

Roberto Pertici

## Alle origini del secolarismo italiano: il caso Ausonio Franchi

### 1.

«*Morì quasi dimenticato!*». Un concetto, oggi, sembra quasi evaporato nelle ricostruzioni e nelle riflessioni sul processo italiano di unificazione: l'intimissimo che una parte consistente, direi anzi maggioritaria, dell'opinione pubblica italiana pose a lungo fra la questione nazionale e quella religiosa. Non solo nell'ovvio senso "geopolitico" (la presenza dello Stato pontificio), ma in una prospettiva più generale: senza "religione" non ci può essere riscossa politica e morale degli italiani, questo il pensiero largamente diffuso. A lungo – si può aggiungere – il problema fu semmai di stabilire che tipo di "religione".

Generalmente si ritiene che siano gli anni dal 1859 al 1870 a mettere in crisi quel binomio: le annessioni delle Legazioni, dell'Umbria e delle Marche, la politica ecclesiastica del nuovo Stato, l'avvento del positivismo, la diffusione dell'anticlericalismo militante e dell'anarchismo, la profonda crisi del clero<sup>1</sup>. In realtà – ed è di ciò che vorrei qui parlare – un primo momento critico era emerso già precedentemente, all'indomani del biennio rivoluzionario 1848-1849 e della fine del neo-guelfismo. La riscossa politica e morale degli italiani sarà possibile se si libereranno non solo dal cattolicesimo romano (in tutte le sue varianti, anche quella cattolico-liberale), ma da qualunque religione rivelata (il protestantesimo non può quindi costituire un'alternativa valida) e solo se si diffonderà al suo posto un "razionalismo" di massa: più o meno questo il pensiero che venne emergendo in taluni ambienti, allo

---

<sup>1</sup> Questa ancora la prospettiva di M. Papenheim, *Roma o morte: culture wars in Italy*, in (C. Clark, W. Kaiser ed.), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2009, pp. 202-226.

scoperto nel costituzionale regno di Sardegna e nell'emigrazione, latomica-mente anche altrove<sup>2</sup>.

So bene che posizioni analoghe erano già esistite nei decenni precedenti, più suggerite che esplicitamente espresse, per lo meno in Italia. Ma – questa la novità – il corifeo di questo nuovo “razionalismo” non fu un epigono del materialismo settecentesco o della tradizione neo-ghibellina, ma un ex prete, che non esitò a mettere in piazza la sua crisi religiosa (anche perché il contesto del Piemonte cavouriano glielo consentiva) e a indicarne minutamente lo svolgimento, rifacendosi nel contempo a esperienze culturali ed editoriali che in quegli stessi anni si svolgevano in Europa: nel mondo dell'opposizione laica in Francia e nell'Inghilterra di George Holyoake e dei primordi del movimento “secolarista”. Tanto che – anche nell'intento di raccordarsi agli ambienti popolari e operai e al loro “socialismo” – quello di Ausonio Franchi può esser considerato come il primo tentativo di dar vita a un “secolarismo” italiano.

È da notare che anche quegli ambienti ebbero ben presente la sua figura: nell'ottobre del 1853, l'autorevole «Westminster Review», la rivista fondata da Bentham, pubblicava un saggio anonimo, ma scritto da Aurelio Saffi, il triumviro della spenta repubblica romana, sulla situazione religiosa in Italia dopo il ritorno di Pio IX a Roma e la fine del suo mito. Per Saffi, il cattolicesimo era ormai «morto» per le élites politiche e culturali della penisola:

In order to obtain a correct insight into the real tendencies and opinions of the Italian people, with respect to the dominant religion of the Peninsula, we must penetrate beneath the surface; for, upon a superficial examination of the political movements of the last years, when the Italians appeared to hold their destinies in their own hands, and yet instead of destroying their ancient idols, bent the knee before them, imploring their redemption of the papacy, – one might feel disposed to doubt whether they were not condemned for a long time yet, to lie bound in the shackles of theocracy. Yet nothing can be farther from the truth. Italy has thrown off the leading strings of papacy, and come forth from the thralldom. Even while she lately professed herself catholic, she, in fact, but made the pope a symbol of political aims and ideas with which the church and court of Rome had nothing in common. The writer of the third work at the head of our article thus speaks of the death of Catholicism in Italy.

<sup>2</sup> G. Verucci, *Momenti e motivi di polemica anticattolica e razionalistica dal 1848 all'Unità*, in Id., *L'Italia laica prima e dopo l'Unità 1848-1876*, II edizione, Roma-Bari 1996, pp. 3-63, che è la trattazione storicamente più consapevole e ricca di potenziali sviluppi, in cui (non a caso) ha un ruolo importante la figura di Ausonio Franchi.

Gli altri due autori erano Rosmini e Tommaseo, il terzo era appunto Franchi, di cui Saffi esaminava l'esplosivo *La filosofia delle scuole italiane* uscito l'anno precedente a Capolago. Così il rivoluzionario descriveva la sua parabola:

The writer of this is himself a living proof of the religious revolution now operating in the Italian mind. He was formerly a priest. The name of Ausonio Franchi is symbolic. It represents Italian thought enfranchised from the papal theology. His real name is Bonavino. He was born at Genoa, and is well known among his fellow-citizens, for the modesty, piety, and purity of his life. Having, in the course of his studies and from practical observation, conceived doubts of the truth and sanctity of the religion of which he was a minister, after long inward struggles he emancipated himself from it, and abandoned his clerical robes. The book from which we have quoted, is the first fruit of his renunciation of Catholicism. It is a close and logical confutation of the continual begging of the question, upon which the pseudo-philosophy of the schools was based, and an exact and severe criticism of the fundamental principles and dogmas of catholic theology, judged from a subjective point of view. It may be regarded as formulating and representing the criticism of the Italy of the present day, on the absurdity of the Papacy, and is the truest expression which later years have produced of the revolt of the national conscience against arbitrary and orthodox authority<sup>3</sup>.

Ma di grande rilievo fu soprattutto la sua opera di mediazione fra la cultura democratica e anticlericale francese e quella subalpina: nel *nom de plume* che lo avrebbe reso celebre, voleva consertare l'origine italiana (Ausonio) e il legame con la Francia e la cultura francese (Franchi)<sup>4</sup>. Dopo il colpo di Stato

<sup>3</sup> [A. Saffi], *Religion in Italy*, in «The Westminster and Foreign Quarterly Review», New Series vol. IV, July and October 1853, pp. 311-341: 314-315, ma anche 334, 341; ripubblicato in traduzione italiana in A. Saffi, *Ricordi e scritti* pubblicati per cura del municipio di Forlì, IV (1849-1857), Firenze 1899, pp. 259-292. L'articolo discuteva anche A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Bastia 1849 e N. Tommaseo, *Roma e il mondo*, Capolago 1851. Per questa collaborazione di Saffi alla «Westminster Review», M. Pellegrino Sutcliffe, *Victorian Radicals and Italian Democrats*, Rochester 2014, pp. 88-90. Per la contiguità di molti esponenti del *Secularism* britannico con la «Westminster Review», M. Rectenwald, *Mid-Nineteenth-Century British Secularism and its Contemporary Post-Secular Implications*, in *Global Secularism in a Post-Secular Age*, Boston-Berlin 2015, pp. 43-64: 54-57.

<sup>4</sup> Che questo ne sia il significato è confermato dalla testimonianza coeva di Mauro Macchi, l'amico più caro, che molto influì sulla metamorfosi di don Bonavino: «I Voltaire ed i Rousseau dell'Italia, non si conoscono ancora; e la filosofia che s'insegna fra noi, anche nelle Università laiche, è più ortodossa della teologia professata, altrove, nei seminarii ecclesiastici. Che se Giuseppe Ferrari

del 2 dicembre 1851, egli divenne il centro di un cenacolo italo-francese a Genova e in Liguria, in cui si raccolsero molti esuli d'Oltralpe e italiani profughi dai vari Stati della penisola, uniti nella polemica democratica e anticattolica. Fra questi fu Jules Michelet, che lo giudicava «le premier écrivain polémique de l'Italie»<sup>5</sup> e che volle ribadire pubblicamente questa sua grande considerazione nell'introduzione del settimo volume (1855) della sua *Histoire de France*, quello dedicato alla *Renaissance*:

«Respectez toute puissance, car elle est de Dieu». Voilà ce qui fait du christianisme l'allié naturel de la monarchie, de l'aristocratie, des maîtres en tous pays d'esclaves; voilà ce qui constitue, en Europe, la forte et indissoluble alliance des deux branches (religieuse et politique) du parti conservateur; voilà ce qui fait de la foi du moyen âge, non seulement l'âme et le moyen, mais l'essence même de la contre-révolution. – Qu'est-il besoin de répéter ces vérités invinciblement établies par MM. de Maistre et de Bonald, que dis-je? par le gallican Bossuet? Il a solidement prouvé, dans sa politique et partout, que le christianisme était la religion de l'autorité, la foi de l'esclave. Le premier logicien de ce temps, M. Bonavino de Gênes (Ausonio Franchi), a élevé tout ceci jusqu'à la rigueur des mathématiques. Personne, après sa formule, n'y changera rien<sup>6</sup>.

---

ed Ausonio Franchi si sono accinti, pei primi, a fare così intrepida guerra alle nenie metafisiche del passato, convien notare che essi, appartengono bensì all'Italia pel fatto casuale della nascita; ma, per istudio, appartengono entrambi alla Francia. Il che si scorge, nel primo, quasi ad ogni pagina de' suoi scritti; sicché s'è persino deciso, molti anni or sono, di trasferire sua dimora in Parigi, e di ottenervi la cittadinanza. *Ed il secondo ha voluto solennemente manifestarlo nello stesso nome che, per modesta trepidanza, e per domestici riguardi, ha creduto bene di assumere, quando si sentì rigenerato alla religione sociale*» (M. Macchi, *Studi politici*, Genova [1854], pp. 306-307, in nota: il corsivo è mio). È quindi poco fondata l'altra ipotesi, raccolta, come abbiamo visto, già da Saffi e poi ripetuta spesso, che Franchi significasse l'«Italian thought enfranchised from the papal theology».

<sup>5</sup> L. Michelet, *Le banquet. Papiers intimes*, Paris 1879, p. 15. La prima parte di questo libro postumo, *Le pays de la faim*, è tradotta in *Michelet e la Liguria (1853-1854)*, introduzione, traduzione e note di T. Di Scanno, Fasano-Parigi 1988.

<sup>6</sup> J. Michelet, *Histoire de France au seizième siècle. Renaissance*, Paris 1855, pp. CXLIV-CXLV. Per la genesi e le caratteristiche di questo volume, inevitabile il rinvio a L. Febvre, *Come Jules Michelet inventò il Rinascimento* (1950), in Id., *Problemi di metodo storico*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 55-65. Sul rapporto fra Michelet e Franchi, documenti importanti sono in G. Monod, *Michelet et l'Italie* (1903), in Id., *Jules Michelet. Études sur sa vie et ses œuvres avec des fragments inédits*, Paris 1905, pp. 11-63: un frammento del suo diario del 4 aprile 1854 ricorda fra i suoi debiti verso l'Italia l'ospitalità di Bonavino, «qui me nourrit de ma propre pensée clarifiée» (p. 36). Monod pubblica anche alcuni suoi appunti critici di Michelet sul secondo libro di Franchi, *La Religione del secolo XIX* (pp. 38-39), scritti a Nervi nel dicembre 1853.

