

contratto di prestito effettuato dall'Istituto inizia, invece, nel 1630 circa.

51 A.I.R.C.E.R.R., *Orfanotrofio dell'Assunta*, b. 53, "nota dei censi esigibili", seconda metà del Seicento.

52 Il mancato recupero delle somme prestate dissestò le finanze del Conservatorio a tal punto che le oblate, più volte, chiesero aiuto al vescovo affinché soccorresse il loro stato di estrema necessità. Negli ultimi anni del Seicento, addirittura, si appellarono a papa Innocenzo XII. A.I.R.C.E.R.R., *Orfanotrofio dell'Assunta*, b. 53.

53 *Ibidem*, b. 49, appunti di contabilità.

54 A.S.S.C.L., *op. cit.*, c. 316r.

55 A.I.R.C.E.R.R., *Orfanotrofio dell'Assunta*, b. 43, lettera del 1780.

56 A.S.S.C.L., *op. cit.*, c. 316r.

57 *Ibidem*.

58 Opuscolo anonimo, *op. cit.*, p. 10.

59 G. Zarri, *art. cit.*, p. 427.

60 A.I.R.C.E.R.R., *Orfanotrofio dell'Assunta*, b. 9, "Appendice ai cenni storici", cit., n.n.

61 L. Guidi, *op. cit.*, p. 145.

62 *Ibidem*.

63 Questa Congregazione si occupava degli affari relativi alle diocesi, «della fondazione, costituzione, dismembrazione, unione e soppressione di conventi e di monasteri, della composizione delle contestazioni insorgenti nell'ambito di uno stesso ordine [...] e della concessione di dispense ordinarie e straordinarie». N. del Re, *La curia romana, lineamenti storico-giuridici*, Roma 1952, p. 134.

64 «Le numerose nobildonne che ruotavano intorno ai vari istituti giocarono un ruolo importante nella tessitura di trame familiari e di casato che non si limitavano a garantire il patrimonio di prestigio acquisito: spesso ne moltiplicavano i frutti sul piano della visibilità e credibilità sociale». A. Groppi, *op. cit.*, p. 45.

65 A.S.S.C.L., *op. cit.*, c. 317r.

66 A.I.R.C.E.R.R., *Orfanotrofio dell'Assunta*, b. 44, "Copia di lettera scritta dalla città per mezzo de deputati al signor Cardinale protettore delle SS. Oblate", 1° ottobre 1735.

67 *Ibidem*, lettera del 1° marzo 1766.

68 A. Groppi, *op. cit.*, p. 42.

69 A.I.R.C.E.R.R., *Orfanotrofio dell'Assunta*, b. 44, lettera del 1° marzo 1766.

70 M. Rosa, *art. cit.*, p. 805.

71 G. Zarri, *art. cit.*, p. 429.

72 P. Brown - O. Capitani - F. Cardini - M. Rosa, *op. cit.*, p. 120.

73 A. Groppi, *op. cit.*, p. 37.

74 A.I.R.C.E.R.R., *Orfanotrofio dell'Assunta*, b. 43, "Regole disciplinari stabilite dal vescovo Brigante Colonna per l'andamento interno del Conservatorio, per le oblate e le Orfane", 3 febbraio 1848.

75 M. Rosa, *art. cit.*, p. 806.

76 A.I.R.C.E.R.R., *Orfanotrofio dell'Assunta*, b. 9, "Appendice ai cenni storici", cit.

77 A. Groppi, *op. cit.*, pp. 18-19.

Monaldo Leopardi cattolico radicale

di Marco Meriggi

Non c'è dubbio che gli avvenimenti del 1830 e del 1831 rappresentarono in Europa la prima scossa davvero profonda agli assetti materiali e ideali imposti quindici anni prima dal Congresso di Vienna. Almeno sotto il profilo dottrinario, l'età della restaurazione s'era sin lì espressa nel continente in forma di quasi corale rigetto dei principi del 1789 da parte dell'Europa dei monarchi. Certo, per molti versi le strutture amministrative moderne impiantate da Napoleone i sovrani restaurati se le erano tenute care, deludendo, in parte, i nostalgici dell'Antico Regime; ma nei confronti dei temi della cittadinanza politica — della titolarità "dal basso" del potere — la chiusura era stata secca. Dall'ideologia dominante nei primi lustri della restaurazione gli abitanti di ciascun paese sono considerati *sudditi*; mentre le istituzioni di rappresentanza di cui dispongono assumono carattere per lo più corporato e assolvono funzioni quasi solo consultive; la pienezza dei poteri spetta ai sovrani.

Ma ecco che le "tre gloriose" giornate parigine del luglio 1830 rovesciano improvvisamente le carte in tavola. Il nuovo sovrano, insediato dai rivoltosi che dichiarano di nuovo decaduti i Borbone, accetta infatti di regnare sulla base di una carta costituzionale che, mentre consegna più salde garanzie a una Camera che il monarca destituito nei mesi precedenti aveva sciolto d'imperio, respinge esplicitamente il principio dell'investitura del re per grazia divina e ne vincola la legittimazione a un contratto con la nazione, riproponendo, del fantasma dell'89, lo spirito, l'eredità ideale, se non la lettera.

Nei mesi seguenti, l'esempio francese innesca una serie di reazioni a catena in varie parti d'Europa. E dal febbraio 1831 le sollevazioni di Modena, di Bologna, poi anche delle Legazioni pontificie e delle Marche, ne fanno avvertire il forte riverbero anche in Italia e specialmente nei domini del papa. Certo, la celere repressione dei moti costituzionalisti da parte delle truppe austriache impedisce che qui — a differenza di quanto avviene in Francia o in Belgio — le aspirazioni dei liberali si consolidino durevolmente in realtà. Ma è un fatto

che ancora per molti mesi l'inquietudine rimane profonda e diffusa, al punto da indurre l'esercito austriaco a occupare nuovamente Bologna nel 1832¹.

Le agitazioni in favore della carta costituzionale e della sovranità popolare; la contestuale messa in mora del principio del diritto divino dei re, e dunque della natura gerarchico-sacrale della monarchia; il timore e lo sconcerto per il contagio delle idee di Francia, ormai da decenni fonte primaria di ogni turbamento dell'ordine costituito: sono questi, comprensibilmente, gli spettri che assediano Monaldo Leopardi in quei mesi.

