

UGO DOVERE*

Cultura e società a Napoli ai tempi di Gennaro Portanova (1845-1908)

Il cardinale Gennaro Portanova, del quale si celebra in questo Convegno il centenario della morte, si è formato nel clima del pensiero neotomistico, a cui ha poi apportato un suo originale contributo scientifico prima di giungere all'episcopato. La conoscenza della sua figura e della sua esperienza, allora, non può prescindere da un'analitica riconoscizione del retroterra culturale nel quale egli si formò, e in maniera specifica del movimento neotomistico napoletano.

Come è noto, il neotomismo è una corrente minore dell'Ottocento filosofico italiano, nata e diffusasi in ambito cattolico, e più specificamente ecclesiastico. Rispetto al variegato panorama speculativo del secolo, si è caratterizzato per un accentuato interesse a tematiche e metodologie di sapore squisitamente scolastico (per esempio, la dottrina dell'astrazione, dell'anima umana quale forma sostanziale del corpo, dell'ilemorfismo, dell'atto e della potenza, e così via). Per tale motivo, ai primi del Novecento questa corrente è stata denominata con più ampiezza semantica neoscolastica, distinguendola così dalla cosiddetta seconda scolastica o scolastica decadente di età moderna, da cui si distacca per un recupero globale e integrale del pensiero del maggiore filosofo medievale, san Tommaso d'Aquino.

Del movimento neoscolastico, Napoli è stata uno dei centri di maggiore diffusione. In passato gli studiosi hanno discusso a lungo sulla marginale questione del dove fosse sorto prima questo interesse speculativo, se a Piacenza, presso i Lazzaristi del Collegio Alberoni, o ancora a Roma,

* UGO DOVERE. Professore di Storia del Cristianesimo all'Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa" di Napoli.

con i Gesuiti del periodico «La Civiltà Cattolica», oppure altrove. Al di là della priorità, che poco o nulla aggiunge alla definizione dei caratteri di questa corrente di pensiero, a Napoli il neotomismo vestì panni migliori o, meglio, diversi rispetto ad altri luoghi. E ciò avvenne sia per il largo consenso che incontrò tra le autorità borboniche e le gerarchie ecclesiastiche, sia per la diffusa attività censoria del governo, che non consentiva la stampa di opere non sicuramente “religiose”, sia infine, per le generali condizioni miserevoli della cultura del Regno, forzatamente chiuso a qualsiasi confronto di carattere internazionale.

Gli esponenti della riproposizione tomistica, sebbene si presentino con caratteristiche speculative tali da non consentire commistioni o equivoci con filosofi di altre tendenze, non potrebbero essere pienamente intesi se non in riferimento al *background* culturale della loro età e ai contemporanei indirizzi di pensiero, rispetto ai quali essi si posero di norma in maniera polemica. Nelle considerazioni seguenti, perciò, si abbozzerà un quadro della cultura napoletana ottocentesca, almeno fino agli anni immediatamente successivi al compimento dell’Unità d’Italia, per inquadrare geneticamente il neotomismo, nel quale confluì il bagaglio politico e ideologico della Restaurazione, che nel Regno delle Due Sicilie scandì la prima metà del XIX secolo con il conseguente e naturale condizionamento dell’impianto teoretico ed etico, caratteristico del primo impegno socio-politico dei cattolici sulla scena pubblica della Napoli postunitaria.

1. L’“amalgama” della cultura durante la prima Restaurazione

Il 17 giugno 1815, a soli otto giorni di distanza dalla conclusione del Congresso di Vienna, Napoli salutava con grande fasto il solenne ritorno nella capitale del sovrano, Ferdinando IV¹. Nessun mutamento di regime come questo, dopo circa dieci anni di occupazione francese, sembra svolgersi all’insegna e nello spirito di una totale pacificazione. Il sovrano vittorioso, invece, si trova prigioniero delle circostanze, deve, cioè, rassegnarsi all’idea di procedere sulla via della clemenza e della moderazione,

¹ Cfr. CARLO DE NICOLA, *Diario napoletano (1798-1825)*, III, R. Deputazione di Storia Patria, Napoli 1906, pp. 18-19.

dell’“amalgama” fra i contrapposti partiti di murattiani e borbonici fedeli, impegnandosi, tra l’altro, ad accordare piena amnistia politica, senza eccezione o restrizione alcuna, per le opinioni e la condotta politica tenute anteriormente al suo ritorno, ad assicurare le libertà civili e individuali e la inviolabilità della proprietà, a garantire la conservazione dei diritti acquisiti sui beni dello Stato, il mantenimento del debito pubblico, l’assoluta parità di diritti fra tutti i cittadini nell’assegnazione degli impieghi come nei titoli nobiliari e nei gradi e negli onori militari. Deve rassegnarsi, insomma, a mantenere sostanzialmente in vita l’assetto giuridico, economico e sociale del trascorso decennio francese².

Se, tuttavia, si spinge lo sguardo appena un po’ oltre la superficie dei rapporti giuridico-formali, e da questa superficie ci si addentra nella complessa articolazione dei piani che fanno da struttura portante e da base all’edificio ideologico e culturale del tempo, non sopravvive più alcuna possibilità di accordo o compromesso. Se c’è, infatti, un ambito della vita napoletana che risente in maniera grave dell’avvento della Restaurazione, questo è appunto il mondo della cultura. Anche qui, peraltro, non si tratta di un fenomeno completamente nuovo, sorto con la Restaurazione per la prima volta; di nuovo, in esso c’è solo la conseguenza che l’insieme di contraddizioni sociali e culturali emerse intorno alla fine del XVIII secolo, nella fase declinante del riformismo borbonico, ora esplode con grande violenza, mettendo a nudo senza più veli una situazione interna antagonistica, caratterizzata dalla rottura di quel sistema di equilibri e di fattiva cooperazione tra monarchia e classi colte (borghesia intellettuale, larghi strati della nobiltà, alto clero), che si era pur mostrato così fecondo di risultati nelle comuni lotte anticuriali e antifeudali del periodo illuministico³.

Per via del “tradimento”, di cui si rende responsabile la cultura, alla

² I più significativi documenti con i quali Ferdinando IV assumeva questi vari impegni possono rinvenirs in appendice a MAURICE HENRY WEIL, *Joachin Murat, roi de Naples. La dernière année de règne (mai 1814 - mai 1815)*, V: *La Déroute. La convention de Calasanza (5-21 mai). La restauration des Bourbons. La siège de Gaète (12 mai - 8 août)*, Fontemoing, Paris 1910, pp. 410-414, 436-437, 442-443. Cfr. pure ROSARIO ROMEO, *Momenti e problemi della Restaurazione nel Regno delle Due Sicilie (1815-1820)*, in «Rivista Storica Italiana» 67 (1955) pp. 350-372.

³ Cfr. ATTILIO SIMIONI, *Le origini del Risorgimento politico dell’Italia meridionale*, II, Principato, Messina-Roma 1925, pp. 43 ss., 169 ss., 305 ss.; ETTORE ROTA, *Le origini del Risorgimento (1700-1800)*, II, Feltrinelli, Milano 1938, pp. 889-891.

monarchia non resta più ormai da sperare e cercare altro appoggio che nell'irriducibile legittimismo del popolo.

«In Napoli il popolo solo è restato fedele», scriveva la regina al cardinale Fabrizio Ruffo in occasione della grande sollevazione rivoluzionaria del 1799, e «questo va premiato». Con tutte le classi della nazione, invece, e particolarmente con gli esponenti più compromessi dell'esercito e della cultura – «la marina e l'artiglieria tutta [...]», molti ufficiali ed infinita nobiltà e saputelli, mezzi paglietti, studenti» – «mai più veruna familiarità [...], perché, a riserva di pochissimi, tutti hanno mostrato chi perfidia e chi negra ingratitudine», e si sono comportati indegnamente, rovinando i loro ceti e con loro il trono. E ciò è «cosa mai e poi mai da potersi dimenticare». Nessun perdono, dunque, nessuna dissimulazione, nessun oblio dei passati trascorsi. La regina, anzi, ordina un drastico e immediato «ripurgo», da farsi «indifferentemente su cavalieri, dame, ogni classe o persone [...]», e senza riguardi», potendo soltanto questa «pulizia» assicurare al trono la sua «futura tranquillità»⁴.

Non stupisce, perciò, che proprio queste, o altre analoghe, siano state le direttive ufficiali imposte alla cultura nella prima Restaurazione. La tendenza continua, per tutto il periodo, a puntare a una violenta concentrazione di potere, diffidente e ostile verso la cultura, e a «chiudere in una cerchia di ferreo rigore tutta la vita intellettuale del Regno»⁵.

Proteggere la religione contro gli attacchi del libero pensiero⁶, cura-

⁴ Le lettere citate, pubblicate per la prima volta nell'«Archivio Storico per le Province Napoletane», sono stralciate dall'edizione curata da BENEDETTO CROCE, *La riconquista del Regno di Napoli nel 1799. Lettere del cardinale Ruffo, del re, della regina e del ministro Acton*, Laterza, Bari 1943 (rist. anastatica: Il Mulino, Bologna 1999), pp. 172, 186-188, 195 s., 213. Sul periodo si vedano estesamente PIERO PIERI, *Il Regno di Napoli dal luglio 1799 al marzo 1806*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane» 51 (1926) pp. 5-163; 52 (1927) pp. 136-286; ROBERTO PALMAROCCHI, *Le riforme di Gioacchino Murat nel primo anno di regno*, in «Archivio Storico Italiano» 72 (1914) I, pp. 18-60; ID., *L'Italia meridionale dalla Rivoluzione francese alla Restaurazione*, in «Archivio Storico Italiano» 72 (1914) II, pp. 354-374.

⁵ ALFREDO ZAZO, *L'ultimo periodo borbonico*, in *Storia dell'Università di Napoli*, Ricciardi, Napoli 1924 (rist. anastatica: Il Mulino, Bologna 1993), pp. 367-587, qui p. 470.

⁶ «Io sono sicuro sicurissimo» – scriveva Francesco Colangelo – «che se gl'increduli medesimi [...] considerassero a sangue freddo gli eccessi, le contraddizioni, ed il perpetuo abuso dello spirito, in cui gli ha precipitato la tanto decantata libertà di pensare; per questo solo motivo dovrebbero diventare i più fermi e persuasi credenti» (*L'irreligiosa libertà di pensare nemica del progresso delle scienze*, Presso Vincenzo Orsino, Napoli 1804, p. 165).

re l'insegnamento religioso in ogni cerchia della vita civile, disciplinare i costumi, prevenire e reprimere la corruzione spirituale dilagante «per via degli insegnamenti velenosi, anticristiani, sediziosi e fanatici, oppure di dottrine sterili e sofistiche»: ecco altrettante prescrizioni del codice di polizia, che passano direttamente nel campo dell'istruzione e vi diventano operanti. L'assoluto monopolio del clero sulla scuola, che si estende e si rafforza con il ritorno nel Regno della Compagnia di Gesù, portato a buon fine nel 1804, toglie alla scuola qualsiasi parvenza di autonomia. L'insegnamento si impoverisce sia nell'articolazione delle discipline che nel numero degli alunni. La logica è trasformata in un «gergo sillogistico inintelligibile, privo di senso e d'idee», mentre la metafisica viene limitata «alle categorie aristoteliche e a qualche assioma ontologico». Tra le discipline scientifiche, la fisica è «confusa colla metafisica e disgiunta dal calcolo e dall'esperienza», e la matematica viene insegnata con superficialità in forma di «spiegazione letterale del primo libro di Euclide»⁷.

Della vitalità intellettuale del Paese antecedente alla Restaurazione, non vi è più traccia. In parte, sono il governo e la censura a tenere la nazione – per usare le parole di Vincenzo Cuoco – «come segregata da tutto il rimanente dell'Europa, ignorante interamente di se stessa, e quasi interamente ignorata da tutte le altre nazioni»⁸. In parte, poi, a questa forzata chiusura intellettuale si aggiungono il sospetto, il timore costante della delazione, il riserbo ambiguo e prudente, l'ipocrisia delle forme esteriori, che falsano e pregiudicano, e rendono equivoco lo sviluppo della cultura, già impoverita dalle condanne e dall'emigrazione volontaria.

⁷ Questi brani sono stralciati da uno scritto di ALESSANDRO PELLICCIA, *Memoria sull'organizzazione della pubblica istruzione nel Regno di Napoli* (1807), conservato presso l'Archivio di Stato di Napoli, *Ministero dell'Interno*, II inventario, fasc. 2314, cap. III. Sullo stato generale della cultura napoletana cfr. ALFREDO ZAZO, *Le scuole private universitarie a Napoli dal 1799 al 1860*, Itea, Napoli 1926, pp. 5-10, e ID., *L'istruzione pubblica e privata nel Napoletano (1767-1860)*, Il Solco, Città di Castello 1927, pp. 65-78.