Si potrebbero portare altre testimonianze (la rivista di Franchi «La Ragione» traduce continuamente saggi e recensioni della coeva «Revue philosophique et religieuse», fondata nel 1855, una specie di “rivista-sorella”), ma qui non occorre insistere oltre<sup>7</sup>. Resta da spiegare, tuttavia, perché il ruolo di Ausonio Franchi nella cultura italiana del “decennio di preparazione” non sia entrato nel “senso comune storiografico”, nonostante i riconoscimenti di autorevoli studiosi<sup>8</sup>: quando pensiamo alle grandi battaglie culturali in senso laico e anticlericale di quegli anni, facciamo riferimento inevitabilmente a quelle di Bertrando Spaventa e di Francesco De Sanctis, con un discorso che è stato impostato più di un secolo fa da Giovanni Gentile e Benedetto Croce e poi ripreso dalla storiografia del secondo dopoguerra.

Si possono azzardare due tipi di spiegazione: Ausonio Franchi fu un pioniere, ma la sua presenza ebbe un vero significato prevalentemente negli anni Cinquanta, svolgendosi soprattutto nello Stato sabauda. Dopo l’unità, la sua figura perse smalto e rilevanza in una cultura nazionale che si stava rapidamente laicizzando e in cui si affermavano ormai nuovi e ben più strutturati stili di pensiero, il positivismo e il neo-hegelismo<sup>9</sup>. La gioventù iconoclasta,

<sup>7</sup> Sul ruolo della «Revue philosophique et religieuse» nella resistenza all’impero clericale, cfr. G. Weill, *Histoire de l’idée laïque en France au XIX siècle*, II edizione, Paris 1929 (edizione italiana Bari 1937, pp. 135-136). Sul ruolo di mediatore e animatore culturale svolto da Ausonio negli anni Cinquanta, si sofferma un altro esule francese a Genova e a Torino, Félix Henneguy, il genero di Proudhon, in F. Henneguy, *De l’indifférence au temple, au forum, au foyer. Essai de philosophie pratique*, Milan 1860, pp. VII-LXII, nella *Lettre à M. Ausonio Franchi* che apre il volume. Sul loro rapporto (e sulla figura di Henneguy), cfr. ora G. Manganaro Favaretto, *Félix Henneguy e l’Italia*, in «Il Pensiero politico», XLVIII, 2015, pp. 165-178. Anche D. Stern, *Florence et Turin*, Paris 1862, pp. 182-213, si mostra molto informata sulla biografia e sul pensiero dell’ex prete genovese, da lei paragonato a Lamennais. Tutti sanno che Daniel Stern è lo pseudonimo maschile adottato fin dal 1840 dalla contessa Marie d’Agoult, poi amica e confidente di Mazzini.

<sup>8</sup> Ricordo almeno G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, II, a cura di E. Garin, Firenze 1969, pp. 37-47 (il saggio è del 1903); A. Della Torre, *Il cristianesimo in Italia dai filosofi ai modernisti*, Milano-Palermo-Napoli [1913], pp. 155-161 (questo volume, nonostante la grande messe di studi successivi, mantiene tutta la sua utilità); N. Rosselli, *Carlo Pisacane nel Risorgimento italiano* (1932), Torino 1977, pp. 115-135, nel discusso capitolo *Piemonte socialista*; Verucci, II edizione 1996, *ad nomen*. Utile è la monografia di F. Taricone, *Ausonio Franchi. Democrazia e libero pensiero nel XIX secolo*, Genova 2000, attenta, fra l’altro, ai rapporti fra Franchi e la Massoneria e alla sua riflessione sulla questione femminile.

<sup>9</sup> Ausonio fu da subito assai critico verso il positivismo, soprattutto per il suo materialismo, dimostrandosi invece più disponibile verso i neo-hegeliani: si disse tuttavia sicuro che non avrebbero avuto seguito in Italia (A. Franchi, *La filosofia delle scuole italiane. Lettere al professore G. - M. Bertini*, II edizione, Firenze 1863, pp. 105-112). D’altronde aveva da subito pubblicamente mostrato grande considerazione per Bertrando Spaventa, un ex-prete come lui, che aveva abbandonato l’abito talare nello stesso periodo, ma silenziosamente (Id., *Appendice alla Filosofia delle scuole italiane*, II edizione con molte aggiunte, Milano 1866, pp. 287-313).

già negli anni Ottanta, lo trovava invecchiato e avanzava il sospetto di un suo possibile ritorno all'ovile: «Bonavino a Milano/Scordò l'attività d'Ausonio Franchi/Ed i ginocchi stanchi/Gli van tremando già, quasi piegarsi/Volessero davanti al vecchio altare»<sup>10</sup>. Al momento della sua morte, questa crescente emarginazione era sottolineata da Arcangelo Ghisleri, nella cui formazione evidentemente Franchi aveva significato qualcosa: dopo avere ricordato l'importanza della *Filosofia delle scuole italiane* («È questa forse la più notevole delle sue opere ed esercitò grande influenza sulle persone colte e sui giovani liberali di mezzo secolo fa»), così ne tracciava la parabola:

Critico acuto, demolitore e polemista potente, assalì con grande vigore la dogmatica cristiana, senza peraltro sostituirvi alcun sistema positivo che (almeno pel proprio spirito) risolvesse le questioni che a lui parevano insolute dalla fede; perciò, mentre era stato uno de' più vigorosi apostoli dello scetticismo rispetto alla dogmatica religiosa, si trovò poi come sorpassato e reagì, palesandosi ostile davanti al dilagare della Filosofia Positivista, che anche in Italia, col Trezza, col Villari, coll'Ardigò specialmente, trovò caldi propugnatori e seguaci. E sette anni or sono l'annuncio ch'egli ritornava alla Chiesa, parve ad alcuni una "rinculata" e il prof. De Dominicis in un fiero opuscolo esaminò questa sua "Seconda Apostasia". Per chi conosceva bene il Franchi e aveva già notato nell'opera sua il difetto d'una ricostruzione ideale, il suo ritorno alla fede parve una conseguenza naturale dell'età e del suo razionalismo meramente negativo. Pubblicò allora l'*Ultima critica*, violenta contro le dottrine professate da lui stesso per tanti anni, com'era stato violento nell'assalire la dogmatica, ma non ebbe eco né diffusione. Morì quasi dimenticato!<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *Giobbe. Serena concezione di Marco Balossardi*, II edizione, Nella terra di Hus [Milano, Treves] 1882, p. 148. Dietro lo pseudonimo di Marco Balossardi si celavano – come tutti sanno – Olindo Guerrini e Corrado Ricci.

<sup>11</sup> [A. Ghisleri], *Ausonio Franchi*, in «Emporium» I, 1895, vol. II, pp. 237-238, nel fascicolo di settembre. Era stato lo stesso Ghisleri (sotto lo pseudonimo di Merlin Coccaio) a parlare de *La rinculata di Ausonio Franchi*, in «Cuore e critica», III, 7, 20 aprile 1889, p. 77, in cui già aveva sottolineato la sua progressiva emarginazione dalla cultura italiana dopo l'Unità: egli si era «ritirato davanti alle conclusioni e alle più audaci demolizioni della filosofia scientifica dell'epoca nostra perché se ne trovò sorpassato [...] e con quella secreta, corrosiva implacabile invidia ch'è propria dei teologi e dei celibatari invecchiati, non ha più seguito da allora in poi l'agitazione filosofica contemporanea se non per spiarne i lati deboli, coglierne qualche esagerazione»; e ancora in *Ausonio Franchi e Giordano Bruno*, ivi, 13, 20 luglio 1889; *La rinculata di A. Franchi*, ivi, 15, 20 agosto 1889. Ghisleri fa riferimento all'opuscolo del pedagogista positivista S. F. De Dominicis, *La seconda apostasia di Ausonio Franchi*, Bergamo 1890.

Ma credo che soprattutto abbia nuociuto alla sua fama postuma proprio il suo conclusivo ritorno alla Chiesa cattolica, che lo rese “a Dio spiacente e a’ nemici sui”: gli studiosi cattolici non gli perdonarono mai i suoi precedenti “errori”<sup>12</sup>, per quelli laici la sua *Ultima critica* in ben tre volumi (delle abitudini contratte in seminario aveva sempre serbato la grafomania e il prolisso andamento sillogistico-polemico) fu l’ulteriore conferma della fragilità di fondo della sua personalità: «chi pigliava sul serio – scriveva nel 1932 uno che invece ne intuì l’importanza – questo prete spretato, buttatosi ai più spregiudicati estremismi e a molte altre stranezze, per poi tornare, vecchio pentito e contrito, in grembo a santa madre chiesa?»<sup>13</sup>.

Per dare il senso e capire la portata dell’“apostasia” di don Cristoforo Bonavino, dobbiamo preliminarmente delineare la situazione italiana all’indomani del fallimento della “rivoluzione nazionale” del 1848-49.

## 2.

*Dopo il fatale 1849.* Tale fallimento provocò una delusione storica, che ebbe larghe ricadute nella cultura europea dei decenni successivi<sup>14</sup>. In Italia, segnò la fine della prospettiva confederale, che, in modo più o meno strumentale, era stata egemone negli anni Quaranta e mise progressivamente al centro del quadro il regno di Sardegna e l’azione politica del conte di Cavour. Soprattutto spinse gli uomini che si riconoscevano nel partito della democrazia a una riflessione autocritica e quindi a un dibattito sulla strategia da seguire nella nuova situazione. All’interno di una critica dell’impostazione mazziniana, che, al di là dei suoi eroismi, era pur sempre stata sconfitta, emerse con forza anche un atteggiamento antireligioso, che accusava il mazzinianesimo di avere a lungo temporeggiato col neo-cattolicesimo degli anni Quaranta, perché – si diceva – aveva in comune con esso l’antisocialismo e lo spiritua-

<sup>12</sup> Basti pensare alla virulenza di tante pagine di A. Colletti, *Ausonio Franchi e i suoi tempi (apostasia e conversione)*, Torino-Roma 1925, che pure resta prezioso per la ricchezza delle informazioni e dei riferimenti all’ambiente genovese. Assai più equilibrato il saggio di B. Perazzoli, *Ausonio Franchi*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», LXXXI, 1987, pp. 163-189. Un tentativo più alto di storicizzazione e di comprensione è nell’articolo dedicato da Giulio Salvadori al suo ritorno alla Chiesa pubblicato in «L’Osservatore romano», 13 settembre 1889, ora in G. Salvadori, *Lettere aperte*, nuova raccolta a cura di C. Villani e N. Vian, Roma 1939, pp. 73-77, e nel successivo *Il problema religioso in Italia. Ad Antonio Fogazzaro* (1893), ivi, pp. 134-157: 145-147.

<sup>13</sup> Rosselli 1977, p. 115.

<sup>14</sup> J. W. Burrow, *The Crisis of Reason. European Thought, 1848-1914*, New Haven-London 2000 (edizione italiana Bologna 2002, pp. 13-56).

lismo: mentre nel nuovo contesto la democrazia avrebbe dovuto far propria la critica della religione portata avanti da certo pensiero socialista europeo, a cominciare da Proudhon<sup>15</sup>.