Purtroppo ancora poco o nulla sappiamo dei suoi scritti inediti, la cui conoscenza sarebbe di grande giovamento a una ricostruzione a tutto tondo di quella che ci pare una delle voci più nitide e radicali del cattolicesimo europeo della restaurazione. Ma la parte più significativa della sua produzione a stampa parla comunque un linguaggio esplicito: essa è senza dubbio sollecitata dai fatti del 1830-1831 ed a percorrerla è una vibrante vena polemica nei confronti di quell'inatteso «ritorno della rivoluzione», che dalla lontana Parigi è giunto a contaminare in un battibaleno la sonnacchiosa provincia pontificia, la sua Recanati, la sua stessa casa.

Insieme ai *Dialoghetti*, l'articolo inaugurale della *Voce della Ragione*², impostato come accorato ammonimento contro «i danni provenienti all'Italia dalla eccessiva diffusione e lettura de' giornali politici di Francia», rappresenta in tal senso l'anticipazione programmatica di una battaglia ideologica che in quel torno d'anni l'aristocratico di Recanati verrà perseguendo con coerenza, tanto dalle colonne del suo periodico quanto attraverso una serie di interventi d'occasione. Sono del 1832 anche il pamphlet *Sulle riforme del governo. Una parola ai sudditi del Papa*³, le *Prediche recitate da don Muso Duro, il Catechismo filosofico*⁴; di poco successive le *Considerazioni sulla corrispondenza di Monteverde* (1835)⁵ e le *Illusioni della pubblica carità* (1837)⁶. Il che significa che nei pochi anni seguiti ai moti del '31 Leopardi disegna quasi intera la sua parabola di ideologo della restaurazione pontificia e europea.

Lo fa individuando in primo luogo — come già s'è accennato — una precisa sponda polemica: «l'insolente imperio della Francia repubblicana»⁷. È la Francia quella giovinetta leggera e scapestrata, che in uno dei *Dialoghetti* porta all'esasperazione la madre paziente e austera, l'Europa della Santa Alleanza. La ragazzaccia è convinta che «il popolo riunito non può sbagliare» e vuole «la carta». La madre, informata da una malandata comprimaria della scena — madama Restaurazione — che questa «si pretende che sia un contratto tra il

popolo e il re», si lascia andare ad una esclamazione stupefatta e costernata: «Un contratto tra il popolo e il re? Per il Carro di Boote, si può sentir di peggio? Forse la Francia è una bottega d'affitto; ovvero il re di Francia è un cocchiere che si prende al servizio a un tanto per mese?». E alla rimostranza della figlia, che «non è fatta per ragionare» e che insiste impertinente a domandarle: «Come potrebbero regnare i re senza i patti?», la madre replica secca: «Come hanno fatto sempre prima che si pensasse a queste sciocchezze di carte. Figliuola mia l'autorità dei re non viene dai popoli, ma viene a dirittura da Dio, il quale avendo fatto gli uomini per vivere in società ha reso necessario un capo che li governi, e con ciò ha comandato che i popoli ubbidiscano ai re»⁸.

Sotto questo profilo, per Monaldo non c'è differenza sostanziale tra il repubblicanesimo giacobino di fine Settecento e il liberalismo costituzionale degli anni '30. Quest'ultimo è un «mostroso aborto nato dall'ateismo e dal morale depravamento»; liberale «è [...] un barbarismo non intellegibile, che è stato sostituito al terribile nome di giacobino»; un liberale «non è che lo schiavo d'ogni passione più rea»⁹. Ma cosa contrapporre alla malattia infantile che dalla Francia corrotta pare sul punto di contagiare nuovamente un'Europa appena pochi lustri prima faticosamente «ristaurata»? Come acquietare «l'incomposta congrega di furibondi egoisti» intrisi delle «brutali massime della sensuale filosofia»¹⁰ nei quali — ad ogni latitudine geografica — il recanatese individua i fautori della «carta»?

Credo sia opportuno affrontare questo tema concentrando l'attenzione su una certa accezione della natura umana, che Leopardi condivise con una porzione cospicua del pensiero cattolico del suo tempo e che per certi versi — cercherò di dimostrarlo in sede di conclusioni — lo portò a intrattenere rapporti di vicinanza ideale in apparenza insospettabili con figure impegnate all'interno di uno schieramento politico alternativo a quello, reazionario, del quale il recanatese viene unanimemente riconosciuto come uno dei portavoce più autorevoli e coerenti. L'humus su cui si innesta la sua riflessione è insomma — a mio parere — più fittamente e variamente popolata di quanto abitualmente non si tenda a concedere; anche se poi, certamente, diversificate e non meccanicamente sovrapponibili sono le visioni politiche che se ne alimentano.

«La moderna democratica mania [è] inconciliabile nemica alla cristiana religione»¹¹. Affermazione, questa, tanto profondamente intrinseca a una delle possibili letture del cristianesimo, da essere stata riproposta nella primavera del 1997 in formulazione pressoché letterale da un alto esponente della gerarchia

cattolica impegnato nel tacitamento di una dissidenza all'interno dell'apparato culturale della Chiesa. Attraverso di essa, Leopardi introduce una riflessione che ha per oggetto la società in quanto comunità essenzialmente religiosa. E la sua polemica contro la democrazia è, in realtà, la manifestazione di un potenziale disprezzo di fondo nei riguardi della politica *tout court*, intesa come artificiosa alterazione dell'ordine della natura ad opera della presunzione umana.

L'ordine naturale è fondato spiritualmente sulla totalità della parola divina e materialmente sulle gerarchie secolari che a questa organicamente si riconnettono. Ciò significa che di quel nesso tra trono e altare di cui — come molte altre voci della cultura della restaurazione — caldeggia il pieno invero, è in primo luogo la componente sacra a stargli a cuore, mentre quella profana (il trono) non ne rappresenta che una sorta di configurazione di servizio, idonea a svolgere la funzione di fedele braccio secolare della *societas christiana* gerarchicamente declinata. È vero che «i re non possono essere giudicati sopra la terra». Però «appartiene solamente al sacerdozio giudicare a nome di Dio le cause dei popoli e dei re»¹².