⁸ VINCENZO CUOCO, *Scritti vari*, a cura di NINO CORTESE e FAUSTO NICOLINI, II, Laterza, Bari 1924, p. 254.

2. Religione e filosofia durante la seconda Restaurazione

Con il 1820 termina definitivamente l'esperienza dell'"amalgama". Fatto accorto del suo fallimento in seguito ai moti rivoluzionari di quell'anno, il governo muta registro e la reazione infuria⁹.

La religione in luogo dell'istruzione, lo spregio della cultura, l'ignoranza eretta a strumento di governo, il voluto inceppamento dello sviluppo intellettuale del Paese, ecco i tratti che contraddistinguono la politica culturale della reazione¹⁰. Per salvaguardare l'autarchia si giunge persino a imporre, nel contesto generale del protezionismo doganale, un forte dazio sui libri di provenienza estera, scoraggiandone l'importazione e aggravando, a lungo andare, la situazione di isolamento e ritardo della vita intellettuale napoletana. Gli organismi che risentono maggiormente di questo oppressivo regime censorio sono – com'è naturale – quelli degli studi superiori, dell'alta cultura universitaria e accademica. Certo, la monarchia non può e non vuole introdurre neanche qui, dal punto di vista istituzionale, modifiche sostanziali. E gli studiosi delle vicende scolastiche del periodo hanno buon gioco a mostrare, documenti alla mano, la continuità con le riforme scolastiche del decennio francese, la volontà della monarchia di riprendere e proseguire il cammino nella direzione avviata¹¹. Che la monarchia non si senta obbligata a modifiche, infatti, è comprensibile, giacché gli istituti di cultura esistenti, inquadrati e tenuti a freno come sono dal predisposto apparato governativo di controllo, non costituiscono in alcun modo un pericolo, né offrono appiglio a disidenze o resistenze ideologiche nei confronti della politica in atto. La cri-

⁹ Su questo torno di tempo è fondamentale la silloge di documenti edita con il titolo *Il Regno delle Due Sicilie e l'Austria. Documenti dal marzo 1821 al novembre 1830*, a cura di RUGGERO MOSCATI, R. Deputazione di Storia Patria, Napoli 1937. Cfr. pure AURELIO LEPRE, *Carbonari, realisti e spirito pubblico a Napoli dopo il 1820-21*, in «Nuova Rivista Storica» 46 (1962) pp. 211-229, poi rifuso in ID., *Storia del Mezzogiorno nel Risorgimento*, Editori Riuniti, Roma 1974⁴; GAETANO CINGARI, *Mezzogiorno e Risorgimento. La Restaurazione a Napoli dal 1821 al 1830*, Laterza, Roma-Bari 1970.

¹⁰ Si vedano le interessanti suggestioni di SANDRO FONTANA, *La controrivoluzione cattolica in Italia (1820-1830)*, Morcelliana, Brescia 1968, pp. 91 ss.

¹¹ Cfr. per esempio ZAZO, *L'ultimo periodo*, cit., pp. 469 ss.; ID., *L'istruzione pubblica*, cit., pp. 151 ss.; CASTELLANO LANZARA, *Le vicende della pubblica istruzione della prima metà del secolo XIX nel Reame di Napoli*, Tip. Gila, Napoli 1934, pp. 27 ss.

si della filosofia, dunque, sta in rapporto diretto con l'atrofia delle corrispondenti branche umanistiche dell'Università e delle accademie, come di ogni altro centro di formazione, di studio e di cultura. Vera cultura con i Borbone della Restaurazione e della reazione seguita al 1820 non esiste più a Napoli. «Da noi» – dirà più in là Francesco De Sanctis – «la reazione non solo fu contro la coltura liberale d'ogni genere, ma contro la coltura in sé stessa»¹².

Sorge allora spontanea la domanda: che cosa sopravvive ancora di filosofico a livello dell'insegnamento ufficiale? Nient'altro che il portato di quella tradizione manualistica della filosofia di scuola, che si prolunga e si trascina stancamente per mere esigenze estrinseche, con l'espresso proposito, peraltro, di condizionare l'intera sfera della cultura filosofica, dirottandola così in forma sempre più massiccia al blocco di potere restaurato, trasformandola in un sicuro caposaldo del lealismo monarchico e della ortodossia cattolica. In luogo dello scomparso principio della libertà di cultura, della filosofia come ricerca, subentra il principio dell'obbedienza, del mandato, che costringe il pensiero a scorrere entro prefissate direttive o in esse lo riporta. Cessa, insomma, la vitalità didattica e culturale dell'età delle riforme e comincia la prassi pedagogica della Restaurazione.

Per essa, se nello schema sistematico la logica viene al primo posto («*antequam veritates speciales, quae in aliis disciplinis occurunt, investigentur*» – si legge nelle classiche *Institutiones* di Sigismund Storchenau – «*natura veritatis generatim spectatae perspecta esse debet*»¹³), è la metafisica che costituisce il vero fondamento del sistema nella sua interezza e quindi leibnitzianamente la «filosofia prima», la «scienza universale» per eccellenza¹⁴. Ma l'indirizzo di questa filosofia è il compromesso. Se in metafisica la gravosa impalcatura teorica del razionalismo domina incontrastata anche i nuovi professori, costoro possono nondimeno servirsi senza rischio, al suo riparo, dei comodi strumenti offerti dall'em-

¹² FRANCESCO DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX*, II: *La scuola liberale e la scuola democratica*, a cura di FRANCO CATALANO, Laterza, Bari 1953, p. 54.

¹³ SIGISMUND STORCHENAU, *Institutiones logicae*, Ex Typographia R. Manzi, Neapoli 1826, p. 54.

¹⁴ Cfr. SIGISMUND STORCHENAU, *Institutiones metaphysicae*. Editio prima Neapolitana post sextam Venetam, I, Ex Typographia V. Marotta, Neapoli 1816, pp. 4-5.

pirismo nella sfera apparentemente neutrale delle ricerche logico-psicologiche e di quelle fisiche.

In sostanza, ci si imbatte, dovunque, nella stessa impostazione, nello schema operativo identico di ricerca. Si tratta di operare, come sfondo, dentro il quadro della vecchia metafisica tradizionale e razionalistica, attenuandone, però, la dogmatica in favore di uno sperimentalismo più consono ai progressi delle ricerche empirico-analitiche, e riplasmante di conseguenza il quadro complessivo, previa garanzia che ogni sia pur minima incrinatura di tipo empirico-analitico venga per così dire assorbita e riscattata nell'armonia del sistema, nell'ordine dei fini, e non ne pregiudichi quindi in alcun senso la coerenza metafisica, né quanto alla metafisica in se stessa, né quanto al collegamento di essa con le verità supreme e i dogmi della religione.

3. *La filosofia eclettica a Napoli (1830-1848)*

Con il tempo, una nuova contaminazione investe il Regno delle Due Sicilie, proveniente stavolta d'oltralpe. Essere «eclettici in filosofia e in letteratura», come annunziano gli editorialisti della «Rivista Napoletana», a firma di Antonio Tari, e del «Museo», a firma di Stanislao Gatti, e piegarsi alle esigenze di questa «filosofia conciliatrice» diventa una parola d'ordine per gli esponenti della generazione del 1830, per quei giovani intellettuali, i quali, infervorati neofiti di Victor Cousin, battono a gran voce «sulla missione filosofica ch'egli esercita a' nostri tempi»¹⁵, mescolano la divulgazione a un intenso sforzo personale di assimilazione della sua dottrina e, sia pure con qualche espressa e motivata riserva, lo additano universalmente a modello, facendo così di lui «l'écrivain le plus populaire de Naples»¹⁶. E nella predilezione per il filo-

¹⁵ ANTONIO FAZZINI, *Vittore Cousin*, in «Lucifero» 1 (1838) p. 42. Dello stesso autore, cfr. *Considerazioni sulla presente filosofia di Francia*, ivi, p. 162.

¹⁶ MARC MONNIER, *Le Mouvement italien à Naples de 1830 à 1860 dans la littérature et dans l'enseignement*, in «Revue des Deux Mondes» 56 (1865) pp. 1010-1042, qui p. 1023. «Cousin a Napoli» – scriverà Massari a Gioberti l'8 maggio 1842 – «è un altro San Tommaso e molto di più» (GIOBERTI - MASSARI, *Carteggio (1838-1852)*, a cura di GUSTAVO BALSAMO-CRIVELLI, Fratelli Bocca, Torino 1920, p. 159). Di questa vasta penetrazione e incidenza dell'e-

sofo francese sono già implicite le novità che caratterizzano questi anni della cultura napoletana.

Grazie alle acquisizioni metodologiche eclettiche, vichiane e storistiche, la cultura filosofica entra in una profonda fase di trasformazione, perdendo, insieme con i suoi fondamenti coscienzialistici, l'angusta fisionomia autarchica e municipale che la caratterizza. È proprio il municipalismo, come idea in sé oltre che nei suoi corollari culturali, a entrare in crisi. Il progresso storico e l'«incivilimento» appaiono incompatibili con l'artificiosa segregazione del municipalismo, indice di «barbarie». Il purismo non soddisfa più ai motivi ideali da cui aveva preso slancio. Sullo sfondo della filosofia municipale della Restaurazione e del purismo puotiano si delinea il bisogno di un più ricco contenuto culturale.

È a Ottavio Colecchi che si deve il netto, decisivo salto di qualità. Lo studio di Kant, infatti, viene da lui condotto direttamente sui testi originali, inaccessibili a Pasquale Galluppi, come del resto alla maggior parte degli studiosi suoi coetanei, e non solo nel modo sbrigativo di tanti, ma con intenti sistematici. Egli è il primo a introdurre la filosofia kantiana *qua talis* nel Napoletano e il primo in Italia a esporla integralmente¹⁷. Così, in virtù e nei limiti di questa consistente apertura eclettica alle cose di Francia, ma pure, attraverso e oltre la Francia, a quelle di Germania, idee nuove entrano in circolazione, e l'atmosfera della cultura napoletana se ne impregna fortemente. Se non si può par-

clettismo nella cultura meridionale discorrono ampiamente GIOVANNI GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, a cura di EUGENIO GARIN, I, Sansoni, Firenze 1969, pp. 633 ss.; EUGENIO GARIN, *Storia della filosofia italiana*, III, Einaudi, Torino 1966, pp. 1093-1095; MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano 1963², pp. 359 ss.; EDMONDO CIONE, *Napoli romantica (1830-1848)*, Morano, Napoli 1957³, pp. 59 ss.; GUIDO OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Bari 1973, pp. 139-144; e specificamente FRANCESCO ZERELLA, *L'eclettismo francese e la cultura filosofica meridionale nella prima metà del secolo XIX*, Opere Nuove, Roma 1953, e SALVO MASTELLONE, *Victor Cousin e il Risorgimento italiano*, Le Monnier, Firenze 1955, pp. 181-213.

¹⁷ Cfr. BERTRANDO SPAVENTA, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, Paravia, Torino 1851, p. 9, e GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, cit., I, pp. 160 s., e II, p. 553. Si veda pure la critica che ne fa GAETANO SANSEVERINO, *Delle teorie kantiane difese da Ottavio Colecchi nella sua opera che ha per titolo "Sopra alcune questioni le più importanti della filosofia. Osservazioni critiche ecc. Napoli 1834"*, in «La Scienza e la Fede» 8 (1844) pp. 5-32.

lare di irrequietezza sovvertitrice, di incandescente atmosfera di rivoluzione (come quella che già si respira in Europa), qualcosa senza dubbio in essa si muove. Sintomo o, meglio, conseguenza di questo interno movimento è che vi si viene producendo un certo svecchiamento nell'impostazione della ricerca filosofica. Sia pure in mezzo a mille dubbi e incertezze, a poco a poco si viene operando l'auspicata saldatura fra cultura autoctona e cultura europea, ora non più nel senso vacuamente cosmopolita dell'età della Restaurazione.

Dietro l'esempio di Colecchi e degli altri pochi esperti napoletani di lingua tedesca, come i giovani Antonio Tari e Angelo Camillo De Meis, non ci si accontenta più di un lavoro di seconda mano. Sorge e si rafforza, in tutti gli ingegni filosofici meglio cresciuti accanto a loro (Stanislao Gatti, Stefano Cusani, i fratelli Bertrando e Silvio Spaventa, giunti allora solo da poco) e in altri ancora, l'esigenza di scavalcare la barriera della lingua, di risalire alle fonti, di prendere contatto diretto con i testi del pensiero classico tedesco, e in particolare con i testi del pensiero di Hegel, assurti ormai per tutti al rango di parte integrante e imprescindibile, se non altro polemicamente, delle discussioni in corso.