Ma questa svolta si inseriva in un quadro più generale: gli avvenimenti che vanno dal 29 aprile 1848 (l'allocuzione di Pio IX che segna il ritiro dello Stato pontificio dalla coalizione anti-austriaca) al 24 novembre 1848 (la fuga del Papa a Gaeta), al 4 luglio 1849 (la tragica fine della repubblica romana), al 12 aprile 1850 (il ritorno del pontefice nella sua capitale) sanzionava, anche fra i moderati, il fallimento del neoguelfismo e la fine del mito di Pio IX. Anzi, spesso il passaggio dal mito all'anti-mito<sup>16</sup>, che culminerà negli anni Sessanta con le celebri maledizioni del Carducci giambico. La sterzata a destra del cattolicesimo europeo provocata dalla "paura" della rivoluzione e la nuova politica del pontefice e di Giacomo Antonelli, suo segretario di Stato, segnano la rottura del binomio cattolicesimo-libertà su cui molti cattolici liberali si erano affaticati nel ventennio precedente e, in Italia, del cattolicesimo come religione civile della causa nazionale:

Il ritorno di Pio IX in Roma – è stato scritto – segnava il trionfo della reazione in tutta Italia. Gl'Italiani, quando, dopo le eroiche ma inutili difese del 1849, si trovaron ridotti alle consuete catene, e si convinsero che per il momento non c'era proprio più nulla da fare, si rivoltarono con un irrefrenabile scatto di odio e di esecrazione contro il papa fedifrago, al cui tradimento, in ultima analisi, si fecero risalire le sconfitte patite. E siccome gli uomini, quando sono presi dalla passione, non sanno far distinzione fra la persona e la dottrina e allargano a questa le colpe di quella, così gl'Italiani non solo si rivoltarono contro il papa, ma coinvolsero nella loro ribellione anche la religione, e all'esecrazione per quello si unirono le numerose defezioni da questa<sup>17</sup>.

E aggiunge Giovanni Gentile:

L'Italia risorgente fu rosminiana e giobertiana. E però accade che la fine sciagurata della guerra nazionale nel 1848 e nell'anno seguente non paresse soltanto la disfatta del Risorgimento italiano, sì anche il fallimento della filosofia

<sup>15</sup> F. Della Peruta, *I democratici e la rivoluzione italiana*, II edizione, Milano 1974; G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, IV, *Dalla Rivoluzione nazionale all'Unità*, III edizione, Milano 1971, pp. 50-90.

<sup>16</sup> S. Veca, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma, Viella, 2018, pp. 257-264.

<sup>17</sup> Della Torre [1913], p. 128.

rosminiana e giobertiana; e a Gioberti, già tornato in patria fra gli applausi universali, convenne riprendere la via dell'esilio<sup>18</sup>.

Certamente il quadro va sfumato: una notevole corrente di cattolicesimo conciliatorista sopravvisse almeno fino alla fine degli anni Sessanta<sup>19</sup>, ma è notevole che la maggior parte dei neocattolici si andasse ormai convertendo a una prospettiva unitaria e quindi alla fine del potere temporale: al massimo si proponeva (come Tommaseo in *Roma e il mondo* del 1851) di lasciare al Papa una minore città italiana (non Roma) trasformata in città libera. Emergono anche notevoli differenze regionali: il giobertismo sopravvive fiorente nel Mezzogiorno continentale ancora per un ventennio, anche dopo l'unità, spesso in conflitto con gli hegeliani tornati a Napoli<sup>20</sup>. Una tradizione di riformismo religioso, certo "depotenziata" rispetto alle arditezze della fase lamennaisiana e permeata di savonarolismo, resta nella Toscana della seconda restaurazione<sup>21</sup>. Nel Lombardo-Veneto, un'ultima grande testimonianza del clero patriottico furono le condanne di Mantova e l'impiccagione don Giovanni Grioli, don Enrico Tazzoli e don Giuseppe Ottonelli, nonostante l'intervento del vescovo "liberale", Giovanni Corti, futuro senatore del regno<sup>22</sup>. Ma sostanzialmente – come ipotesi di ricerca – il quadro di Della Torre e di Gentile lo possiamo mantenere: dunque ribellione religiosa dopo il '49 e radicalizzazione intransigente da parte cattolica (la fondazione della «Civiltà Cattolica» è del 1850).

Di tale "ribellione" un'espressione importante è l'autocritica giobertiana del *Rinnovamento* (1851). Il pensiero dell'abate piemontese si precisa e radicalizza: non più confederazione ma unità dovuta all'azione del Piemonte sabauda. Roma sarebbe stata la sede dell'assemblea nazionale, quindi il Papa doveva liberarsi dal potere temporale, né era ipotizzabile una sua limitazione a Roma e alle sue vicinanze. Ma quattro anni dopo la sua morte, il fido Giuseppe Massari pubblicava tre volumi (*Della riforma cattolica della Chiesa*,

<sup>18</sup> Gentile II 1969, p. 19.

<sup>19</sup> F. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milano 1970.

<sup>20</sup> T. Giuffrè, *La fortuna del giobertismo nell'Italia meridionale*, «Archivio storico delle provincie napoletane», XXIX, 1943, pp. 151-181; ma soprattutto G. De Crescenzo, *La fortuna di Vincenzo Gioberti nel Mezzogiorno d'Italia*, Brescia 1964. Per il giobertismo napoletano dopo l'unità, cfr. F. Tessitore, *Aspetti del pensiero neoguelfo napoletano dopo il sessanta*, Napoli 1962.

<sup>21</sup> G. Gentile, *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono*, IV edizione, Firenze 1973.

<sup>22</sup> La spiritualità di costoro è mirabilmente fissata in L. Martini, *Confortatorio di Mantova negli anni 1851, 52, 53 e 55*, Mantova 1867.

scritta nel 1847; *Della Filosofia della Rivelazione*, scritta dopo il 1849; *Della libertà cattolica*, scritta fra il 1850 e il 1852) che dimostravano l'approdo di Gioberti a una sorta di razionalismo religioso, piuttosto lontano dall'ortodossia: d'altronde tutte le sue opere, in qualunque lingua pubblicate, erano state già messe all'Indice nel 1849<sup>23</sup>.

Dopo il 1849, si assiste anche a una riscossa del protestantesimo italiano, che era emerso negli anni precedenti nella Pisa di Matilde Calandrini, Tito Chiesi ed Enrico Mayer, e nella Firenze del conte Piero Guicciardini. Ma dopo l'emancipazione dei valdesi nel regno di Sardegna, si sviluppa tutta una serie di missioni e di iniziative, che hanno al centro nuove notevoli personalità come l'ex prete romano Luigi De Sanctis e il filosofo Bonaventura Mazzarella<sup>24</sup>.

### 3.

*Piemonte anticlericale*. Ma studiare il caso di Ausonio Franchi spinge a concentrarsi sulla più radicale di queste ribellioni religiose: quella più esplicitamente scettico-razionalistica, anche perché è in quest'ambito che emergono le più significative novità. Innanzitutto le discussioni e le polemiche non si svolgono più solo nell'emigrazione (Bruxelles, Parigi, Svizzera), come nel ventennio precedente, ma anche in Italia: o meglio in uno Stato italiano, nel regno di Sardegna.

Bisogna sottolineare la portata di questa novità: il regno sabauda, pur con tutte le sue iniziali fragilità liberali, era ormai uno Stato costituzionale, in cui si veniva faticosamente consolidando la libertà di stampa e prosperavano giornali e gazzette: dove quindi stava emergendo un'opinione pubblica. Quattro leggi fondamentali si succedettero dal 1848 al 1855, che ripudiavano il principio concordatario, circoscrivendo così la portata dell'art. 1 dello Statuto albertino sulla confessionarietà dello Stato e affermando l'indipendenza del parlamento in materia ecclesiastica: la legge Sineo del 19 giugno 1848, che eliminava ogni discriminazione della capacità civile e politica dei cittadini non cattolici (quindi di valdesi ed Ebrei), le due leggi Siccardi del 1850, la legge Rattazzi sui conventi del 29 maggio 1855<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Della Torre [1913], pp. 135-138.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 146-155.

<sup>25</sup> C. Magni, *I subalpini e il concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi con un raffronto*, Padova 1961. Torneremo (infra, nota 65) sulle manifestazioni popolari che

Questo generò un aspro conflitto con la Santa Sede e la nascita di un movimento cattolico intransigente, che per la prima volta in Italia si munì di giornali e di nuove forme organizzative. Ma anche di un anticlericalismo di massa, vivo soprattutto (ma non solo) negli ambienti democratici e socialisti, che ebbe il suo organo principale nella «Gazzetta del popolo», nata nel giugno 1848, conoscendo un'ampia diffusione nel decennio successivo (raggiunse i 14.000 abbonamenti)<sup>26</sup>: una sua rubrica, il *Sacco nero*, metteva alla berlina, nominandoli uno per uno, i preti corrotti e politicanti. È presso l'editore torinese Botta (e il parigino Chamerot) che vengono pubblicate le opere postume di Gioberti, è il Piemonte la base delle missioni italiane dei valdesi, è qui che ha largo successo fra il 1856 e il 1860 la cosiddetta Opera di Dio del mistico polacco Andrzej Towiański; è a Torino che si stampano riviste come «Il Cimento» (1852-1856), voluta dagli emiliani Marco Minghetti e Luigi Carlo Farini e politicamente orientata dal napoletano Giuseppe Massari (la rivista che ospitò le polemiche anti-gesuitiche di Spaventa e di De Sanctis), la «Rivista enciclopedica» (1855-1856), diretta dal siciliano La Farina, d'intonazione più nettamente laica e anticlericale, mentre nella «Rivista contemporanea» diretta dal 1853 al 1857 da Luigi Chiala si esprimeva ancora una tradizione cattolico-liberale che aveva salde radici locali, ma si avvaleva anche di collaboratori originari di altre regioni italiane, come Cesare Cantù e Tommaseo. Oltre ovviamente a «La Ragione» (1854-1857) di Ausonio Franchi.

È nel regno di Sardegna che possono trovare ospitalità e rifarsi una vita preti *défroqués* provenienti da ogni parte d'Italia o, comunque, che hanno lasciato l'abito talare appena arrivati nel regno (come Luigi De Sanctis e Bertrando Spaventa a Torino, Filippo Abignente a Nizza): d'altronde un nutrito gruppo di preti liberali e democratici (come Giuseppe Robecchi) siede nel parlamento subalpino e altri sacerdoti o ex sacerdoti come Giorgio Asproni, Vittorio Angius, Aurelio Turcotti, Pietro Bertelli collaborano alla stampa democratica e anticlericale<sup>27</sup>.

---

accompagnarono e sospinsero la battaglia anticlericale del governo d'Azeglio: esse «furono le prime manifestazioni anticlericali di massa che il Piemonte avesse mai conosciuto, e segnarono una rottura psicologicamente importante col passato» (R. Romeo, *Cavour e il suo tempo*, II, 1842-1854, Roma-Bari 1977, pp. 440-441).