Sullo sfondo di questo scenario si avverte una percezione fondamentale negativa e pessimistica della natura umana (la «traviata umanità»¹³). La giovinastra scapestrata dei *Dialoghetti*, la Francia eternamente rivoluzionaria, costituisce in tal senso metonimia visibile e palpabile di un rischio che incombe sull'umanità tutta intera, su un popolo intrinsecamente fanciullo che le moderne dottrine materialistiche inducono a rendersi protagonista di una «mostruosa ribellione [...] contro ogni autorità divina ed umana» e a negare «l'universal ragione e volontà di Dio» per affidarsi alla «particolare ragione e volontà di ogni individuo»¹⁴. Oltre che contro il trono, chi critica il principio dell'investitura per grazia divina si ribella, dunque, contro la natura e contro la religione; prima ancora che nei confronti delle istituzioni secolari, si macchia di un atto sacrilego verso la Chiesa, che è la forza spirituale garante della «disciplina» e della «gerarchica costituzione»¹⁵.

Gerarchica costituzione: la stessa che conosce un primo ed essenziale terreno di esplicitazione nel rapporto tra padri e figli; nella cornice, dunque, dell'obbedienza familiare: «Tutti [...] gli uomini uscirono pargoli, imbecilli, e nudi dall'utero della madre, bisognosi delle cure paterne, e soggetti al dominio dei genitori». Quel dominio, che impone all'uomo «la necessità di passare i suoi giorni alla dipendenza della legittima autorità», ha un carattere metastorico: «L'autorità paterna è il fondamento e la propaggine di tutte le autorità, e le

ragioni dell'autorità paterna si trovano negli ordini della natura, nel comando della Divinità e nell'esempio dell'Uomo Dio»¹⁶.

Quella che compete ai re è dunque la medesima legittimazione — a forte connotazione religioso-sacrale — di cui «naturalmente» godono i padri nei confronti dei figli. Così che la dottrina dell'investitura regia per grazia divina non appartiene, nell'economia del pensiero leopardiano, all'ambito della politica, bensì a quello della natura, che si esprime attraverso la voce della religione e dei suoi dogmi: «La religione cattolica impone i suoi dogmi con autorità, e vi aggiunge il peso della minaccia; e l'autorità e le minacce si vorrebbero in questi tempi sbandite dal mondo. Il culto cattolico s'impadronisce dell'uomo appena che nasce, lo piega al giogo della gerarchia sociale, lo seguita nelle principali azioni della vita, ne fa un cittadino probo, e dabbene, e un suddito fedele»¹⁷.

D'altro canto, il re nei confronti dei suoi sudditi esercita la stessa funzione assoluta dal padre per i suoi figli, o — innalzando il registro della metafora — da Dio a beneficio dell'umanità fanciulla tutta intera. Gli si deve obbedienza, ma è lecito attendersene spontanea benevolenza: «La ragione, ed assai più la triste esperienza ci hanno chiaramente mostrato, che un regnante non è già un individuo, ma si bene la completa e complessiva espressione di tutto un sistema, e quindi la più forte garanzia di tutti i diritti e di tutti i doveri, che costituiscono le reciproche relazioni di una civile società [...] Epperò ne' reggitori supremi de' Popoli le loro prerogative sono in realtà obblighi»¹⁸. E ancora: «Sono i principi, non v'ha dubbio, strettamente obbligati a promuovere la pubblica prosperità, ma quest'obbligo non deriva dalla concessione del popolo composto di uomini che, come si accennò, nascono sempre nella dipendenza. Esso deriva dal volere dall'Eterno»¹⁹. Di fronte a questo volere, la ribellione dei sudditi-figli nei confronti dei sovrani-padri si presenta perciò come un atto intrinsecamente blasfemo; e l'individualismo che la sostanzia come una deriva rispetto all'ordine della natura, come una sorta di turbativa psichica prima ancora che morale.

È una turbativa che il nobiluomo marchigiano visualizza quando — in una delle pagine più incisive della *Voce della Ragione* — conduce il lettore in una visita immaginaria nei locali di un manicomio, mostrandogli i degenti intenti a delirare massime rivoluzionarie e a mettere in scena la recita estraniata e surreale del mondo alla rovescia²⁰, nel quale «il popolo, quando gli viene la voglia, devasta i campi de' proprietari, saccheggia e incendia le loro case e palazzi, e il governo o finge di non vederlo, o si trova impotente a recarci rimedio»²¹. Altro ha da essere il destino che Dio ha voluto per l'umanità: «La natura ha fatto il

popolo per l'ubbidienza e non per il comando [...]; la sovranità del popolo non è altro che una grande follia»²².

Quella follia è il parto di un mostro a due teste: una è la filosofia — ovvero il colpevole tentativo di emancipazione interiore dell'individuo dalla propria naturale condizione di suddito e di figlio —, l'altra la politica, che di quel proposito fondamentalmente irreligioso è la trasposizione materiale, la prosaica traduzione in pratica: «la libertà politica e civile nel senso della filosofia non è altro che la licenza di calpestare tutte le leggi, di abbattere tutti i governi, di vivere nell'anarchia». Per questo è salutare «sfuggire i cachinni della filosofia, la quale [...] è accostumata da gran tempo a disprezzare l'autorità del Vangelo e della Chiesa»²³.

In uno dei *Dialoghetti*, Filosofia e Politica entrano in scena indossando i panni di una coppia di meretrici smorfiose. In un altro la Politica recita la parte di un demone, contrapposto alla Giustizia, che cerca disperatamente di ridurla a ragione. In tal senso, unificando filosofia e politica, Leopardi attribuisce a quest'ultima una valenza di per sé antireligiosa, quali che ne siano le forme contingenti di manifestazione esterna. Per questo, gli riesce agevole operare un altrimenti alquanto improbabile e rocambolesco apparentamento tra il giacobinismo radical-democratico di fine '700 e il liberalismo moderato dei suoi nemici del momento, i fautori della "carta". Rappresentano infatti ai suoi occhi — l'uno e l'altro — espressioni di una visione individualista da cui deriva il rifiuto del principio di subordinazione come asse ordinativo della convivenza umana; sono la dimostrazione delle velleità distruttive (e autodistruttive) di una umanità fanciulla che rischia di smarrirsi, non appena cerca di emanciparsi dal destino che le è proprio: quello della soggezione al padre, del rispetto dell'ordine della famiglia e della casa.

