fomentare la rivolta in Sicilia, sostenendo che gli Stati europei avevano «concordemente fissata al tempo della loro soppressione l'epoca fatale della loro decadenza nell'educazione»²⁷.

Da simili valutazioni emergeva la peculiare posizione di Ventura verso i gesuiti, destinata a restare sostanzialmente invariata nelle pagine dell'«Enciclopedia». Il padre teatino, infatti, attribuiva agli ignaziani una insostituibile funzione nell'ambito educativo e gli riconosceva il ruolo svolto nel contrastare il giansenismo. In questo caso, però, la difesa dei gesuiti era funzionale alla polemica sullo «spirito del secolo» che animava le pagine del *pamphlet*. Come ha mostrato Elvira Chiosi, il richiamo allo «spirito del secolo» era già presente nel pensiero controrivoluzionario napoletano dell'ultimo ventennio del Settecento, quando alla luce dei fatti del 1793 i cattolici intransigenti si interrogarono sulla loro scarsa presa sull'opinione pubblica e manifestarono la volontà di affinare strumenti idonei per impossessarsi dello spirito pubblico ed orientarlo in senso controrivoluzionario²⁸. L'assunzione dello *spirito del secolo* nel lessico del pensiero controrivoluzionario comportava la volontà di rovesciarne il significato. Non più categoria su cui si addensavano le aspirazioni degli ambienti riformatori, ma oggetto del

²⁷ Ivi, p. 10.

²⁸ E. Chiosi, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992, pp. 248-251. L'offensiva cattolica dell'ultimo decennio del XVIII secolo, scrive Chiosi, «si rivolgeva sia contro i principi dell'Illuminismo e del razionalismo, sia contro quelli del giansenismo, considerati tutti eversivi della società civile e del suo assetto politico e religioso. Lo *spirito del secolo* appariva conseguenza del rifiuto, pronunciato inizialmente dal protestantesimo, di riconoscere la suprema autorità della chiesa nella guida degli uomini» (ivi, p. 249). Questo tentativo di impossessarsi dello spirito pubblico giustificava da parte dei cattolici il ricorso alle associazioni settarie. Sull'editoria cattolica a Napoli in questa fase si veda A.M. Rao, *Note sulla stampa periodica napoletana alla fine del '700*, in «Prospettive Settanta», X, 1988, pp. 333-366. Nel volume di Guerri, *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo*, cit., p. 33, si segnala il libello anonimo *Lo spirito del secolo XVIII scoperto agli incauti*, Filadelfia, 1791, in cui si legge: «Lo spirito del presente secolo è quello dell'indipendenza, della insubordinazione, del rovesciamento di tutte le podestà stabilite in terra; e purtroppo questi ultimi anni del medesimo ne forniscono una larga e funesta prova in tutte le contrade d'Europa» (*ibidem*).

contendere tra due schieramenti contrapposti. Su questa direttrice Ventura adoperava tale sintagma con l'evidente intenzione di svuotarlo dall'interno. Scriveva al riguardo:

se per *spirito del secolo* voglia intendersi la maniera di pensare, le inclinazioni, i desideri delle generazioni presenti presso le nazioni che esercitano maggiore influenza su' costumi e sulle opinioni; nulla di più ingiusto e di più ingiurioso quanto l'attribuir loro il voto della *proscrizione de' regolari*²⁹.

Certo, in un regime costituzionale, le spinte positive provenienti dagli strati popolari della società potevano essere inquinate dalla «tenebrosa politica», dalle «astuzie» che nell'ambito della vita democratica avrebbero potuto «essere adoperate ancora in avvenire, per sorprenderne il suffragio, e piegarlo a divenire colle sue approvazioni il complice dei progetti dell'empietà». Così in Francia, sul principio della rivoluzione «i maneggi dell'irreligione» portarono Talleyrand, un «ippocrita mitrato», a sedere nella Commissione per la riforma dei regolari³⁰.

Ventura sosteneva che sin dagli esordi della rivoluzione in Francia le «teste cristianamente politiche»³¹ avevano avuto piena capacità di previsione riguardo agli esiti della scristianizzazione. I suoi effetti si osservarono nella decadenza dell'istruzione, nella crisi dell'autorità, nello stesso «vuoto delle finanze» cagionato dalla vendita dei beni ecclesiastici, che opposero alla «ruina di molti, l'ingrandimento di pochi»³².

In materia di politica religiosa il primo ventennio del secolo XIX appariva a Ventura come «l'epoca dell'universal disinganno»³³, in quanto dopo «quell'epoca i voti della nazione sul proposito de' regolari non furono mai più uniformi»³⁴. Il popolo, in Francia come nel Regno delle due Sicilie, chiedeva il ristabilimento del clero regolare. Ma in un sistema rappresentativo le nuove sfide venivano dal suffragio. Per tale ragione Ventura auspicava che la popolazione chiamasse a rappresentarla deputati che «rigetteranno come sacrileghe le mozioni di toccare anche da lungi alla base della religio-

²⁹ Ventura, *La decisione del Giornale costituzionale*, cit., p. 25. Tipica strategia polemica del padre Ventura è il richiamo alle categorie del pensiero democratico e liberale evidenziate attraverso l'uso del corsivo.

³⁰ Ivi, p. 26.

³¹ Ivi, p. 33.

³² Ivi, p. 39.

³³ Ivi, p. 43.

³⁴ Ivi, p. 40.

ne, sopra di cui si è giurato di voler vedere innalzarsi l'edificio immortale della monarchia costituzionale»³⁵.

Le tesi del libello furono oggetto di discussione nelle sedi istituzionali, per via di una denuncia al Parlamento napoletano che lo presentava come un insulto al regime costituzionale. Fu solo grazie all'intervento del marchese Giacomo Dragonetti in nome della libertà di stampa che la questione si risolse senza ulteriori conseguenze per Ventura³⁶.

Frutto del sodalizio tra Canosa e Ventura era anche il breve *Riflessioni politiche sulla libertà di stampa*³⁷, scritto in difesa delle misure restrittive sulla stampa assunte dal governo *ad interim* con la legge del 26 luglio 1820. Mutato lo scenario politico, con le truppe austriache che occupavano Napoli e il ritorno dei Borboni ormai imminente, Ventura svelava così la natura tattica di quella sua prima adesione ai valori della libertà di stampa. Nelle *Riflessioni*, infatti, s'impegnava a contrastare gli argomenti di quei liberali che attribuivano ai giornali un potere di sorveglianza sui provvedimenti del governo, soprattutto contro gli «attentati» che potevano essere portati alla Costituzione. Nel contestare questi argomenti Ventura dichiarava che tale funzione di sorveglianza spettava esclusivamente alle istituzioni pubbliche e ai membri del governo, ai quali andava riconosciuto – come scriveva – il diritto di «non sentirsi vilipeso il loro nome per le piazze, e per le bettole»³⁸. Attribuire al popolo un potere di sorveglianza, se non proprio di resistenza rispetto alle decisioni del governo ritenute inique, avrebbe potuto generare una sorta di continua mobilitazione popolare, giudicata dannosa per l'ordine pubblico e la stabilità politica.

3. «*Parlare al popolo*»: la guerra pubblicistica. Il primo numero dell'«Enciclopedia ecclesiastica e morale» esce a Napoli nel giugno del 1821³⁹. Canosa si era prodigato per far ottenere alla pubblicazione la franchigia postale e per sollecitarne la diffusione attraverso specifiche circolari ministeriali. Per

³⁵ Ivi, p. 44.

³⁶ Marsala, *Gioacchino Ventura: bibliografia*, cit., p. 755.

³⁷ G. Ventura, *A s. a. R. Il principe Ereditario del Regno delle due Sicilie Vicario Generale. Riflessioni politiche sulla libertà della stampa*, dalla tipografia di Carlo Cattaneo [26 settembre 1820].

³⁸ Ivi, p. 8. Sull'idea del potere di sorveglianza della stampa tra Settecento e Ottocento si veda P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, pp. 81-104.

³⁹ «Enciclopedia ecclesiastica e morale. Opera periodica compilata da G V.T.», tomo I, giugno, luglio e agosto, Napoli, presso Domenico Sangiacomo, 1821 (d'ora in poi EE).

Ventura tale data segna l'inizio di un'infaticabile attività pubblicistica. Il padre teatino è l'unico redattore stabile di una pubblicazione che in meno di due anni di attività raggiunge la consistenza materiale di cinque ponderosi tomi in ottavo, ciascuno di circa 500 pagine. In questa fase il suo impegno potrebbe essere paragonato a quello che sarà profuso dall'altrettanto controverso reverendo Jacques-Paul Migne a Parigi, un ventennio più tardi, quando fonderà gli *atelier* tipografici da cui usciranno i 168 volumi che compongono la raccolta degli scritti dei padri della Chiesa dell'*Encyclopédie Théologique*⁴⁰.

Il programma dell'«Enciclopedia ecclesiastica» è approntato dallo stesso Ventura e pubblicato nel primo numero. Si tratta di un documento cospicuo anche per i riferimenti diretti alla rivoluzione costituzionale del luglio 1820. Sin dalle prime pagine emergevano gli obiettivi polemici della rivista:

Gli Stati non han bisogno, né di *Lumi*, né di *Mura*, né di *Caldaje*, né di *Carboni*. E qual vantaggio potrebbero attendersi essi mai da quelle associazioni tenebrose, che, nate dal disordine, cresciute nel delitto, non tendono che a scindere in partiti le grandi famiglie dei popoli; e che, armando il cittadino contro il cittadino, preparano alla patria le desolanti sventure, figlie della divisione degli animi e dello scisma de' sentimenti?⁴¹

La polemica contro le «sette» tornava in uno degli articoli dall'eloquente titolo *10 Luglio 1820*, in cui Ventura, a un anno di distanza, rievocava in toni apocalittici l'esplosione dell'insurrezione carbonara, così come si dovette mostrare ai suoi occhi per le strade di Napoli:

Il *dieci luglio* fu l'infausto giorno, in cui per la prima volta nelle nostre contrade il sacrilegio osò d'insultare il cielo nella guisa più rivoltante, e più strana. Questo giorno, vide l'immagine del Cristo, tra i carboni, e le accette, degradata a divenire il vessillo della rivolta, e a guidare l'orda fanatica, che venne allora ad intimare apertamente a guerra all'altare e al trono.

Si trattava di una scena unica e inaudita che, nella testimonianza dello stesso Ventura, l'avrebbe costretto a distogliere lo sguardo. Neanche in Francia, nei giorni più accesi del Terrore giacobino si era assistito a simili profanazioni. Certo, continuava Ventura, la Francia «disconobbe la religione e la disprezzò», ma solo nel luglio del 1820 si assistette al «perfezionamento

⁴⁰ Sull'attività editoriale di Migne si vedano le belle pagine della biografia di H. Bloch, *Il plagiatore di Dio*, trad. it., prefazione di U. Eco, Milano, Sylvestre Bonnard, 2002 (ed. or. Chicago, Chicago Press, 1994).

