

Note critiche

SCRITTORI CONTRORIVOLUZIONARI ITALIANI*

Michele Simonetto

Le idee controrivoluzionarie, la ricezione degli avvenimenti francesi negli scrittori italiani del decennio 1789-1799 costituisce il tema della nuova ricerca condotta con la consueta passione e acribia da Luciano Guerci. Tema in parte negletto dalla nostra storiografia: per motivi politici in senso lato; per una sottovalutazione di fatto di quell'orientamento dottrinale; per l'apparente irrilevanza di scritti che non tengono il passo con le ben più famose posizioni espresse da un Burke o un De Maistre. Walter Maturi, reduce dal singolare profilo intellettuale di un reazionario come il principe di Canosa, notava per esempio come Luigi Salvatorelli, nel volume *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, pubblicato nel 1935, avesse omesso di trattare i controrivoluzionari e l'opposizione cattolica, recuperati solo nella riedizione del 1940, mentre, più recentemente, Furio Diaz, in un *pamphlet* dedicato a *L'incomprensione italiana della Rivoluzione francese*, si era limitato a rapidi cenni ai pensatori più significativi della Restaurazione. Da parte sua Guerci segue le linee metodologiche e l'impostazione che hanno contrassegnato i suoi ultimi lavori: dalla rivoluzione francese e dalle idee politiche e storiografiche dei *philosophes* egli è infatti progressivamente rifluito sullo studio dei dibattiti minori, dell'opinione pubblica, dei sommovimenti ideologici dal basso. Anche in questo caso la minuziosa esegesi dell'apparentemente monocorde geremia-de di scritti controrivoluzionari che circolarono largamente in Italia fin dalle prime notizie degli eventi francesi, opera per lo più di ecclesiastici (numerosi gli ex gesuiti) che in maggioranza riflettevano entro un orizzonte teocratico, porta Guerci a riflessioni e conclusioni per nulla scontate, anche in rapporto alla modernità del movimento di opinione pubblica che si contrapponeva alle idee d'oltralpe. Guerci, infatti, sottolinea più volte i motivi specifici che emergono dalle sia pur confuse discussioni degli italiani: la preveggenza circa gli esiti finali della rivoluzione, il legame tra quest'ultima e il giansen-

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

smo, i meccanismi di agitazione dell'opinione pubblica, in alcuni autori l'appuccio intelligente e perspicace ai temi politici e dottrinali di volta in volta in discussione, soprattutto i notevoli sommovimenti introdotti nel lessico politico.

Fin dalle prime pagine del volume, Guerci segnala le singolari antinomie che sembrano presiedere ai primi sviluppi del pensiero controrivoluzionario: si pensi al tomismo redivivo, la cifra di personalità come quelle del gesuita Lorenzo Ignazio Thijulen (si veda il suo *Nuovo vocabolario filosofico-democratico*, pubblicato nel 1799) o dello stesso pontefice Pio VI che, dall'alto del breve *Quod aliquantum*, emanato nel 1791, stigmatizzava beffardamente i rivoluzionari, schegge impazzite dell'Illuminismo, succubi delle funeste passioni e indifferenti ai richiami della retta ragione. D'altra parte l'autore del volume mette in evidenza le tempestive intuizioni, talora la lucida consapevolezza che si fa strada nei primi osservatori circa l'unicità degli eventi di Francia. Non era del resto Edmund Burke a definire la rivoluzione francese «l'avvenimento più stupefacente che nella storia del mondo si sia mai prodotto fino ad ora»?

Non senza significato appaiono gli ondeggianti punti di vista dell'ambasciatore veneziano Antonio Cappello il quale, lungi dal bollare unilateralmente i primi sommovimenti parigini, nella pur aspra dialettica politica in atto sembrava quasi intravedere un'occasione di riconciliazione tra popolo e monarchia; il diplomatico leggeva peraltro la situazione francese alla luce di canoni veneziani, forse un tipico caso nel quale le valutazioni di politica estera si sovrapponevano a rilevanti preoccupazioni di politica interna veneziana. Interessante l'uso di termini come «popolo», «nazione», «anarchia», «borghesi» (p. 17) mentre, come sottolinea Guerci, la prospettiva del Cappello era in ultima analisi laica, tanto che l'intervento della provvidenza divina era escluso anche quando la deriva degli avvenimenti sembra annunciare tempi funesti (p. 21).

Da un altro punto di vista Guerci sottolinea come, nello Stato pontificio, tra 1790 e 1791, la polemica nei confronti della rivoluzione vedesse il pontefice in una posizione di basso profilo: le pubblicazioni antirivoluzionarie erano frequentemente date alla luce senza autore, talora senza luogo di stampa (Guerci in questi casi parla esplicitamente di «strategia del nascondimento parziale»; p. 260, nota 110); la battaglia frontale e i rapporti con l'opinione pubblica erano in definitiva delegati da un lato a periodici come gli «Annali di Roma», o al «Giornale ecclesiastico», compilato dalla singolare figura di Michele Mallio, dall'altro ad una nutrita produzione pamphletaria e a traduzioni di opere straniere.