Ripercorrendo le metafore che costellano i suoi scritti di quegli anni, la dimensione della domesticità affiora — non a caso — con insistente ricorrenza, a maggior ragione quando ad essere oggetto di affabulazione sono i temi del potere e della sua legittimazione.

Saldamente situata nella cornice della piccola patria, nel cuore di un orizzonte ristretto che rende possibile una intensa sentimentalizzazione del rapporto con gli altri, la casa è metonimia del mondo intero, o, meglio, di quanto di esso merita davvero di essere esperito. Nella vita di Monaldo la più lunga assenza dalla casa paterna dura appena due mesi, spesi a Roma nel lontano 1802: «Taluno si meraviglierà come io non abbia veduto un po' di mondo non essen-

domi mancati i mezzi per viaggiare e forse riderà di questo umore un poco casareccio, ma io nel vivere in casa mia ho trovato tutto il mio gusto»²⁴.

È attingendo mentalmente alle immagini di quella dimora provinciale, schiudendone le porte di cucine e soffitte, che il recanatese costruisce — ed è solo apparente paradosso — parte cospicua del suo discorso sulla sovranità. I liberali chiedono la divisione dei poteri e l'attribuzione alla cittadinanza di quello legislativo? Ma «la (vera) natura del potere è quella di concentrarsi». Altrimenti il principe «in vece dello scettro si trova di avere in mano un torso di cavolo». E là dove quell'auspicio, come in Francia, è stato realizzato «la sovranità è stata divisa a fette come un salame, il corpo sociale si è fatto diventare un mostro condannato a portare tre teste». E ancora: ciò che i fautori della Carta vogliono è «sbudellare la sovranità e tagliarla a fette come un cocomero»²⁵.

Sanno di mura domestiche, queste metafore; visualizzano l'orgoglio provinciale e in qualche modo naturalistico di un uomo che disdegna la metropoli e l'edonismo materialista e individualista che vi alligna: «Nelle sale dove si balla e si sciala non si conosce il freddo che fa abbrivire nei soffitti, e il fumo che acceca nella cucina»²⁶.

Il semplice ordine familiare, dunque, da un lato, come cellula diffusa del savio e religioso reggimento del mondo; la sobria sapidità della vita rustica, dall'altro, come cornice di quell'ordine. Sulla base di questi presupposti, è agevole comprendere come mai la visione politica di Monaldo privilegi largamente i luoghi del potere locale: il comune, il municipio, le istituzioni, insomma, prossime alla casa e alla famiglia, nelle quali le gerarchie naturali — cioè quelle fissate dalla volontà divina — vengono rispettate al meglio.

Quando ne parla, polemizzando contro gli assetti centralizzatori imposti nel 1816 alle province pontificie dal cardinal Consalvi²⁷, il nobiluomo di Recanati mostra di considerare queste istituzioni come i soli presidi idonei a impedire la degenerazione della natura in politica e a sbarrare la strada all'affermazione del principio di cittadinanza: «Bisogna lasciare che i popoli abbiano occupazione e sollievo nelle loro faccende municipali e domestiche, acciocché trovandosi oziosi nella patria non escano a turbare le cose della nazione»²⁸. La politica «buona», quella che non risente dei guasti del secolo e che è vicina all'ordine naturale, la si fa solo lì.

È a partire da questa scala di priorità che la sua polemica contro il costituzionalismo liberale finisce per collocarsi al confine tra un registro prevalentemente moral-religioso — quello che abbiamo cercato di illustrare sin qui — ed

uno più specificamente secolar-istituzionale.

Uno degli esiti deleteri della sovranità popolare (e nazionale) è infatti — a suo avviso — quello di disseccare l'autonoma vitalità delle periferie, delle province, dei luoghi, insomma, dove sarebbe più agevole vivere nel rispetto del naturale ordine gerarchico delle cose, senza patire il disturbo della soffocante ipertrofia burocratica e fiscale, che è la naturale conseguenza dell'affermazione dello stato come strumento operativo della nazione. Il percorso in capo al quale il reccanatese giunge a queste conclusioni è forse un po' contorto, ma tutt'altro che privo di elementi di realistica e graffiante osservazione. Ripercorriamolo.

Il punto di partenza si situa, ovviamente, nella constatazione che la sovranità popolare è di per sé un male, perché «la natura ha fatto il popolo per l'ubbidienza e non per il comando»²⁹. Ma, a prescindere da ciò, essa si configura comunque come un'illusione. Infatti le costituzioni censitarie — e in particolare quella francese, che tra di esse rappresenta il suo principale obiettivo polemico — inibiscono di fatto la partecipazione attiva all'esercizio del potere legislativo alla stragrande maggioranza dei sudditi³⁰. Le si invoca allo scopo di sottrarre il popolo all'arbitrio e alla discrezionalità fiscale dei monarchi? Ci si sbaglia, perché in conseguenza del conflitto di interessi sociali che trova il suo naturale scenario di irradiazione e di lievitazione all'interno dei Parlamenti — muniti di prerogative legislative e calibrati a misura degli spazi larghi della "nazione" — le tasse non possono che crescere. Con il pretesto — del tutto capzioso — di rappresentare la popolazione, i deputati si sentiranno legittimati a taglieggiarla; mentre un sovrano nella piena disponibilità del suo potere — padre al di sopra delle parti — sarà capace di moderarsi, in modo da «non scontentare il popolo»: «Forse, il re è qualche bestia feroce la quale abbia bisogno di satollarsi con lo sfruttamento dei sudditi? Al contrario il re è il padre e il padrone del popolo. Se anche non sentisse l'amore di padre, sentirà sempre quell'interesse che sente ognuno per tutto ciò che è suo [...] e nessuno può volere il danno di quello che gli appartiene»³¹.