⁴¹ EE, tomo I, p. III.

della rivoluzione», quando si chiamò l'effigie di Cristo a fare da vessillo alla rivolta:

La Francia rivoluzionaria, non pensò mai di accreditare i suoi funesti sistemi colle apparenze della Religione, e non portò mai l'eccesso dell'audacia e della bestemmia al segno di rendere la Divinità fautrice, e complice della rivolta; e nel negarla in certa guisa la rispettò forse di più. Questo delitto di attribuire alla divinità il più spaventoso disordine, delitto sotto un certo rispetto, tanto più oltraggioso, quanto è più umiliante l'essere formalmente sprezzato, che il non essere riconosciuto; questo delitto che può chiamarsi il perfezionamento delle teorie della rivoluzione, era riservato a nostri giorni...⁴².

Ventura non si soffermava sulle oscure origini della Carboneria, né chiarificava gli obiettivi politici di quelle associazioni, ma contestava vigorosamente l'uso dell'iconografia e del lessico religioso tipico dei carbonari. Chiamare in causa Gesù Cristo come Gran maestro della «setta» non solo risultava insultante alla coscienza religiosa ma lasciava emergere una strategia politica finalizzata a includere il popolo napoletano nell'articolazione di quella società⁴³.

Nel programma della rivista Ventura ordinava il contenuto estremamente eterogeneo degli articoli organizzandoli sistematicamente in rubriche tematiche⁴⁴. In particolare, nella rubrica *Vicende della religione* si sarebbe offerto

⁴² EE, t. I, p. 156.

⁴³ Nella letteratura sulla carboneria particolarmente rilevante è il saggio di G.M. Cazzaniga, *Origini ed evoluzioni dei rituali carbonari italiani*, in *Storia d'Italia. Annali*, 23, *La Massoneria*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 559-578 (cui si rimanda anche per la bibliografia sull'argomento). Cazzaniga avanza l'ipotesi interpretativa della filiazione della carboneria dalla massoneria settecentesca, della quale costituirebbe una sorta di estensione popolare, democratica, maggiormente inclusiva in quanto improntata ai valori evangelici. Le fonti presentate da Cazzaniga mostrano la centralità della vita e della passione di Gesù Cristo quale autentico mito fondativo dell'associazione e base della sua ritualità. Tra i molti problemi ancora aperti vi è quello d'intendere se il lessico cristologico permeasse solo il livello gerarchico più basso della carboneria, o se si trovasse anche nei livelli di affiliazione più alti. Manca ancora uno studio organico sui testi carbonari. Qui ci limitiamo a segnalare le pagine di P. Tonelli, *Breve idea della Carboneria*, Napoli, P. Tizzano, 1820: «La dottrina dei C.C. è tutta poggiata sul Vangelo. Esso vi serve, per così dire di appoggio a de' progetti politici. Ciò che vi dà una grandissima influenza. Gesù Cristo ci viene considerato sotto un rapporto molto proprio e commovente. Vi è riconosciuto, adorato, e venerato» (p. 3). Tonelli ricordava le persecuzioni subite da Carbonari e Frammassoni indicando in Murat e in Canosa i loro principali persecutori.

⁴⁴ Il piano della rivista prevedeva la divisione in due aree tematiche, *Religione pubblica e Privata e pubblica morale*. La prima a sua volta era divisa nelle seguenti rubriche: *Vicende della religione; Disciplina ecclesiastica; Dibattimenti religiosi; Rito pubblico ecclesiastico; Corporazio-*

un quadro della condizione del cattolicesimo nei diversi paesi europei e nelle missioni asiatiche e americane, con uno sguardo volutamente globalizzante. Questa scelta era forse stata ispirata dall'impaginazione del «Giornale costituzionale del Regno delle Due Sicilie», organo ufficiale del governo costituzionale napoletano che apriva ogni numero con uno sguardo d'insieme sulle vicende politiche europee. Speculare era anche la scelta di affiancare la pubblicazione di documenti ufficiali ad articoli di cronaca e d'opinione. Se nel caso del «Giornale costituzionale» la scelta di uno sguardo globalizzante era suggerita dalla consapevolezza delle *élite* dirigenti di muoversi all'interno di uno scenario geopolitico dominato in ultima istanza dal complesso gioco delle preponderanze europee, Ventura adottava tale impostazione con l'intento di confermare la sua tesi circa l'avanzamento del cattolicesimo e per seguire in concreto le tappe di questa, a suo avviso, inarrestabile ripresa. Nella sezione *Dibattimenti religiosi* si commentavano diffusamente le vicende politiche francesi. Al riguardo, l'«Enciclopedia» proponeva dettagliate cronache dei dibattiti parlamentari ed estratti dei discorsi tenuti in aula relativamente ai problemi religiosi.

Tra le sezioni una certa rilevanza era attribuita a quella dedicata alle *Sette religiose*, dove Ventura accomunava sia le confessioni riformate, oggetto di durissimi strali polemici, che la Carboneria. Nel programma della rivista si precisava che il periodico non si occupava di associazioni politiche, ma solo di quelle «di cui, se è politico lo scopo, sono religiosi i mezzi, o di cui, se lo scopo è religioso, i mezzi sono *filosofici*»⁴⁵.

4. *Figure della polemica anti-liberale*. Una delle strategie polemiche più ricorrenti nelle pagine dell'«Enciclopedia» consisteva nell'istituire un'inesauribile trama di analogie e contrapposizioni tra l'immaginario politico liberale e quello cattolico. Un esempio eloquente era la rievocazione dell'improvviso scatenarsi della rivoluzione carbonara a Napoli. Nel mese di luglio del 1820 la Carboneria era uscita dalla clandestinità dando vita ad una vasta insurrezione. Nella tradizione, scriveva Ventura, in quel mese il popolo napoletano celebrava le immagini mariane. Le pratiche di devozione mariana costituivano, come ammetteva lo stesso padre teatino, espressioni religiose quasi sempre «scompagnate per lo più da ogni sentimento di spirito interiore».

ni religiose; Sette religiose; Istruzione e Letteratura ecclesiastica; Educazione. La seconda area tematica comprendeva due rubriche: *Costume pubblico* e *Ragguagli biografici*.

⁴⁵ EE, t. I, p. 12.

Tuttavia da parte dei liberali, nel «mirare il popolo riunito a render culto alle sagre immagini esposte sulle pubbliche vie, udiamo gridare, coll'impazienza propria dello zelo, *alla superstizione, e al fanatismo!*»⁴⁶. Accadeva così che questi ultimi si arrogassero il diritto di giudicare della religione quando «del cristianesimo rigettano persino il nome». Il «costume, di spargere sulle pubbliche vie dei monumenti religiosi per mantener sempre viva nel cuor dei popoli l'idea della Religione, è quasi tanto antico quanto il mondo», scriveva Ventura, secondo il quale tali manifestazioni testimoniavano un «unanime consentimento di tutti i secoli, e di tutte le genti» verso Dio. Infatti, «vi è nelle società una classe di uomini, la quale, straniera affatto alla meditazione fa pochissimo uso della ragione; l'immaginazione presso di lei tien sovente luogo d'intelligenza»⁴⁷. Da queste valutazioni emerge l'indubbia capacità del padre teatino di applicare le categorie di Lamennais alle vicende quotidiane della Napoli del suo tempo. In questo caso Ventura creava un legame tra la teoria lamenniana del *senso comune* e la devozione per le immagini mariane, in cui sarebbe stato possibile cogliere lo spontaneo e ingenuo consenso del popolo per l'esistenza della divinità⁴⁸. I liberali, nel giudizio di Ventura, disconoscendo questo principio avrebbero vietato le cerimonie sacre e devastato i luoghi di culto, con la pretesa di liberare il popolo da uno stato di minorità. Se pure si poteva concedere che il popolo cercava nelle festività religiose occasione di «sollazzo», aggiungeva, si doveva anche ammettere che questo si risolveva in «gioia innocente» per gli ultimi della società, che vivevano in una «situazione che l'obbliga a non pascersi che del pane del dolore, dello stento, e delle lagrime». Ma l'argomento una volta enunciato subiva subito un'evidente torsione polemica:

Questo spettacolo intendiamo bene che non è capace di fissare l'attenzione dei *liberali*; il popolo che si abbandona ad una tranquilla allegrezza [...]. Il popolo in queste disposizioni innocenti non è fatto per divertire certi genj, pei quali non vi ha spettacolo più giocondo quanto il popolo in armi, il popolo ch'attenta all'autorità,

⁴⁶ Ivi, pp. 216-217.

⁴⁷ Per il popolo «l'occhio è particolarmente l'organo dell'immaginazione, come l'orecchio è quello dell'intelligenza, così ciò che parla allo sguardo è, in particolar modo per il popolo, d'un non dubbio successo...»: ivi, pp. 220-221.

⁴⁸ Per il ruolo delle immagini mariane negli ambienti controrivoluzionari italiani tra Settecento e Restaurazione, si veda M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. Miracoli a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Roma, Istituto nazionale di studi romani, 1995; M. Caffiero, *La politica della santità. La nascita di un culto nel secolo dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1996; P. Palmieri, *La santa, i miracoli e la Rivoluzione. Una storia di politica e devozione*, Bologna, il Mulino, 2012.

il popolo che non rispetta alcuna legge, che non mantiene alcun riguardo, che tutto altera, che tutto sconcerta, che tutto minaccia di trarre in ruina, in una parola, il *popolo sovrano*⁴⁹.

Notevole in questo passo è l'opposizione polemica tra il *popolo innocente* dei cattolici e il *popolo sovrano* dei liberali, tra la «tranquilla allegrezza» delle pratiche religiose e il «popolo in armi» contro l'autorità.

Da Lamennais Ventura ereditava un concreto sentimento di vicinanza alla popolazione subalterna delle grandi città europee e una spiccata sensibilità per le esigenze materiali del basso clero. Inoltre maturava la convinzione che la rinascita del cattolicesimo doveva basarsi sul popolo, poiché solo gli strati sociali inferiori della popolazione si erano mostrati impermeabili alle idee dell'Illuminismo. Ventura svolgeva tale idea programmatica servendosi delle formule dello stesso Lamennais, che, in un suo scritto tradotto e pubblicato sull'«Enciclopedia»⁵⁰, sosteneva che «l'irreligione è partita dal potere [mentre] il popolo resiste lungo tempo alla funesta influenza delle classi superiori»⁵¹.