<sup>26</sup> F. Conti, *Breve storia dell'anticlericalismo*, in *Cristiani d'Italia* (2011): [https://www.treccani.it/enciclopedia/breve-storia-dell-anticlericalismo\\_%28Cristiani-d%27Italia%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/breve-storia-dell-anticlericalismo_%28Cristiani-d%27Italia%29/).

<sup>27</sup> Verucci II edizione 1996, p. 27.

## 4.

*Cristoforo Bonavino prete.* Quanto accennato nelle pagine precedenti può essere utile (credo) per inquadrare la figura di Ausonio Franchi, il primo sacerdote di prestigio intellettuale a esporre pubblicamente le ragioni della propria crisi, divenendo il più potente polemista antireligioso nell'Italia degli anni Cinquanta. Se confrontata con quella degli altri *leaders* del *free thought* subalpino e italiano di allora, la sua parabola mostra diverse peculiarità. Gli altri infatti, fossero ex religiosi come Filippo De Boni e Aurelio Bianchi Giovini o liberi studiosi come Giuseppe Ferrari, erano impegnati fin dagli anni Quaranta nell'opposizione al dominante neo-cattolicesimo<sup>28</sup>: Bonavino/Franchi, invece, aveva percorso il periodo del neo-guelfismo trionfante, condividendone tutte le battaglie e tutti i miti, all'interno dell'istituzione ecclesiastica, anche se in una situazione di crescente insofferenza e dissidenza, oggetto di provvedimenti disciplinari sempre più gravi. Era quindi «uno del 48»<sup>29</sup>, in cui il fallimento del neo-guelfismo e del giobertismo, la delusione profonda per la politica di Pio IX e per il ritorno in auge dei gesuiti, oltre al contatto con i profughi democratici e cattaneani che si erano stabiliti a Genova, portò a maturazione una radicale crisi religiosa, peraltro già latente da anni. Ma andiamo per ordine.

Nato nel 1821 a Pegli da una famiglia non particolarmente devota, entra in seminario a Genova nel novembre 1837 ed è ordinato sacerdote il 31 dicembre 1843, non a Genova, ma a Bobbio, dove ha seguito un ecclesiastico genovese che vi è divenuto vescovo e che ha fondato una congregazione chiamata degli Oblati di S. Alfonso de' Liguori<sup>30</sup>. Il nome è significativo: a Genova il clero è percorso da fieri contrasti fra la tradizione giansenistica assai viva nei decenni precedenti e la fazione "liguorina", nemica della "morale severa" (come allora si diceva) e quindi tacciata di gesuitismo. Fino all'ordinazione, il giovane chierico è tutto all'interno della cultura che gli viene impartita. Lo ricorderà nella pubblica confessione che farà neanche dieci anni dopo:

<sup>28</sup> Sul Ferrari degli anni Quaranta, cfr. S. Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero (1838-1860)*, Firenze 1969, pp. 75-188; su De Boni, bio-bibliografia e scelta antologica di scritti in *Scrittori politici dell'Ottocento, I, Mazzini e i democratici italiani*, a cura di F. Della Peruta, Milano-Napoli 1969, pp. 961-1052; su Bianchi Giovini, P. Treves, *Bianchi, Angelo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, X, Roma 1968, pp. 60-63, con la scarsa bibliografia precedente.

<sup>29</sup> Così lo definisce l'interessante libretto di P. Gotran, *Due del 48. Saggio critico filosofico*, Firenze 1892, che traccia un parallelo non banale fra la parabola di Ausonio Franchi e quella di Ernest Renan.

<sup>30</sup> Per molti particolari della biografia di Franchi rinvio *una tantum* a Colletti 1925, violentemente ostile in molte sue pagine, ma informato.

Ho passato l'adolescenza e la gioventù sotto la disciplina del collegio e del seminario, la quale trovò sempre in me un allievo non solo docile, ma affezionato e devoto fino allo scrupolo ed alla passione. I miei poveri studj di letteratura, di filosofia, e di teologia non uscirono mai dal cerchio della più pura e gelosa ortodossia romana; e i miei prediletti maestri furono i Santi, e in capo a tutti Tomaso d'Aquino e Alfonso de' Liguori. Due soli affetti governarono quel periodo della mia vita: lo studio e la pietà; e fino all'età di ventitre anni, in cui venni ordinato sacerdote, io non ebbi altra occupazione, non gustai altro piacere che la lettura e la preghiera. [...] Così la primavera della mia vita non conobbe altre gioje che quelle del sacrificio e del terrore, e non assaggiò altre delizie che quelle dell'orazione e della penitenza. [...] La mia fede aveva serbato infino allora tutta la semplicità, il candore, e l'abbandono dell'infanzia; e sol chi ne ha fatto in sé medesimo l'esperienza può intendere quella misteriosa condizione di un cuore, che a forza di virtù smarrisce la coscienza, per fervore di pietà rinnega la ragione, e per amore di Dio volontariamente delira!<sup>31</sup>

Don Cristoforo Bonavino è molto stimato nel seminario in cui insegna: è colto, brillante e dotato di un notevole attivismo, ma è proprio sulla questione della lotta al giansenismo, che opera la prima rottura. Perché il giovane prete gradualmente si avvicina alla "morale severa" e cerca di convincere anche il vescovo Giannelli:

Basti dire che per suo impulso [il vescovo] cambiò la Regola che avea data agli Oblati, e di blanda che era, la rese molto severa; e più ancora la irrigidì il Bonavino colla durezza, onde egli imberbe ne esigea anche da vecchi canuti l'esecuzione! Da che gli Oblati rimasero disgustati tanto, che levarono alto i lamenti; e non profittando, non pochi se ne partirono. Oltre a ciò il Bonavino imbevutosi di massime giansenistiche, le propagava tra gli alunni del Seminario. Ammonito dal Vescovo, non si emendò, anzi in questo anno 1844 mentre Monsignore era in visita, pubblicamente impugnò Sant'Alfonso, e sostenne le contrarie dottrine. Il vescovo informatone, lo ammonì che si ritrattasse; ma egli disse che nol farebbe neppure se fosse posto innanzi ad un cannone, con minaccia di scaricarglielo addosso. Il Vescovo allora lo licenziò

<sup>31</sup> A. Franchi, *La filosofia delle scuole italiane. Lettere al professore G. M. Bertini*, Capolago 1852, pp. LXXXVIII-LXXXIX, nell'*Introduzione*. Questo volume verrà da qui in avanti indicato semplicemente come *FSI*, seguito dal numero di pagina.

dalla diocesi, e mentre questi si partiva, egli disse: Colui sarà un apostata! e purtroppo l'indovinò<sup>32</sup>.

Cos'era successo? Proprio l'esercizio del ministero sacerdotale aveva insinuato i primi dubbi:

Al primo contatto dell'anima mia con la realtà della vita umana; a quella serie di miserie e di dolori, che l'uomo e la donna del popolo venivano a deporre piangendo, tremando, nel mio seno; io cominciai a sentire una repugnanza fra la dottrina morale delle scuole e la voce intima delle coscienze. Indi i primi assalti del dubbio. A tranquillare l'animo mio ripresi adunque lo studio e l'esame dei principj teologici, che io avea tenuto sempre in conto di verità eterne ed assolute. Allora per la prima volta io m'avvidi, che i miei studj erano stati diretti, non dallo spirito di verità, ma da quello di setta; e quando io credeva di averli compiuti, m'accorsi ch'era tempo e facea mestieri di ricominciarli. Non esitai un istante. (*FSI*, LXXXIX)

Bonavino stava mettendo in discussione la morale gesuitica, ma ben presto capì che dietro a quelle questioni «surgevano altre questioni ben più gravi ed importanti, e sotto i casi di coscienza celavasi tutto il sistema della religione, della scienza, della società, e della vita» (*FSI*, LXXXIX-XC). Con questi dissidi interiori tornò a Genova nell'agosto del 1844: per tutti gli anni successivi, ci si mostra come un inquieto sostenitore di una religione diversa da quella dominante (quella "gesuitica"), attivo in tutti gli ambienti che tentano un discorso "riformatore".

La rottura con Giannelli lo mette in cattiva luce, comincia a essere chiacchierato, viene isolato. Non gli viene assegnata alcuna parrocchia. Solo un anno dopo, nell'ottobre del '45, viene nominato cappellano della chiesa di San Martino a Sampierdarena: è scontento e vi resta solo due mesi. Trova la sua strada nell'insegnamento: nel gennaio del 1846 fonda una scuola elementare, che conosce un buon successo, nel '49 riuscì ad aggiungere qualche classe di ginnasio. Quest'attività di insegnante e di autore di fortunati manuali scolastici lo avvicina al movimento della nuova pedagogia, delle cosiddette "scuole di metodo" promosse in Piemonte da Vincenzo Troya, che si trasferisce a Genova nel 1846 e vi si trattiene per alcuni anni fondando scuole e

---

<sup>32</sup> A. Pellicani, *Compendio della vita di monsignor Antonio Gianelli, vescovo di Bobbio*, Parma 1876, pp. 187-188.

promuovendo l'istruzione popolare<sup>33</sup>. Nel 1845, aveva dato vita a «L'Educatore primario», che diventa poi «L'Educatore», a cui don Bonavino collabora assiduamente dal 1846 al 1848. Questo di Troya era la versione piemontese dell'ampio movimento pedagogico fondato in Italia da Ferrante Aporti e, come questo, suscitò le resistenze dei gesuiti e degli ambienti cattolici più conservatori: Solaro della Margarita, riflettendo anni dopo sul cammino della rivoluzione in Piemonte (ovviamente da oppositore), ne considerava Aporti e il suo metodo fra i corifei e ribadiva che le sue scuole «hanno una tendenza che non è a favore della Religione, dell'Autorità e dell'Ordine; perciò le favoriscono chi tutto vuol porre a scompiglio, e ciò è sufficiente per disapprovarle»<sup>34</sup>.

## 5.

*L'ora di Vincenzo Gioberti.* Intanto era esploso il giobertismo: molti anni dopo, Ausonio Franchi, quando era ormai tornato don Cristoforo Bonavino, delineava con grande efficacia (e verità storica) l'opera svolta dall'abate piemontese negli anni Quaranta e il suo effetto sul clero italiano. Conviene lasciargli la parola:

Ed allora [Gioberti] si dié a cercare un'altra via più agevole e più sicura pe' risurgimento d'Italia. Vide che a trovarla era d'uopo smettere ogni idea preconcetta, ogni metodo prestabilito; e pigliar le mosse dallo stato reale e presente delle cose. Riconobbe quindi la necessità ineluttabile di far fondamento su l'Italia qual era in atto ed in effetto, e di procedere in tutto e per tutto su la scorta dei fatti e co'l lume dell'esperienza. E con questo lume, con questa scorta egli pervenne bentosto ad accertarsi d'un fatto primo e capitale, che avea per lui l'importanza, l'evidenza di un primo e supremo assioma: che cioè tutte le forze vive ed attive d'Italia stavano nelle mani dell'autorità politica e dell'autorità ecclesiastica, dello Stato e della Chiesa. Quel popolo fremente, onnipotente, a cui se n'appellava sempre, e sempre indarno, il Mazzini, non esisteva che nella sua fantasia in istato abituale di semidelirio. In Italia di

<sup>33</sup> Un cenno al Troya «metodista», cioè teorico delle «scuole di metodo» è in *FSI*, xxxiii. Per la sua figura e la sua attività a Genova, cfr. N. Pettinati, *Vincenzo Troya e la riforma scolastica in Piemonte*, Torino 1896, pp. 84-100; G. Chiosso, *Le scuole per i maestri in Piemonte (1840-1850)*, in *Scuole, professori e studenti a Torino*, «Quaderni del Centro Studi "Carlo Trabucco"», n. 5, 1984, pp. 9-48. Per il significato complessivo della sua attività nel Piemonte degli anni '40, cfr. P. Notario-N. Nada, *Il Piemonte sabauda. Dal periodo napoleonico al Risorgimento*, Torino 1993, p. 260.