L'accesso alla sovranità di alcuni strati sociali, a scapito dei 99 sudditi ogni cento — son conti di Monaldo — che le costituzioni liberali escludono dalla partecipazione elettorale, non può insomma che tradursi in un accrescimento delle diseguaglianze e delle ingiustizie. Il popolo «fanciullo» dalla sovranità di una minoranza non ha alcunché da guadagnare. Non solo, infatti, non sarà sovrano, ma pagherà più tasse e dovrà essere contento, perché ad imporglielo saranno i suoi improbabili rappresentanti. Nell'Inghilterra, da oltre un secolo

costituzionale, dove governa una Camera «che rappresenta il popolo in qualità di sovrano», si pagano più tasse che in qualsiasi altro paese. Mentre «il debito di ogni governo è quello di tutelare gli uomini e le sostanze degli uomini, e perciò dopo un diluvio di chiacchiere filosofiche, politiche, economicistiche, il migliore di tutti i governi sarà sempre quello che farà maggiore risparmio della vita e della roba dei sudditi»³².

Un governo così non si colloca necessariamente nel paese di Utopia. Anzi, sebbene ci sia chi voglia incautamente riformarlo, scimmiettando la Carta francese, i suoi benefici i sudditi del papa li gustano ogni giorno: «Mentre i sudditi degli altri principi muoiono allessato e arrostito in migliaia, divorati dalle fatiche e dalle battaglie sulla terra e sull'acqua, noi sudditi del Papa stiamo tranquillamente a scaldarci al fuoco della cucina»³³. Niente sovranità popolare e nazionale, niente esplosione di conflitti di interessi e di egoismi sociali, poco apparato statale e molto autogoverno patriarcale delle comunità: la ricetta per la felicità è, a ben vedere, semplice; e gli ingredienti per eseguirla a portata di ogni mano.

E, tuttavia, in un passato non lontano le cose andavano anche meglio. Sì, lo stato della Chiesa resta anche adesso quello in cui «si campa meglio e si paga meno». Ma «se allo spirare della usurpazione francese si fosse ritornati, poco più poco meno, agli ordinamenti di prima [...] sarebbe un proverbio ancora oggi come era un proverbio trentacinque anni addietro, che i sudditi del Papa vivono in un ventre di vacca»³⁴.

Da metastorica — quale ci si è rivelata nei passi sui quali abbiamo fin qui posato l'attenzione — la riflessione del pensatore di Recanati tende ora a divenire più mirata e circostanziata; a farsi tecnicamente proposita, oltre che meramente moraleggiante. Per rendercene conto a pieno sarà opportuno fare un piccolo passo indietro, e tornare per un istante nel cuore della sua rampogna contro la sovranità popolare.

Altro dei mali che la caratterizzano è che dal conflitto degli interessi di parte, che ne rappresentano componente ineliminabile, si produce un caos diffuso che si assesta in configurazione stabile solo quando qualcuno «spenti i rivali, alzerà la gigantesca sua testa, e con ferrigne catene cingerà questo sconquassato edificio, e ricondurrà la quiete colla oppressione»³⁵. Si badi bene: Leopardi non allude a una eventualità remota; non formula, in altre parole, una ipotesi da laboratorio. Parla, invece, di una esperienza vissuta in prima persona, e solo apparentemente rimossa dalla "ristaurazione".

Il fantasma che esorcizza è quello del regime napoleonico.

L'ha malamente sopportato per tutto il primo quindicennio del secolo, vedendolo imporsi ad arbitro delle lotte di fazioni caratteristiche della democrazia rivoluzionaria; e ne ha sperimentato l'invadenza e la pervasività istituzionale, la sete inesauribile di uomini e denaro, l'ispirazione centralista, visualizzata dalla crescita imponente dell'apparato burocratico. Ha assistito al tacitamento delle periferie e delle località — compresa la sua —, in nome di una logica di aggregazione degli spazi e di pianificazione amministrativa che ha travolto i vecchi ceti dirigenti e imposto il primato della selva di funzionari inviati dal centro a impiantare le strutture dello stato moderno e a far valere le sue logiche, poco rispettose degli equilibri tradizionali. Alla caduta di Napoleone si attendeva che il mondo tornasse per davvero indietro di 35 anni; che oltre a smettere di morire «allessato e arrosto» in centinaia sui campi di battaglia in nome del principio della coscrizione obbligatoria, i sudditi pontifici potessero anche sul piano fiscal-burocratico tornare a crogiolarsi nel «ventre di vacca» di un microcosmo locale affidato alla bonarietà e alla paterna mitezza delle sue «naturali» élites aristocratiche³⁶.

Ma — lo si è già accennato — sotto questo profilo la «ristaurazione» s'è risolta in una mezza delusione. Certo, il principio del diritto divino dei re l'ha riaffermato in pieno, ma l'ha pure coniugato con la riconferma di un apparato di Stato che ai suoi occhi assomiglia troppo a quello napoleonico e che ne ripropone le tendenze livellatrici e centralistiche: troppi gli impiegati, divoratori di sostanze pubbliche, e troppe le pretese degli apparati amministrativi centrali, che sottraggono risorse alle campagne per foraggiare le città; troppo poco potere, infine, ai municipi, alle istituzioni attorno alle quali le virtù familiari dell'obbedienza e della sudditanza prosperano con maggior vigore, immunizzando le popolazioni dal contagio rivoluzionario.

La polemica contro la divisione della sovranità, quella antiurbana e quella antistatale trovano in questo luogo teorico della riflessione monaldiana la loro sintesi forse più efficace. E dal piano della rampogna morale contro la Francia, minacciosa ma lontana, il fuoco dell'argomentazione si sposta sul registro dell'accorata sollecitudine per lo Stato Pontificio, vicino e minacciato dall'interno a causa dell'imprevidenza di alcuni dei suoi governanti.

Se i liberali, infatti, rincorrono le chimere della «nazione» e della sovranità popolare è perché è stata mortificata e vanificata l'antica autonomia dei municipi: «Con questo avete reso gli uomini stranieri nella propria terra, abitatori e non più cittadini delle loro città; e dalla abolizione dello spirito patrio è insorto

lo spirito nazionale, il quale ha ingigantito gli orgogli e i progetti dei popoli»³⁷. Del velleitarismo individualista che ha attecchito anche tra le popolazioni pontificie, dunque, è responsabile anche un governo che ha in parte smarrito il senso della sua missione. Certo, rispetto ad altri paesi lo Stato della Chiesa è comunque un'isola felice; ma se di una riforma i domini del Papa avvertono la necessità, questa non dovrà risolversi — come qualcuno auspica — in un traballante compromesso tra il principio della sovranità del principe e quello della sovranità del popolo. Meglio, semmai, tornare al «ventre di vacca» del passato, «ai trastulli innocenti dei maneggi, delle ambizioni, e delle gare municipali»: «Fate risorgere lo spirito patrio con l'emancipazione delle comuni; e il fantasma dello spirito nazionale non sarà più il demonio imbroccatore di tutte le menti. Ascoltatevi bene, miei principi [...] Oggi che i popoli si ribellano tutti al freno dei re, perché vorreste ostinarvi a supporre cambiata la natura degli uomini e non vorrete ravvisare qualche difetto nel modo di governarli? Ponderate bene queste parole: volgete l'occhio ai mondi e ai tempi trascorsi, e se volete che le generazioni presenti siano docili come le antiche, reggetele come i vostri padri reggevano le antiche»³⁸.