Tanto profluvio di polemiche investiva ovviamente le persecuzioni contro la Chiesa e la religione anche se – come nota Guerci riferendosi all'anonimo autore dei *Pensieri di un solitario cattolico*, o a *I progetti degl'increduli sulla di-*

struzione dei regolari dell'ex gesuita Luigi Mozzi, entrambi pubblicati nel 1791 – appare singolare che gli stessi i quali polemizzavano aspramente nei confronti degli articoli sulla libertà religiosa contenuti nella *Dichiarazione dei diritti*, richiamassero proprio, testualmente, la «libertà di coscienza» (p. 43, e p. 262, nota 4) per difendere i diritti conculcati ai cattolici. D'altra parte il monaco olivetano Michele Augusti, nell'opuscolo *Della proprietà dei beni del clero* stampato nel 1790, e Nicola Spedalieri, in *De' diritti dell'uomo* pubblicato nel 1791, ascrivevano alla tradizione cristiana i «diritti sacrosanti dell'uomo» (p. 35) ovviamente quelli ammessi dalla Chiesa e trasfigurati nell'ottica della rivelazione. Diritti che i rivoluzionari tentavano di rovesciare con il rischio – come scriveva Augusti – di imboccare la strada della «anarchia» (*ibidem*).

In *Lo svegliatoio dei re*, traduzione italiana di un omologo pamphlet pubblicato a Parigi nel 1791, Guerci rileva la sequenza di termini che contribuiscono a diffondere, arricchire, consolidare in Italia il moderno lessico storico-politico: il termine «crisi» nelle sue varie declinazioni, le locuzioni «fanatismo rivoluzionario», «sinistra parte», «parte destra», emergevano accanto ad un significativo riferimento testuale agli «abusì dell'antico regime» o ai «riformatori» (p. 47). In un volume dedicato alle idee e al linguaggio degli scrittori controrivoluzionari italiani non poteva del resto mancare l'indagine sulle occorrenze del termine «giacobinismo» che sembrerebbe figurare per la prima volta in lingua italiana nei dispacci dell'ambasciatore veneto Almorò Pisani, a quanto sembra per nulla incerto circa l'assimilazione dei giacobini («club dei giacobini», «fazione giacobina»; pp. 70-71) al partito degli estremisti intransigenti.

Guerci si sofferma più volte su scrittori che, restando invariata la loro ferma ostilità nei confronti della piega assunta dagli avvenimenti di Francia, rivelavano inconsueta lungimiranza critica e uno sforzo non comune di comprendere i fondamenti del nuovo ordine; è il caso dello scritto dell'ex gesuita Sebastiano d'Ayala *De la liberté et de l'égalité des hommes et des citoyens* (un «best seller» della letteratura controrivoluzionaria per dirla con Guerci) pubblicato a Vienna nel 1792, tradotto più volte in italiano, nel quale, accanto-nate – come osserva Guerci – le teorie sul complotto (p. 74), si possono cogliere gli effetti dell'influenza di Burke per quanto attiene, per esempio, alle professioni di relativismo o alla valorizzazione dei diritti della tradizione contrapposti alle presunte astrazioni del pensiero rivoluzionario. D'Ayala del resto era coerente quando declinava in termini giuridici gli stessi diritti dell'uomo che, in quanto tali, cioè a dire in quanto *jus*, nella loro essenza, non recavano con sé il crisma dell'eternità ma quello transeunte della loro modificabilità e, quindi, alienabilità, infatti «se gli uomini e cittadini hanno de' diritti, come certamente ne hanno, per questo appunto i loro diritti non potrebbero essere inalienabili e imprescrittabili; perciocché è cosa propria dell'essenza di qualunque diritto il poter essere alienato» (p. 72). Su questo pun-