Che non sia agevole orientarsi con chiarezza in mezzo alle linee di sviluppo del primo hegelismo meridionale dipende dal nodo estremamente ingarbugliato di quelle contraddittorie circostanze. Lo sviluppo stesso dell'hegelismo, infatti, mostra un andamento quanto mai tortuoso e contraddittorio. Dal 1843 al 1848 i suoi fautori e simpatizzanti hanno gran cura di non esporsi troppo alla luce, di attenersi a una tattica di prudente copertura. Divenuta poi impraticabile la via che passa per l'alta metafisica o l'ontologia, essi dirottano su altre vie seconde, meno sospette e, quindi, anche meno sorvegliate, cercando di spingersi avanti, nei limiti del possibile, fin dove non è consentito più loro farlo lungo la strada principale.

Tuttavia, non si avrebbe una rappresentazione completa della forma assunta dal movimento ideologico che ha vissuto il '48, da tutti i versanti, se si trattasse la sua storia solo come storia dei porsi e opporsi di questioni tecniche di filosofia, e non invece come la questione nodale, in base alla quale si decide del progresso e della reazione nella cultura meridionale del secolo. Va detto, in particolare, che i problemi del '48 sorgono nel contesto della lotta degli intellettuali legati alla borghesia

in ascesa, in quanto espressione di ben determinati interessi di classe, e si ricollegano e si intrecciano strettamente con i problemi dello sviluppo sociale. Fenomeni come l'improvviso risveglio economico di Napoli, la lotta condotta dagli economisti in favore dell'industrializzazione del Regno e dell'ammodernamento dei suoi istituti, l'ampliamento di orizzonti della cultura oltre i confini del purismo, la penetrazione di idee eclettiche e vichiane di impronta storicistica, la presa di contatto di molteplici discipline (dall'economia al diritto, alla filosofia) con i problemi sollevati nei rispettivi campi dalle dottrine del trascendentalismo tedesco, si influenzano e connettono reciprocamente in un'unità, la quale soltanto può far chiarezza sia sulla maturazione ideologica del 1848 in generale, sia anche sulla genesi di movimenti aperturisti, come l'hegelismo, o reazionari, come il tomismo. Tanto vero che è nella soluzione che l'hegelismo dà al problema della conquista dialettica dell'oggettività che si esprime, tra l'altro, il bisogno della borghesia di fornire un titolo di legittimazione teorica della propria prassi, al libero esercizio dei propri diritti economici e alla rivendicazione delle funzioni, che, corrispondentemente a questi diritti, le spettano anche nel campo del governo della cosa pubblica.

Dall'altro lato, invece, a contrastare dall'esterno il passo al liberalismo nelle sue punte più avanzate, stanno gli ambienti della cultura ufficiale, sia religiosa che universitaria. È principalmente là che ha il suo centro lo scatenarsi dell'ideologia antiliberale. Di là prende il via, e viene poi sempre orchestrata e diretta la lunga e insistente campagna contro il carattere razionalistico della filosofia moderna, tesa a colpire indiscriminatamente tutto ciò che abbia anche solo un vago sentore di rapporto con il razionalismo e qualunque figura o dottrina non del tutto in linea con l'ortodossia.

Gli anni della maggiore fioritura del razionalismo a Napoli sono anche quelli in cui riprende lena, uscendo dall'isolamento, lo schieramento facente capo ai gruppi ecclesiastici più oltranzisti: i professori del Collegio gesuitico di San Sebastiano e quelli del Liceo Arcivescovile, che svolgono a livello medio un insegnamento orientato in generale nel senso del neotomismo e acquistano più influenza, dopo il 1840, nell'ambito dell'istruzione e della cultura. Ai primi, i Gesuiti, riesce anche l'inserimento nell'istruzione superiore, ottenendo che dal 1847 tre

di loro, i padri Giuliano Giordano, Matteo Liberatore e Giovanni Battista de Sinno, entrino a far parte delle commissioni esaminatrici dell’Università¹⁸. Mentre Gaetano Sanseverino, che dal 1846 è titolare della cattedra di logica e metafisica al Liceo Arcivescovile e fondatore, in quello stesso anno, di un’Accademia di filosofia tomistica, riceve l’incarico di esaminatore ufficiale delle scuole private per la sezione di filosofia teoretica¹⁹.

Frattanto, con il patrocinio di Sanseverino, un altro gruppo di ecclesiastici si raccoglie in società per la compilazione di una «Biblioteca Cattolica» avente lo scopo di «reagire al nimichevole e scellerato divorzio della scienza dalla cattolica religione». Obiettivo principale, come sempre, era la sconfessione del razionalismo. Nel “manifesto” che annunzia il lancio della collana, due sono giudicati i «mezzi principali e sommamente efficaci» a «dimostrare che solo nello accordamento della religione e della scienza, e nell’ossequio di questa verso l’altra, consiste la vita, la prosperità ed il procedimento del vero ed utile sapere», cioè la raccolta di opere italiane e straniere «di fresco stampate od inedite, e pertinenti a qualunque parte della scienza, che direttamente od indirettamente riguardino alla cattolica religione e la sostengano», e la scelta «di articoli e di notizie religiose» tratte dai «migliori» giornali europei. Compito, quest’ultimo, che i compilatori della «Biblioteca Cattolica» svolgono attraverso un apposito periodico: «La Scienza e la Fede».

Val più «il prete con quattro pagine di catechismo» – afferma la rivista – che non il filosofo con tutti i suoi trattati; più la verità della rivelazione che quella della ragione; più la Chiesa che la scienza, perché la Chiesa «è salda tutrice della scienza verace»²⁰. Guai alla filosofia, ancora ammonisce per bocca del gesuita Giuseppe Romano, che si affranchi dall’«autorità della Chiesa». Chi, con il pretesto della «libertà di

¹⁸ Cfr. MICHELE VOLPE, *I Gesuiti nel Napoletano. Note ed appunti di storia contemporanea da documenti inediti (1814-1914)*, III, Tip. Ed. Pontificia M. d’Auria, Napoli 1915, pp. 359-360.

¹⁹ Cfr. UGO DOVERE, *Gaetano Sanseverino filosofo tomista. Tentativo di ricostruzione*, «Doctor Communis» 31 (1978) pp. 72-97.

²⁰ VINCENZO SPACCAPIETRA, *La scienza è contraria alla religione e la fede ha di che temerne?*, in «La Scienza e la Fede» 1 (1841) p. 35; LUIGI TAPARELLI D’AZEGLIO, *La scienza e la rivelazione*, in «La Scienza e la Fede» 6 (1843) p. 162.

discutere», sta fuori di essa, le sta in realtà contro, e perciò merita guerra. «Il mondo» – seguita l'autore – «l'Europa nostra nel cuore della civiltà e de' lumi è divenuta gentile [...]. Con questo modo gentilesco e pagano noi siam chiamati a combattere. La Chiesa ha bisogno di apologisti, e tali che, affrontando direttamente i suoi arrabbiati nemici, chiudano loro ogni uscita, ogni scampo [...]. Lasciamo che altri ci avanzi nella estensione e nella pazienza delle ricerche: ma ricordiamoci che il Cristianesimo ha il diritto di dominare questi studi, che tutti van subordinati a una scienza prima, alla scienza de' principii; e che i veri principii non si hanno se non dalla metafisica cristiana»²¹.

Un vero e proprio cerchio si stringe intorno alla filosofia. Proliferano scritti polemici, catechismi, trattati filosofici istituzionali di nuova redazione o risalenti all'epoca della filosofia di scuola della Restaurazione, ma ora appositamente riveduti e aggiornati in senso antirazionalistico. Essi, con il sostegno e l'incoraggiamento degli ambienti ufficiali, e con l'appoggio forzoso e quasi incondizionato della stampa, sono sempre più presenti fra i testi adottati per l'insegnamento. I compilatori della «Biblioteca Cattolica» mettono in circolazione gli scritti antirazionalistici di Henri Maret²², fonte fra le più sfruttate a Napoli, insieme a qualche saggio della «Revue des Deux Mondes» (come, per esempio, quello del valdese Adolphe Lèbre sulla *Crise actuelle de la philosophie allemande* del 1843), per una sommaria informazione intorno alle dottrine filosofiche tedesche e per la loro altrettanto sommaria liquidazione e condanna senza appello. Matteo Liberatore e altri polemisti della rivista «La Scienza e la Fede», pur conoscendo poco della filosofia idealistica di Germania, se non quanto giunge loro attraverso le poche fonti eclettiche francesi (Henri Maret, Frédéric Ancillon, Augu-

²¹ GIUSEPPE ROMANO, *Sulle attinenze scambievoli tra la filosofia e il Cristianesimo. Dissertazione letta nell'Accademia di Religione Cattolica di Roma*, in «La Scienza e la Fede» 13 (1847) pp. 23-24.

²² Cfr. HENRI LOUIS CHARLES MARET, *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, Plon, Paris 1841 (traduzione italiana apparsa a Napoli, nel 1843, in due diverse edizioni: una a cura di ENRICO PESSINA, Tip. Andrea Testa, e l'altra a cura della «Biblioteca Cattolica», Tip. V. Manfredi). Qui si citerà da quest'ultima versione, nell'edizione del 1850 (*Saggio sul panteismo nelle società moderne. Prima versione italiana eseguita su la terza edizione francese per cura della Società de' compilatori della Biblioteca Cattolica*, Da' tipi di V. Manfredi, Napoli 1850²).

ste Barchou ecc.), levano alta la voce in difesa della «sana filosofia» e del «senso comune» dalle aberrazioni a cui già il «detestabile idealismo» di Kant si spinge con le dottrine post-kantiane, cioè con il soggettivismo di Fichte e con quel travestimento o mascherato rinnovamento dello spinozismo, che è il panteismo di Schelling e Hegel. Si criticano poi le dottrine – tutte variamente impregnate di tratti panteistici – dell'eclettismo di Cousin (teoria della creazione e della «ragione impersonale»), di Saint-Simon, Leroux, Fourier, Owen e delle scuole socialiste in genere (teoria del progresso), e naturalmente anche della sinistra hegeliana, la quale dispiega «uno spirto oltre misura irreligioso ed antipolitico» e approda da ultimo a uno «schietto ateismo», esito inevitabile di «ogni sistema di panteismo»²³. Panteismo, ateismo, nichilismo, scetticismo universale, distruzione dell'«uman senso» e di ogni legge e dovere morale si equivalgono.

«Se non havvi che una sola sostanza, se tutto è identico, se tutto è DIO [...], non evvi differenza reale infra il vizio e la virtù, l'errore e la verità, il bene ed il male [...]. Ma in tale stato quale funesta scena! Io veggio tutte le rivali passioni rompere da ogni banda e allagare e cozzar tra loro; veggio infranti i legami tutti; e veggio la razza umana in preda all'anarchia dell'egoismo offrirmi la trista immagine di un orrendo caos»²⁴.

²³ Si vedano i due dialoghi filosofici di MATTEO LIBERATORE, *Il panteismo trascendentale*, Tip. Tramater, Napoli 1844, e *Il progresso*, Tip. Pellizzone, Napoli 1846, le sue *Institutiones logicae et metaphysicae*, Tip. del Fibreno, Napoli 1842, I, pp. 169 ss., e II, pp. 18 ss., 214 ss. Dei saggi del periodico «La Scienza e la Fede», sono da vedere in modo particolare quelli redazionali [ma in realtà di GAETANO SANSEVERINO], *Lattanzio, Dante ed Hegel*, 5 (1843) pp. 215-223; *Spinoza e i moderni razionalisti*, 10 (1845) pp. 5-17, 261-264; 11 (1846) pp. 100-117, 401-423; 14 (1847) pp. 263-275; *Del razionalismo teologico de' più celebri filosofi tedeschi e francesi da Kant insino a' nostri giorni*, I: *Introduzione*, 6 (1843) pp. 174-194; II-IX: *Kant*, 6 (1843) pp. 415-451; 7 (1844) pp. 265-299; 8 (1844) pp. 168-181, 241-260, 401-417; 9 (1844) pp. 5-27, 241-255, 405-425; X: *Fichte*, 15 (1848) pp. 157-173. Per Cousin e il socialismo, oltre a taluni di questi testi, si vedano specificamente il *Saggio delle opinioni religiose del Sig. Cousin*, in «La Scienza e la Fede» 3 (1842) pp. 387-406, e l'articolo di MATTEO LIBERATORE, *Sulla idea della creazione pretesa dal Sig. Cousin*, in «La Scienza e la Fede» 5 (1843) pp. 401-419, nonché gli scritti di BONAVENTURA ATTANASIO, *Esame delle idee intorno alla libertà esposte dal Sig. Cousin*, in «La Scienza e la Fede» 4 (1842) pp. 161-182, e di BARTOLOMEO D'AVANZO, *De' profeti in Francia al secolo XIX*, in «La Scienza e la Fede» 14 (1847) pp. 5-19; 16 (1848) pp. 38-47, 89-108.