<sup>34</sup> C. Solaro della Margarita, *Memorandum storico politico*, Torino 1851, p. 305.

popoli ve n'eran molti; ma quello che mancava, era il popolo italiano, cioè la forza che sola avrebbe potuto far testa al doppio potere dominante. Voler adunque tentare una rivoluzione co'l solito metodo e co'l solito grido dei neogiacobini: dalli ai principi ed ai loro soldati! Dagli al Papa ed a' suoi preti! era un'impresa affatto dissennata e disperata; poiché le forze unite dello Stato e della Chiesa l'avrebbero sempre sventata e spenta nel suo nascere.

A rendere possibile una rivoluzione politica conveniva dunque incominciare da una rivoluzione morale. Conveniva annunziare il risurgimento d'Italia come un dovere e un interesse, un beneficio e una gloria comune a tutti li Italiani. Conveniva eccitare, accendere nei popoli l'amore, il culto dell'Italia, senza dare a nessuna autorità, né civile né religiosa, alcun motivo di sospetto e di sgomento. Conveniva guadagnare alla causa d'Italia ambedue le milizie, su cui reggevasi il despotismo dello Stato e il dogmatismo della Chiesa; talché capitani e soldati, vescovi e preti potessero affratellarsi co' popoli in nome della patria, e mandar dal cuore il grido: Siamo italiani anche noi!

Ed ecco la rivoluzione, che il Gioberti riuscì ad attuare in Italia con le sue opere del primo periodo. La sua filosofia pareva una teologia più cattolica di quella dei papi; e la sua politica sembrava più monarchica di quella dei re. Tutti i nemici dell'altare e del trono, diretti e indiretti, antichi e moderni, la Riforma protestante e la rivoluzione francese, con tutti i loro annessi e connessi, antecedenti e conseguenti erano da lui assaliti, sgominati, folgorati con una facondia incomparabile. Per la gerarchia ecclesiastica, come per la gerarchia politica, egli era un campione invitto ed invincibile.

Se non che fra quelle apologie ed invettive risonava sempre il nome d'Italia; da ogni pagina, da ogni linea trapelava l'amore d'Italia; ad ogni teorica, ad ogni critica sovrastava il culto d'Italia, la fede nella sua nazionalità, la speranza del suo rinascimento. E quindi i ministri della Chiesa e li ufficiali dello Stato, mentre andavano con esultanza ripetendo quel che aveva detto il Gioberti in loro difesa, erano tratti senza pur avvedersene a parlare dell'Italia; a riguardare l'amor patrio non più come un delitto capitale, ma come una virtù civile; a considerare la causa d'Italia come intimamente unita e sostanzialmente identica, per diritto naturale e divino, con la causa del papato e del principato; onde (spettacolo nuovo al mondo) preti e frati nelle loro prediche<sup>35</sup>, vescovi e cardinali nelle loro omelie, teologi ed apologisti ne' loro libri citavano a

---

<sup>35</sup> Scriveva Gino Capponi a Cesare Balbo, il 14 marzo 1845: «Credetelo pure; il Gioberti e voi avete cominciato un nuovo linguaggio. L'altro giorno un predicatore zoccolante in Duomo citò il Gioberti ad onore, dicendo eh'egli aveva sofferto di lasciare la patria a meglio servirla con la penna» (*Lettere di Gino Capponi e di altri a lui raccolte e pubblicate da A. Carraresi*, II, Firenze 1886, p. 196).

gara testi del Gioberti quasi di un mezzo padre della Chiesa, aggiungendo una specie di consacrazione al nome d'Italia. Ed allora l'Italia con la voce di popoli intieri, e non più di pochi pensatori o congiurati, cominciò a sentir d'essere ed a voler essere una nazione. Era quella per avventura un'Italia, come più tardi fu chiamata, da medio evo; ma era un'Italia! La sua vita era posticcia, fragile, precaria; ma era una vita! Il mezzo scelto e adoperato dal Gioberti per una risurrezione d'Italia avea con efficacia prodigiosa servito al suo fine<sup>36</sup>.

Coi suoi volumi, Gioberti aveva mostrato a una parte consistente del mondo cattolico e dei ceti timorosi di ogni "novità" che si poteva dar vita a un fronte patriottico senza pericoli per l'ordine e per la religione. Questo lo aveva portato a dare una declinazione "di destra" al suo discorso, che lo aveva reso sospetto a una parte dell'opinione pubblica più schiettamente liberale: mentre l'abate torinese voleva, lo abbiamo visto, allargare al massimo l'ampiezza del movimento a cui intendeva dar vita. Allora egli ritenne opportuno operare una sterzata "a sinistra", che riconquistasse consensi anche nell'opinione pubblica laica e liberale, senza perdere quelli ormai acquisiti. Per questo s'impegnò nella celebre polemica antigesuitica svolta con i *Prolegomeni del Primato* (aprile 1845) e con il *Gesuita moderno* (1846-1847). Anche qui la ricostruzione del vecchio Bonavino è efficacissima:

L'assunto negativo fu la sua guerra al *gesuitismo*: nome, se non da lui inventato, messo però da lui in gran voga con un significato tutto suo proprio, e così largo e vago ed equivoco da comprendere, non che i gesuiti, tutte le persone e cose, istituzioni e congreghe, ecclesiastiche e laiche, religiose e politiche, maschili e femminili, che ai liberali parevano ree o sospette di adesione ad un'Italia divisa e serva, e di avversione ad un'Italia libera ed unita. E fu una guerra feroce, spietata, in cui con un furore d'eloquenti invettive, pari alle filippiche di Demostene e alle catilinarie di Cicerone, raccolse ed accumulò tutti gli odj e i rancori, tutte le accuse, le calunnie, le diffamazioni del giansenismo antico e moderno; e venne così aizzando (certamente senza e contro il suo volere) la canaglia plebea e non plebea a tumulti e violenze ed assalti micidiali contro persone da lui stesso riconosciute per la massima parte innocenti. Ma fu pure una guerra, che servì pienamente al suo scopo. Perocché allo spettro d'un gesuitismo immaginario, da lui denunciato per la sentina di tutti i mali ed i vizj e gli obbrobrj possibili e impossibili, contraponeva l'immagine d'un cattolicismo

<sup>36</sup> A. Franchi, *Ultima critica. La filosofia delle scuole italiane*, Milano 1889, pp. 154-157.

ipotetico, da lui celebrato qual tesoro di tutti beni del mondo, e non tanto del mondo spirituale, quanto del temporale; un cattolicesimo promettitore e facitore d'una nuova civiltà, ricca e beata di tutti i progressi desiderabili e concepibili in tutti li ordini della vita pubblica e privata. Laonde, mercé di quel contrasto artificioso, la nuova Italia mentre da un lato attirava a sé la maggior porzione del clero e del popolo, che voleva associato l'ossequio alla Chiesa con l'amore della patria; dall'altro si sbarazzava della porzione rimanente, che i liberali incolpavano di non amare la patria se non infeudata al papato e dall'impero<sup>37</sup>.

Allora, nel clero genovese sorsero vivacissime polemiche intorno all'abate piemontese, attaccato dai settori più influenzati dalla Compagnia di Gesù. Dopo le note risposte dei padri Pellico e Curci, quand'ormai pensava a quello che sarebbe stato *Il Gesuita moderno*, Gioberti cominciò a chiedere notizie sulla presenza gesuitica nelle varie parti della penisola a una rete di amici e confidenti. A Genova il suo interlocutore fu il futuro ministro Vincenzo Ricci, che gli inviò una relazione sul gesuitismo ligure poi pubblicata nel *Gesuita moderno*: non pochi hanno pensato, allora e poi, che l'autore in realtà potesse essere don Bonavino<sup>38</sup>. È comunque interessante quanto Ricci scriveva a Gioberti il 5 giugno 1846:

Non vi trasmetto l'opuscolo qui stampato: *La Dialettica e la Religione di Vincenzo Gioberti*, perché già lo avrete, e perché poco importante. È scritto dal Parroco Frassinetti caldo settario Gesuita e del quale avrete qualche cenno nello scritto menzionato in principio di questa. Un libraio di Genova ha ricevuto da Torino un manoscritto di risposta al Frassinetti che si sta stampando in Lugano<sup>39</sup>.

Don Giuseppe Frassinetti era uno delle figure più rappresentative del clero genovese, fratello di Paola, fondatrice delle Suore di Santa Dorotea. Il 20 maggio 1846 era uscito anonimo a Genova il suo *pamphlet* citato da Ricci, in cui cercava di smontare molte delle accuse di Gioberti alla Compagnia di

<sup>37</sup> Ivi, p. 161.

<sup>38</sup> Fra questi Colletti 1925, pp. 46-48. La relazione *Del gesuitismo nella Liguria*, è in V. Gioberti, *Il gesuita moderno*, seconda edizione sulla prima edizione originale di Losanna, VI, Vigevano 1848, pp. 162-173.

<sup>39</sup> V. Ricci a V. Gioberti, 5 giugno 1846, in P. Negri, *Vincenzo Ricci e «Il Gesuita Moderno»*, «Rassegna storica del Risorgimento», VIII, 1921, pp. 244-275: 266. Il filosofo si era rivolto a Ricci con lettere del 7 e 15 maggio 1846.