È un'impresa per molti versi ardua sintetizzare le molteplici sfumature polemiche che sostanziano la contestazione dell'immaginario politico liberale presentata nell'«Enciclopedia». Il liberalismo, secondo Ventura, esibiva una matrice storica comune al giacobinismo. Ventura però si mostrava indisponibile a sovrapporre la nuova cultura liberale alle concezioni democratiche settecentesche senza mostrarne le sostanziali differenze. Tra di esse il rinnovato rapporto con la religione, come si è visto, costituiva uno degli elementi più cospicui. Ventura, in particolare, individuava un momento specifico nella storia del Regno di Napoli in grado di sancire una rottura rispetto al deismo giacobino e ai piani di scristianizzazione. Questo momento veniva rintracciato nel Decennio francese, e in maniera più marcata nella fase della storia nazionale che seguiva la pace di Firenze del 1801. L'amnistia concessa ai giacobini in esilio⁵² avrebbe richiamato nella capitale i «figliuoli della rivoluzione». Questi ultimi, per guadagnare il consenso della popolazione «colle vie politiche», non si vollero alienare la fiducia popolare «perseguitando un culto, cui la nazione mostravasi ostinatamente devota; quindi si affettò per

⁴⁹ EE, t. I, p. 225.

⁵⁰ d. I. Mennais, *Cenno filosofico sulla forza delle opinioni religiose*, ivi, pp. 283-301.

⁵¹ Ivi, p. 291.

⁵² Si veda A.M. Rao, *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia 1792-1802*, Napoli, Guida, 1992.

essa in pubblico un certo interesse, non riguardandosi che con disprezzo, ed indifferenza in privato»⁵³. I liberali ora sostenevano la necessità di tollerare la religione nello spazio pubblico, posizione che Ventura riteneva persino più empia di quelle espresse durante il Terrore, in quanto, come scriveva, «tollerare la verità, che altro è mai, se non un insolente pretension sacrilega?»:

E chi mai udí pria di questo secolo di Lumi, che si deve *tollerare* l'immortalità dell'anima, la vita avvenire, il castigo riserbato al delitto, la ricompensa che attende la virtù, chi mai udí che si deve tollerare perfino Dio. Per tanto a che mai di riduce questa *tolleranza* bugiarda?⁵⁴

La tolleranza religiosa, quindi, non era che un aspetto speculare dell'indifferentismo denunciato da Lamennais. Tale categoria, nel caso napoletano era in grado di descrivere il rapporto specifico tra i liberali e la religione e mostrava la strategia adottata dalla classe dirigente liberale per ottenere il consenso della popolazione.

Nella sua argomentazione polemica Ventura rintracciava l'essenza del liberalismo nello «spirito di imitazione» che favoriva la circolazione transnazionale di formule, costumi, atteggiamenti. Il padre teatino, così, riprendendo alcune formule ricorrenti del discorso antiliberalista classificava tali manifestazioni nell'ambito di una sorta di tassonomia politica descritta in termini patologici, individuando nella «febbre tricolore» una delle sue forme più acute. La *mania tricolore* costituiva proprio una di queste tendenze sovranazionali, di volta in volta declinate «secondo la diversità dei paesi, e dei climi». Così, scriveva, in «Allemagna, per esempio, è l'effetto dei *lumi*; in Francia è l'odore della calce che lo partorisce; in Inghilterra son certe radici costituzionali che lo introducono; in Ispagna è la bevanda del *caffè* che lo attacca; in Italia è l'odor dei *carboni*». La gravità del male esigeva l'uso di «maniere forti», tra le quali lo scrittore siciliano indicava «la vita religiosa, l'allontanamento degli ostinati dal corpo sociale, la forza delle idee religiose»⁵⁵.

Lo stesso registro si riscontrava anche in un articolo orientato a riflettere sui dannosi effetti della diffusione delle idee politiche tramite le gazzette⁵⁶. La nascente società dell'informazione suggeriva la possibilità di un rovesciamento-

⁵³ EE, t. I, p. 26.

⁵⁴ Ivi, p. 46.

⁵⁵ Ivi, *La febbre tricolore*, pp. 80-88, nella sezione *Costume pubblico*, alla rubrica *Malattie dello spirito*.

⁵⁶ «Ah! Se io fossi...!» *frase assai comoda ai malcontenti*, ivi, pp. 128-136. L'articolo è firmato in calce con la sigla F.P. e non è attribuibile a Ventura.

to delle gerarchie sociali, poiché anche il borghese e l'artigiano potevano ora, in base alle informazioni attinte dalla stampa, criticare la classe dirigente, o addirittura immaginare di potersi sostituire ad essa. Per effetto delle gazzette «ognuno parla con sicurezza di ciò che ignora, e sfrontatamente giudica ciò che non conosce; da che il medico parla legislatura; il commerciante politica; l'artigiano, diplomazia, l'avvocato, finanze, il magistrato, navigazione...». La stampa aveva assunto un'importanza preponderante in politica, al punto che «per divenir forte oggi giorno in politica, basta che si abbia una penna da scrivere, ed un giornale»⁵⁷. Nella caratterizzazione polemica dell'immaginario liberale presentata dai cattolici autoritari il liberale s'identifica con il *malcontento*. Un non meglio precisabile sentimento politico che nella sua declinazione ottocentesca sembrava nascere dall'attrito tra le illimitate possibilità di rivolgimento della realtà suggerite dalla stampa e le scarse, o quasi nulle, possibilità di agire concretamente su di essa⁵⁸.

In quella fase in cui ancora erano vivi in Europa e in Sud America i fermenti delle lotte costituzionali, le notizie si diffondevano con una velocità inimmaginabile rispetto al 1789, anche grazie alla diffusione del telegrafo. Rispetto a quell'epoca la stampa periodica di carattere politico non solo si era radicata dal punto di vista quantitativo, ma aveva adottato strategie comunicative molto più sofisticate. Ventura ha il merito di intendere la portata di questa rivoluzione e, come si è detto, ritiene che la causa cattolica e legitimista non possa recedere sul terreno della battaglia per la formazione dello spirito pubblico, al costo di impugnare gli stessi strumenti comunicativi dei liberali. Ventura non esita ad enunciare questo principio quando afferma che, se per

mezzo della stampa pervenne già la rivolta a creare, e a diffondere ampiamente lo spirito di vertigine che affascinò molte menti [...] per mezzo della stampa può giungersi a correggerne, almeno in parte, le conseguenze. Bisogna adoperare, per

⁵⁷ Ivi, p. 129. «Questo voleva distruggere la Francia; quello voleva armare in Europa tanti soldati, quanti vi sono abitatori, senza eccettuarne le donne [...]. Chi voleva la costituzione d'Inghilterra, chi quella di Francia; e chi per felicitare l'Europa voleva che la spagnola divenisse il dritto pubblico d'Europa. Un avvocato, difensore della giustizia, ingravidava la Prussia, e spogliava il Pontefice; un Intendente amico dell'equità prendeva la Turchia e la divideva ai sovrani limitrofi!! Questo proclamò la libertà dei culti, e quello la libertà della stampa» (ivi, p. 131).

⁵⁸ Sulla categoria di *malcontento* si vedano le notevoli considerazioni di G. Borrelli, *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 15-38, che riflette sul nesso tra la machiavelliana «mala contentezza delle cose umane», le «contenzioni» della politica e il «malcontento».

far rientrare nel dovere gli spiriti, quei medesimi mezzi che furono impiegati per farneli traviare⁵⁹.

Seguendo la stessa direttrice polemica, in alcuni numeri successivi, Ventura stigmatizzava i sentimenti filo-ellenici dei liberali europei, che pur deprecando il passato bellicoso della Chiesa cattolica non esitavano a chiedere una «nuova crociata» che sancisse l'autonomia greca dall'Impero ottomano⁶⁰.

Proprio la questione dell'indipendenza greca era destinata ad aprire una prima e profonda crepa tra Lamennais, Ventura e i cattolici intransigenti italiani. Nella questione greca, infatti, si contrapponevano due principi differenti: la difesa del legittimismo e l'aspirazione di un popolo cristiano a liberarsi dall'Impero ottomano. In tale contrasto, in cui s'intrecciavano politica e religione, Lamennais nel 1826 non esitò a schierarsi per la causa greca, creando sconcerto tra i suoi ammiratori italiani. L'irritazione del Canosa fu immediata, mentre Ventura, come vedremo, maturò la sua apertura alle lotte nazionali solo nel 1833. In questa fase, però, l'intransigenza di Ventura riguardo la difesa del principio di legittimità non poteva essere più totale. Col suo tipico gusto del paradosso lo scrittore siciliano proponeva un parallelo tra Federico II di Prussia e Carlo III re di Spagna⁶¹. I liberali avevano sempre considerato il primo come l'archetipo del sovrano illuminato e il secondo come un «Re imbecille». Nonostante questo bastò un'«armata rivoluzionaria» per distruggere l'«armata filosofica» di Federico II, mentre le mire napoleoniche sulla Spagna dovettero fare i conti con i radicati sentimenti religiosi degli spagnoli che «ferventi nella loro fede si prostrarono dinanzi le sante immagini». Per questa ragione i francesi «hanno trovate le più grandi opposizioni dalla parte dei cenobiti, e dei partigiani delle idee religiose, che erano sí numerosi tra i sudditi del successore di Carlo III»⁶². Certo, ammetteva Ventura, nel 1821 la situazione della Spagna appariva notevolmente mutata, ma questa circostanza dimostrava solo come «il genio della rivoluzione» potesse partorire «in una contrada diversa i mostri medesimi». Solo grazie alle «istituzioni

⁵⁹ EE, t. I, pp. 249-250.

⁶⁰ *La Crociata in favore dei Greci*, ivi, 30 ottobre 1821, t. II, pp. 275-293.

⁶¹ *Parallelo tra Federico II, Re di Prussia e Carlo III, Re di Spagna*, 20 luglio 1821, ivi, t. I, pp. 55-62.

⁶² Ivi, p. 60.

cristiane di Carlo III»⁶³ la Spagna poteva sperare di riaversi dalla febbre rivoluzionaria.

Altrettanto severa era la critica alle autorità teoriche del pensiero liberale. In particolare, si richiamava la grande fortuna che durante il *novimestre* costituzionale avevano riscosso le opere dell'utilitarista Jeremy Bentham. La vasta circolazione delle opere di Bentham tra i liberali italiani non era solo favorita dalla sua volontà di sostituire il principio di legittimità con quello di utilità pubblica come principio fondativo della società politica, ma anche dal suo diretto interesse per le tematiche inerenti l'assetto da conferire al Mediterraneo in un momento in cui inglesi e francesi se ne contendevano il predominio geopolitico⁶⁴. In un articolo dell'ottobre 1821, introducendo una confutazione del vescovo di Sansevero ai *Trattati di Legislazione* del filosofo inglese⁶⁵, Ventura rifletteva sulla notevole circolazione di quell'opera a Napoli durante il regime costituzionale, nonostante la condanna all'Indice del 1819:

Un giornale colle più sublimi espressioni ne fece la nobile apoteosi. Tutte le librerie bisognarono provvedersene, e con cartelli di cui *ornaronsi* tutte le imposte dei libraj e tutt'i puntoni della capitale, fu avvertito il pubblico che Bentham, come quel giornale si esprime, *era risorto dall'ingiusta oscurità cui aveanlo condannato l'ingiustizia inquisitoria dei preti*⁶⁶.