²⁴ MARET, *Saggio sul panteismo*, cit., p. 159.

Non è nemmeno a dirsi dell'abuso che si fa, nel contesto di questa visione apocalittica della filosofia moderna, dell'accusa di panteismo. Lo sottolinea espressamente, con chiara allusione anche a Maret, il cousiniano Francisque Bouillier.

«*On sait*» – egli dice – «*quel abus incroyable il a été fait, de nos jours, de l'accusation du panthéisme. Nul système contemporain soit dans la philosophie allemande soi dans la philosophie française n'a eu la fortune d'y échapper. Il semble à voir comment on en use, qu'une telle accusation ne suffit à elle-même et se passe de toute discussion. Dans l'arsenal des ennemis de la philosophie, le panthéisme a pris la place que tenait autrefois l'athéisme. C'est aujourd'hui le mot qui exprime en raccourci tous les mauvais vouloirs, toutes les haines contre la philosophie; c'est le mot à l'aide duquel on espère faire courir sus à la philosophie et aux philosophes*»²⁵.

Non sono solo i tomisti a distinguersi per foga reazionaria. Quanto più la curva della cultura napoletana avanzata inclina al razionalismo, tanto più facilmente si realizza per contraccolpo, sul lato opposto, l'unificazione tattica e strategica delle controtendenze, la costituzione di un fronte unitario antipanteista. Fronte che dal Collegio di San Sebastiano dei Gesuiti e dai compilatori della «Biblioteca Cattolica» si estende sino a comprendere – non senza suggestioni di Rosmini e del primo Gioberti, entrambi proprio ora in circolazione a Napoli, come fieri, irrinunciabili e per questo lato concordi e applauditi paladini della campagna antipanteistica – molti cattolici di formazione indipendente, come il barone Vincenzo De Grazia, i seguaci della dottrina scozzese del senso comune e del cosiddetto eclettismo italiano, e tutti coloro che direttamente o indirettamente si richiamano al tardo coscienzialismo, dominante specialmente nell'insegnamento universitario di Pasquale Galluppi.

4. *Il fallimento della rivoluzione e la restaurazione del tomismo*

Con il 1848 termina un importante capitolo di storia della cultura meridionale, perché finisce il primo hegelismo e si avvia una reazione più dura da parte del governo. Per quanto attiene alle vicende interne

²⁵ FRANCISQUE BOUILLIER, *Théorie de la raison impersonnelle*, Joubert, Paris 1844, p. 270.

successive a quella data, la prassi della reazione si annunzia come proseguimento e aggravamento fino ai limiti estremi dell'oscurantismo. Assume forme sempre più pronunziate e macroscopiche la dinamica dei fenomeni negativi: l'isolamento di Napoli dal resto della Penisola e dall'Europa, il rallentamento o la stasi del progresso civile e l'accentuazione degli squilibri nei rapporti economico-sociali, il processo di ripristino dell'assolutismo, l'intolleranza ideologica, l'atmosfera generale di diffidenza e di sospetto verso la cultura, la ripresa degli arresti, delle condanne e delle perquisizioni, le vessazioni della polizia, la violazione dei diritti di libertà. Sul piano istituzionale si registra la preponderanza ecclesiastica, che a un certo punto si estende sino all'esercizio di controllo sulla scuola e sulla vita civile e culturale del Regno²⁶.

Come fatto specifico e determinante per la caratterizzazione dello stato della filosofia nella reazione, si coglie l'innalzamento delle correnti del cattolicesimo oltranzista a livello di cultura ufficiale. Ora non si ha più, come negli anni precedenti, solo concordanza o coincidenza di obiettivi, sancita dal reciproco appoggio esterno, ma piena, assoluta e realizzata compenetrazione tra cattolicesimo oltranzista e cultura ufficiale. Ciò permette ai gruppi cattolici, rimasti incontrastati padroni del campo, di intensificare sino a un grado estremo i loro assalti contro ogni forma di liberalismo. Il mercato librario è invaso da testi di apologetica e dogmatica religiosa, da manuali e catechismi a intento edificante o polemico, da libelli di chiaro tono provocatorio, che per la loro intolleranza suscitano sdegno all'estero²⁷.

²⁶ Circa le indicazioni bibliografiche generali sul periodo si ricordano solo i titoli di alcuni lavori classici: MATTEO MAZZIOTTI, *La reazione borbonica nel Regno di Napoli. Episodi dal 1849 al 1860*, Soc. Dante Alighieri, Milano-Roma-Napoli 1912; ANTONIO SALADINO, *La crisi della pubblica amministrazione alla vigilia del crollo del Regno delle Due Sicilie*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane» 67 (1959) pp. 303-323.

²⁷ Spicca il caso clamoroso del *Catechismo filosofico*, uscito anonimo nel 1850 in due diverse edizioni, una delle quali con la dicitura «ad uso delle scuole inferiori», ripreso duramente in Inghilterra da Gladstone (*Lettere al conte di Aberdee*, lett. II, 14 luglio 1851, in BONAVENTURA ZUMBINI, *W.E. Gladstone nelle sue relazioni con l'Italia*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1914, pp. 279-285). Il *Catechismo*, che Gladstone riteneva erroneamente opera di un ecclesiastico alla testa del Consiglio della Pubblica Istruzione, era in realtà un «vecchio opuscolo» del conte Monaldo Leopardi, già ristampato con qualche leggera modifica nel 1837 da monsignor Angelantonio Scotti, ma allora riedito da un «ottimo Gesuita», «senza che il governo ne abbia conosciuto nulla, e meno autorizzata la diffusione». Cfr. «La Scienza e la Fede» 22 (1851) pp. 191-192.

I principali centri di irraggiamento di questa controffensiva cattolica passata a rango ufficiale sono, insieme all'Università, il Collegio dei Teologi, gli ordini religiosi dei Gesuiti e dei Domenicani, i compilatori della «Biblioteca Cattolica», che si incaricano variamente dell'edizione o riedizione di opere come quelle di Maret, Balmes, Nicolas, o di testi come il *Compendio della storia della filosofia* di De Salinis e De Scorbac (riedito per la quarta volta con un'appendice di Nunzio Signoriello *Sul movimento filosofico moderno*); per tacere della indefessa operosità di periodici come «La Scienza e la Fede» e «La Civiltà Cattolica», nuovo organo dei Gesuiti napoletani.

Il contenuto stesso dell'insegnamento viene ricondotto entro canali obbligati. Provvedono specificamente a questo compito, in filosofia, le sanseveriniane *Questioni di logica e metafisica nei loro rapporti colla dottrina cattolica*²⁸, a cui devono rispondere gli aspiranti professori e la cui forma interrogativa è ovviamente retorica. Già dal semplice elenco delle *Questioni* si constata come riemergano tutte le tesi intorno a cui aveva fatto perno la rabbiosa campagna antipanteistica precedente al '48. L'immediata liquidazione di Kant come «la personificazione più alta dello scetticismo»²⁹, l'identificazione di scettici e idealisti come quelli che si somministrano reciprocamente «ogni maniera di sofismi contro la verità de' sensi», e poiché gli idealisti in maggioranza «professano un manifesto panteismo», anche quella di scettici e panteisti³⁰, con il risultato che confutare lo scetticismo diventa tutt'uno con il confutare i sistemi filosofici postkantiani: l'«ultrakantismo» di Fichte, il naturalismo di

²⁸ Se ne può vedere il testo in appendice al volume di ZAZO, *L'istruzione pubblica e privata*, cit., pp. 312-316, e al saggio di PASQUALE ORLANDO, *Il neotomismo a Napoli e Gaetano Sanseverino*, in «Asprenas» 9 (1962) pp. 300-303, poi ristampato in ID., *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX. La scuola del Sanseverino*, I: *Fonti e documenti*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1968, pp. 35-38. Gli articoli di GAETANO SANSEVERINO, *Sulle quistioni di logica e metafisica*, apparsi in «La Scienza e la Fede» 19-26 (1850-1853), ebbero un'edizione completamente rifatta in volume, con il titolo *I principali sistemi della filosofia sul criterio discussi con le dottrine de' santi Padri e de' Dottori del medio evo*, All'uffizio della Biblioteca Cattolica, Napoli 1858².

²⁹ MICHELE BALDACCHINI, *Dello scetticismo. Trattato*, Stamp. del Vaglio, Napoli 1851, p. 183.

³⁰ GAETANO SANSEVERINO, *Institutiones logicae et metaphysicae*, I, Neapoli, Tip. V. Manfredi, 1851, pp. 170 ss., 311 ss.; ID., *Sulle quistioni di logica e metafisica*, II: *L'idealismo nei suoi rapporti con la fede*, in «La Scienza e la Fede» 21 (1851) pp. 297-338, 513-554.

Schelling, lo spinozismo e il nichilismo di Hegel³¹, e lo stesso eclettismo francese, per la stretta consonanza di certe sue teorie (come la teoria della «ragione impersonale» di Cousin e Bouillier) con il panteismo³². Solo che, essendo divenuto ora il socialismo, dopo i moti popolari del '48 e la proclamazione anche a Napoli dei primi scioperi, il vero nuovo nemico da battere, ecco il bersaglio spostarsi dall'analisi dell'esperienza delle dottrine razionalistiche in sé allo smascheramento delle conseguenze e degli effetti sociali che tali dottrine avrebbero in quanto utopie. E coinvolta nella polemica risulta anche l'altra importante matrice ideologica della rivoluzione, la filosofia di Gioberti, posta ormai tendenzialmente sullo stesso piano del razionalismo tedesco³³.

Secondo una tesi largamente accettata e divulgata, il razionalismo non costituirebbe altro che l'ultimo degenere frutto di quel corso di cultura che, muovendo dal protestantesimo e passando attraverso l'Il-

³¹ Cfr. VINCENZO DE GRAZIA, *Discorsi su la logica di Hegel e su la filosofia speculativa*, I, Tip. Flautina, Napoli 1850; MICHELE BALDACCHINI, *Della filosofia dopo Kant*, Stamp. del Vagli, Napoli 1854, pp. 12-31; GIOVANNI BATTISTA SAVARESE, *Introduzione alla storia critica della filosofia dei Santi Padri*, Stamperia al Vico Freddo alla Pignasecca, Napoli 1856. Un vero e proprio addestramento alla lotta contro Hegel e il razionalismo impartisce Sanseverino nella scuola del Liceo Arcivescovile, come documentano le pubbliche dispute di filosofia di Salvatore Calvanese (1853) e di Giuseppe Prisco (1855) secondo il tesario edito da ORLANDO, *Il tomismo a Napoli*, cit., pp. 93-103, e l'edizione a stampa delle tesi discusse da Giuseppe Prisco, *Saggio di filosofia nel Liceo Arcivescovile di Napoli*, Tip. Arcivescovile, Napoli 1855, su cui si veda il commento di GIOVANNI BATTISTA SAVARESE, in «La Scienza e la Fede» 20 (1855) pp. 51-70, e la *Bibliografia del Card. Giuseppe Prisco*, a cura di PASQUALE ORLANDO, in «Aquinus» 7 (1964) pp. 88-91, poi in ID., *Il tomismo a Napoli*, cit., pp. 199-202.

³² Cfr. SANSEVERINO, *Institutiones logicae*, cit., I, pp. 219 ss.; *Esame della teorica della "ragione assoluta"*, in «La Scienza e la Fede» 23 (1852) pp. 319 ss.; BALDACCHINI, *Della filosofia dopo Kant*, cit., pp. 42-46; NUNZIO SIGNORIELLO, *Sul movimento filosofico moderno*, in appendice a LOUIS ANTOINE DE SALINIS - BRUNO DOMINIQUE DE SCORBIAC, *Compendio della storia della filosofia*, Biblioteca Cattolica, Napoli 1853⁴, pp. 303-306.

³³ Cfr. particolarmente DE GRAZIA, *Discorsi su la logica di Hegel*, cit., pp. 166 ss.; MATTEO LIBERATORE, *Elementi di filosofia*, Tip. del Fibreno, Napoli 1852², pp. 377-400, 444-449; SAVARESE, *Introduzione alla storia critica*, cit., pp. 298 ss.; SANSEVERINO, *I principali sistemi della filosofia*, cit., pp. 418-603. Viene condannata la spregiudicatezza delle *Postume*, dove Gioberti – scrive Sanseverino – «ha propugnati apertamente e recati in brevi e lucide formule molti errori, che ne' primi [lavori] avea covertamente seminati» (*ivi*, p. 353). Sugli esiti della vicenda giobertiana cfr. LUCIANO MALUSA e MAURO LETTERIO, *Cristianesimo e modernità nel pensiero di Vincenzo Gioberti. Il Gesuita moderno al vaglio delle congregazioni romane, 1848-1852. Da documenti inediti*, Franco Angeli, Milano 2005.

luminismo e la grande rivoluzione, culminerebbe appunto con la celebrazione della potenza della ragione nella teoria di Hegel («la teoria rivoluzionaria sollevata alla sua più alta possanza», come la definisce Nicolas) e, ancora oltre Hegel, nel sistema socialista e comunista, i cui capisaldi teorici resterebbero in fondo i medesimi di Hegel: «La dottrina del progresso continuo,» — scrive sempre Nicolas — «la legittimazione de' malvagi appetiti, lo spogliarsi della materia, il cammino di Dio nella umanità tra le rovine di tutte le istituzioni sociali; in una parola [...] il panteismo»³⁴. I neotomisti insistono, per Gioberti, su argomenti affini, che cioè la pretesa della sua dottrina di esautorare il potere politico «nelle proprie appartenenze, assoggettandolo ai capricci della plebe», rivela anch'essa «un'influenza del principio protestantico»³⁵.