Patria e nazione. Al tema evocato nel brano appena citato il nobiluomo marchigiano dedica in quegli anni un denso paragrafo del suo *Catechismo filosofico*. E lo fa per chiarire che la patria «è precisamente quella terra nella quale siamo nati, e in cui viviamo insieme con gli altri cittadini, avendo comuni con essi il suolo, le mura, le istituzioni, le leggi, le pubbliche proprietà, e una moltitudine d'interessi e rapporti». Dunque i confini della patria coincidono in pieno con il contorno delle mura cittadine. Al di fuori di questo c'è qualcosa di artificioso: da un lato lo Stato, edificio certo concreto ed ingombrante, ma in qualche modo virtuale «perché gli abitatori dello stato ci sono quasi tutti sconosciuti, i loro interessi e quelli delle loro città sono in gran parte diversi dai nostri, e non di rado in opposizione dei nostri, e noi con quegli abitatori non abbiamo comuni tutte quelle consuetudini e tutte quelle ragioni che costituiscono la comunità della patria»; dall'altro la nazione, creatura auspicata da taluni, ma ancora più innaturale — una supposta patria — perché la semplice comunanza della lingua «non domanda e non costituisce quella comunanza d'interessi e di affetti ch'è necessaria a congiungere e qualificare i cittadini d'una medesima patria, altrimenti basterebbe imparare la lingua di un popolo per essere patriotta e concittadino di quel popolo»³⁹.

Con queste argomentazioni, che sono ovviamente da intendere come apo-

logia della naturalezza di un universo relazionale chiuso, cristallizzato nella fisicità delle sue gerarchie patriarcali elementari e impermeabile alla «sovversione delle idee» e al «disordine degli affetti» (ovvero, prosaicamente parlando, alla storia ed alla capacità umana di invenzione e mutamento), la parabola della riflessione leopardiana può dirsi compiuta. Il suo modello chiuso di società il conte di Recanati ormai l'ha delineato a tutto tondo e lo contrappone con determinazione a quello aperto, di ispirazione individualistico-liberale. Pensa, tra le mura confortanti della casa, ad un passato che nella tarda adolescenza ha fatto ancora in tempo a conoscere personalmente; a una società organico-familiare, imperniata sull'autorità dei padri sui figli, degli aristocratici sui villani, della Chiesa, infine, sullo stato, come ribadisce quando, intervenendo a proposito dei progetti di riforma dello Stato Pontificio in discussione in quel torno di mesi, se la prende con chi vuole "deprezzare" le strutture di governo, magari con la recondita intenzione di favorire l'espansione ulteriore di quel "diluvio" di impiegati laici che già spadroneggiano nelle «migliaia di uffici i quali servono a governare (e in gran parte a divorare) lo Stato Pontificio», e che «la concentrazione sconsiderata di tutti i movimenti sociali ha reso indispensabili»⁴⁰.

L'antistatalismo, la tutela delle persone e delle proprietà dei privati (tanto dalle grinfie rapaci dello stato quanto dagli appetiti voraci dei rivoluzionari), la poetica della natura contrapposta alle astrazioni della filosofia e della politica; e, ancora, l'elogio dell'aristocrazia nel contesto della famiglia larga costituita dalla comunità locale. Oltre che nell'immagine di una sovranità di derivazione celeste, che solo i folli possono pensare di tagliare a fette come un cocomero o un salame, la risposta del padre di Giacomo alle sfide lanciate dai fautori della "carta" si materializza essenzialmente nel ventaglio di temi che ci siamo sforzati di ripercorrere, proponendone una sintesi in forma di mosaico.

Quella che ne emerge è l'espressione coerente — ci sembra — di una battaglia ideale il cui demone polemico è costituito, soprattutto, dalla moderna "malattia" individualistica, dalla rivolta dei figli contro i padri.

Monaldo è un pensatore reazionario? La domanda suona, certo, retorica, e la risposta — ovviamente affermativa — tutta la letteratura che s'è occupata di lui l'ha già da tempo consegnata, per così dire, agli atti.

Ma forse è possibile affrontare il problema anche da un'altra angolatura, e chiedersi se, prima ancora che come un interprete della reazione, il conte di Recanati non sia da studiare nella sua veste di esponente di un certo cattolicesimo radicale, da valutare certo nella varietà delle sue espressioni politiche con-

tingenti, ma anche nella comunanza della sua ispirazione di fondo. Abituamente la letteratura ce lo presenta a braccetto con Solaro della Margherita, Canosa, De Maistre⁴¹. E indubbiamente alcuni dei suoi temi tipici — la polemica contro l'istruzione popolare, lievito a suo avviso di insane fantasie di sovversione dell'ordine sociale e politico, ma, più in generale la battaglia antirazionalista e antiintellettualista — lo consegnano a pieno diritto a quella compagnia. Altri però — ci pare — li condivide a pieno con figure di solito ascritte a tutt'altro fronte politico.

Proprio negli anni nei quali si collocano gli scritti di Monaldo di cui ci siamo avvalsi, un sacerdote di Rovereto, destinato a grande fama come esponente del così detto cattolicesimo liberale⁴², redigeva uno scritto importante, allora rimasto inedito, e poi pubblicato per la prima volta solo nel 1848.