Tra i documenti ufficiali pubblicati dall'«Enciclopedia» particolare rilevanza assumeva la bolla papale contro le società segrete promulgata da Pio VII il 13 settembre 1821⁶⁷. Secondo Ventura, i precedenti ammonimenti delle gerarchie ecclesiastiche non avevano sortito alcun effetto, soprattutto grazie all'opera dei liberali che si erano adoperati presso la popolazione per sminuirne il contenuto, sostenendo che essa non avrebbe riguardato la Carboneria, che nel luglio del 1820 era uscita dalla segretezza. Diversamente, la

⁶³ Ivi, p. 62.

⁶⁴ M. Isabella, *Mediterranean Liberals? Italian Revolutionaries and the Making of a Colonial Sea, ca. 1800-30*, in *Mediterranean Diasporas: Politics and Ideas in the Long 19th Century*, ed. by M. Isabella, K. Zanou, London-New York, Bloomsbury, 2016, pp. 77-96.

⁶⁵ L'edizione discussa nell'articolo era quella ai *Trattati di legislazione civile e penale. Preceduti da principj generali di legislazione, e da un progetto di un corpo completo di dritto [...]. Pubblicati in francese da St. Dumont di Ginevra da' manoscritti confidatigli dall'autore. Traduzione dal francese di Michele Azzariti*, Napoli, A. Trani, 3 voll., 1818.

⁶⁶ EE, t. II, p. 196.

⁶⁷ *Costituzione di S.S. Papa Pio VII contro le società segrete*, 20 settembre 1821, Appendice, ivi, t. II, pp. 97-121 (testo in latino con traduzione italiana a fronte).

lettura pubblica della Bolla, stando alla testimonianza di Ventura, avrebbe suscitato una fortissima emozione tra la popolazione napoletana:

Non può immaginarsi quale impressione abbia prodotta, particolarmente sul popolo, la pubblicazione della Bolla del supremo Pontefice sulla società dei Carbonari. Alla lettura che questa mattina 30 dello spirante si ne è fatta nelle varie parrocchie della capitale, moltissimi furono uditi ad alta voce, e con trasporto vivissimo di dolore abjurare la suddetta società, protestando di esservi stati strascinati per inganno; mentre si avea fatto lor credere che l'accennata società era stata approvata dal Papa, siccome quella che nulla conteneva che fusse contrario alla purezza della cattolica Religione⁶⁸.

I liberali avrebbero piegato ai loro fini le vendite carbonare, facendo credere che queste ultime fossero state create per finalità di devozione religiosa più che per il sovvertimento dell'autorità politica. Tale equivoco sarebbe valso alle vendite l'adesione di una parte cospicua della popolazione cattolica napoletana, in quanto, com'era noto, i carbonari «affettano [...] un singolare rispetto ed uno straordinario attaccamento verso la cattolica Religione, e verso la persona e la dottrina di Gesù Cristo Salvador Nostro, cui osano con nefando ardire di chiamare ancora Reggitore e gran Maestro della loro Società»⁶⁹.

5. «*Lo spirito pubblico è ora religioso*». Per un nuovo *Pantheon cattolico*. L'«Enciclopedia Ecclesiastica» descriveva un cattolicesimo non più costretto sulla difensiva, ma ormai in netta ripresa⁷⁰. In questa sezione proveremo a ricostruire il bilancio tracciato da Ventura circa lo stato della religione,

⁶⁸ Ivi, p. 149. Nel 1821 Canosa in qualità di ministro della Polizia avrebbe chiesto a Ventura di rivelare i nomi di alcuni esponenti della Carboneria che, avvalendosi delle disposizioni della bolla papale, avevano consegnato le insegne carbonare presso il convento dei teatini di Napoli. Ventura avrebbe opposto un fermo diniego a questa richiesta adducendo il segreto della confessione. La circostanza era ricordata dallo stesso Canosa in un documento pubblicato da Maturi, *Il principe di Canosa*, cit., p. 228.

⁶⁹ EE, t. II, p. 101.

⁷⁰ La più recente storiografia, specie in ambito britannico, ha inteso rivedere il tradizionale giudizio di Weber sull'Ottocento come secolo lungo il quale, grazie ai progressi della scienza tecnica, sarebbe giunto a compimento il processo di desacralizzazione del mondo occidentale («disincanto del mondo»). Si veda C.A. Bayly, *La nascita del mondo moderno 1780-1914*, trad. it., Torino, Einaudi, 2009, pp. 396-449 (ed. or. Oxford, Blackwell, 2004). Secondo Bayly l'Ottocento «conobbe il trionfale riemergere e l'espandersi della religione nel senso attuale del termine». Per un bilancio critico e storiografico sul concetto di secolarizzazione si veda I. Gaddo, E. Tortarolo, *Secolarizzazione e modernità. Un quadro storico*, Roma, Carocci, 2017.

rispettivamente in Francia e negli Stati italiani, particolarmente nel Regno di Napoli. In seguito, ci soffermeremo su alcune personalità e istituzioni del mondo cattolico cui Ventura attribuisce particolare rilevanza, anche per la loro capacità di opporsi al liberalismo.

Secondo Ventura, l'autentica nazione-guida della rinascita cattolica in atto era la Francia, con il ritrovato vigore della sua vita politica (verificabile anche nel livello altissimo del suo dibattito parlamentare), con la sua rinnovata prosperità materiale e il sorgere di nuova generazione di controversisti cattolici «degni del secolo di Luigi XIV». La Francia, scriveva, offre il «quadro più edificante», pur essendo stato l'«unico tra tutti i popoli che hanno abitato la Terra ad essere stato ateo legalmente, e perciò, pochi lustri sono, il più lontano dalla Religione, e che ora n'è forse il più dappresso»⁷¹. Quello descritto da Ventura sulla scia di Lamennais era uno scenario da cui si ricava l'idea di un autentico primato politico e morale della Francia, primo paese «ad espiare i suoi falli»⁷². Questo profondo mutamento della società francese, a suo dire, non si era avuto tanto con la Restaurazione, quanto a partire dall'assassinio del duca di Berry, capo del partito *ultra*, nel febbraio del 1820. Fu quindi «necessario che una vittima augusta fosse immolata, perché la politica si levasse a reprimere con tutta la forza del suo braccio l'abuso dello spirito». Una valutazione positiva del nuovo corso della politica francese dopo l'assassinio del Berry, con l'esclusione del ministero del moderato Decazes, in favore del rappresentante della destra Richelieu era stata espressa dallo stesso Lamennais. A quel delitto erano seguiti i provvedimenti repressivi di Luigi XVIII che avevano posto il fronte liberale sulla difensiva⁷³. Così nella sezione del *Costume pubblico* dedicata alle *virtù cristiane* si poteva plaudire all'esempio di Maria Carolina di Napoli, duchessa di Berry (1798-1870), «giovine eroina», resasi esemplare per la rassegnazione cristiana con cui aveva accolto l'omicidio del consorte e per l'attivismo nelle virtù cristiane dimostrato a seguito di quella perdita⁷⁴. Ventura celebrava la

⁷¹ EE, t. III, p. 12.

⁷² Ivi, p. 13.

⁷³ La decisione di Luigi XVIII interrompeva l'esperienza di governo dei *doctrinaires* come Guizot, orientati a trovare una «terza via» tra legitimismo e liberalismo, si veda Rosanvalon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985; M. Griffo, *Sovranità e governo limitato in Francois Guizot*, in «Il pensiero politico», XXXIV, 2001, 1, pp. 95-104; A. Clerici, *Contro l'uguaglianza, contro il privilegio. Il giovane Guizot e i suoi critici*, in *Il governo del popolo*, a cura di G. Ruocco e L. Scuccimarra, vol. II, *Dalla Restaurazione alla guerra franco-prussiana*, Roma, Viella, 2012, pp. 47-69.

⁷⁴ *Sulla Duchessa di Berry*, in EE, t. I, pp. 124-127.

principessa napoletana con accenti simili a quelli che nello stesso frangente le tributava Chateaubriand nei *Mémoires touchant la vie et la mort du duc de Berry*⁷⁵, ben prima che essa, riparando in esilio con la rivoluzione di luglio, intraprendesse una lunga e avventurosa azione cospirativa per portare al trono l'unico erede maschio del duca, conte di Chambord.

Nel quadro della rinascita cattolica descritta da Ventura, l'Italia si sarebbe trovata in una posizione privilegiata, in quanto, come scriveva, essa «è stata ugualmente lontana e dagli eccessi del fanatismo, e dagli eccessi della moderna incredulità»⁷⁶. Particolarmente positivo era lo scenario offerto dal Regno di Napoli dove si riscontrava come tutte le classi «sono nella religione». Le eccentricità dei vescovi e della popolazione ecclesiastica apparivano ora rientrate. Certo, anche durante la rivoluzione del 1820 non era mancata l'adesione di esponenti del clero tra le fila degli insorti⁷⁷, ma in numero minore rispetto ai precedenti appuntamenti rivoluzionari succedutesi nella storia del Regno. Così lo scrittore siciliano poteva quantificarne (non si sa bene sulla base di quali fonti), il numero in una dozzina, precisando come nel farne il computo si dovesse adottare il criterio seguito da quegli storici della Rivoluzione francese che

non contano essi per ecclesiastici quei cosiddetti *Messieurs Abbés*, cui la lontananza del servizio della chiesa, gl'impegni profani che aveano contratti col secolo, e la leggerezza dell'abito, non lasciavano altro che l'indelebile tremendo carattere di ministro della Religione. Così tra noi non bisogna riguardare come membri del sacerdozio, coloro che avean vergogna di portarne anche l'abito. Da costoro che aveano praticamente rinunciato alla sorte del Signore, cui erano stati adottati, non vi è fallo che non potea aspettarsi; e non fa meraviglia che abbiano molto degradato il santo ministero, cui più non appartenevano, colla follia delle loro opinioni; quando aveano già avvilito con una condotta poco edificante⁷⁸.

Dopo il *novimestre* costituzionale l'attività ecclesiastica appariva orientata a rimuovere i guasti delle «clandestine società» e dell'«usurpazione france-

⁷⁵ F.-R. de Chateaubriand, *Mémoires, lettres et pièces authentiques touchant la vie et la mort de s.a.r. Monseigneur Charles-Ferdinand-d'Artois, fils de France, duc de Berry*, Paris, Normant, 1820.