to, forse, d'Ayala, oltre Burke, si inseriva nelle varianti del moderno contrattualismo quando faceva derivare il diritto dall'incontro di due volontà e dunque soggetto ad eventuale revoca, ma solo per sottolineare il principio in virtù del quale la società non avesse alcun obbligo di riconoscere e formalizzare, alla Rousseau, la libertà assoluta propria dell'uomo naturale ma, al contrario, quello di circoscriverla e contenerla. Così le riflessioni sulla «libertà costituzionale», per quanto velate e non suscettibili di interpretazioni univoche, sembrano schiudere la prospettiva della costituzione scritta (*sic et simpliciter* un'eresia per De Maistre e nettamente respinta da Burke) quando lo scrittore siciliano scriveva che «la libertà costituzionale [...] non è la libertà naturale: una spartita distanza le separa, e non v'ha altro che i soli nemici dell'ordine e della tranquillità che possano a sangue freddo occuparsi di fare sparire una limitazione sì necessaria all'umanità tanto è essenziale alla vita sociale» (p. 75). Per altri versi d'Ayala sembrava invece riferirsi a una sorta di costituzione immateriale, deposito della prassi e della tradizione (p. 270, nota 39). Ammissibili pure i cambiamenti costituzionali («il popolo ha il diritto imprescrittibile di cambiare la sua costituzione»; p. 76) che tuttavia, nella visione di d'Ayala, sembrerebbero subordinati all'assenso del popolo inteso come la comunità dei ceti di antico regime e non come assemblea di rappresentanti, bollati dall'ex gesuita come usurpatori e traditori del mandato con il quale erano stati convocati gli Stati generali. A partire da d'Ayala notiamo dunque come le posizioni espresse da una parte significativa degli scrittori studiati da Guerci si collochino, sia pur ambiguumamente, sul versante contrattualistico, in linea di principio estraneo alla mentalità antiliberale della generalità dei controrivoluzionari, ma in questi casi rivisitato od opportunisticamente manipolato nei suoi significati, e, almeno in prima istanza, non senza una vigile attenzione volta ad aggirare il problema centrale del contratto, cioè quello di legittimare il potere in base al consenso. Un aspetto che del resto il teologo bresciano Pietro Tamburini pare avesse lucidamente colto nell'VIII delle sue *Lettere teologico-politiche* quando scriveva che «il patto sociale serve di base al giacobinismo, e che in ultima analisi in questa ipotesi egli è sempre verissimo che la potestà sovrana risiede nel popolo, e che a questo appartiene il delegare chi più gli piace, e come gli piace, per l'esercizio della medesima, e che finalmente è sempre il popolo che governa o per se stesso o per mezzo de' suoi rappresentanti» (p. 167).

Come sottolinea Guerci *Lo spirito del secolo XVIII scoperto agl'incauti*, pubblicato nel 1790, sembrerebbe recare con sé il primo riferimento alla cospirazione delle sette massonica, giansenista e *philosophique*, un *topos* che avrà grande fortuna ben oltre la rivoluzione. In questa genealogia non mancavano riferimenti al richerismo, per esempio nelle *Memorie della Rivoluzione francese tanto politica che ecclesiastica e della gran parte che hanno avuto i giansenisti* pubblicate nel 1793 da Francesco Gusta, ancora un ex gesuita, che, co-

me fa notare Guerci, tra l'altro assimilava di fatto filosofi, illuminati e gianse-nisti (p. 87). Le pature antiricheriste del Gusta, che accusava i seguaci di quell'orientamento dottrinale di propugnare l'idea della sovranità popolare, erano seguite da quelle di Giovanni Marchetti, redattore del «Giornale ec-clesiastico», altrettanto deciso nell'attribuire ai seguaci di Richer il principio della democrazia diretta.

Quello degli scrittori controrivoluzionari era anche un interrogarsi frequente sulle forme di governo: sul piano di una «storia delle istituzioni» si poneva per esempio la *Vera idea della Rivoluzione di Francia*, pubblicato nel 1793 dal ben noto Francesco Soave. Le simpatie riformatrici che aveva coltivato in pas-sato non gli impedivano di bollare aspramente il presunto radicalismo della prima Assemblea, tra l'altro accusata di rappresentare un potere «illimitato», «dispotico», «immenso» (p. 97). Guerci insiste, come *Leitmotiv* di tutto il suo lavoro, sui concetti di unicità e rovesciamento alla luce dei quali gli scrittori controrivoluzionari valutavano gli avvenimenti di Francia; del resto, come ab-biamo più volte sottolineato, il lessico presenta singolari ricorrenze, nel sen-so che, nel contesto della confusa e roboante polemica antirivoluzionaria, anche le parole, i termini recavano nuovi e rovesciati (appunto rovesciati) si-gnificati, ovvero erano usati e rivolti contro i rivoluzionari. Ad esempio, per Soave *dispotici* erano i sistemi e le leggi delle Assemblee rivoluzionarie fon-date sui principi della rappresentanza e della maggioranza (che non contava-no quando si trattava di sconvolgere «l'antica costituzione») e non le struttu-re dell'antico regime, il predominio di clero e nobiltà. A parere di Soave cam-biare la forma di governo nella sostanza non si poteva mentre, oltre a ten-denziosi argomenti circa l'insufficiente rappresentatività dell'Assemblea, ac-campava più fini, quantunque interessate, osservazioni legate per esempio al contrattualismo di Hobbes quando sosteneva che la rescissione del contratto che, par di capire, secondo Soave sarebbe alla base della legittimità dello Sta-to di antico regime, era *di fatto* impossibile in quanto andava richiesta da tut-ti i contraenti, uno per uno, *uti singoli* (Guerci scrive «individuo per indivi-duo»; p. 98) e non dalla maggioranza di coloro che lo avevano stipulato.