Gesù, sostenendo fra l'altro che ogni attacco al gesuitismo era in realtà un attacco alla Chiesa cattolica<sup>40</sup>. La replica preannunciata dal corrispondente di Gioberti sarebbe uscita il successivo 25 agosto: l'autore, anch'egli anonimo, era appunto il venticinquenne don Bonavino, che già si mostra qui l'espositore brioso, limpido e chiaro e il polemista veemente, ma anche sottile, che sarà nelle sue opere maggiori:

La Chiesa vera – scriveva – è quella che ha per capo il Salvatore, e per primi precetti «Ama Iddio sopra ogni cosa, e il prossimo come te stesso», e per divisa quella datale da S. Paolo: «Rationabile sit obsequium vestrum». Questa si conosce facilmente alle opere, le quali lodano il maestro: perocché ella promuove a tutt'uomo tutto quello che può ingentilire il costume, e addottrinare la mente di ognuno per quanto la sua condizione glielo permette; e da lei vengono gli Asili infantili, e le casse di risparmio, e i ricoveri di mendicizia, e le scuole di arti e mestieri, e le vie ferrate, ed altre simili cose. La Chiesa falsa è quella, che ha per capo il demonio, e per primo precetto: «ama te stesso sopra ogni cosa», e per divisa: «divide et impera». E questa chiesa ancora si conoscerebbe facilmente alle opere, se le fossero palesi; perocché conoscendo che il suo imperio è fondato sull'altrui cecità ed ignoranza mette in opera ogni mezzo, che creda poter condurre a quel fine; e si oppone agli asili infantili, affinché i bambini ancor teneri perdano malamente i primi anni, e ricevano nelle facili menti i primi semi del vizio e vadano errando senza guida e custodia per le vie, mentre i poveri loro genitori son da necessità costretti a passare il giorno intero a loro lavori. Si oppongono alle casse di risparmio, che sarebbero il miglior mezzo a' poveri di formarsi un piccolo peculio, con cui provvedere al loro avvenire, ai ricoveri di mendicizia, perché l'ozio dei paltonieri torna a conto a certe classi; e fomenta l'ignoranza, e l'abbiezione di animo, e di pensiero. Alle vie ferrate, perché colle comunicazioni di tutti i popoli si identificherebbero i diversi interessi; colle merci e coi viaggiatori s'immedesimerebbero le idee, gli uomini si conoscerebbero meglio a vicenda, e imparerebbero ad amarsi, ad aiutarsi, ad istruirsi, e si sbandirebbe l'ignoranza: alla circolazione di ogni libro, che non sia di loro, o almeno insegnatore di sciocchezze: così proibisce il *Manuale delle scuole infantili* dell'Aporti,

---

<sup>40</sup> [G. Frassinetti], *Saggio intorno alla dialettica e alla religione di Vincenzo Gioberti*, Genova 1846, su cui Gioberti, *Il Gesuita moderno*, I, Vigevano 1848, pp. 383-384. Sulla figura di questo prete genovese, cfr. D. Gironi, *Frassinetti, Giuseppe Paolo Maria*, in *Dizionario biografico degli italiani*, L, Roma 1998: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-paolo-maria-frassinetti\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-paolo-maria-frassinetti_%28Dizionario-Biografico%29/).

perché istruisce i bambini; il Colletta e il Botta, perché ci parlan di noi, e delle cose nostre; il Galilei perché ebbe il torto di essere perseguitato da lei, e per poco anche il Vangelo, perché dice: «cavete a falsis prophetis» e chiama i Farisei «sepulcri imbiancati, e figli di vipere». Ma quanto sono inumani i loro mezzi, tanto è volpino il modo di adoperarli; e dicono che gli asili infantili, sebbene ottimi in sé, sono riprovevoli per l'intenzione di chi gl'istituisce; la mendicizia fu istituita da Dio per eccesso della sua misericordia, affinché noi peccatori avessimo il modo di ricomperar con pochi centesimi il perdono de' nostri peccati; le vie ferrate sono invenzioni infernali, per torre il pane ai carrozzieri, suoi capitali nemici; e ognun conosce le loro potenti giaculatorie per cacciare le tentazioni: i libri sono il veleno della Chiesa, e di coloro, che voi, sig. Frassinetti, chiamate buoni cattolici. Con queste pie interpretazioni susurrate nelle orecchie ai loro devoti e alle loro devote sono riusciti a celare i loro fini, e a far credere alla parte maggiore del mondo, che vuol dire ai vostri buoni cattolici, che chi ferisce loro, mira alla Chiesa del Signore.

Per poi concludere:

sa il mondo e particolarmente l'Italia, quali siano i gesuiti: son essi i veri nemici del cristianesimo, della sede romana, e dei popoli. Nessun'opera potrebbe farsi più grata a Dio Padre, di cui hanno negato l'eterna paternità, a Dio Figliuolo, di cui non ammettono la generazione ab eterno dal Padre, a Dio Spirito Santo, di cui negano l'eternità negando quella delle altre due persone, che quella di liberar l'Europa e il mondo da quest'Ordine, che cominciò a tralignare ne' suoi dispotici generali subito dopo la morte d'Ignazio loro santo fondatore<sup>41</sup>.

Seguì un vivacissimo dibattito all'interno del clero genovese<sup>42</sup>, che spinse Bonavino a un nuovo intervento polemico, in cui – oltre a fornire ulteriori “prove” della fondatezza delle accuse giobertiane – difendeva appassionatamente proprio la statura morale e intellettuale dell'abate piemontese:

Non v'ha nessuno che ignori il nome di Vincenzo Gioberti; nessuno, anche solo mediocrementemente letterato, che non ne conosca le opere, piene di filosofia, di patriottismo, di religione; e se la civiltà conta oggi buon numero di promo-

<sup>41</sup> [C. Bonavino], *I Gesuiti, risposta al M.R.D. Frassineto per C\*B\**, Italia 1846, pp. 52-54.

<sup>42</sup> In cui si distinse l'anti-giobertiano G. Montegrandi, *Errori nei Prolegomeni del Primato morale e civile degli italiani di Vincenzo Gioberti*, Genova 1846, contro cui si scagliava ancora Gioberti nel *Gesuita Moderno*, I, pp. 389-392.

tori fra' dotti, non ultimo certamente riconosce il filosofo torinese. Già da lungo tempo l'Italia pare tacere quasi muta in mezzo al moto delle nazioni d'Europa, e la culla di Dante, di Vico, di Galilei, era giudicata pei passati sforzi esausta, isterilita, e per mancate forze decrepita e morente. [...] Sorse intanto, or sono pochi anni, una voce dal Settentrione, ed era d'un figlio d'Italia, la quale colla potenza del tuono, colla forza della ragione, colla soavità della persuasione, suonò per tutta Italia, e come mano ridestatrice scosse i sopiti, convinse gl'increduli, persuase i restii, e rammentando a ciascuno che cosa è l'uomo, quali ne sono i doveri, quali i diritti, aperse nuovi campi al pensiero, aggiunse nuovi lumi alla filosofia, combatté antichi e radicati errori, altre opinioni fece prevalere più feconde e sublimi, e rinnovando fra noi i tempi di Platone e di Tullio, fece quello che non era credibile; palpitarono i cuori dei popoli, s'accese l'ardore pel progresso; quelle opere furono tradotte e ammirate da tutte le nazioni, e la nostra contrada vide ritrattarsi dagli estrani i già dati giudizi, e fu detto che non è ancor morta<sup>43</sup>.

Gioberti, come sempre assai informato, lesse gli opuscoli di Bonavino, li apprezzò e ne diede notizia in una nota del *Gesuita moderno*, affermando di avere individuato in loro spunti interessanti e anche originali e fornendo notizie sulle loro vicissitudini editoriali, che non è impossibile che gli provenissero dall'autore stesso:

L'operetta del Frassinetto fu confutata da un anonimo (*I Gesuiti, risposta al R. M. D. Frassinetto*, Italia, 1846) con molto ingegno, stile vivacissimo ed eletta dottrina. Le avvertenze dell'autore sui filosofi del secolo passato e sulle vere cagioni della miscredenza sono non meno pellegrine che giuste. Il Frassinetto o altri avendo riscritto, un nuovo anonimo replicò con una contro-critica non meno sugosa e pregevole della prima (*Autentiche prove contro i Gesuiti moderni, loro affigliati ed il celebre dialettico molto reverendo Frassinetto. Appendice all'opuscolo di C. B. per B. C. in risposta a P. G.*, Italia, 1846); dov'è specialmente da notare uno squarcio curioso sulla teologia del P. Berruyer. Amendue questi scritti sono dettati con grandissima moderazione e senza ingiuria verso nessuno; e tuttavia non vennero licenziati alla stampa ligure dai Magnasco, dai Vercellone, dai Carminati, dai Calsamilia, che pure approvarono il libro del Frassinetto, ed un altro peggiore, di cui parlerò fra poco [quello di Giuseppe Montegrandi]; facendo ragione probabilmente che

<sup>43</sup> [C. Bonavino], *Autentiche prove contro i Gesuiti e i loro affigliati e il celebre dialettico M.R. Frassinetti*, Italia 1846, pp. 55-57.

la censura ecclesiastica sia istituita per legittimar la calunnia e opprimere la verità. Duolmi che le due prefate operette mi siano giunte assai tardi alle mani, altrimenti me ne sarei valuto ai luoghi opportuni. Frattanto io colgo questa occasione per ringraziare ed essi e tutti gli altri generosi, che pigliarono in Italia e fuori la difesa dell'onor mio<sup>44</sup>.

Intanto, dopo l'elezione del nuovo Papa (16 giugno 1846), si stava rafforzando il potente movimento d'opinione che avrebbe percorso il biennio successivo. Un suo avversario, molti anni dopo, poteva parlare, di «parossismo d'entusiasmo patriottico, che rasentava la follia»: in esso, aggiungeva, «tutte le passioni buone o malvagie erano eccitate sino al delirio, e tutto diveniva strumento in mano delle rivoluzioni»<sup>45</sup>. Se prescindiamo dal tono deprecatorio e sdegnato, queste affermazioni restituiscono il carattere quasi “irresistibile” degli eventi che seguirono.

## 6.

*La rivoluzione nazionale.* Genova divenne uno dei centri del movimento: nel centenario della cacciata degli austriaci dalla città, il capoluogo ligure ospitò nel settembre 1846 l'VIII congresso degli scienziati italiani in un clima di mobilitazione e di grande libertà di espressione che stupì (e preoccupò) i pochi fra gli intervenuti che fossero ligi ai rispettivi governi. Nell'avvicinarsi del centenario di Balilla (5 dicembre 1846), molte città italiane ospitarono banchetti, luminarie e concerti per festeggiare la ricorrenza, nella tolleranza rassegnata dei governi: raccogliendo una proposta di Terenzio Mamiani allora esule a Parigi, nelle prime ore della notte si svolse la “manifestazione dei fuochi” sulle vette degli Appennini, che dalla riviera ligure si diffusero fino al monte Somma in Umbria<sup>46</sup>.

Ma la situazione diviene particolarmente tesa e delicata a partire dal settembre 1847, con le grandi manifestazioni popolari che coinvolgono cittadini di ogni classe sociale: «sono – come è stato scritto – uno strumento di

<sup>44</sup> Gioberti, *Gesuita moderno*, I, pp. 384-385.

<sup>45</sup> Colletti 1925, p. 33. Molti dati e originali riflessioni su questa straordinaria febbre collettiva, sono in Veca 2018, *passim*.

<sup>46</sup> Per questi avvenimenti, si può ancora utilmente ricorrere a C. Spellanzon, *Storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, III, Milano 1936, pp. 48-51, in cui si riporta una lettera di Pasquale Stanislao Mancini a Gioberti del 12 dicembre '46 sul congresso di Genova.

pressione di gran peso per spingere Carlo Alberto sulla via delle riforme»<sup>47</sup>. L'aristocrazia genovese, nei suoi uomini più in vista, si pose a capo, con una funzione di guida e di controllo, del vasto movimento d'opinione che chiedeva con insistenza maggiori libertà politiche ed economiche. Ma anche il clero è in prima fila: Carlo Alberto, scrivendo a Pio IX l'anno dopo, avrebbe valutato che circa l'80 per cento del clero del Regno era ormai "giobertiano", cioè di sentimenti ultra-patriottici e liberali<sup>48</sup>. Di grande interesse è poi la descrizione della situazione a Genova nel dicembre del 1847 contenuta in una lettera di Carlo Ludovico di Borbone, che si trovava nella città ligure, al duca di Modena Francesco V:

Genova è una vera Babilonia. Quello che ci si fa è veramente schifoso, e la rivoluzione è fatta; il Re è un fantoccio che non comanda più. Non si può avere un'idea della cattiva disposizione del paese, ed i nobili sono il capo della rivoluzione. Non vi dirò che strepiti, che suoni, che canti, che mezzi di seduzione s'impiegano. Il comunismo fa progressi immensi... qui si va a vele gonfie nell'anarchia, tollerata dal governo e regolata con un ordine che spaventa i capi della rivoluzione. I preti poi sono i primi. Il giorno della festa niente meno che dieci mila persone erano nei ranghi, e ordinate; io me ne andai in riviera perché mi faceva nausea<sup>49</sup>.