⁷⁶ EE, t. II, p. 35.

⁷⁷ Come ricorda Cazzaniga, *Origini ed evoluzioni dei rituali carbonari*, cit., p. 563, «la chiusura di molti conventi nel periodo napoleonico, in particolare al Sud, produsse turbamento e disagi materiali per i religiosi ex conventuali, disponendoli a messaggi di rigenerazione spirituale e civile, e non a caso li ritroveremo numerosi nelle vendite, così come i vecchi militari delle armate napoleoniche».

⁷⁸ EE, t. I, pp. 373-378.

se»⁷⁹, mentre anche l'educazione e il controllo dei libri sembravano essersi tornati saldamente sotto il controllo delle istituzioni religiose. Così Ventura poteva dichiarare ottimisticamente la vittoria del fronte cattolico nella lotta per la formazione dello spirito pubblico. Lo «spirito pubblico è ora religioso», sentenziava in uno dei suoi articoli⁸⁰.

Nelle pagine dell'«Enciclopedia» Napoli era presentata come una città attraversata da un irripetibile anelito religioso. Un sintomo dei nuovi tempi era stato già, nell'autunno 1821, il decreto reale che aveva richiamato i gesuiti nel Regno, riconoscendone la funzione educativa⁸¹. Ma un rinnovato fervore veniva anche dalle grandi missioni cattoliche per l'evangelizzazione della Cina e degli Stati Uniti. In una cronaca del settembre 1821 si dava notizia dell'arrivo a Napoli di quattro giovani provenienti dalla Cina che di lì a poco avrebbero cominciato gli studi presso il Collegio dei Cinesi. Quell'evento aveva provocato allo stesso tempo curiosità e commozione in città, in quanto per effetto delle persecuzioni contro i missionari cristiani quei giovani erano i primi cattolici cinesi a giungere in Italia dal 1806. Ventura si diceva commosso dallo spettacolo di quei giovani usciti miracolosamente dal loro paese, anche al pensiero del destino che li attendeva quando vi avrebbero fatto ritorno. Ma subito, con un procedimento tipico del suo stile argomentativo, la vivace e commossa cronaca diveniva occasione di polemica anti-riformata:

Vanti pure l'Inghilterra sino alla nausea i suoi apostoli della *Lancastriana* e le sue *Società Bibliche*. Essa può bensì dipingere nei suoi fastosi rapporti i progressi dell'agricoltura presso i Negri, e delle scienze elementari presso gl'Indiani; ma tutte queste miserabili missioni da negoziato, di cui la politica è l'unico motore, e l'unico agente né [*sic*] è l'oro, non proveranno mai altro se non l'incurabile religiosa apatia delle società protestanti, il cui solo temporale interesse è capace di mettere in azione⁸².

Questo passo è solo uno dei tanti che qui si potrebbero richiamare in cui Ventura individua il proprio obiettivo polemico nelle società bibliche, ispirate alla dottrina del teologo Saiter. Ventura stigmatizzava lo sforzo gigan-

⁷⁹ Ivi, t. II, p. 41.

⁸⁰ Ivi, t. III, p. 41.

⁸¹ *Ristabilimento dei Gesuiti in Napoli*, 30 settembre 1821, ivi, t. II, pp. 113-133. Ventura notava al riguardo come tutti «i corpi morali utili alla religione sono stati sempre più o meno utili ancora allo stato, particolarmente sotto il rapporto dell'educazione» (p. 129).

⁸² *Riflessioni e ragguagli sopra de' quattro nuovi alunni giunti al Collegio cinese di Napoli*, 20 settembre 1821, ivi, t. II, pp. 86-96.

tesco intrapreso da queste società nel far circolare un imponente numero di Vangeli, in quanto tale opera di divulgazione, priva della necessaria mediazione sacerdotale, finiva per comportare effetti dannosi. Si criticava ancora la volontà, sottesa all'azione delle società bibliche, di istituire un dialogo interreligioso tra le confessioni cristiane⁸³. Ventura contestava la circolazione incontrollata delle Bibbie tradotte, e denunciava l'operato di alcuni «missionari» delle Società nel Regno di Napoli. Infine ricordava come la marchesa di Circello a Palermo si vide giungere una «enorme cassa» di Bibbie inviate da Londra attraverso l'isola di Malta, lodando lo zelo della nobildonna che aveva subito avvertito il vescovo di quell'insolita spedizione⁸⁴. Ventura, come si è detto, attribuiva la situazione favorevole del Regno di Napoli alla scarsa permeabilità della sua popolazione rispetto agli eccessi rivoluzionari. Dopo la fine dell'esperienza costituzionale, il sovrano appariva intento a far rispettare, se non a rafforzare ulteriormente, gli accordi sanciti con il discusso concordato del 1818. Per questa ragione, nella visione di Ventura, era nella pratica educativa che occorreva concentrare i propri sforzi. A tal riguardo, nelle pagine dell'«Enciclopedia ecclesiastica» si lodava l'istituzione delle Congregazioni di Spirito, scuole poste «sotto la direzione di zelanti sacerdoti», proposte dalla Giunta della Pubblica istruzione e stabilite con decreto reale⁸⁵. Ventura ne sottolineava più volte la gratuità, in polemica con le vendite carbonare che prevedevano una tassa d'iscrizione. A suo avviso, le Congregazioni potevano essere considerate a tutti gli effetti delle istituzioni educative gratuite. Da qui la polemica contro i murattiani, visto il fallimento dei programmi sull'istruzione laica e gratuita intrapresi

⁸³ *Delle società bibliche*, 30 luglio 1821, in EE, t. I, pp. 262-273 «Le società bibliche sono le missioni dei protestanti; il loro istituto è quello di facilitare ai popoli la lettura della Bibbia. A tale effetto negli undici anni che han preceduto il 1815 più di venti milioni sono stati impiegati a spargere un milione trecentomila esemplari della Bibbia tradotta in cinquantacinque lingue o dialetti. Ma questa non è che una nuova maniera di propagare gli errori» (ivi, p. 262). Nelle pagine della rivista non mancava una certa attenzione alle vicende britanniche, non solo in relazione alle società bibliche, ma anche per il ricorrente richiamo al dibattito parlamentare allora in corso sul riconoscimento dei diritti politici ai cattolici britannici. Sul cattolicesimo inglese si veda R. Pezzimenti, *Storia e politica nei cattolici inglesi dell'Ottocento*, Roma, Città nuova, 2016.

⁸⁴ EE, t. I, p. 263. Sul rapporto tra Chiesa cattolica e volgare si rimanda ai lavori di G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, il Mulino, 1997; Id., *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005.

⁸⁵ *Decreto Reale, e Circolare del signor Direttore degli Affari Ecclesiastici ai Vescovi del Regno sulle Congregazioni di Spirito*, 30 giugno 1821, in EE, t. I, pp. 111-120.

durante il Decennio francese. A tal riguardo, con una sua tipica strategia polemica, Ventura opponeva la *liberalità* del clero delle Congregazioni alla presunta venalità dei *liberali*:

Nelle Congregazioni di Spirito, di cui facciam l'elogio, non si è mai nulla riscosso dagli allievi. I sacerdoti che vi travagliano vi spendono il loro per mantenerle. Così al sacrificio del loro tempo aggiungono quello del loro argento. Pare che costoro si potrebbero chiamare con più ragione *liberali*; ma allora questo vocabolo sarebbe l'*adjettivo* di *liberalità* e non di *liberalismo*⁸⁶.

In realtà, la lettura del decreto sulle Congregazioni di Spirito, pubblicato nell'«Enciclopedia ecclesiastica», mostrava immediatamente la reale finalità di queste istituzioni che apparivano come uno strumento orientato a porre un freno alla libertà, già invero compromessa, dell'ateneo napoletano. Basti ricordare che il decreto faceva esplicito riferimento agli studenti «e con specialità coloro, che non avendo in Napoli le proprie famiglie, hanno bisogno di un eccitamento maggiore, che non abbandonino la virtù». Il primo articolo stabiliva che gli studenti che non frequentavano assiduamente le Congregazioni «non potranno ottenere verun grado dottorale nella Regia Università degli Studj», mentre l'articolo quattro vietava qualsiasi attività accademica nei giorni in cui le Congregazioni tenevano le loro adunanze⁸⁷. Nel numero del settembre 1821 si pubblicava lo Statuto delle Congregazioni⁸⁸, il cui obiettivo era quello di «formare ad una solida pietà i giovani studenti, e di stabilire nei loro cuori i principj della Religione, e della morale cristiana, per mezzo di assidue istruzioni, e di esercizj di pietà»⁸⁹. Le Congregazioni erano organizzate secondo uno schema gerarchico che per molti versi ricalcava i tre gradi delle sette carbonare, per cui i frequentanti erano divisi in alunni, novizi, fratelli.

Se l'«Enciclopedia» si poneva tra i suoi obiettivi la divulgazione del pensiero dei principali esponenti del cattolicesimo autoritario, tra questi Haller e Lamennais occupavano una posizione privilegiata, in quanto alla divulgazione delle loro idee si univa il risalto conferito alle rispettive vicende biografiche. Al bernese Karl Ludwig von Haller⁹⁰, autore de *La Restaurazione della*

⁸⁶ EE, t. I, p. 115 n.

⁸⁷ Ivi, p. 117.

⁸⁸ Ivi, t. II, 20 settembre 1821, pp. 62-69.

⁸⁹ Ivi, t. II, p. 62.

⁹⁰ Sul pensiero politico di Haller si rimanda a K. Guggisberg, *Carl Ludwig von Haller*, Huber, Leipzig, 1938; M. Sancipriano, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Milano, Marzo-

scienza politica, erano dedicati diversi medaglioni biografici. In particolare, l'interesse per la biografia di Haller era dato dalla sua conversione al cattolicesimo, che aveva aperto un conflitto con le autorità bernesi che gli sarebbe costato la perdita della cittadinanza. Haller era presentato come una sorta di perseguitato politico per motivi religiosi e la sua vicenda considerata come la cartina di tornasole delle contraddizioni della dottrina liberale in materia di tolleranza⁹¹. Nella condotta del Consiglio di Berna contro uno dei suoi cittadini piú illustri Ventura leggeva il carattere contraddittorio dello spirito di tolleranza, quando si «osservi, che quest'esempio di stomachevole intolleranza è offerta da coloro che fan di tutto per passare per tollerantissimi»⁹². Un'osservazione che esibisce l'evidente aporia, già notata da Carl Schmitt, in cui cadevano i cattolici intransigenti impegnati a richiedere a propria tutela quelle stesse libertà che sul piano del diritto pubblico cattolico erano dichiarate insussistenti⁹³. Si poneva, quindi, il problema del rapporto tra religione e autorità politica rispetto al quale Ventura appariva sollecito ad esaltare la positiva funzione dei «corpi intermedi» e la libertà della Chiesa nel conservare e nell'estendere il suo patrimonio, condizione che egli leggeva come l'eredità piú cospicua del Concordato del 1818. La proprietà ecclesiastica, scriveva, è sempre stata oggetto delle mire dei «Riformatori del Mondo». Costoro dopo «di averci predicato sino alla nausea l'inviolabilità dei diritti, che ogni cittadino ha di fare gli acquisti [...] si sono scagliati contro il diritto, che la Chiesa ha di acquistare, e di godere dei suoi acquisti»⁹⁴.