Nel volume di Guerci si presentano a più riprese materiali per riflessioni sul lessico degne di attenzione; pensiamo per esempio alle sfuggenti frequenze dei termini «illuminati» e illuminismo, in Casseda, Froelich, Marchetti e Bar-ruel (pp. 90-92); ai riferimenti di Gusta alla necessità della *leva in massa* in funzione controrivoluzionaria (p. 102); alle considerazioni di Filippo di Ri-mella che, nella sua *Orazione sopra la sacra lega de' valesiani*, pubblicata nel 1793, interpretava in senso negativo il concetto di *cosmopolitismo* al quale op-poneva l'equazione *patria/cristianesimo*; da questo punto di vista ben lontano dalle posizioni di uno Spedalieri che, al contrario, associava il cosmopolitismo al cristianesimo, religione universale per definizione (p. 106); per non parla-re dell'anonimo *Quadro del fanatismo rivoluzionario*, pubblicato nel 1793, a

proposito del quale Guerci evidenzia l'uso, anche in questo caso rovesciato, del termine *fanatismo*, con cui, nelle sue varie declinazioni («fanatismo della libertà», «fanatismo dell'eguaglianza»), erano bollati i sostenitori della rivoluzione (p. 109).

La reinterpretazione degli «inalienabili diritti» alla base della *Dichiarazione* del 1789 costituisce, come abbiamo già accennato, un altro punto nodale delle dispute controrivoluzionarie. «Inalienabili diritti», «diritti naturali dell'uomo», «umani diritti» (p. 110) che ovviamente affondavamo le loro radici nella Rivelazione. Secondo Spedalieri, e a modo suo Soave, essi erano «noti a tutti» e l'errore di fondo era stato eventualmente quello di proclamarli in faccia al mondo con il pericolo che il popolo li interpretasse in modo distorto; affermazione contraddittoria tra l'altro con la convinzione prevalente negli scrittori controrivoluzionari (si veda per esempio *Les droits et les devoirs de l'homme*, opera di un anonimo «prêtre de Savoie» pubblicata nel 1794) secondo la quale proprio la *Dichiarazione* conteneva «des droits falsifiés» (p. 112) ed erati riferimenti ai diritti dell'uomo.

Quella dei diritti dell'uomo costituiva tuttavia una materia sui cui esatti fondamenti nemmeno i retrivi più convinti, e talora per loro stessa ammissione, concordavano o palesavano idee chiare. Così d'Ayala, sulle orme di Cicerone e Rousseau, era incerto – materia troppo complicata sulla quale «era difficile assumere una posizione incontrovertibile» scrive Guerci (p. 113) – se attribuire i diritti all'uomo nello stato di natura (in questo assai distante dalle convinzioni di un irriducibile giansenista come Giuseppe Maria Pujati); una natura sempre e comunque irrimediabilmente corrotta in virtù del peccato originale e rispetto alla quale solo una ben regolata società cristiana poteva restaurare la retta via di un ritorno a quei diritti voluti da Dio alla luce della grazia che, secondo Spedalieri, più che illuminare la ragione e incitare ad «esaminare», doveva muovere a non dubitare (p. 115). Quali fossero poi questi «diritti inalienabili» è possibile coglierlo per contrasto nel momento in cui, per esempio, l'anonimo autore del *Quadro del fanatismo* opponeva la «sognata eguaglianza» dei rivoluzionari ai «principi della civile società» e ai «diritti inalienabili che l'uomo porta in retaggio dalla sua origine» (p. 119).

Guerci richiama i diversi significati che i controrivoluzionari attribuivano ai termini *libertà* ed *eguaglianza*. Innanzitutto libertà della Chiesa, libertà cristiana, libertà del Vangelo secondo il vescovo Adeodato Turchi per il quale il problema non era solo quello di avversare i principi della rivoluzione, bensì, risalendo nel tempo, quello di condannare il regalismo sei-settecentesco all'origine di tante patimenti sofferti dalla Chiesa. Non meno irrisa la rivendicazione della libertà personale, un tema sul quale Guerci ha buon gioco a mettere in evidenza singolari risvolti attuali nel caso del citato *Les droits et les devoirs de l'homme*, ove la richiesta delle libertà era polemicamente ridotta «aux caprices et aux passions des hommes» (pp. 134-135). Libertà in conclusione

era accettare stoicamente quella «subordinazione» che rende «felici i sudditi senza opprimerli» come asseriva l'anonimo autore del *Dei danni delle rivoluzioni*, affermazione che coincidevano di fatto con l'identificazione avanzata dal trappista Charles-Emmanuel De Meulder in *Vive Jésus*, tradotto e pubblicato nel 1795, tra «doux esclavage» e «vraie liberté» (p. 137).