Come Leopardi, anch'egli individuava un nesso obbligante tra democrazia, dispotismo e burocratizzazione, considerando la prima «una macchina abilmente inventata per istriolare i maggiori patrimoni, e gettare i frammenti a chi più avidamente li raccoglie». La sovranità popolare gli sembrava un'eresia: «Il voto universale è lo stesso nelle sue conseguenze che il pareggiamento di tutte le proprietà, è la legge agraria che nei nostri tempi finisce nel comunismo». E ancora: «Se quelli che fanno la legge non possiedono nulla, è certo che essi si servono del potere legislativo che hanno nelle mani, per tirare a sé la proprietà spogliandone quelli che le hanno: le proprietà rimangono senza difesa». Giusta preoccupazione, inoltre, quella per le sorti dei diseredati. Ma altri — e antitetici rispetto a quelli suggeriti dalla dogmatica rivoluzionaria francese a proposito di sovranità — i giusti modi per tutelarle: «La società civile cristiana riconosce (come liberi e come fratelli) anche i poveri, e gli ammette gratuitamente nel suo seno tutelandoli con giustizia, beneficiandoli con carità: il che però non importa la necessità che ella attribuisca loro un potere politico, il quale non sarebbe che pernicioso, ingerendo in essi la tentazione di abusare di esso per tirar a sé le altrui proprietà», Un «errore funesto», infine, quello introdotto in alcune recenti costituzioni, «che chiamano i Deputati soli rappresentanti della nazione, quasiché la nazione esistesse senza il suo Capo, onde viene a lei l'unità, condizione indispensabile perché si possa chiamare nazione»⁴³.

Fermiamoci qui, anche se di analogie, tra il pensiero dell'autore di questo scritto, e quello di Monaldo, potremmo evidenziarne ancora numerose. Analogie — abbiamo detto — e non ricalchi anastatici; soluzioni, in parte, anche diverse: ma pensate in risposta a un ordine di problemi suggerito dalla

medesima percezione fondamentale — di chiara impronta cattolico-organicistica — e in reazione al medesimo obiettivo polemico: le costituzioni di derivazione francese, con i loro echi individualistici ed egualitari, «germe del dispotismo popolare e della rivoluzione contro ogni forma di governo».

Non tutti, certo, nel fronte cattolico, parlavano con la stessa «casareccia» immediatezza di Monaldo; ma i retropensieri che li animavano, spesso, non erano davvero distanti da quelli del recanatese:

Era questo, per esempio, il caso di Antonio Rosmini — l'autore da cui abbiamo appena attinto — il cui cattolicesimo liberale forse — alla luce di una prospettiva moderna — andrebbe valutato più per il sostantivo che per l'aggettivo, come sarebbe agevole dimostrare soffermandosi sui molti luoghi della sua opera nei quali la tematica antistatalista si presenta come diretta derivazione di quella antidemocratica e si carica di una vena pluralista che non è liberale, ma clericale.

La compattezza e l'ordine gerarchico della *societas* cristiana, e il contenimento sia delle disordinate passioni popolari sia delle intrusive penetrazioni dello stato moderno nella vita sociale: questo è quanto sta veramente a cuore tanto al «reazionario» Monaldo quanto al «liberale» Rosmini. Ed allora la sorprendente sintonia di alcune posizioni di questi due cattolici — pure espresse attraverso lessici e registri diversi — si situa in una luce più chiara.

Forse il conte di Recanati è meno solitario di quel che sembra a prima vista. Certo, la sua è solo una delle possibili letture coeve del cattolicesimo, come risulta chiaro, già allora, dalla dura battaglia che ingaggia contro Lamennais dalle colonne della *Voce della ragione*. Ma le corde antindividualistiche della medesima chitarra sono in molti, in quegli anni, a pizzicarle insieme a lui; non ultimo un altro cattolico «liberale», quell'Alessandro Manzoni, che nel cuore del secolo borghese consegna attraverso *I promessi sposi* alla coscienza collettiva di una nazione in formazione il nitido messaggio della primazia per un verso della Chiesa sullo Stato, per l'altro della divina provvidenza sulle povere e fanciullesche fantasie dell'individuo.

Note

1 Una limpida trattazione articolata di questi temi è quella di S. Soldani, *Il ritorno della rivoluzione*, in *Storia contemporanea*, Roma 1997, pp. 35-72, in particolare pp. 49-54.

2 M. Leopardi, *Considerazioni su i danni provenienti all'Italia dalla eccessiva diffusione*

e lettura de' giornali politici di Francia, in «La Voce della Ragione», I, 1832.

3 M. Leopardi, *Sulle riforme del governo. Una parola ai sudditi del Papa*, 1832.

4 Qui le si citeranno sulla base della silloge curata da N. Del Corno, *Gli scritti "sani". Dottrine e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Milano 1992.

5 *Ibid.*

6 M. Leopardi, *Le illusioni della pubblica carità*, Lugano 1837.

7 M. Leopardi, *Considerazioni sui danni*, cit., p. 56.

8 *Id.*, *Dialoghetti*, cit., pp. 10-11.

9 *Id.*, rispettivamente *Considerazioni sui danni*, cit., p. 23; *Gli antipodi messi a confronto* (traduzione dal francese), in «La Voce della Ragione», I, 1832, p. 179; *L'anima umana*, in «La Voce della Ragione», I, 1832, p. 307.

10 *Id.*, *Considerazioni sui danni*, cit., pp. 28-29

11 *Ibid.*, p. 17.

12 M. Leopardi, *Concordia fra le garanzie dei popoli e il potere assoluto dei re*, in *Ibid.*, I (n. 2), 1832, p. 273.

13 *Id.*, *Considerazioni sui danni*, cit., p. 18.

14 *Ibid.*, p. 19.

15 *Ibid.*, p. 28.

16 M. Leopardi, *Alla onoranda Mileti S.M. a Londra*, in «La Voce della Ragione», I (n.1), 1832, p. 119.

17 *Pastorale di Monsignor chiarissimo Falconieri arcivescovo di Ravenna intorno alle materie dei tempi correnti*, in «La Voce della Ragione», I (n.1), p. 166.

18 M. Leopardi, *Considerazioni sui danni*, cit., p. 42. Cfr. anche *Id. Sul vero modo di intendere la natura della sovranità* (traduzione dal francese), in «La Voce della Ragione» I (n.1), 1832, p. 217.

19 *Id.*, *La sovranità e la nazione* (traduzione dal francese), in «La Voce della Ragione», I (n.2), 1832, p. 150.