5. *Tendenze della restaurazione tomistica*

Questa tendenza all'antirazionalismo occupa un posto preminente nella restaurazione del tomismo a Napoli. Ma significa ciò realmente la dissoluzione di ogni concetto di ragione? O non è piuttosto, questa, solo una faccia della medaglia, dietro cui si cela l'altra, meno visibile, ma non meno importante, della impostazione di un programma filosofico alternativo al razionalismo moderno, che presuppone e racchiude in sé, come tale, un'altra filosofia, un altro concetto di ragione?

Non c'è alcun dubbio, intanto, che la delicata situazione venutasi a creare in seguito all'acutizzarsi dei contrasti ideologici postquarantotteschi pone i teorici della reazione di fronte a nuovi e seri problemi di metodo. Il faticoso e precario equilibrio raggiunto in passato circa il metodo, con l'espediente di arrestare capziosamente a un punto medio le continue oscillazioni avanti e indietro fra psicologismo e ontologismo, ora non basta più: occorre una presa di posizione definitiva verso entrambi questi metodi.

³⁴ JEAN-JACQUES AUGUSTE NICOLAS, *Del protestantesimo e di tutte le eresie nella loro attinenza col socialismo*, Biblioteca Cattolica, Napoli 1852, pp. 192 e 197.

³⁵ MATTEO LIBERATORE, *Razionalismo politico della rivoluzione italiana*, in «La Civiltà Cattolica» 1 (1850) I, pp. 53-73; ID., *Della conoscenza intellettuale*, I, Tip. del Fibreno, Napoli 1858, pp. 83-84 e 434-439.

Psicologismo e ontologismo cadono nell'unilateralità di accentuare, ciascuno, un lato soltanto del corretto procedimento di ricerca. Per evitare, dal primo lato, le secche del sensismo e, dal secondo, l'astrazione dell'intuito è invece necessario riporsi sulla via di un metodo sperimentale, che, collocandosi a mezzo tra le pretese di entrambi, lasci alle loro rispettive fonti gnoseologiche primarie, coscienza empirica e ragione, soltanto ciò che compete realmente loro per essenza. Ora, tale metodo è il medesimo da sempre in uso presso la tradizione della filosofia scolastica. Da qui la proposta di un ritorno a quell'antico magistero e di una restaurazione in tronco della «metafisica cristiana» nel senso del tomismo. Da qui l'avvio, a Napoli, durante questo periodo, di un orientamento neotomistico, che, preparato negli anni immediatamente precedenti, specie dal 1846 in avanti, quando Sanseverino, De Grazia, Liberatore ecc. si impegnarono per la prima volta a fondo nella lettura di san Tommaso d'Aquino, e rafforzato da un'abbondante circolazione di testi tomistici o informati allo spirito tomistico (come la riedizione completa, corretta e accresciuta del *Saggio teoretico di diritto naturale* di Luigi Taparelli d'Azeglio, l'edizione napoletana delle *Opere* di Gioacchino Ventura, la traduzione di quasi tutti i testi principali di Balmes), prende ora stabilmente piede in veste di «filosofia ortodossa» della reazione.

Tomismo, «metafisica cristiana», «filosofia ortodossa» (o anche «filosofia fondamentale» o di «pura osservazione», come la chiama alternativamente De Grazia) tendono a identificarsi. «Non sarà di grande utilità il far procedere la filosofia di osservazione con prendere a guida le tracce impresse dall'Aquinate?», si era chiesto nel 1847 De Grazia, a cui già allora sembrava «non lasciar dubbio, che fin dal XIII secolo i principii fondamentali della pura filosofia di osservazione erano insegnati e fermamente difesi»³⁶. All'altezza della reazione l'interrogativo si muta in programma: «È forza ritornare sulle importanti vedute della filosofia anteriore al periodo moderno; e allora impareremo a valutare quanto di prezioso ci aveva essa tramandato»³⁷. Soltanto De Grazia,

³⁶ VINCENZO DE GRAZIA, *La verità dell'intimo senso è il "dato" della filosofia prima. Conseguenze per la morale e la religione*, in «Pontano» 1 (1847) pp. 64-71, qui p. 67.

³⁷ VINCENZO DE GRAZIA, *Prospetto della filosofia ortodossa*, Tip. Flautina, Napoli 1851, p. XXXIII.

Sanseverino, Liberatore e i loro discepoli scorgono una via di uscita dai falsi dilemmi metodologici fra psicologismo e ontologismo, fra empirismo e razionalismo. La teoria della conoscenza poggia su principî insieme empirici e razionali. L'empirismo è salvaguardato dal fatto che punto di partenza materiale del conoscere (causa materiale) resta l'osservazione sperimentale e il «fatto di coscienza». Ma poiché formalmente vale il principio per cui il passaggio dall'universale si attua in virtù di un atto della nostra potenza intellettuiva, della nostra ragione (causa formale), quest'ultima conserva altresì – in contrasto con l'asserto dei coscienzialisti – tutta la sua (relativa) indipendenza di fronte alla coscienza e si innalza sino ad astrarre dal fantasma sensibile dell'oggetto di esperienza, che la coscienza le presenta, l'essenza in esso contenuta, la specie universale, l'idea. Universalità – si intende – puramente logica, la quale «in niente muta l'obiettiva ragione della cosa che si contempla», non cioè l'idea come semplice forma soggettiva della coscienza, ma come quella forma che è «l'essere stesso direttamente appreso dall'intelletto». Molto in sintesi, il fatto che esperienza e ragione si congiungano reciprocamente fra loro nel processo della genesi delle idee sta in rapporto con la natura stessa di questo processo, che è di volta in volta analitico o ascensivo (dall'esperienza alle idee) e sintetico o deduttivo (dalla ragione, dai principî assoluti agli oggetti di esperienza), e che ha come suo proprio epicentro e come spiegazione del suo duplice fondamento «la natura composta dell'uomo»³⁸.

La struttura della «metafisica cristiana» si presenta con la nota di una totalità immobile in sé conclusa. Nessun ulteriore progresso storico pare infilarla né modificarla essenzialmente; modifiche essenziali, di struttura, sono da essa escluse. Rimane, sì, aperta la via di un aggiornamento e riadattamento interno al tomismo in rapporto alle singole scienze, ma ciò solo in quanto essi riguardino «i tratti parziali, non le

³⁸ Per questi tratti di gnoseologia tomistica cfr. DE GRAZIA, *Prospetto della filosofia ortodossa*, cit., pp. 87 ss.; SANSEVERINO, *Institutiones logicae et metaphysicae*, cit., pp. 91 ss.; LIBERATORE, *Elementi di filosofia*, cit., pp. 400-414. Per una visione sintetica cfr. GEORGES VAN RIET, *L'Épistémologie de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1950², ma specificamente su Sanseverino cfr. PASQUALE ORLANDO, *Il problema critico-gnoseologico in Gaetano Sanseverino*, in «Aquinus» 11 (1968) pp. 340-377; 12 (1969) pp. 300-334; 14 (1971) pp. 133-162.

linee generali del disegno; le quali non possono ricevere il più lieve cangiamento, senza venirne snaturate le idee»³⁹. Più in generale il progresso filosofico ha a che fare solo con l'«analisi», con il chiarimento e il maggior dominio dei nostri mezzi di conoscenza e delle forme della riflessione, non incidendo mai, per nessun motivo, sul contenuto di verità della realtà oggettiva. Il progresso non altera la verità; questa sta e non si fa. Se venisse fatta, perderebbe i suoi tratti di immutabilità, necessità, infinità, indipendenza dalle condizioni spazio-temporali e dalla coscienza. Corrispettivamente l'assunto della filosofia è la scoperta – non la produzione – della verità, e la sua più appropriata qualifica è, perciò, quella di filosofia del riconoscimento⁴⁰. Di fronte alla fissa, rigida, inalterabile oggettività del mondo, prodotto dalla mente divina, l'uomo (il filosofo) ha solo il rango subordinato di spettatore o produce al massimo come causa seconda.

6. *L'affermazione del pensiero positivistico*

Mentre i neotomisti sembrano assaporare il trionfo sull'hegelismo, il compimento dell'Unità d'Italia smantella il sistema accademico di potere sostenuto dai Borbone, portando al governo proprio gli esuli napoletani, i cui orientamenti politici si sono nutriti del pensiero hegeliano. L'affermarsi e il consolidarsi dell'ideologia di questo gruppo (De Meis, Spaventa, De Sanctis ecc.) non impedisce, tuttavia, la nascita di una generazione positivistica, che, cresciuta cronologicamente a ridosso di quella hegeliana, si sviluppa intellettualmente dopo il 1870 e politicamente si ancora al nesso fra sviluppo delle scienze e sviluppo tecnico-industriale, a cui guarda con simpatia e ottimismo l'Italia di fine XIX secolo⁴¹. In termini sociologici, infatti, il positivismo sembra of-

³⁹ DE GRAZIA, *Prospetto della filosofia ortodossa*, cit., p. 571.

⁴⁰ Ivi, pp. 91-92. Sulla radicale affermazione dell'immutabilità del vero cfr. anche MARET, *Saggio sul panteismo*, cit., p. 68, e GAETANO SANSEVERINO, *Obbiettività e immutabilità del vero, o sia esame delle teoriche della verità relativa e progressiva*, in «La Scienza e la Fede» 29 (1855) pp. 28-45, 105-131.

⁴¹ Cfr. ALBERTO ASOR ROSA, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, coordinata da RUGGIERO ROMANO e CORRADO VIVANTI. IV/2: *Dall'Unità a oggi*, G. Einaudi, Torino 1975, pp. 879-880.

frire una chiave di lettura formidabile della realtà napoletana, almeno di quella parte che la letteratura veristica del periodo, da Francesco Mastriani a Edoardo Scarfoglio, porta alla ribalta del dibattito culturale, che a parere di qualche studioso sfugge alla scuola hegeliana⁴².

Il positivismo veste abiti pedagogici e politici, ma sul piano della speculazione manca di profondità. È proprio il carattere teoricamente non approfondito, ma piuttosto di contrasto con l'hegelismo della dominante politica liberale, che limita il positivismo alle scienze sociali, applicando i metodi propri delle scienze della natura alle scienze morali, immaginando così di superare l'idealismo, di cui si sono pur nutriti i primi positivisti (Pasquale Villari, Niccola Marselli⁴³, Andrea Angiuli⁴⁴), tutti appartenenti alla diaspora intellettuale napoletana⁴⁵.

Sulla scorta del darwinismo la scienza viene messa sugli altari. Il positivismo s'impatta con le scienze specialistiche: la biologia e la medicina innanzitutto. A Napoli, difatti, il positivismo è introdotto da Salvatore Tommasi, l'illustre clinico che, dopo il ritorno a Napoli, si fa alfiere del darwinismo in Italia con la prolusione accademica del 1866, dall'incisivo titolo, vagamente echeggiante noti scritti ecclesiastici di poco precedenti⁴⁶, *Il naturalismo moderno*, subito riconosciuta come

⁴² Cfr. MARYSE JEULAND-MEYNAUD, *La Ville de Naples après l'annexion (1860-1915). Essai d'interprétation historique et littéraire*, Éditions de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1973, p. 626.

⁴³ Cfr. FRANCESCA RIZZO, *Il positivismo italiano e il suo ideale di conoscenza storica. Pasquale Villari e Niccola Marselli*, in «Atti dell'Accademia Peloritana. Classe di lettere, filosofia e belle arti» 54, n.s. 15 (1977-1978) pp. 336-378.

⁴⁴ Cfr. ALESSANDRO SAVORELLI, *Positivismo a Napoli. La metafisica critica di Andrea Angiuli*, Morano, Napoli 1990.

⁴⁵ Cfr. EUGENIO GARIN, *Il positivismo italiano alla fine del secolo XIX fra metodo e concezioni del mondo*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 59 (1980) pp. 1-27, riedito in ID., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari 1983, pp. 65-89. Sui rapporti tra hegelismo e positivismo cfr. GUIDO OLDRINI, *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, Franco Angeli, Milano 1990.