Per altri versi se l'eguaglianza non esisteva in paradiso (ove regnava «la disegualanza nella diversità degli *ordini angelici* e nella varietà della gloria de' *beati*»; p. 139) non poteva darsi nemmeno fra i mortali, come scriveva Adeodato Turchi in un'omelia pubblicata nel 1793. Semmai, di nuovo con Turchi, ma anche con d'Ayala e Soave, si poteva parlare in maniera indeterminata di uguaglianza derivante dal fatto che «tutti gli uomini sono uomini», ovvero di «uguaglianza metafisica» (p. 140), affermazione che anche Rousseau avrebbe per qualche aspetto potuto sottoscrivere. Per alcuni era uguaglianza di natura, un versante della discussione che poteva pericolosamente tradursi in affermazioni contraddittorie e non in linea; d'Ayala attribuiva all'«ugualità di natura» diritti conformi secondo un'astratta scala di priorità legata alla necessità di assicurare a tutti, per esempio, il diritto alla «pietà», al «soccorso», alla «beneficenza» (p. 141). Ma il dibattito su questo punto era aperto pur partendo da dati incontrovertibili tipici della letteratura controrivoluzionaria. All'eguaglianza «metafisica» non corrispondevano altrettanti titoli a partire dai quali pretendere un'eguaglianza «di tutti in tutto», semmai, con Soave, era la società civile che poteva riconoscere taluni diritti inesistenti in natura a partire dalla sicurezza (echi di Hobbes) e dalla proprietà che lo stesso Soave, al contrario di Locke, non riteneva costituisse un diritto naturale («altri diritti d'eguaglianza hanno essi procedenti non dalla natura, ma dall'istituzione delle società, e sono di esser tutti egualmente protetti dalle leggi per la conservazione della loro personale sicurezza e delle loro proprietà»; *ibidem*). Nel caso del vescovo Turchi siamo peraltro in presenza di un abile affinamento, quasi un rovesciamento, di antiche rivendicazioni delle cosiddette libertà evangeliche portate avanti per secoli da movimenti millenaristici, utopisti, protocomunisti: Guerci parla in effetti di «visione funzionalista di una società la cui armonia derivava dalla dipendenza di tutti da tutti, nel quadro di una distinzione gerarchica – quella d'*Ancien Régime* – ritenuta immutabile e voluta da Dio stesso» (p. 142), ecco il motivo per cui, come scriveva Turchi, «la vera eguaglianza della società non può consistere che in una mutua e ragionevole dipendenza dagli [sic?] uni dagli altri; ma questa deve avere per base un punto di unione, in cui si trovino tutti eguali. Ciò non può avversi che nel vangelo che ha per fondamento la carità. Se si osservi il vangelo, tutti sono eguali, perché uno dipende dall'altro e non toglie nulla a nessuno» (*ibidem*).

Sulla scia di Locke il controverso Spedalieri focalizzava la sua attenzione sul diritto di proprietà negando la eguaglianza dei beni, salvo rivendicare alla Chiesa i grandi meriti non solo nel campo dell'assistenza e della carità, a quan-

to pare terreno esclusivo delle organizzazioni ecclesiastiche a detrimento dello Stato in nome di una sorta di versione integrale di quello che oggi chiameremmo principio di sussidiarietà, ma pure in quello della promozione delle attività economiche, contro la vulgata illuministica e riformatrice che ne condannava al contrario la funzione di ostacolo ai progressi della società. Nell'ambito di queste considerazioni suona singolare il richiamo di Spedalieri ad un diritto «perfetto» che solo nella cornice di una società fondata sulla disuguaglianza fra ricchi e poveri poteva realizzarsi in quanto affondava le sue radici nel *contratto* tra padroni e lavoratori, il solo che potesse prevedere il risarcimento di quanto non eventualmente dovuto come corrispettivo del lavoro. In questo caso si realizzava, appunto contrattualmente, la vocazione della società civile a correggere le disuguaglianze naturali.