Rispetto al rapporto tra Ventura e Lamennais, invece, occorre rilevare come l'ammirazione dello scrittore siciliano non venga meno neanche quando le tesi dell'*Essai sur l'indifférence* sono oggetto di una significativa conte-

rati, 1968; L. Marino, *Carl Ludwig von Haller*, in *L'albero della Rivoluzione francese*, a cura di B. Bongiovanni e L. Guerri, Torino, Einaudi, 1989, pp. 259-262; P. Poma, *Il contrattualismo come errore radicale. Haller o l'Anti-Rousseau*, Pisa, Ets, 2012.

⁹¹ Lettera del signor Carlo Luigi de Haller [...] per dichiarare il suo ritorno alla Chiesa cattolica, in EE, t. I, pp. 73-79.

⁹² Ivi, p. 278.

⁹³ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, trad. it., Bologna, il Mulino, 2010, p. 10 (ed. or. *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1923). Sull'influenza del pensiero politico della Restaurazione in Schmitt si vedano le pagine di C. Galli, *La gloria e i nemici della Chiesa cattolica*, postfazione all'edizione dell'opera citata, pp. 83-96.

⁹⁴ Sulla proprietà della Chiesa-Dichiarazione ufficiale sull'articolo XV del Concordato del 1818, 10 luglio 1821, in EE, t. I, pp. 156-163.

stazione all'interno degli stessi ambienti cattolici. Lo scrittore bretone, sostenitore dell'«ultramontanismo», dottrina che intendeva contestare la tradizionale autonomia del clero francese nei confronti del Papa, avrebbe auspicato un pubblico apprezzamento del suo lavoro da parte delle gerarchie ecclesiastiche romane, senza mai riceverlo. Le perplessità degli ambienti romani riguardavano il secondo tomo dell'*Essai* e si appuntavano sulla sua concezione della fede e della certezza. Secondo lo scrittore bretone, in particolare, l'intelletto umano non è in grado di pervenire alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Questa posizione, per molti versi anti-intellettualistica, appariva in contrasto con la ripresa della filosofia tomista auspicata da una parte cospicua della Curia romana⁹⁵.

La questione era trattata nel numero del 30 gennaio 1822, dove Ventura difendeva Lamennais e salutava favorevolmente il suo proposito di affidare spontaneamente al giudizio dei revisori ecclesiastici l'*Essai*⁹⁶. Inoltre, Ventura pubblicava una lettera inviatagli da Lamennais, dove lo scrittore francese manifestava una certa amarezza per le critiche che la sua opera aveva ricevuto negli ambienti cattolici⁹⁷. A tal riguardo, le pagine dell'«Enciclopedia» dimostrano come Ventura, entrato a far parte della Giunta della Pubblica istruzione, avesse chiesto e ottenuto un pronunciamento pubblico a favore dello scrittore francese⁹⁸. La sua entrata nella Giunta rivela il favore politico con cui l'«Enciclopedia ecclesiastica» era vista negli ambienti governativi nel periodo del «dispotismo ministeriale» del Canosa. La Giunta aveva ampie prerogative in materia di controllo censorio sulla circolazione dei libri e in materia di educazione pubblica. Tra i suoi membri vi era l'arci-reazionario vescovo di Castellammare di Stabia Francesco Colangelo (1769-1836), che nel 1824 ne sarebbe divenuto il presidente. I sentimenti antirivoluzionari

⁹⁵ Si veda Verucci, *Félicité Lamennais*, cit., pp. 78-81.

⁹⁶ EE, 30 gennaio 1822, t. III, pp. 135-137. Ventura precisava che la Congregazione dell'Indice «ha deciso che non solamente quei libri non contengono nulla contro la fede cattolica, ma che i principj che vi sono esposti sono affatto conformi alla sana dottrina della Chiesa» (ivi, p. 137).

⁹⁷ *Ibidem*: «Dopo ciò egli era naturale che io avessi per nemici, tutt'i nemici della fede e della verità. Ma come ha potuto mai essere, che io abbia trovato numerosi avversari tra gli stessi cattolici? La loro opposizione è contro natura. Essi combattono se medesimi combattendo me».

⁹⁸ *Ibidem*: «La Congregazione ha deciso che non solamente quei libri non contengono nulla contro la fede cattolica, ma che i principj che vi sono esposti sono affatto conformi alla sana dottrina della Chiesa». Con tale giudizio la Congregazione approvava la pubblicazione del secondo tomo dell'*Essai sur l'indifférence* per la Stamperia reale.

del vecchio vescovo erano noti fin dal 1799, quando nei mesi in cui ancora imperversava la sanguinosa repressione della Santafede aveva dedicato alla regina Maria Carolina un interessante *pamphlet* che costituisce un'autentica *summa* della controrivoluzione a Napoli⁹⁹. In seguito, Colangelo lavorò per portare a compimento la sua storia della cultura filosofica e scientifica italiana, interpretata come una cattolica *philosophia perennis*. Un quadro interpretativo in cui si facevano coesistere Della Porta, Galilei e persino gli esponenti della seicentesca Accademia degli Investiganti, colpita da una dura condanna arcivescovile sul finire del Seicento¹⁰⁰. Colangelo veniva più volte richiamato nelle pagine dell'«Enciclopedia», dove si recensirono le sue opere, elogiando i provvedimenti repressivi adottati dalla Giunta in materia d'istruzione, università, limitazione della libertà di stampa¹⁰¹. Nel 1822 Colangelo pubblica anche un libello contro la *Scienza nuova* di Giambattista Vico, scritto con l'intento di arginare il tentativo di Cuoco e dei liberali di elevare il filosofo napoletano al rango di autore nazionale¹⁰².

Si può congetturare che sia stato lo stesso Colangelo a richiedere a Ventura di pronunciare un elogio per la morte del matematico Nicola Fergola, avvenuta nel 1824¹⁰³. Sul finire del Settecento Fergola era stato uno dei protagonisti della *querelle* che aveva opposto i matematici sintetici a quelli analitici. Fergola costituiva il capofila del tradizionalismo matematico con la sua difesa dell'idea baconiana della scienza e la purezza della geometria euclidea opposta agli «atei» programmi di matematizzazione universale presenti nella meccanica analitica di Lagrange e Laplace. Un'opposizione tra *veteres* e *novatores* che comportava importanti conseguenze sul piano politi-

⁹⁹ F. Colangelo, *Riflessioni storico-politiche su la rivoluzione accaduta in Napoli nel 1799*, Napoli, V. Orsino, 1799, dove particolarmente rilevante è l'accusa di corretteità della cultura genovesiana e filangieriana con lo spirito rivoluzionario: «Tutti secondo voi, sono liberi, tutti eguali, tutti godono de' stessi diritti. Quest'è il ruinoso sistema insegnato da voi ne' vostri *Principi di legislazione*, ne vostri *Uomini naturali*, nelle vostre *Diceosine*, nelle vostre *Scienze della legislazione*, ed in tanti libercoli, ed in tanti proclami» (p. 21).

¹⁰⁰ Particolare interesse ha suscitato la rivalutazione di Galilei quale scienziato cristiano operata da Colangelo nell'opera *Il Galileo proposto per la gioventù studiosa*, Napoli, V. Orsino, 1815, su cui si rimanda a M. Torrini, *Il Galileo di Francesco Colangelo: la scienza come apologia*, in *Le scienze a Napoli tra Illuminismo e Restaurazione*, a cura di R. Mazzola, Roma, Aracne, 2011, pp. 169-184.

¹⁰¹ EE, t. I, pp. 279-281, 327-329.

¹⁰² F. Colangelo, *Saggio di alcune considerazioni sopra l'opera di Giovan Battista Vico intitolata Scienza nuova*, Napoli, A. Trani, 1822.

¹⁰³ G. Ventura, *Elogio di Niccola Fergola*, Napoli, D. Sangiacomo, 1824.

co¹⁰⁴. Nella sua orazione, Ventura esaltava l'atteggiamento intransigente di Fergola, docente di matematica al collegio del Salvatore, rispetto a qualsiasi compromissione con l'esperienza repubblicana del 1799. Fergola aveva dimostrato la possibilità di conciliare la scienza con le proprie convinzioni religiose in un'epoca in cui

la *squadra* e il *compasso* divennero micidiali in mano all'empietà ed all'orgoglio; essi hanno rotto ogni freno, hanno scatenato tutte le passioni, hanno scavato le fondamenta della religione e dell'ordine¹⁰⁵.

Fergola avrebbe protratto la sua intransigenza anche negli anni del Decennio francese¹⁰⁶, al punto da essere posto a riposo definitivo «con gli onori e con lo stipendio»¹⁰⁷.

Ventura profuse analogo fervore nella sua orazione funebre in onore di Pio VII, aderendo all'interpretazione provvidenzialistica del lungo conflitto tra il pontefice e Napoleone. Per lui, come per gli altri controversisti cattolici, l'anziano pontefice, pur fiaccato dai lunghi anni di reclusione a Savona e a Parigi, era sopravvissuto alla Restaurazione finendo per rappresentare una «reliquia vivente» di una delle fasi più difficili della plurisecolare storia del papato. Per questa ragione, il pontefice di Cesena entrava a pieno titolo nella galleria di ritratti del rinnovato immaginario cattolico allestita da Ventura. Un elogio, quello rivolto a Pio VII, che però non dissimulava l'in-

¹⁰⁴ Una notevole ricostruzione del problema, con un interessante riferimento all'«Enciclopedia», si trova in M. Mazzotti, *Pensiero conservatore e scienze moderne a Napoli (1780-1830)*, in *Le scienze a Napoli tra Illuminismo e Restaurazione*, cit., pp. 185-203. Per una ricostruzione più specifica del tradizionalismo matematico a Napoli si veda M. Mazzotti, *The Geometers of God. Mathematics and Reaction in the Kingdom of Naples*, Chicago, History of Science Society, 1998.