⁴⁶ Cfr. CARLO M. CURCI, *La natura e la grazia. Discorsi sopra il naturalismo moderno detti in Roma nella quaresima del 1865*, 2 voll., Tip. e Lib. Poliglotta De Propaganda Fide – Tip. e Lib. Pontificia Pietro di G. Marietti, Roma-Torino 1865; BARTOLOMEO D'AVANZO, *Sul naturalismo moderno e sue precipue tristi conseguenze. Istruzione pastorale di Mons. Vescovo di Calvi e Teano, Amministratore apostolico di Castellaneta [1865]*, in «La Scienza e la Fede» 60 (1866) pp. 225-247, 313-329.

un manifesto del positivismo italiano, nutrito di filosofia, ricerca scientifica e pratica medica, in un intersecarsi concettuale che condiziona largamente la cultura dei primi decenni unitari⁴⁷. Nel Mezzogiorno, tuttavia, malgrado il clamore suscitato dalle posizioni di Tommasi, che sembrano influenzare anche l'ultimo De Sanctis⁴⁸, il positivismo e il darwinismo non trovano un'adeguata elaborazione originale né sul piano della speculazione né su quello della ricerca scientifica applicata.

Le novità del pensiero positivistico, ancorché poco incisive, imprimevano un senso di ottimismo alla vita sociale e sembrano far abbandonare del tutto i tradizionali orientamenti della cultura napoletana ottocentesca, come avvertito dai più accorti. «Lo spirito pubblico» – rilevava Alessandro Chiappelli – «si cangia oramai rapidamente da una generazione all'altra. Chi ha vissuto la sua giovinezza dopo il 1870, sa bene come e quanto l'orientamento della critica e della cultura sia cambiato da quelli anni ad oggi. Ciò che in altri secoli non avveniva, è avvenuto in questo: che gli uomini dell'ultima generazione possono guardare come dal di fuori l'opera delle generazioni precedenti; poiché lo spirito storico, che colora di sé tutta la cultura del secolo, aiuta efficacemente codesta indagine retrospettiva»⁴⁹. La «vecchia metafisica delle entità ideali», per usare un'espressione dell'anziano De Meis⁵⁰, è contrastata dal positivismo e sembra non avere altro da dire neppure nelle vesti del nuovo hegelismo. Da qui la battaglia ingaggiata dalle varie mi-

⁴⁷ Cfr. SALVATORE TOMMASI, *Il naturalismo moderno. Discorso accademico letto il 15 novembre del 1866 in occasione della inaugurazione degli Studi della R. Università di Napoli*, Fibreno, Napoli 1866 [estratto dall'«Annuario della R. Università degli Studi per l'anno scolastico 1866-1867»]. Su Tommasi cfr. RAFFAELE COLAPIETRA, *Per la biografia di Salvatore Tommasi*, con un intervento di FERDINANDO DI ORIO, Libreria Colacchi, L'Aquila 2004. Sul contesto cfr. MAURIZIO MARTIRANO, *Il senso del concreto. Contributo ad una storia della cultura napoletana tra Ottocento e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 81-82.

⁴⁸ Cfr. GIOVANNI LANDUCCI, *De Sanctis, la scienza e la cultura positivistica*, in FRANCESCO DE SANCTIS *nella storia della cultura*, a cura di CARLO MUSCETTA, I, Laterza, Bari 1984, pp. 1853-236. Cfr. pure RICCARDO SCRIVANO, *De Sanctis tra idealismo e positivismo*, e GIORGIO LUTI, *De Sanctis e Darwin*, in *De Sanctis e il realismo*, I, Giannini, Napoli 1978, rispettivamente pp. 153-176 e pp. 249-270.

⁴⁹ ALESSANDRO CHIAPPELLI, *Voci del nostro tempo. Saggi sociali*, Sandron, Milano-Palermo-Napoli 1903, p. 5.

⁵⁰ CAMILLO DE MEIS, *Darwin e la scienza moderna. Discorso per la solenne inaugurazione degli Studi nella R. Università di Bologna*, Tip. Monti, Bologna 1886, p. 32.

nori forme di neospiritualismo e dal neotomismo, rinvigorito dalle indicazioni dell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII⁵¹, contro l'immanentismo.

Il neotomismo, che assume un atteggiamento radicalmente antimoderno⁵², continua a porsi in maniera polemica sul piano speculativo e intransigente su quello politico, percorrendo due binari paralleli: da una parte, l'antihegelismo, di cui fu campione il futuro cardinale Giuseppe Prisco⁵³, e, dall'altra, l'antidarwinismo, il cui più sicuro antagonista fu l'altro futuro cardinale, il giovane Gennaro Portanova⁵⁴, che contro il dilemma retorico di Salvatore Tommasi: «o evoluzione o miracolo», con cui chiudeva una commemorazione accademica di Darwin⁵⁵, diede alle stampe un *pamphlet* particolarmente fortunato in ambito cattolico⁵⁶. Ma l'antidarwinismo di Portanova, come del resto l'antipositivismo di tanta parte della cultura cattolica di fine Ottocen-

⁵¹ Sulla recezione napoletana del documento cfr. UGO DOVERE, *L'enciclica "Aeterni Patris" e la stampa periodica napoletana*, in «Campania Sacra» 10 (1979) pp. 176-206.

⁵² Cfr. FRANCESCO TRANIELLO, *Cultura ecclesiastica e cultura cattolica*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto Convegno di storia della Chiesa. La Mendola, 31 agosto - 5 settembre 1971*, II/2: *Relazioni; Vita e Pensiero*, Milano 1973, pp. 22-25; *Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento: un dialogo difficile*, a cura di LUCIANO MALUSA e PAOLO DE LUCIA, Brigati, Genova 2001.

⁵³ Cfr. UGO DOVERE, *Neotomismo e idealismo. Ricerche sulla cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, in «Asprenas» 28 (1981) pp. 77-87.

⁵⁴ Cfr. GENNARO PORTANOVA, *Errori e delirii del darwinismo*, Tip. degli Accattoncelli, Napoli 1872 [rec. di FRANCESCO D'ORSI in «La Scienza e la Fede» 85 (1872) pp. 401-403]; ID., *Sulla distinzione della fisiologia dalla psicologia e sulle mutue loro attinenze*, in «La Scienza e la Fede» 96 (1875) pp. 284-306; ID., *Gli evoluzionisti e la morale. Discorso letto all'Accademia di Religione Cattolica nella pubblica adunanza del 31 Marzo 1881*, Tipografia dei Fratelli Mondadori, Roma 1881, edito pure in «La Scienza e la Fede» 122 (1881) pp. 283-313, 353-368.

⁵⁵ Cfr. SALVATORE TOMMASI, *Carlo Darwin*, Vallardi, Napoli 1882.

⁵⁶ Cfr. GENNARO PORTANOVA, *Evoluzione e miracolo*, in «La Scienza e la Fede» 126 (1882) pp. 414-452, poi in volume con il titolo: *Evoluzione e miracolo. Esame critico della formula: O l'evoluzione o il miracolo fatto all'Accademia napolitana di S. Tommaso d'Aquino nella pubblica tornata del 30 giugno 1882*, Tipografia Editr. degli Accattoncelli, Napoli 1882. Per la valutazione del saggio, su diversi e opposti fronti, cfr. PASQUALE GIUSTINIANI, *Gennaro Portanova: le ragioni di un creazionista in pieno evoluzionismo darwiniano*, in *Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale*, II: *L'enciclica Aeterni patris: significato e preparazione*, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica - Libreria Editrice Vaticana, Roma-Città del Vaticano 1981, pp. 362-383, e GUIDO OLDRINI, *L'Ottocento filosofico napoletano nella letteratura dell'ultimo decennio*, Bibliopolis, Napoli 1986, p. 211.

to, è prevalentemente apologetico, indiretto sostenitore di un'aprioristica difesa della cosmogonia biblica⁵⁷.

7. La politica dei cattolici nella Napoli di fine Ottocento

Sebbene a fatica, i fermenti politici della Napoli post-unitaria raggiunsero anche il mondo cattolico influenzandone gli orientamenti politico-culturali e le scelte sociali. Il 1872, in particolare, segna una svolta importante, perché, seguendo l'esempio dell'Unione Romana⁵⁸, i cattolici per la prima volta, dopo dodici anni di astensione, si organizzano per le elezioni amministrative e si espongono, con la cosiddetta «lista del cardinale», in una competizione elettorale in aperta opposizione a liste liberali, ottenendo un notevole successo con un programma esclusivamente amministrativo.

La vittoria elettorale – com'è naturale – doveva destare non poche speranze in coloro che fino ad allora erano rimasti in attesa nell'ombra, e doveva incoraggiare in modo particolare i conservatori cattolici, che da quel risultato erano indotti a trarre un significato politico: se si era riusciti a ottenere la maggioranza mobilitando i cattolici per una buona e onesta amministrazione, si sarebbe potuto fare altrettanto per le elezioni politiche.

Nel biennio 1872-1873 la stampa locale documenta chiaramente, insieme al risveglio delle forze cattoliche, anche il loro frazionamento, dimostrando come l'euforia del successo avesse messo in moto gruppi indubbiamente impreparati alla vita politica, agitati improvvisamente da ritorni di fiamma con speranze tipicamente reazionarie e legittimiste. Vengono alla ribalta, sia pure a livello municipale, uomini fino ad allora vissuti nell'ombra o in disparte, come Francesco de Mari duca di Castella-

⁵⁷ Cfr. TRANIETTO, *Cultura ecclesiastica*, cit., p. 25. In generale, cfr. pure *The Comparative Reception of Darwinism*, edited by THOMAS F. GLICK, Austin, London 1974; GIOVANNI LANDUCCI, *Intellettuali, credenti, evoluzionisti ed antievoluzionisti nella seconda metà dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento*, in «Il Futuro dell'Uomo» 10 (1983) n. 4, pp. 28-50.

⁵⁸ Cfr. FILIPPO MAZZONIS, *L'Unione Romana e la partecipazione dei cattolici alle elezioni*, in «Storia e Politica» 9 (1970) n. 2, pp. 216-258. Sulla posizione dell'opinione pubblica cattolica cfr. UGO DOVERE, *La stampa periodica cattolica a Napoli tra Ottocento e Novecento*, in *Le riviste a Napoli dal XVIII secolo al primo Novecento. Atti del Convegno Internazionale. Napoli 2007, 15-17 novembre*, a cura di ANTONIO GARZYÀ, Accademia Pontaniana, Napoli 2008, pp. 75-94.

neta⁵⁹, Francesco Proto duca di Maddaloni⁶⁰, de' Torrenteros, il principe di Bisignano⁶¹, esponenti dell'aristocrazia borbonica, noti legittimisti da poco rientrati dall'esilio. Essi sotto l'etichetta di cattolici tentano di inserirsi nella vita politica napoletana, fidando sulle loro clientele, sul loro censo ancora cospicuo e su un certo ascendente presso le gerarchie ecclesiastiche e presso le varie opere di beneficenza, molto attive a Napoli e quasi tutte nelle loro mani.

Insomma, dal successo del 1872, anziché scaturire un qualificato movimento cattolico, emersero le forze più legate al passato da forti sentimenti legittimistici⁶², particolarmente interessate a problemi di indole amministrativa, e in modo speciale alla riduzione del *deficit* di bilancio comunale, tenendo lontano, per quanto possibile, la politica dall'amministrazione. Ma anche in questo campo, tanto vicino ai loro interessi, i cattolici napoletani si logorarono e si frazionarono per la prevalenza di interessi particolaristici di gruppi e clientele, per la mancanza di sicuri criteri nella scelta dei candidati (affidata spesso a improvvisati comitati elettorali), per la defezione frequente di uomini, che, eletti con i voti dei cattolici, una volta giunti in consiglio comunale, si schieravano dalla parte dei moderati o con democratici e radicali.

Non si può negare, comunque, che i cattolici napoletani – come ha notato Ruggero Moscati – «a differenza dei liberali di destra portavano nella vita pubblica mentalità e sistemi che sembravano più moderni, anche se non erano assai spesso che la rispolveratura del vecchio paternalismo di tipo borbonico, ma comunque erano legati a problemi concreti e avevano ben diversi agganci con la situazione regionale e locale»⁶³.

⁵⁹ Cfr. FRANCESCO ZERELLA, *Un legittimista meridionale: Francesco de Mari duca di Castel-laneta*, Tip. del Sannio, Benevento 1940.

⁶⁰ Cfr. SALVATORE DI GIACOMO, *Prefazione* a FRANCESCO PROTO DUCA DI MADDALONI, *Epigrammi*, Luigi Pierro, Napoli 1894, pp. 15-30; GIOVANNI DE MATTEO, *Brigantaggio e Risorgimento. Legittimisti e briganti tra i Borbone e i Savoia*, A. Guida, Napoli 2000.