Ma il richiamo al diritto di natura, opportunamente reinterpretato, costituiva un'arma a doppio taglio. Forse contro le sue intenzioni De Meulder accoglieva fra i diritti di natura il diritto ad aver parte alla spartizione dei beni e della ricchezza, «faire vivre les pauvres» (p. 149), affermazioni che, come rileva Guerci, potevano benissimo essere sottoscritte dai sanculotti; del resto la retorica controrivoluzionaria si serviva di argomentazioni che, talora molto efficacemente, tendevano a contrapporre da un lato l'astratto richiamo all'eguaglianza dei rivoluzionari, dall'altro le situazioni di fatto che si stavano creando nel processo di costruzione del nuovo ordine che sembravano andare in direzione esattamente opposta. Contraddizioni che credeva di cogliere l'anonimo autore dei *Dialoghi politici sulla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* e, a modo suo, Turchi, ostinatamente convinto che l'eguaglianza proclamata solennemente a parole mostrasse la corda di fronte alle brame dispetiche dei rivoluzionari, mentre d'Ayala ritorceva nei confronti della rivoluzione l'accusa di praticare la disuguaglianza politica avendo introdotto l'ineffabile distinzione tra elettorato passivo e attivo, in linea di principio cardine del sistema della rappresentanza ma, in questo caso, fondato sul censo e sull'esclusione di alcune categorie. Guerci, tra l'altro, fa notare come d'Ayala non mancasse di mostrarsi d'accordo con Rousseau circa l'impossibilità di rappresentare la sovranità; ovviamente lo scrittore siciliano non ci pensava nemmeno a trarre le logiche conclusioni da questi assunti, tant'è vero che rifiuiva immancabilmente sull'esaltazione del perfetto equilibrio assicurato dai meccanismi di elezione previsti per l'assemblea degli Stati generali, i soli che, a quanto pare, potevano esercitare concretamente «i poteri e le prerogative inerenti la sovranità» (p. 157). Più o meno lo stesso motivo di Thjulen che intravedeva nel sistema, a suo parere distorto, della rappresentanza il rovesciamento, detto con le sue testuali parole, della «eguaglianza e [...] sovranità popolare» (*ibidem*), ove va pur sottolineato come l'ex gesuita si mostrasse convinto che eguaglianza e sovranità costituissero diritti di natura. Tutto preso, come fa rilevare Guerci, dall'ansia di dimostrare le contraddizioni dei rivolu-

zionari, Soave lamentava, *dulcis in fundo*, che la tanto decantata egualianza trascurava l'altra metà del cielo e i domestici, esclusi dalla «specie umana» (p. 158), così come Thjulen aveva buon gioco a bollare la triste «incoerenza» dell'Assemblea nazionale nel momento in cui «alienò e proscrisse la libertà della misera gente di colore» (*ibidem*).

Guerci ritorna sull'ineffabile discussione che trascinò molti nell'Italia agitata dagli incubi rivoluzionari riguardante il rapporto tra giansenismo e giacobinismo nella quale confluivano diversi motivi di natura politica e teologica, giudizi antitetici sulla rivoluzione, idiosincrasie personali e intolleranze originate dallo spirito di setta. Le *Lettere teologiche-politiche* di Tamburini, il cui primo volume fu pubblicato nel 1793, rappresentano uno dei banchi di prova di questa talora ambigua diatriba; Guerci non ha dubbi che esse rivelino un esplicito giudizio di «indulgenza e consenso» (p. 164) nei confronti di alcune fasi salienti della rivoluzione (la costituzione civile del clero, tanto cara ai giansenisti, per esempio, e oggetto di condanna da parte della Santa Sede). Contrariamente ai suoi puntigliosi avversari Tamburini giungeva fino al punto di giustificare le modalità dei cambiamenti istituzionali che si erano verificati nei primi frangenti, interpretati alla luce di una sorta di ideale *partnership* tra Assemblea e sovrano volta a far fronte agli «abusì» (p. 166) introdotti da tempo nel sistema. Ovviamente Tamburini, a dispetto delle variegate e spesso creative accuse dei suoi avversari (ineffabile quella di richerismo-giacobinismo) che, tra l'altro, come Cuccagni, rispolveravano il *De tolerantia ecclesiastica et civili* per evidenziare l'ipocrisia e l'incoerenza del teologo bresciano, non accettava il principio della sovranità popolare e del patto sociale, ambigamente o strumentalmente ammessi da uno Spedalieri che lo stesso autore delle *Lettere* poneva in un'ideale continuità con Jurieu e Rousseau e contiguo al «sistema de' moderni giacobini» (*ibidem*). E tra i partigiani di Tamburini vi era chi, come Gaetano Giudici (massone, va ricordato, e più tardi direttore spirituale di Manzoni), pur condannando come usurpatrice l'Assemblea nazionale ne ammetteva la legittimità degli atti secondo il più classico modello aristotelico e in linea con quella corrente del giansenismo francese, da Greゴoire a Baillet, che teorizzava la necessità del giuramento da parte degli ecclesiastici in quanto, contrariamente alle opinioni di Tamburini, proprio l'Assemblea era comunque espressione della sovranità popolare e, scrive Guerci, commentando le posizioni di Giudici, «l'obbedienza si doveva prestare anche agli usurpatori» (p. 168).