Fra l'altro, tutti questi disordini avvenivano in un periodo di vacanza della sede episcopale, perché l'arcivescovo cardinale Tadini, che sulle prime era stato "giobertiano" anche lui, era morto il 22 novembre 1847: nella crisi del 1848-49 la chiesa genovese sarebbe stata guidata, quindi, dal vicario capito-

<sup>47</sup> B. Montale, *Genova tra riforme e rivoluzione*, «Atti della Società ligure di storia patria», n.s. XLI, 2001, pp. 137-152: 139.

<sup>48</sup> Lettera di Carlo Alberto a Pio IX, Alessandria, 10 settembre 1848, in [R. Ballerini], *Pio IX e Carlo Alberto*, «La Civiltà Cattolica», s. X, vol. X, quaderno 695, 7 giugno 1879, pp. 531-532: «Un Abbé d'une grande célébrité [Gioberti] publia plusieurs ouvrages, avançant des opinions et des jugements sur les Ordres Religieux [i gesuiti], qui ne furent point censurés publiquement par l'Église; ses principes ultra-libéraux furent peu de temps après encouragés, magnifiés par la déclaration de la République en France. Notre clergé changea depuis lors de marche, Très-Saint Père, il prit des maximes du célèbre Abbé. Sur cent Prêtres, plus de quatrevingts marchent sur sa bannière; les Ordres Religieux tombent les uns après les autres; la Religion disparaît dans le cœur des peuples; une foule de Prêtres indisciplinés se rendent célèbres par leurs mauvais discours et leurs scandales; la Monarchie est frappée dans ses fondements; la tendance des hommes du mouvement tend à la République». L'attribuzione al p. Ballerini è dichiarata nell'*Indice generale della Civiltà Cattolica (aprile 1850-dicembre 1903)*, compilato da G. Del Chiaro, Roma 1904, pp. xi, 38.

<sup>49</sup> Cit. in Montale 2001, p. 140.

lare Carlo Giuseppe Ferrari, che fu l'interlocutore non benevolo di Bonavino durante la sua crisi religiosa<sup>50</sup>.

Agl'inizi del '48, Genova diede il via alle grandi manifestazioni anti-gesuitiche, che poi si diffusero in tutte le città del regno: il 4-5 gennaio una gran calca circondò la chiesa e il convento di S. Ambrogio per cacciare a forza i gesuiti e le manifestazioni si rinnovarono nella seconda metà di febbraio, finché il 1° marzo i gesuiti, poi i Fratelli delle scuole cristiane e le Dorotee dovettero abbandonare la città<sup>51</sup>. Anche per i preti che facevano parte della loro fazione, le cose si mettevano male: «Io sono confuso per gli applausi degli italiani al mio povero nome. – scriveva Gioberti all'amico Pinelli, da Parigi, il 2 ottobre 1847 – Ve ne ha però uno che ho gustato senza rossore. L'abate Frassinetti, parroco di Santa Sabina in Genova, fu accerchiato da alcuni giovani, mentre passava soletto per una via, costretto a gridare: Viva Gioberti!»<sup>52</sup>. E nei mesi successivi non furono pochi i preti cacciati o perseguitati<sup>53</sup>.

Intanto il 29 aprile 1848, Gioberti torna in Piemonte dopo quindici anni di esilio. Il 16 maggio a Sommacampagna faceva visita a Carlo Alberto, che guidava l'esercito piemontese nella guerra contro l'Austria. Da qui veniva a Cremona per annunziare a Ferrante Aporti che il sovrano lo aveva designato come arcivescovo di Genova, ma (com'è noto) l'opposizione della Sente Sede a questa nomina sarebbe stata irremovibile. Il 20 maggio era a Genova, accolto con giubilo dalla maggior parte del clero e dai professori del seminario, per fare poi visita alla madre di Mazzini<sup>54</sup>.

Con la cacciata dei gesuiti, il loro collegio di palazzo Tursi era stato devastato e chiuso. Un regio decreto del 4 ottobre 1848 lo riapriva, rinominandolo Collegio Nazionale, che sarebbe stato aperto il successivo 16 marzo 1849. Il primo direttore fu appunto don Cristoforo Bonavino: a conferma che il

<sup>50</sup> Ead., *Il clero genovese nel 1848*, in Ead., *Genova nel Risorgimento*, Savona 1979, pp. 107-128: pp. 113-114. Questo saggio documenta molte delle cose da me dette nel testo: le gravi divisioni nel clero genovese a partire, almeno, dal 1835, il prepotere dei gesuiti e del clero gesuitante in città, l'esplosione del giobertismo, che conquista inizialmente lo stesso arcivescovo. Montale ipotizza che più della metà del clero genovese fosse su posizioni giobertiane e antigesuitiche.

<sup>51</sup> Spellanzon 1936, pp. 546-550; Montale 1979, pp. 115-116.

<sup>52</sup> G. Massari, *Ricordi biografici e carteggio di Vincenzo Gioberti*, III, Torino 1861, p. 705. Sulla violenza delle manifestazioni popolari contro i gesuiti, appoggiate anche da molti moderati, fra cui Vincenzo Troya, ancora Montale 1979, pp. 115-117.

<sup>53</sup> Sui quali diverse notizie in Colletti 1925, pp. 76-81; Montale 1979, pp. 118-119. Si ricordi che il successivo 18 luglio sarebbe stata approvata la legge Bixio che espelleva i gesuiti da tutti gli Stati sardi.

<sup>54</sup> Massari III 1861, pp. 89-122, dove si riporta anche l'indirizzo a lui rivolto dal clero genovese il 20 maggio 1848 (pp. 119-120).

giovane sacerdote era ormai un esponente di rilievo del clero patriottico genovese. Fra l'altro anche il Vicario della diocesi, specie nei primi mesi del '48, incoraggiò i suoi preti a «farsi conoscere quali fervidi amatori del progresso e devotissimi alla libertà e all'italiana indipendenza»: molti di loro guardavano con interesse al “cattolicesimo sociale” francese di quei mesi, all'idea di una «democrazia cristiana» lanciata dall'«Ère nouvelle» di Ozanam e di Lacordaire<sup>55</sup>. Lo avrebbe ricordato don Bonavino nel giugno 1850, biasimando la successiva involuzione della gerarchia francese e italiana: «Essi [i sacerdoti] adunque continueranno ad essere amanti e fautori del progresso civile, amici ed apostoli della democrazia cristiana, come voi prescrivevate saviamente nel 48, senza far caso della trista palinodia che voi ci ricantate nel 50»<sup>56</sup>.

## 7.

*Un Gesù socialista.* Dopo la sconfitta del 23 marzo 1849, la prima vicenda cittadina in cui don Bonavino si trovò coinvolto fu l'insurrezione di Genova contro l'armistizio e a sostegno di una continuazione della guerra. Sono note le tragiche vicende di quei giorni e la finale occupazione della città da parte delle truppe di Alessandro La Marmora (9 aprile 1849)<sup>57</sup>: il prete partecipò ai combattimenti e, dopo la resa, volle prendere le distanze dalla nuova municipalità, rassegnando le sue dimissioni dalla direzione del Collegio Nazionale.

Intanto, di fronte a quanto stava accadendo in Italia e in Europa, le sue posizioni politiche e religiose si vennero radicalizzando. Furono soprattutto le già ricordate vicende romane che richiamarono la sua attenzione: segnarono ai suoi occhi la condanna definitiva del cattolicesimo liberale francese (anche Montalembert aveva sostenuto l'intervento francese a Roma) e l'inizio dell'anti-mito di Pio IX:

se v'ha uomo, – avrebbe scritto pochi anni dopo, in polemica, appunto, con Montalembert – che possa dirsi artefice unico della propria sorte, quegli è Pio IX. Il quale si vide circondato da un prestigio di grandezza e di popolarità,

<sup>55</sup> R. Pozzi, *Scuola e società nel dibattito sull'istruzione pubblica in Francia (1830-1850)*, Firenze 1969, pp. 251-256: ma tutto il capitolo sul *Partito cattolico attraverso la rivoluzione del '48* è molto informato.

<sup>56</sup> *Il clero*, «L'Italia» (Genova), I, 90, 12 luglio 1850, poi in A. Franchi, *Saggi di critica e polemica*, II, *Questioni religiose*, Milano 1871, pp. 9-14: 12.

<sup>57</sup> G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, III, *La Rivoluzione nazionale*, IV edizione, Milano 1972, pp. 410-412.

finché secondò le giuste domande del popolo, e mostrò di rispettare i suoi diritti; ma non trovo più che odio e disprezzo, quando apparve, come tutti li altri pontefici, un ingannatore del popolo e un traditore d'Italia. Allora i romani diffidarono di lui; vegliarono su i perfidi intrighi della sua corte; l'assediarono, come voi dite, nel suo palazzo; ma fu sua colpa, e loro diritto. La fuga poi e l'esiglio furono per parte sua un delitto di lesa nazione; e s'anco allora Pio IX non ha cessato di fissare gli sguardi del mondo, quelli sguardi non miravano certo ad attestare l'incomparabile maestà del pontificato romano, ma solo tenevano dietro al disertore per maledirlo, e denunciarlo con tutti i suoi satelliti all'esecrazione dell'universo<sup>58</sup>.

Ma, per lui come per tanti altri, anche il rapido tramonto di Gioberti filosofo e politico:

il cuore d'Italia s'è ritirato da lui. Tutti, amici e nemici, l'osservano con diffidenza e sospetto, e la sua parola, ch'ebbe un dì tanta efficacia su li animi de' suoi concittadini, ha già perduto ogni prestigio; suona indifferente a molti, ed a moltissimi ingrata; in chi desta il riso, in chi l'ira, e in chi la compassione. Il suo apostolato è dunque finito; ed egli, spettacolo tristo, ma istruttivo, è ora condannato a sopravvivere alla sua gloria, ed a vegliare sulla tomba della sua fama. (*FSI*, xxvi-xxvii)

La catastrofe italiana dimostrava che la strategia seguita dal movimento nazionale negli ultimi anni era radicalmente errata: il moderatismo politico e sociale, l'orizzonte confederale, l'illusione di coniugare cattolicesimo e libertà, religione e causa italiana non avevano pagato. Da qui la necessità di un salto di qualità in senso rivoluzionario e di nuove parole d'ordine: repubblica, democrazia, anche socialismo, e critica radicale della religione. Insomma passare da Gioberti a Mazzini e, forse, spingersi anche oltre.