¹⁰⁵ Ventura, *Elogio di Niccola Fergola*, cit., p. 84.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 99-100: «Invano l'astuzia e la furberia decennale, sollecita di accreditarsi nella pubblica opinione col suffragio di coloro che hanno maggiori diritti alla opinione pubblica, tenta tutti i mezzi, batte tutte le vie, mette in opera tutti gli sforzi per impegnarlo ad accettarne decorazioni, titoli, posti luminosi, pensioni, ricompense; ed onorevoli dispiaci, offerte generose, lettere, inviti lusinghieri piovono sopra di lui: nulla lo lusinga, lo scuote lo fa piegare. E mentre personaggi altronde rispettabili han dovuto cedere alla forza della circostanza, e loro malgrado sono stati obbligati ad allungare il loro titolare e fregiare di croci profanate, d' insegne costituite al delitto il loro petto onorato, solo il Fergola tra gli uomini che hanno più diritto agli onori, riman ciò che era. Nicola Fergola e nulla più: ecco tutti i suoi titoli».

¹⁰⁷ Si veda P. Nastasi, *Fergola, Nicola*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 46, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1996, *ad vocem*.

soddisfazione dei cattolici intransigenti per la perdita di peso politico della Santa Sede nello scenario internazionale, testimoniata anche dalle difficoltà riscontrate dal cardinal Consalvi nell'ottenere dalle potenze della Santa Alleanza il pieno reintegro del patrimonio territoriale dello Stato pontificio. Ventura, al riguardo, s'interrogava sul reale spirito della Restaurazione che, come scriveva, «non si sa bene cosa avrebbe restaurato»¹⁰⁸.

6. *Nell'arsenale dell'incredulità: per un'antologia del discorso apologetico autoritario*. Nel 1823 Ventura avrebbe lavorato alla traduzione de *La legislazione primitiva* di Bonald¹⁰⁹, e de *Il Papa* di de Maistre¹¹⁰, l'opera che con la sua esaltazione dell'assolutismo papale aveva messo in imbarazzo persino il cardinal Consalvi. Haller, Lamennais, Bonald, de Maistre, una costellazione di autori accomunati dalla critica al contrattualismo in cui rinvenivano l'errore radicale della filosofia moderna, insito nello spostamento della sede della sovranità da Dio al popolo. La critica al democraticismo insito nella riforma protestante si legava alla condanna della sovranità popolare e della tradizione politica contrattualista. Rousseau era aspramente criticato per la sua capacità di sintetizzare in maniera unitaria questi diversi elementi teorici. Così nelle pagine dell'«Enciclopedia» il filosofo ginevrino diveniva l'idolo polemico di questa contestazione del contrattualismo e della sovranità popolare¹¹¹.

Bonald, in particolare, aveva considerato Rousseau come l'autore eponimo di una tradizione in «cui sono caduti molti dei moderni politici [...] di aver considerata la politica come ogni altra scienza in cui le ipotesi le più semplici e le più naturali, le più ragionevoli in astratto, danno poi d'ordinario in concreto i più utili risultati». Da qui sarebbero nati dei «romanzi» sul «governo e la società». Al riguardo, scriveva, «non si può abbastanza ripetere che la rivoluzione in Francia [...] non è stata che l'applicazione alla società del romanzo di Rousseau, intitolato il *Contratto sociale*». La politica, sosteneva Bonald, «ha questo di particolare e di proprio fra tutte le scienze, che in essa le ipotesi che sembrano le più giuste, le più ragionevoli, le più naturali, hanno poi dei risultati o falsi, o ridicoli, o funesti»¹¹².

¹⁰⁸ G. Ventura, *Elogio del Sommo Pontefice Pio VII*, Napoli, D. Sangiacomo, 1823.

¹⁰⁹ L. de Bonald, *La legislazione primitiva*, Napoli, D. Sangiacomo, 1823.

¹¹⁰ J. de Maistre, *Del Papa, opera del sign. conte De Maistre*, Napoli, Porcelli, 1823.

¹¹¹ Come ha notato Rosanvallon, *Le moment Guizot*, cit., pp. 45-47 e 77, quasi tutti gli scrittori politici del primo Ottocento sono «funzionalmente anti-rousseauisti».

¹¹² de Bonald, *La legislazione primitiva*, cit., p. 6 (la traduzione è dello stesso Ventura).

L'«Enciclopedia», tra gli altri suoi obiettivi, voleva costituire un'autentica antologia del pensiero cattolico autoritario e della letteratura anti-rousseauviana. Ma la contestazione al contrattualismo del filosofo ginevrino rimaneva pur sempre all'interno del dibattito giusnaturalistico, non sancendone il superamento¹¹³. Esempio tipico in tal senso era quello di Haller, il teorico della «ininterrotta prosecuzione dello stato di natura», condizione che avrebbe comportato il necessario instaurarsi di relazioni gerarchiche che rendevano la diseguaglianza ineliminabile. Secondo Haller, lo Stato e le norme giuridiche non hanno un contenuto etico ma sono espressione delle forze sociali vincenti. Nonostante questa sua origine l'autorità è meritevole di obbedienza, in ragione di una dottrina dello Stato patrimoniale, oggetto di diritto privato. La Riforma protestante, secondo il teorico bernese, negando valore al principio d'autorità nell'ambito spirituale si sarebbe avvolta nelle sue stesse contraddizioni, finendo per affermare, suo malgrado, una «democrazia spirituale», in cui come nelle chiese presbiteriane il gregge dei credenti diviene anche il pastore di se stesso.

In uno scritto dedicato alla critica del *Contratto sociale*, Ventura riannodava le conclusioni teoriche maturate dal pensiero reazionario sul problema dell'origine del potere¹¹⁴. Si contestava il concetto di sovranità popolare con l'intenzione di restaurare la dottrina dell'origine divina dell'autorità in tutta la sua pienezza. «Il potere è una preda che si contrasta, la sommissione è un atto di necessità» – scriveva Ventura –, volendo intendere l'impossibilità di un contratto integralmente democratico che escluda la necessaria contrapposizione tra dominanti e dominati. Se il potere è nella sua stessa origine arbitrario, la società è destinata a dissolversi quando «la forza usurpatrice non conservi perpetuamente la sua superiorità originaria sulla debolezza che essa ha soggiogato»¹¹⁵. Tale potenza disgregativa è proprio quella teorizzata da Rousseau quando afferma che il popolo «non ha altro padrone che se stesso, ovvero che non esiste alcuna potenza superiore alla sua»¹¹⁶.

In altri brani dell'«Enciclopedia» emergevano, però, toni più sfumati, in quanto, secondo una modalità esegetica già diffusa a partire dal tardo Settecento, gli scrittori cattolici non esitavano a servirsi di alcuni argomenti

¹¹³ È la critica avanzata da K. Mannheim, *Conservatorismo. Nascita e sviluppo del pensiero conservatore*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 127-130.

¹¹⁴ *Delle dottrine filosofiche in rapporto alla società. Esame del Contratto sociale*, 10 febbraio 1822, in EE, t. III, pp. 145-163.

¹¹⁵ Ivi, pp. 151-152.

¹¹⁶ Ivi, p. 154.

dello scrittore ginevrino in funzione anti-illuminista. Del resto era stato lo stesso Lamennais a considerare Rousseau «il peggior nemico di se stesso», ritenendo produttiva la sua utilizzazione come critico dell'ateismo illuminista¹¹⁷.

I fascicoli del quinto tomo dell'«Enciclopedia» sono quasi interamente dedicati alla traduzione dell'opera di Lamennais *Sullo stato attuale della Chiesa*¹¹⁸. In questo scritto gli elementi disgregativi della tradizione cattolica e dell'ordine politico, affiorati a partire dalla Riforma, erano posti in ordine diacronico, venendo a comporre una compatta genealogia. Lo scrittore bretone non mancava di tornare sulla posizione eccentrica di Rousseau nel pensiero del suo tempo, ravvisata nella sua capacità di conservare «sempre colla fede in Dio, la speranza di un avvenire». Questo sentimento lo distingueva dagli «scrittori atei, secchi e freddi come la loro dottrina»¹¹⁹. Ma proprio questa «seducente eloquenza» rendeva lo scrittore ginevrino più pericoloso. Lamennais, in particolare, coglieva il nucleo in qualche modo teologico del pensiero di Rousseau, quando si domandava: «Chi avrebbe creduto venti anni fa che il dogma del peccato originale avesse una sì grande importanza politica?»¹²⁰.

Sul piano polemico era ancora una volta la valutazione dello stato di natura proposta da Rousseau fin dal *Discorso sull'origine della disuguaglianza* a prestare il fianco alle contestazioni apologetiche dei grandi oratori della Restaurazione. Stigmatizzando i tentativi in corso in Francia per ripubblicare le opere complete di Rousseau e di Voltaire, Ventura notava come il fronte democratico «studiasse di dissotterrare dagli archivj della rivoluzione quelle opere

¹¹⁷ Il saggio di Verucci su Lamennais qui più volte richiamato contiene interessanti notazioni sull'influenza di Rousseau sullo scrittore bretone. Decisiva sarebbe stata, in particolare, la mediazione dell'*Anti-Emilio* di Gerdil.

¹¹⁸ F. de La Mennais, *Sullo stato attuale della Chiesa in Francia*, in EE, t. V. La traduzione dell'opera è presentata in una rubrica specifica nei diversi fascicoli del quinto tomo.

¹¹⁹ EE, t. V, p. 296.

¹²⁰ Ivi, p. 297. Nel classico saggio di E. Cassirer, *Il problema J.J. Rousseau*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1971, si rintracciava il problema fondamentale della filosofia di Rousseau nella questione della teodicea, in quanto Rousseau avrebbe spostato il problema del male dall'uomo alla società. Sulla centralità del peccato d'origine tornano anche le belle pagine di E.M. Cioran, *Joseph de Maistre. Saggio sul pensiero reazionario*, in Id., *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, trad. it., Milano, Adelphi, 1988, p. 36: «La dottrina della Caduta esercita una forte seduzione sui reazionari, di qualsiasi sfumatura essi siano; i più induriti e i più lucidi di loro sanno inoltre quale ausilio essa offra contro i sortilegi dell'ottimismo rivoluzionario: non postula forse l'invariabilità della natura umana, votata senza rimedio al decadimento e alla corruzione?».

tenebrose che la partorirono»¹²¹. L'irritazione per la persistente circolazione degli scritti rousseauviani animava anche i discorsi degli oratori del cenacolo di Saint-Sulpice, ripresi nelle pagine dell'«Enciclopedia». La divulgazione di quegli scritti andava impedita in quanto lesiva dell'ordine e dell'autorità:

ma se vogliono di tutta forza godere dell'intiero e pieno esercizio de' lor diritti naturali, che vadan su via a rifugiarsi ne' boschi, e là seco portino le loro Stamperie presso i selvaggi, che è là per appunto dove gli invia il lor Corifeo a contemplare in tutta la sua dignità l'uomo suo favorito, l'uomo della natura: colà potran senza freno e senza censura godersi del diritto naturale di parlare e di scrivere, e infino di scannarsi gli uni gli altri, di far traffico de' lor pensieri, e infino di rubarsi a vicenda, di far delle edizioni complete, e infino di vivere senza legge, e senza Dio¹²².