Agli occhi degli ombrosi pubblicisti controrivoluzionari il giansenismo era ormai uno spettro che, al pari di quello del giacobinismo, aleggiava ovunque, mentre gli stessi giansenisti o filogiansenisti, o protogiansenisti che dir si voglia, impegnavano una parte consistente delle loro energie intellettuali non solo a rintuzzare la ricorrente accusa di giacobinismo, o giangiacobinismo per dirla con il Guasco del *Dizionario ricciano ed antiricciano*, ma a destreggiarsi

nella più insidiosa materia della costituzione civile del clero sulla quale il padre Gianvincenzo Bolgeni (peraltro convinto del fatto che i giansenisti fossero gli ispiratori della rivoluzione) rovesciava con più coerenza i suoi strali polemici. Dalla ricerca di Guerci sembrerebbe tra l'altro confermato che la polemica antigiansenista degli scrittori controrivoluzionari abbia assunto nella penisola un accanimento senza precedenti, mentre in Francia molti autori facevano frequentemente risalire la nuova concezione della sovranità anche agli scrittori dell'epoca della Fronda o ai protestanti ugonotti. Come aveva a suo tempo segnalato Francesco Ruffini l'edizione italiana della *Histoire du Clergè pendant la Révolution française* di Barruel – curata da Giulio Alvisini, futuro vescovo di Fossombrone e protagonista di una tarda polemica teologica con Manzoni – si dimostrava singolarmente tendenziosa nel dar rilievo ad un supposto ascendente dei giansenisti italiani sulla rivoluzione e al ruolo assunto dall'abate Gregoire nella preparazione della costituzione civile del clero.

Di notevole interesse in questo apparentemente caotico album di famiglia le posizioni espresse da Luigi Martorelli nel *Della monarchia*, pubblicato a Roma nel 1794, sul quale Guerci si sofferma mettendone in evidenza alcuni tratti distintivi a partire dalla consapevolezza dell'inedita forza universale e dell'unicità della rivoluzione, «uno spettacolo non mai più veduto nel mondo» appunto (p. 197). Negata la monarchia di diritto divino, e a partire dalla distinzione messa in evidenza da Guerci tra sovranità e sovrano, ovvero tra titolarità ed esercizio del potere sovrano (forse reminescenze rousseauiane, solo il potere può essere alienato), par di capire che Martorelli parli di origine pattizia della «sovranità popolare» intesa alla stregua di *pactum unionis* (anche se, come fa notare Guerci, Martorelli non parla mai esplicitamente di «un contratto tra governanti e governati»; p. 199); rispetto alla sovranità così intesa le varie forme di governo, ovvero la «autorità sovrana» (*ibidem*), appaiono solo una declinazione di quest'ultima salvo poi stabilire perentoriamente che, nel caso della monarchia assoluta, il «deposito» della sovranità in essa era, alla Hobbes, irrevocabile essendo inammissibile, contrariamente a ciò che sosteneva Spedalieri, il diritto di resistenza, ovvero la dissoluzione unilaterale del contratto. Guerci evidenzia inoltre le riflessioni di Martorelli sulla democrazia che, pur viziata da fuorvianti indeterminatezze linguistiche, meritano attenzione anche perché escono in parte dal solco della corrente polemica controrivoluzionaria. Posto che la sovranità, alla Rousseau, non poteva essere rappresentata, il punto focale dell'attenzione di Martorelli è la democrazia rappresentativa, e in particolare l'abolizione del vincolo di mandato, contro la quale egli esprime giudizi ostili. Un caso esemplificativo, anche se più noto come motivo di polemica politica, dello sforzo presente in alcuni autori di contrapporre i rivoluzionari allo stesso Rousseau, del quale ovviamente si mettevano in evidenza taluni aspetti controversi della sua polemica *antiphilosophique*.

Nel rincorrersi delle traduzioni di opere straniere che si distinguono per fervore ed efficacia polemica giungono in Italia gli echi di un'opera di Arthur Young, forse più noto in Italia come agronomo che come polemista politico, il cui *The Example of France, a Warning to Britain*, pubblicato nel 1793, è tradotto e pubblicato a Pavia nel 1794 dallo scienziato Gregorio Fontana con il titolo *L'esempio della Francia avviso e specchio all'Inghilterra*. Il livore antirivoluzionario della prefazione non avrebbe impedito la più tarda adesione di Fontana (al secolo Giovanni Battista Lorenzo) alla Cisalpina; parabola esattamente opposta a quella di Young che, nei *Travels*, non aveva mancato di formulare cauti apprezzamenti sulla fase costituzionale della rivoluzione, salvo ricredersi del tutto di fronte a quelli che ai suoi occhi apparivano gli eccessi della Convenzione. Guerci sottolinea le torsioni e gli oblii di Young: se nei *Travels* la rappresentanza non era condannata, nell'*Example* essa era al contrario sottoposta a dura critica con argomenti (in particolare quelli legati alla rappresentanza censitaria) non nuovi nella storia del dibattito politico d'Oltremanica che talora ricordano i temi discussi a Putney nel corso della guerra civile inglese del primo Seicento: basti far riferimento alla convinzione che «la proprietà di un regno esser dovesse la base della rappresentazione» (p. 208). A Young stavano evidentemente a cuore le sorti della sua patria, agitata da tensioni potenzialmente pericolose che, in quei frangenti, non dovevano apparire così inverosimili a fronte dell'esempio fornito dalla Francia all'Europa. Che l'ottica dell'autore dell'*Example* fosse affatto particolare, tutta inglese, sembrerebbe confermato, come rileva Guerci, dal silenzio sulla politica anticlericale della rivoluzione, il piatto forte della polemica controrivoluzionaria dei cattolici che associava la rivoluzione e il giacobinismo alla lotta contro la Chiesa. Il punto estremo di questa involuzione ideale era costituito, nella patria di Milton e Locke, dai dubbi espressi da Young circa la tolleranza e, di fronte al pericolo del giacobinismo, dai voti per un ritorno alla grande, almeno in Spagna, dell'inquisizione.