⁶¹ Cfr. *In morte di Luigi Sanseverino principe di Bisignano. 16 novembre 1888*, Tip. Francesco Giannini & F.i, Napoli 1889.

⁶² Cfr. RENATA DE LORENZO, *Clero, legittimismo, ordine pubblico e organizzazione dello Stato nel Mezzogiorno dopo il 1860*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane» 100 (1982) pp. 336-348.

⁶³ Cfr. RUGGERO MOSCATI, *Il Mezzogiorno d'Italia nel Risorgimento ed altri saggi* [1953], G. D'Anna, Messina 1972²; ID., *I Borboni d'Italia*, Newton Compton Italiana, Roma 1973.

Nel primo decennio del pontificato di Leone XIII, per l'opinione largamente diffusa di un nuovo possibile indirizzo politico da parte della Santa Sede nei riguardi dello Stato italiano, ripresero fra i cattolici quelle tendenze conciliatoriste e in genere moderate e transigenti, precedentemente soffocate o avvilate dalla politica di resistenza e di opposizione perseguita da Pio IX⁶⁴. Da *Il moderno dissidio* del padre Carlo M. Curci, del 1878, alle riunioni di casa Campello dell'anno successivo, fino a *La conciliazione* del padre Luigi Tosti, del 1887, il decennio è tutto pervaso di speranze, di ansie, di tentativi di mediazione fra cattolicesimo e civiltà moderna, fra patria e religione.

I riflessi della mutata atmosfera, di ricerca di ciò che univa più che di ciò che divideva i cattolici dallo Stato unitario liberale, influenzarono anche i cattolici napoletani, non tanto sul piano teorico quanto su quello della lacerante questione della partecipazione alle urne politiche, sulla quale sia i cattolici legittimisti sia i cattolici filo-papali erano irremovibili, almeno ufficialmente, respingendo qualunque *avance* dei liberali moderati e dei conservatori nazionali⁶⁵.

Nel 1881, il fronte astensionista sul piano politico appare meno rigido che nel passato a causa del nuovo orientamento assunto in Francia dai cattolici e dai legittimisti, che nell'adunanza dei congressi cattolici avevano deciso di intervenire alle elezioni politiche in difesa della moralità e della religione, abbandonando del tutto le precedenti posizioni legittimistiche⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. LUCIANO MALUSA, *Il neotomismo e gli orientamenti della politica di Leone XIII*, in *I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII*, a cura di ANNIBALE ZAMBARBIERI, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2008, pp. 29-68.

⁶⁵ Cfr. GIOVANNI M. GRASSI, *Clericali, liberali, conservatori nazionali. Studi e dichiarazioni*, Tip. Editrice Romana, Roma 1879; STEFANO JACINI, *I conservatori e l'evoluzione dei partiti politici in Italia. Considerazioni*, G. Brigola e Comp., Milano 1879 [rist. anastatica: Forni, Bologna 1972]; GABRIELE DE ROSA, *I conservatori nazionali. Biografia di Carlo Cantucci*, Morcelliana, Brescia 1962; ALFREDO CAPONE, *Autonomisti meridionali e conservatori nazionali*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane» 82 (1964) pp. 308-315; ORNELLA PELLEGRINO CONFESSORE, *Cattolici col papa, liberali con lo Statuto. Ricerche sui conservatori nazionali (1863-1915)*, Elia, Roma 1973; FILIPPO MAZZONIS, *Per la religione e per la patria. Enrico Cenni e i conservatori nazionali a Napoli e a Roma*, Epos, Palermo 1984.

⁶⁶ Cfr. VINCENZO G. PACIFICI, *Le elezioni nell'Italia unita. Assenteismo e astensionismo*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979; ID., *L'astensionismo nelle sue prime manifestazioni e nelle prime elezioni unitarie (1861-1882)*, in *Il voto di chi non vota. L'astensionismo elettorale in Italia e in Europa*, a cura di MARIO CACIAGLI e PASQUALE SCARAMOZZINO, Edizioni di Comu-

A Napoli, la questione della partecipazione alla vita politica e dell'astensionismo dei cattolici accompagnò a lungo le discussioni dei vari gruppi organizzati e non costò poche lacerazioni. La chiarificazione sul tema, iniziata da Carlo del Pezzo⁶⁷, in pratica altro non portava tra i cattolici napoletani che una differenziazione tra clericali intransigenti da una parte e conservatori cattolici e nazionali dall'altra. Eppure vi erano novità: spazzata via la direzione legittimista del comitato regionale dell'Opera dei Congressi (per la verità sempre poco incisiva in ambito campano), il Circolo cattolico per gli interessi di Napoli, fondato nel 1891 da Gianfrancesco Rodinò, marchese di Sanginetto, «allo scopo di riunire tutti i cattolici napoletani in una comune e concorde azione per la difesa degli interessi religiosi e sociali della città», si rimetteva al lavoro guardando all'avvenire e abbandonando le vecchie vie⁶⁸. Bisognerà giungere al 1903, dopo le esperienze del 1898 e della prima Democrazia Cristiana, perché venga posto l'*aut-aut* ai legittimisti. E sarà un meridionale, don Luigi Sturzo, che aveva compreso quanto danno essi arrecassero al movimento cattolico, a proporre a Bologna la loro esclusione dall'Opera dei Congressi.

nità, Milano 1983, pp. 127-144; ANDREA CIAMPANI, *Orientamenti della Curia romana e dell'episcopato italiano sul voto politico dei cattolici (1881-1882)*, in «Archivum Historiae Pontificiae» 84 (1996) pp. 269-324.

⁶⁷ Cfr. CARLO DEL PEZZO, *Dell'intervento dei conservatori cattolici italiani alla vita politica. Discorso pronunziato nell'Associazione napoletana per gl'interessi economici*, Stab. Tip. F. Giannini, Napoli 1879; ID., *Una quistione mal posta. Considerazioni sull'intervento alle elezioni politiche dei conservatori-cattolici italiani*, Stab. Tip. F. Giannini, Napoli 1882; ID., *Sull'opuscolo "Una quistione mal posta". Schiarimenti dell'autore*, Stab. Tip. F. Giannini, Napoli 1883. Sull'autore cfr. *Commemorazione del conte Carlo Del Pezzo di Cajanello celebrata dal Circolo cattolico per gl'interessi di Napoli nella propria sede*, Tip. Francesco Giannini e Figli, Napoli 1900; UGO DOVERE, *Del Pezzo Carlo*, in *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia 1860-1980*, III/1, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 299-300.

⁶⁸ Cfr. ROBERTO P. VIOLI, *Le origini della Democrazia Cristiana a Napoli*, in «Giornale di Storia Contemporanea» 5 (2003) n. 2, pp. 54-76, poi in ID., *La formazione della Democrazia Cristiana a Napoli: agosto 1943 - gennaio 1944*, ClioPress, Napoli 2004, pp. 13-50. Cfr. pure FRANCESCO PARLATI, *Commemorazione di Gianfrancesco Rodinò, marchese di Sanginetto, letta in Napoli per incarico del Circolo cattolico per gli interessi di Napoli, nel 24 maggio 1914 nella sala della Galleria comunale Principe di Napoli*, Palermo 1914.

8. La formazione e le prime esperienze pastorali di Gennaro Portanova

È su questo complesso e articolato scenario culturale e socio-politico che il giovane Portanova si forma al fianco di uomini che, come lui, avrebbero poi assunto posizioni di evidenza nella cultura e nella Chiesa, negli anni a cavallo fra Ottocento e Novecento: Giuseppe Prisco (1833-1923), che sarebbe stato cardinale arcivescovo di Napoli; Giuseppe Giustiniani (1835-1917), futuro arcivescovo di Sorrento; Salvatore Talamo (1844-1932), iniziatore degli studi sociali cattolici in Italia insieme a Giuseppe Toniolo; Gennaro Aspreno Galante (1843-1923) e Gioacchino Tagliatatela (1849-1916), che avrebbero rilanciato gli studi storico-ecclesiastici e avrebbero fondato in Campania quelli di archeologia cristiana⁶⁹.

La famiglia di Gennaro Portanova⁷⁰, originaria del territorio di Mercato Sanseverino, si era poi insediata in Irpinia. Il padre, infatti, Giovanni Camillo, medico chirurgo di Montoro Inferiore, era nato il 15 agosto 1815 a Piazza di Pandola, una località sui rilievi della valle solofrana, fra l'agro sarnese e le pendici meridionali dei Monti Picentini, ai piedi del Monte Salto. Trasferitosi poi a Napoli, il 2 settembre 1841 aveva sposato, nella parrocchia di Santa Maria a Piazza, Marianella Califano⁷¹, scomparsa poco prima che il figlio venisse ordinato sa-

⁶⁹ I legami di stima e affetto fra Portanova e Galante sono documentati da otto lettere, datate tra il 1877 e il 1886, ora presso la Biblioteca della Sezione San Tommaso d'Aquino della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli, nel Fondo Galante della sezione manoscritti, relative a pareri scientifici e favori richiesti e offerti scambievolmente, inclusa una consulenza araldica sollecitata da Portanova per lo stemma episcopale da adottare.

⁷⁰ Per ulteriori notizie biografiche cfr. MODESTO CATALANO, *In morte dell'Eminentissimo Cardinal G. Portanova*, in «Rivista di Scienze e Lettere» 9 (1908) n. 1, pp. 161-183; GIOVANNI RÈGINE, *Orazione funebre dell'E.mo Signor Cardinale D. Gennaro Portanova, arcivescovo di Reggio Calabria, letta in quel Duomo il 28 aprile 1908*, Tip. Ed. Pont. M. d'Auria, Napoli 1908; *Commemorazione del Card. Gennaro Portanova*, in «Atti dell'Accademia Napoletana Scientifico Letteraria "San Pietro in Vincoli"» 2 (1915) n. 1, pp. 35-47; OTTAVIO CAPUTO, *Il Cardinale Gennaro Portanova*, Litotipografia Gutenberg, Lancusi 1992; PASQUALE ORLANDO, *Il Card. Gennaro Portanova. Napoli 1845 - Reggio Calabria 1908*, in ID., *Il Tomismo a Napoli*, cit., pp. 265-278, già apparso in «Aquinus» 6 (1963) pp. 384-403.

⁷¹ Archivio della Parrocchia di Santa Maria a Piazza, *Libro dei matrimoni*, XV, f. 109v.

cerdote. Dal loro matrimonio nacquero i figli Gennaro, Giuseppe, che sarebbe diventato magistrato, Maria, Rosa, Andrea, che sarebbe morto fanciullo, e un altro fratello, di cui le fonti non hanno conservato il nome, uno dei ventitré zuavi pontifici vittime, il 22 ottobre 1867, dell'attentato di Monti e Tognetti alla caserma romana Serristori⁷². Al battesimo, Gennaro, nato l'11 ottobre 1845, ebbe anche i nomi di Maria, Ludovico, Alfonso, Felice, Geltrude. La famiglia abitava all'ultimo piano del n. 13 del Fondaco delle Zite, tra la via dei Tribunali e il cuore del rione Forcella⁷³. Nel 1855, all'età di dieci anni, ricevette il sacramento della cresima dal vescovo ausiliare di Napoli, monsignor Camillo Monteforte⁷⁴.

Compì gli studi di base (grammatica, umanità e retorica) presso il collegio napoletano dei Gesuiti, dove frequentò pure con assiduità la congregazione di Maria SS.ma Immacolata. Dopo aver studiato etica e diritto naturale con il sacerdote Leopoldo Ruggiero⁷⁵ e fisica con il padre Antonio M. Salvio⁷⁶, e aver iniziato gli studi teologici sotto la guida di padre Raffaele Cercià⁷⁷, chiese di essere ascritto al clero di Napoli (12 gennaio 1863). Con la prima tonsura vestì l'abito ecclesiastico⁷⁸ e dal segretario del clero, il canonico Filippo Peluso († 1890), fu destinato a frequentare gli appuntamenti domenicali per la liturgia animati dai Lazzaristi presso la Casa dei Vergini, e quelli settimanali della Congregazione della Conferenza, che si riuniva presso la chiesa parrocchiale di San Giorgio Maggiore, affidata alla cura di padre Gaspare de Lui-

⁷² Cfr. CATALANO, *In morte*, cit., p. 170.

⁷³ Archivio della Parrocchia di Santa Maria a Piazza, *Libro dei battezzati*, XXV, f. 23v.

⁷⁴ Camillo Monteforte (Napoli 1788 - 1875) fu nominato vescovo titolare di Sidonia e ausiliare dell'arcivescovo di Napoli nel 1849.