20 *Id.*, *Una visita all'ospedale di Aversa*, in *ibid.*, p. 248.

21 Così un passo di uno dei *Dialoghetti*, che qui cito da M. Leopardi, *Autobiografia e Dialoghetti*, a cura di A. Briganti, Bologna 1972, p. 282

22 *Id.*, *Una visita all'ospedale*, cit., p. 248.

23 *Id.*, *Sulle riforme*, cit., p. 54 e *Pastorale*, cit., in «La Voce della Ragione», I (n.1), p. 155.

24 *Id.*, *Autobiografia*, cit., p. 207.

25 *Id.*, *Sulle riforme*, cit., pp. 26-27 e ss.

26 *Ibid.*, p. 33.

27 Sulla politica di Consalvi, in relazione ai temi che stiamo trattando, cfr. in primo luogo D. Fioretti, *Persistenze e mutamenti dal periodo giacobino all'Unità*, in *Storia d'Italia Einaudi. Regioni. Le Marche*, a cura di S. Anselmi, Torino; per una contestualizzazione nel quadro italiano coevo: M. Meriggi, *Società, istituzioni e ceti dirigenti*, in G. Sabbatucci e V. Vidotto (a cura di), *Storia d'Italia; 1. Le premesse dell'Unità*, Roma-Bari 1994, pp. 119-228.

28 Traggio la citazione da un passo dei *Dialoghetti* riportato in N. Del Corno (a cura di), *Gli scritti sani*, cit., p. 131.

29 M. Leopardi, *Sulle riforme*, cit., p. 10.

30 Il tema è ripetutamente trattato nei *Dialoghetti*, cit.

31 M. Leopardi, *Sulle riforme*, cit., rispettivamente a p. 44 e a p. 6.

32 *Ibid.*, p. 14.

33 *Ibid.*, p. 6.

34 *Ibid.*, p. 8.

35 M. Leopardi, *Considerazioni su i danni*, cit., in «La Voce della Ragione», I (n.1), pp. 28-29.

36 Sulla Recanati di questi lustri e sui suoi assetti sociali e istituzionali si veda M. Moroni, *Recanati negli anni del Leopardi. Nobili e borghesi in una città di provincia del primo Ottocento*, Recanati 1989 e ora P. Magnarelli, *Io scrivente. Autobiografia di Antonio Bravi piccolo borghese a Recanati negli anni di Giacomo Leopardi*, Ancona 1997.

37 Così in uno dei *Dialoghetti*, che cito da M. Leopardi, *Autobiografia e dialoghetti*, cit., p. 302.

38 *Ibid.*

39 M. Leopardi, *Catechismo filosofico*, che cito da N. Del Corno, *Gli scritti sani*, cit., pp. 146 ss.

40 *Id.*, *Sulle riforme*, cit., pp. 55, 68, 34. Sotto questo profilo la riflessione di Leopardi rientra per certi versi all'interno dell'antica letteratura europea sul governo della casa (*oeconomica*). Per un primo approccio al tema: O. Brunner, *La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea*, in *Id.*, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano 1970, pp. 133-164. Cfr. anche *Id.*, *Vita nobiliare e cultura europea*, Bologna 1972.

41 Una rassegna sulla cultura reazionaria in Italia è quella di A. Ara, *Le correnti conservatrici in Italia*, in U. Corsini e R. Lill (a cura di), *Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni*, Bologna 1987, pp. 95-126. Ma cfr. ora anche A. De Francesco, *Ideologie e movimenti politici*, in G. Sabbatucci e V. Vidotto (a cura di), *Storia d'Italia*, cit., pp. 229-336.

42 Sul tema si veda l'ampia ricostruzione di S. La Salvia, *Il moderatismo in Italia*, in U. Corsini e R. Lill (a cura di), *Istituzioni e ideologie*, cit., pp. 169-310.

43 A. Rosmini, *La costituzione secondo la giustizia sociale con un'appendice sull'Unità d'Italia*, Milano 1848, pp. 47, 63, 25. Una collocazione di Rosmini — a mio avviso pienamente condivisibile — nell'ambito della filosofia della restaurazione è in L. Marino, *La filosofia della restaurazione*, Torino 1978.

Una statua colossale: prime vicissitudini del mito di Giacomo Leopardi in patria

di Paola Magnarelli

A Recanati, l'avvio delle celebrazioni del primo centenario della nascita di Giacomo Leopardi fu molto precoce: può infatti essere fatto risalire, come tra poco vedremo, addirittura al 1860, e cioè all'ingresso delle Marche nell'Italia che si veniva unificando. La relazione tra il grande poeta recanatese, l'unità italiana e le aspirazioni autocelebrative della piccola città natale fu assai complessa, come sarebbe poi emerso chiaramente nei decenni di fine secolo, e densa di significati tuttora utili non solo ad illustrare un dettaglio di storia locale, ma, più in generale, a spiegare il clima di illusione-delusione e di speranze frustrate che le modalità di formazione della nuova Italia suscitarono nelle varie e differenti élites civiche italiane. Queste pagine si chiuderanno sul non certo felicissimo esito della prima fase di tale complesso insieme di sentimenti e di realizzazioni più o meno compiute, quella relativa alla progettazione ed esecuzione della statua commemorativa di Leopardi: fase nella quale già si intravedono i limiti, e le peculiarità, di un'operazione politico-culturale connessa sia alla costruzione celebrativa della nuova Italia, sia — e forse in modo più stretto e sostanziale — ad un *milieu* civico e notabile ancora di stampo tradizionale, profondamente legato al passato nei modi e nelle reti di relazione, se non negli obbiettivi d'azione!

Alcune considerazioni generali sulla qualità del progetto sono comunque necessarie. Volendo fissare in un'istantanea tanto illustre quanto, sinora, praticamente sconosciuta, i limiti e le contraddizioni di una trasformazione che si proponeva di incidere, attraverso la costruzione del mito di Giacomo Leopardi, sia — per usare una sua espressione — sul "costume degl'Italiani" che, più dimessamente, ma in modo non meno radicale, sulla struttura urbanistica della piccola città natale del poeta, si possono citare alcune parole scritte nel 1881 da Henry James. Durante uno dei suoi molti soggiorni italiani, lo scrittore ameri-