La paziente e certosina analisi di una così caotica e ripetitiva produzione pamphletaria è ancor più efficace nel momento in cui Guerci giunge a rintracciare motivi di notevole interesse anche in pagine che trasudano retrivo livore antirivoluzionario. L'ineffabile Filippo di Rimella sembrava per esempio profetico quando associava la *philosophie*, la rivoluzione, i rivolgimenti della sua età a quella che potremmo definire, con termini moderni, un'esistenzialistica preoccupazione per i pericoli del nichilismo («abisso del nulla») ovviamente legati alla prospettiva di un mondo senza Dio. «"Filosofismo" nichilista e Rivoluzione francese nichilista» – come scrive Guerci – erano intuizioni destinate ad un «bell'avvenire» (p. 238).

Quello che sembra uscire confermato da questo volume sugli scrittori minori della controrivoluzione è il contributo da essi arrecato alle trasformazioni del moderno linguaggio politico, il singolare fenomeno del progressivo slitta-

mento di molti concetti religiosi a categorie del conservatorismo laico, talora la curiosa trasposizione di idee tra legittimismo, liberalismo, democrazia. Pare infatti che l'ampio e credo rappresentativo ventaglio di posizioni presentate da Guerci abbia fatto emergere, pur tra i toni esagitati della propaganda e dell'apologetica, dati significativi come l'umbratile presenza del linguaggio teologico, tendenzialmente assorbito da quello politico, e, al di là della retorica, la sostanziale marginalità delle argomentazioni apocalittiche legate a un'interpretazione della rivoluzione intesa alla stregua di castigo di Dio. Senza tener conto di altri aspetti di notevole interesse che accomunano i fronti contrapposti come dati di novità: su tutti, di nuovo, il ruolo eversivo della parola, l'inaudita violenza del linguaggio – ora si tratta non solo di convincere ma anche di incitare all'azione – che fanno registrare un netto salto di qualità rispetto all'epoca, in questo senso anticipatrice, della *philosophie*. Sotto questo profilo, come nota Guerci, in Jean-François de La Harpe – autore del *Du fanatisme dans la langue révolutionnaire*, tradotto e pubblicato nel 1798 a Bologna – «l'unicità della Rivoluzione sarebbe stata svelata attraverso l'esame del ruolo che aveva svolto la lingua» (p. 244).

Sotto l'apparenza di un confronto esasperato, tagliente, retorico, senza tregua, che non risparmia nulla e nessuno si fanno strada, in filigrana, intuizioni talora feconde, analisi puntuali di dinamiche politiche e vicende storiche, noccioli di verità. Senza contare un altro aspetto legato alla capacità espansiva di questo pensiero che, nonostante le rigidezze ideologiche, lo schematismo dottrinale, il misoneismo che lo caratterizzano, per ricchezza di contenuti sembra porsi, nonostante le evidenti linee di continuità, un passo avanti rispetto ai tratti tipici dell'apologetica cattolica e *antiphilosophe* della seconda metà del Settecento. Si attendono ovviamente altre approfondite ricerche, ulteriori conferme, ma verrebbe prudentemente da dire che, come è ormai impossibile studiare le origini del nostro Risorgimento senza tener conto dell'età rivoluzionaria e napoleonica, così appare difficile scindere alcuni esiti del pensiero cattolico maturo della Restaurazione dal gran ribollire di idee, dal cambiamento e dal riposizionamento di dottrine che avviene anche in Italia negli anni immediatamente a ridosso degli sconvolgimenti di Francia descritto con rigore e lucidità da Luciano Guerci. Su tutto, incombente, il fantasma rivoluzionario e la persistente attualità di molti degli snodi tematici affrontati in quell'epoca di «unicità e rovesciamento».