L'ultimo fascicolo dell'«Enciclopedia» usciva il 10 ottobre 1822. La fine delle pubblicazioni seguiva di pochi mesi la destituzione del Canosa e il suo allontanamento dal Regno di Napoli. È difficile valutare quale dovette essere l'impatto della rivista. Di certo il padre teatino si congedava dai suoi lettori ricordando la funzione svolta dall'«Enciclopedia» soprattutto nelle province del Regno. Ben diversa dovette essere l'accoglienza nella capitale dove le idee del cattolicesimo autoritario circolarono in maniera molto meno significativa¹²³. Con la cessazione della rivista il destino di Ventura si separava da quello del principe di Canosa, il «Don Chisciotte del legittimismo», le cui posizioni politiche si mostravano sempre più attardate. La critica forse più lucida al programma politico-teocratico del Canosa era venuta dallo storico liberale Luigi Blanch il quale aveva ricordato come

un governo, come quello, di cui egli [Canosa] traccia le linee con la brama di vederlo attuato, di potere ecclesiastico, dispotismo, potere feudale e dipendenza dal Papa e da potenze straniere, c'è già stato, ed è la storia della nostra famiglia, la storia del Regno di Napoli¹²⁴.

La sorte dell'«Enciclopedia», in questo senso, non fu dissimile da quella degli altri periodici cattolici italiani. Tali pubblicazioni vennero sospese

¹²¹ EE, t. III, p. 17.

¹²² *Pastorale del vescovo di Troyes sulla ristampa di Rousseau e Voltaire*, in EE, t. IV, 30 aprile 1822, p. 162.

¹²³ Secondo una testimonianza dello storico e memorialista Luigi Blanch, l'attenzione per Lamennais negli ambienti culturali della capitale e tra i componenti delle magistrature cittadine non fu significativa: cfr. L. Blanch, *Luigi de' Medici come uomo di stato e amministratore*, in Id., *Scritti storici*, cit., vol. II, p. 96 e n.

¹²⁴ Ivi, p. 124.

per impulso di quelle stesse monarchie a cui i cattolici reazionari italiani affidavano i loro propositi per un ritorno agli assetti prerivoluzionari. Nel caso napoletano furono le pressioni del governo austriaco ad ottenere l'allontanamento del Canosa che ebbe come diretta conseguenza la chiusura dell'«Enciclopedia». Gli sforzi austriaci a Napoli, infatti, erano orientati a restaurare la monarchia borbonica all'interno di una cornice di piena legalità, senza annullare le riforme amministrative intraprese durante il Decennio francese. Canosa, come ha scritto Maturi, costituiva un intralcio al proposito di Metternich, non solo per le sue concezioni teocratiche, ma anche per i metodi assertivi ed arbitrari con cui aveva gestito la polizia napoletana. Da questa valutazione dell'operato austriaco in Italia e più in particolare dall'opposizione di Metternich alla divulgazione pubblicistica del cattolicesimo autoritario, Maturi ricavava l'esigenza storiografica e metodologica di «dissociare la politica dalla filosofia politica di quell'età», in quanto «la restaurazione non fu mera reazione». La sua funzione positiva fu quella di «preservare molte acquisizioni dell'età napoleonica»¹²⁵. Una distinzione importante, ci sembra, che consente d'intendere come i reazionari cattolici fossero destinati a restare una cultura politica di minoranza. La loro polemica si rivolgeva con analogo vigore non solo contro i democratici e i liberali, ma persino contro la politica dell'«amalgama», orientata a trovare un equilibrio tra gli antichi e i nuovi assetti istituzionali. Per questa ragione, sconfitta la loro volontà di fornire un programma di governo alle monarchie restaurate, i cattolici intransigenti finiranno per ingrossare le fila dei *malcontenti*. Da qui la fine dell'accordo tra cattolicesimo intransigente e sovrani legittimi e la necessità per gli esponenti più avveduti di quella stagione di elaborare una piattaforma teorica più adatta alla qualità dei tempi.

Messasi alle spalle la stagione napoletana, Ventura si stabilirà a Roma. La sua nomina a docente di Diritto pubblico cattolico alla Sapienza sarà di breve durata. Si protrarrà invece il suo impegno pubblicistico per il «Giornale ecclesiastico di Roma» e per le «Memorie di religione, di morale e letteratura»¹²⁶, pubblicazioni in cui non ritroviamo un'analogia intensità

¹²⁵ W. Maturi, *Restaurazione*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXIX, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1936, *ad vocem*. Si veda G. Galasso, *Storici italiani del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 135-168.

¹²⁶ Su cui si rimanda a R. Mosella, *La Nazione dei cattolici italiani: le Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura (1822-1832)*, tesi di dottorato, Università di Napoli Federico II, a.a. 2003-2006.

teorica e polemica ma che tuttavia testimoniano il tentativo di pervenire all'elaborazione di un nuovo rapporto tra religione e politica.

Nel 1830 il consenso dato da Lamennais alla monarchia di luglio e la conseguente adesione ai principi democratici e liberali costituiscono il momento dirimente nella storia del cattolicesimo autoritario. Tale svolta era testimoniata dalla fondazione da parte di Lamennais della rivista «L'Avenir». In un primo momento la reazione di Ventura fu sdegnata. Nel febbraio del 1831 non esitò a scrivere una lettera allo scrittore francese, in cui lo accusava di voler adoperare il credito che si era guadagnato presso i lettori cattolici per divulgare idee contrarie alla più sana dottrina della Chiesa, come quella della sovranità popolare. Lo scrittore francese, nel suo giudizio, sembrava voler predicare «la révolution au nom de la religion» presentandola come «l'expression d'une pensée catholique»¹²⁷. Lamennais pubblicò la lettera del padre teatino su «L'Avenir», facendole seguire una risposta, particolarmente dura, in cui difendeva con convinzione l'idea di un accordo tra democrazia e cristianesimo.

La lettera di Ventura esprimeva le difficoltà dei cattolici italiani nell'intendere la svolta democratica di Lamennais e la sua apertura alle lotte nazionali. Una difficoltà che, come ha scritto Verucci, era motivata dall'assenza nella vita politica italiana di un evento quale fu in Francia la monarchia di luglio¹²⁸. La monarchia orleanista sembrava aver realizzato l'idea della sovranità popolare, contro cui si erano scagliati con veemenza i teorici del cattolicesimo autoritario, senza particolari traumi e per giunta all'interno di un contesto politico orientato alla moderazione. Il movimento autoritario italiano abbandonò Lamennais, continuando sulla propria direttrice e approfondendo il proprio isolamento sia rispetto alla curia romana che ai rispettivi stati regionali, nonostante il fallimento dei moti del 1831 in Italia. In particolare, si andò radicando, come nel caso di Monaldo Leopardi, l'approfondimento teorico sulla difesa dei corpi intermedi, sul municipalismo e il federalismo visti come antidoto ai processi di secolarizzazione e garanzia per l'autonomia dei cattolici. Diversamente, nel caso di Ventura le idee espresse dallo scrittore bretone sancirono un'incrinatura in tutte le sue più incrollabili convinzioni. Egli ormai intendeva l'importanza del tentativo operato da Lamennais di dare al cattolicesimo una più solida base sociale e politica. Nel 1833 il padre teatino

¹²⁷ Si cita dal saggio di E. Guccione, *Il concetto di democrazia in Ventura*, in *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana*, cit., p. 576.

¹²⁸ Verucci, *Per una storia del cattolicesimo intransigente*, cit., p. 269.

lavorava segretamente allo scritto *Dello spirito di rivoluzione*, vero e proprio momento di svolta nella sua biografia intellettuale¹²⁹. In questo scritto, destinato a restare inedito, Ventura sosteneva che la realizzazione delle aspirazioni nazionali dei popoli costituiva l'unica strada percorribile se si voleva far cessare lo spirito di rivoluzione che agitava l'Europa da più di un trentennio. La riflessione dello scrittore siciliano su democrazia e cristianesimo giunge all'apice nel 1847 con l'elezione di Pio IX al soglio pontificio. Di quell'anno è l'orazione per il patriota irlandese O' Connell¹³⁰, morto a Genova dopo un lungo viaggio intrapreso per incontrare il pontefice e guadagnarlo alla causa nazionale. Nel 1848, come si è accennato, Ventura aderisce ai moti siciliani divenendo delegato diplomatico del governo costituzionale dell'isola presso la Santa Sede. A differenza di Lamennais egli non abbandonò mai la Chiesa cattolica, restando fermo sul disegno di un accordo tra cristianesimo e ideali democratici, senza un'apertura alle più radicali idee dell'ultimo Lamennais in materia di riforma sociale.

La diversa direzione assunta dalle vicende biografiche di Lamennais e Ventura riflette, per molti versi, il differente corso della storia italiana rispetto agli eventi francesi. Nel caso italiano, com'è noto, fu l'elezione di Pio IX a catalizzare le aspirazioni degli schieramenti più avanzati del cattolicesimo. Del tutto inscritta nella storia nazionale italiana fu anche la delusione dei cattolici per il modo in cui si era svolto e realizzato il processo unitario. Non a caso, dopo il 1860, quando dalle pagine de «La Civiltà Cattolica» non si esitava ad invocare un «flagello discernitore» che annientasse il giovane stato italiano, l'«Enciclopedia ecclesiastica» era destinata ad avere una seconda vita. Quel giornale che sembrava ormai superato dalla storia e dalla stessa meditazione del suo principale promotore fu di nuovo ristampato a Napoli¹³¹. Il discorso cattolico si ripiegava così su se stesso e tornava alla meditazione apocalittica per esorcizzare il proprio disorientamento rispetto ai tempi nuovi.

¹²⁹ G. Ventura, *Dello spirito di rivoluzione e dei mezzi per farla terminare*, a cura di E. Guccione, Torino, Giappichelli, 1998.

¹³⁰ G. Ventura, *Elogio funebre di D. O' Connell*, Roma, F. Cairo, 1847. L'orazione riscuote un notevole successo testimoniato dalle numerose ristampe e traduzioni, sulle quali si veda R. Marsala, *Gioacchino Ventura: bibliografia*, in *Gioacchino Ventura e il pensiero politico*, cit., vol. II, pp. 753-771. Si veda anche C. Giurintano, *L'Irlanda e il mito di Daniel O'Connell nelle pagine della rivista francese «Correspondants»*, in «Il pensiero politico», XLVI, 2013, n. 3, pp. 298-322.

¹³¹ G. Ventura, *Enciclopedia ecclesiastica e morale*, riprodotta e riordinata dal p. Francesco Saverio Procopio, Napoli, presso Gabriele Sarracino, 1864.