⁷⁵ Leopoldo Ruggiero (Napoli 1821 - Sorrento 1886), regio revisore della stampa e professore nel Liceo Arcivescovile, fu nominato arcivescovo di Sorrento nel 1877.

⁷⁶ Padre Antonio M. Salvio (Napoli 1821 - 1891), gesuita, succedette al padre Giordano nell'insegnamento di discipline scientifiche nel Collegio di San Sebastiano; più tardi fu pure prefetto agli studi nel Collegio Ecclesiastico di Maria.

⁷⁷ Padre Raffaele Cercià (Napoli 1814 - 1886), gesuita, fu rettore del Collegio di San Sebastiano, dove insegnò teologia; con l'insegnamento privato della teologia si mantenne a Napoli durante la dispersione seguita al 1860.

⁷⁸ Archivio Storico Diocesano di Napoli (ASDN), *Segreteria del clero. Registro delle ordinazioni*, 51 (1862-1867).

se dei Pii Operai⁷⁹. In mattinata seguiva il secondo anno di teologia presso il Liceo Arcivescovile e nel pomeriggio frequentava i corsi di storia ecclesiastica.

Come documenta il fascicolo personale per il «sacro patrimonio»⁸⁰, seguì l'ordinario *iter* formativo previsto per i chierici napoletani: la costituzione del «patrimonio», il conferimento dei quattro ordini minori nella cappella del Seminario Urbano dalle mani dell'ex arcivescovo di Manfredonia, monsignor Vincenzo Tagliatatela⁸¹ (18 febbraio 1866), del suddiaconato nella Basilica di Santa Restituta (27 ottobre 1867), del diaconato (19 dicembre 1868) e del presbiterato (22 maggio 1869, festa di Pentecoste) nella Cattedrale dalle mani dell'arcivescovo, il cardinale Sisto Riario Sforza⁸². Ricevette l'ordinazione sacerdotale con dispensa di circa cinque mesi dall'età canonica e di sei mesi di interstizio rispetto alla precedente ordinazione, e ciò gli fu concesso per i brillanti risultati conseguiti durante i sei anni di studi teologici, nel corso dei quali si era distinto come «Principe del Circolo di teologia, primo Bidello della Congregazione dei Vergini, Bidello della Congregazione della Conferenza», esercitandosi poi «con varii lavori straordinari nelle scuole di Teologia, Storia Ecclesiastica e Scrittura». Fu abilitato alla confessione nel 1873, quando contava ventotto anni; suoi revisori furono i canonici De Gregorio, d'Amore e Signoriello⁸³. Gli fu guida spirituale il canonico Pasquale Riccio.

Da giovane non godette sempre di buone condizioni fisiche, perciò risiedette spesso, per motivo di ministero pastorale, in luoghi ameni

⁷⁹ Fu parroco di San Giorgio Maggiore, nei pressi del Duomo, dal 1861 al 1896, animando presso la sua chiesa numerose attività associative in contatto con l'Opera dei Congressi. Autore secondo, si distinse per spirito bartagliero negli scritti di carattere giuridico e apologetico.

⁸⁰ ASDN, Fondo *Sacra Patrimonia*, pandetta II, n. 3972.

⁸¹ Vincenzo Taglialatela (Giugliano 1804 - Napoli 1886), sacerdote della diocesi di Aversa, insegnò a Napoli lingue antiche e orientali presso il Collegio dei Cinesi della Congregazione della Sacra Famiglia. Ordinato arcivescovo di Manfredonia (Siponto) nel 1854, si ritirò dall'ufficio nel 1879 e l'anno seguente, stabilitosi a Napoli, fu traslato alla sede titolare di Bostra. Cfr. GAE-TANO CAPASSO, *Cultura e religiosità ad Aversa nei secoli XVIII-XIX-XX. Contributo bio-bibliografico alla storia ecclesiastica meridionale*, Athena Mediterranea, Napoli 1968, *ad indicem*.

⁸² ASDN, *Segreteria del clero. Registro delle ordinazioni*, 54, alla data (ff.nn.). Non è esatta l'indicazione di ORLANDO, *Il Card. Gennaro Portanova*, cit., p. 265, note 2 e 3.

⁸³ ASDN, *Segreteria del clero. Registro dei confessori*, 85, alla data.

dell'arcidiocesi: al Granatello di Portici, alla Salute sulle pendici della collina del Vomero e poi ai Pirozzoli, lungo la collina di Capodimonte. Grazie alla buona conoscenza delle lingue moderne, specie del francese, dell'inglese e dello spagnolo, da giovane sacerdote servì per qualche tempo nella segreteria arcivescovile per il disbrigo della corrispondenza del cardinale Riario.

Nel 1875 entrò a far parte dell'Accademia napoletana di San Tommaso d'Aquino, e l'anno seguente dell'Accademia filosofico-medica di Bologna⁸⁴. Nel 1878 fu nominato socio corrispondente dell'Accademia di Religione Cattolica di Roma⁸⁵. Subentrato al canonico Carlo Perasole⁸⁶ nell'insegnamento teologico presso il Seminario napoletano, quando gli studi del clero erano sotto la responsabilità del canonico Antonio d'Amelio, diede alle stampe gli scritti filosofici antipositivisti e antidarwiniani sopra menzionati⁸⁷.

Il 9 agosto 1883, Leone XIII lo nominò vescovo titolare di Rosis di Siria e coadiutore del vescovo d'Ischia⁸⁸. La sua nomina fu accelerata

⁸⁴ Su questa istituzione, cfr. GIOVANNI MARIA CORNOLDI, *La conciliazione della fede cattolica con la vera scienza ossia Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino*, Tip. Arcivescovile, Bologna 1877 (seconda edizione con appendice, Tip. Pont. Mareggiani, Bologna 1878). Ne evidenzia i limiti GIUSEPPE SAITTA, *Le origini del neo-tomismo nel secolo XIX*, Laterza, Bari 1912, p. 249, mentre la colloca in un contesto più complesso LUCIANO MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico. I: Contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo*, Istituto Propaganda Libraria, Milano 1986.

⁸⁵ Cfr. ANTONIO PIOLANTI, *L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo. Ricerca d'archivio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1977, p. 388 e passim.

⁸⁶ Carlo Perasole (1820-1888), ascritto al clero napoletano nel 1841, insegnò teologia dogmatica nel Liceo Arcivescovile; nel 1877 fu nominato canonico della Cattedrale. Cfr. ASDN, Fondo *Sacra Patrimonia*, pandetta II, n. 541; PASQUALE SANTAMARIA, *Historia Collegi Patrum Canonicorum Metrop. Ecclesiae Neapolitanae...*, Ex Typis Francisci Jannini et Filiorum, Napoli 1900, p. 460.

⁸⁷ Portanova era già vescovo coadiutore d'Ischia quando pubblicò *La filosofia speculativa compendiata da monsignor Gennaro Portanova*, Tipografia degli Accattoncelli, Napoli 1883, riedita da arcivescovo di Reggio Calabria, riveduta e ampliata, con il titolo *La filosofia speculativa*, Pei Tipi di Michele d'Auria, Napoli 1904².

⁸⁸ Sulle prime esperienze episcopali di Portanova si sofferma in dettaglio l'ischitano Giovanni Règine, vescovo di Nicastro, nella *Orazione funebre*, cit.; ma si veda pure CAMILLO D'AMBRA, *Ischia tra fede e cultura. Storia dell'isola verde attraverso i suoi vescovi*, Rotary Club Isola d'Ischia, Ischia 1998, pp. 140-145.

dalla drammatica situazione in cui versava l'isola, scossa il 28 luglio precedente da un violento sisma, che aveva prodotto più di duemila morti e danni materiali ingenti⁸⁹. Il vescovo del luogo, l'avversano monsignor Francesco Di Nicola (1818-1885), aveva perso nel terremoto il suo ausiliare, monsignor Carlo Mennella (1834-1883), già parroco di Casamicciola, e così, scoraggiato per lo stato in cui si trovava l'isola, verso cui però fu pronta la mobilitazione di tutto il Paese, chiese soccorso al conterraneo arcivescovo metropolita di Napoli, il cardinale Guglielmo Sanfelice, che si adoperò affinché rapidamente gli fosse dato un efficiente collaboratore. Così, nel giro di due settimane, snellenendo eccezionalmente le consuete procedure canoniche, fu pubblicata la nomina del trentottenne colto sacerdote napoletano, che l'8 settembre successivo veniva consacrato nella Cattedrale di Napoli dal cardinale Sanfelice, e pochi giorni dopo iniziava il suo ministero ischitano, andando a vivere in una casa presa in affitto a Villa dei Bagni, presso il porto. Sua principale e urgente incombenza fu la distribuzione tra i sinistrati dei cospicui sussidi giunti da ogni luogo; e in questa pur benemerita attività non gli furono risparmiati dispiaceri e critiche, che na-

⁸⁹ Cfr. ALFONSO CAPECELATRO, *Nei solenni funerali celebrati nella chiesa dei Girolamini pei morti di Casamicciola*, Tip. dell'Accademia Reale delle Scienze, Napoli 1883; CARLO DEL BALZO, *Cronaca del tremuoto di Casamicciola*, Tip. Carluccio; De Blasio e C., Napoli 1883; LUIGI DE PAOLIS, *Casamicciola. Appunti e riflessioni sul disastro del 28 luglio 1883*, Stab. tipografico Palazzo Monteoliveto, Napoli 1883; FRANCESCO FEOLA, *Orazione funebre recitata nel Duomo di Napoli il dì 8 agosto 1883 in occasione dei solenni funerali pei morti di Casamicciola*, Stab. tipografico dell'Ancora, Napoli 1883; CLODOMIRO PERRONE, *Casamicciola e le sue rovine. Ricordi. Cenni storici - geografici - cronologici*, Stab. tip. Prete, Napoli 1883; FELICE PIRRO, *Casamicciola prima e dopo il disastro avvenuto nella notte 28 luglio 1883. Impressioni e considerazioni medico igieniche*, Brugnoli, Cerignola 1883; PRESIDENZA DEL CONSIGLIO DEI MINISTRI, DIPARTIMENTO PER I SERVIZI TECNICI NAZIONALI, SERVIZIO SISMICO NAZIONALE, *Il terremoto del 28 luglio 1883 a Casamicciola nell'isola d'Ischia. La cronaca, il contesto fisico, storico e sociale, i soccorsi, la ricostruzione e le fonti documentarie del primo grande terremoto dopo l'Unità d'Italia*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1998; GIUSEPPE PAOLELLA, *Il terremoto di Casamicciola del 1883 nella testimonianza dei contemporanei*, Edizioni Papageno, Palermo 2002; GIUSEPPE LUONGO et al., *Il terremoto di Casamicciola del 1883. Una ricostruzione mancata*, S.n.t. 2006. Benedetto Croce, che in quel terremoto perse i familiari, ne ha lasciato un vivido ricordo nelle *Memorie della mia vita. Appunti che sono stati adopratì e sostituiti dal «Contributo alla critica di me stesso»*, a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1966 (rist. anastatica: Nella sede dell'Istituto, Napoli 1992).

scevano dallo stato di bisogno del momento, ma anche da gelosie e campanilismi.

Forse anche per questo motivo si pensò a una sua traslazione a Taranto, nel 1885, alla morte dell'arcivescovo monsignor Giuseppe Rontondo⁹⁰. Ma egli desiderò restare a Ischia, dove, divenuto vescovo *pleno iure* in quello stesso anno per la scomparsa di monsignor Di Nicola, senza lasciarsi sopraffare dalle emergenze, pensò pure alla vita ordinaria della diocesi. Infatti, accanto alla necessaria ricostruzione delle chiese distrutte o danneggiate dal terremoto – riuscì però a vedere conclusa solo quella di Santa Restituta a Lacco Ameno –, sviluppò un'intensa opera pastorale. Ebbe a cuore le sorti del Seminario diocesano, alla cui guida pose il sacerdote Giovanni Taliercio, e degli studi ecclesiastici, assumendo personalmente l'insegnamento della filosofia tomistica e introducendo nel *curriculum* seminaristico l'insegnamento di scienza. Richiamò il clero all'osservanza della disciplina (obbligo della residenza canonica, dell'omelia festiva, del catechismo a fanciulli e adulti). Divise in cinque zone pastorali il territorio diocesano e promosse l'aggiornamento del clero, specie sui casi morali. Ebbe cura della vita liturgica, disciplinando il canto sacro, le consuetudini locali circa le processioni e la cura degli arredi delle chiese.

E in tali numerose incombenze pastorali era impegnato, quando, nel 1888, Leone XIII lo promosse alla sede arcivescovile di Reggio Calabria.

⁹⁰ Se ne fa cenno in FRANCESCO DONATO, *Glorie napoletane. Sua Emin. il Cardinal Portanova Arciv. di Reggio Calabria*, in «La Croce» 2 (18 giugno 1899) n. 25.