Molti anni dopo, Bonavino avrebbe molto felicemente tratteggiato questo passaggio:

Noi (ed uso il plurale sapendo di poter qui parlare anche in nome tuo e de' nostri amici e compagni), noi siamo della generazione che ha preso già nella storia la sua denominazione da una data famosa: il 48. La nostra educazione, la gioventù, l'entrata nella vita pubblica caddero nello spazio di tempo che

<sup>58</sup> A. Franchi, *La religione del secolo XIX*, Losanna 1853, pp. 66-67.

comprende le cause prossime e gli effetti immediati di quel primo atto del risurgimento italiano [...]. Or a chi o a che si poteva, si doveva imputare d'aver mandato così a precipizio l'Italia? Altri ne dava colpa ai principi ed altri ai popoli, chi ai parlamenti e chi agli eserciti, chi ai preti e chi ai demagoghi. Ma a noi pareva che una catastrofe come quella non potesse ripetersi da errori o torti d'alcuni individui, e dovesse avere cause più generali, più alte e potenti. E ci demmo a indagarle, e credemmo di averle colte nelle due istituzioni che ci parevano tornate a signoreggiare, a tiranneggiare (salvo che in Piemonte) le anime e i corpi, cioè la Chiesa e lo Stato; quella col suo dogmatismo teologico, e questo col suo dispotismo politico. E allora, risolvendo il grido del secolo XVIII ed il vessillo della sua filosofia battagliera, rompemmo guerra alle due autorità, che secondo noi cospiravano a tenerci in servitù spirituale e temporale: guerra tanto più fiera ed implacabile, quanto erano agli occhi nostri più grandi i beni che ci toglievano e i mali che ci riferivano le due potestà, condannando l'Italia a non poter essere una nazione, e li Italiani a non poter avere una patria. Pertanto non si badò più che a combattere, ognuno con le armi che l'indole e l'educazione, le forze e li studj gli consentivano di maneggiare<sup>59</sup>.

La prima tappa di questa complessa transizione è già evidente in un'operazione editoriale dell'ottobre 1849: la traduzione anonima di *Jésus-Christ devant les conseils de guerre*, un opuscolo del socialista francese Victor Amedée Meunier, comparso il 28 agosto 1848 sul quotidiano fourierista «La Démocratie pacifique» e poi in volume, in appendice a un libro di Victor Considerant sulle varie tendenze del socialismo contemporaneo<sup>60</sup>. Meunier reagiva alla dura repressione messa in atto dal generale Cavaignac dopo l'insurrezione operaia del giugno 1848 e provocava il mondo cattolico francese che, per lo più, l'aveva guardata con favore. Questo il problema che poneva: «Le Christianisme, sur lequel s'appuient les ennemis du Socialisme pour l'écraser, n'est-il pas allé lui-même aux conséquences les plus audacieuses des partis les plus extrêmes du Socialisme moderne?»<sup>61</sup>. Per dimostrare questa concordanza, ricorreva a una lunga serie di luoghi biblici ed evangelici, agli scritti dei Padri della Chiesa fino a Tommaso d'Aquino. Nel contempo passava in rassegna i temi più importanti del socialismo francese: la critica della proprietà privata (la proprietà è un fur-

<sup>59</sup> Franchi 1889, pp. 39-41.

<sup>60</sup> Su questo opuscolo cfr. G. M. Bravo, *Storia del socialismo 1789-1848*, Roma 1976, pp. 377-378, che lo considera la più incisiva manifestazione di fourierismo nell'Italia del biennio rivoluzionario. Bravo ignora tuttavia il ruolo del futuro Ausonio Franchi nella traduzione.

<sup>61</sup> V. Meunier, *Jésus-Christ devant les conseils de guerre*, III edizione, Paris 1849, p. 3.

to, ripeteva con Proudhon), della famiglia e del diritto ereditario, la «comunità dei beni», il proudhoniano «credito gratuito» e quindi la condanna di quello a usura e del sistema bancario, la difesa degli «ateliers nationaux», l'obiettivo di Louis Blanc di dare «a ciascuno conforme al suo bisogno».

Se insomma Gesù Cristo fosse portato davanti a un tribunale militare, sarebbe accusato – scriveva Meunier e traduceva Bonavino – di «eccitamento all'odio e al disprezzo del Governo, attentato alla famiglia, eccitamento alla dissolutezza, affiliazioni a società segrete, eccitamento all'odio contro una classe di cittadini, eccitamento alla guerra civile». Inevitabile la sua condanna alla deportazione come pericoloso sovversivo: «Vita e morte ben degne della sua nascita; se si deve prestar fede a quanto ne conta il Sefer Toldo Jeschud – e l'onorevole Sinagoga garantisce l'autenticità di questo libro –; il figlio naturale del Soldato Giuseppe Pantero si è mostrato degno della sua parentela!»<sup>62</sup>. Come si vede, Meunier riprendeva (e Bonavino imperturbabile traduceva) la diceria di Celso nella sua polemica anti-cristiana e del talmudico *Toledot Jeshu*: l'essere Gesù figlio naturale di un soldato romano di nome Pantera<sup>63</sup>.

Ce n'era abbastanza perché la Chiesa locale reagisse: come abbiamo accennato, la cattedra genovese era in quel momento vacante, ma assente era anche il vicario generale. Per cui si mosse il canonico Gerolamo De Gregorj, che il 24 ottobre mandò fuori una lettera pastorale nella quale si condannava il libretto di Meunier-Collavino come «un complesso delle più empie e sfrontate bestemie contro la divina Persona e la dottrina del nostro Signor G.C., e nel quale con sacrilego controfaccimento delle Scritture e dei padri, il Santo... si vuol tradurre pe'l maggior malfattore del mondo». Allora Bonavino uscì allo scoperto e, con un gesto di sfida, si dichiarò traduttore ed editore di quel libretto socialista. Nella risposta fu particolarmente duro, quasi cercasse una rottura con l'ambiente che finora era stato il suo. Tornava a contrapporre – come aveva insegnato a fare Gioberti negli anni precedenti – la religione dell'*establishment* ecclesiastico al vero cristianesimo:

Prima di usurpare il suo nome e farvi scudo della sua autorità, avreste dovuto, sig. Canonico, definire un po' meglio di quale religione intendiate parlare.

<sup>62</sup> *Gesù Cristo davanti un consiglio di guerra*, Italia 1849, p. 77 e *passim*.

<sup>63</sup> Sulla letteratura ebraica anti-cristiana (in particolare il *Toledoth Yeshu*), cfr. R. Di Segni, *Il Vangelo del Ghetto. Le «storie di Gesù»: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma 1985. La fonte di Meunier era, con tutta probabilità, il volume dell'ebreo francese J. Salvador, *Jésus Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'Église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*, I, Paris 1838, pp. 183-184, che – insieme alla coeva *Das Leben Jesu* di David Friedrich Strauss – aprì una nuova fase di critica radicale delle narrazioni evangeliche.

Poiché la religione di Cristo ci è cara quanto può essere a voi; la religione di Cristo l'amiamo, la veneriamo, l'adoriamo come voi, se non più che voi; ma la religione di Cristo, intendete? giacché sotto questo nome si predica spesso e da molti una religione, che è la negazione perfetta, il rovescio, l'antitesi assoluta di quella di Cristo; una religione non d'amore, di giustizia, di pietà, di verità, di fratellanza, di beneficenza, di tolleranza, ma religione d'egoismo, d'odio, d'interesse; religione d'orgoglio, di vendetta, di calunnia; religione di tirannia, di strage, di sangue. Ora noi, sig. Canonico, da questa religione aborriamo con tutte le potenze dell'anima; contro di questa religione si rivoltano tutti li istinti del nostro cuore; ai nostri occhi questa religione è la cosa più vile, più turpe, più schifosa, più indegna, più brutale, più diabolica che possa infettare le coscienze; a questa religione noi diamo il nome di materialismo e di ateismo; e questa religione combattono, rinegano, maledicono molti e molti di coloro, che voi, sig. Canonico Sostituto, e i vostri pari chiamate empj, increduli, bestemiatori. Diteci dunque in nome di qual religione voi fate appello al Clero e al Popolo nella vostra pastorale. In nome della religione di Cristo? No; non potete<sup>64</sup>.

Dopo la rinuncia alla sua direzione del Collegio Nazionale, don Bonavino si manteneva facendo scuola di religione alle ragazze del collegio genovese di S. Bernardo. Dopo lo scandalo fu sollevato dall'incarico: il comune e i giornali liberali suscitarono una campagna di stampa in sua difesa, ma il 6 gennaio 1850 il Vicario confermava la decisione<sup>65</sup>. Il prete ebbe un tempestoso incontro col suo superiore, da cui fu sospeso *a divinis*: anzi, secondo la testimonianza di un'amica, sarebbe stato lui a chiedere la sospensione<sup>66</sup>. Nei mesi successivi ristampò il *pamphlet* di Meunier, con una nuova premessa, che ci permette di misurare il cammino che nel frattempo aveva percorso. Nella

<sup>64</sup> *Al Sig. Canonico Girolamo De-Gregori*, Genova, 27 ottobre 1849, in Franchi, *Saggi* II 1871, pp. 3-9: 7.

<sup>65</sup> «Sono pochi giorni, il prete Bonavino, così favorevolmente noto agli amatori della buona educazione, insegnando come maestro di religione nella scuola normale femminile da San Bernardo, ebbe a ripetere con molta verità le cose dette sulla falsa devozione, e sull'ipocrisia delle pratiche esterne, dai più grandi uomini della Chiesa. Questo bastò a monsignor vicario per fulminare contro il Bonavino una specie di monitorio con interdetto da ogni ulteriore insegnamento; non sappiamo se definitivo o provvisorio; fatto sta che le lezioni vennero sospese. I monsignori non si accorgono che loro non conviene porre il cattolicesimo in urto colla civiltà» («Gazzetta del Popolo», Torino, 8 gennaio 1850, p. 3). Qualche giorno dopo: «Monsignor Vicario fu più saldo che bronzo; e tenuto in niun conto gli uffizii conciliativi dell'Intendente, mantenne il divieto contro il Bonavino; le proposte del quale chiamò con pastorale accorgimento malsonanti, pericolose, ecc. commettendole, per essere giudicate, a non so quale sinedrio. Sì che supplirà nella scuola l'egregio parroco di San Donato» (ivi, 12 gennaio 1850, p. 4).

<sup>66</sup> D. Stern 1862, pp. 192-193.

risposta a De Gregorj, con tutta la sua irruenza di polemista, si dimostrava ancora una “cattolico anticlericale”, che puntava a una purificazione della Chiesa, a una riforma che la liberasse dalle compromissioni politiche e dai temporalismi, aprendola alle esigenze della classe più povera e numerosa<sup>67</sup>. Nel nuovo intervento, invece, siamo ormai di fronte al recupero dei temi più consueti della tradizione neo-ghibellina, dal celebre giudizio di Machiavelli nei *Discorsi*, alla canonica citazione dell'*Arnaldo da Brescia* di Giovan Battista Niccolini, al loro giudizio sul ruolo giocato dall'istituzione ecclesiastica nella storia d'Italia e nel plasmare il carattere degli italiani:

Fu detto che dopo l'infelice catastrofe di Novara l'Italia era morta moralmente, che per noi più non si poteva sperare il giorno del risorgimento: ma chi disse ciò non era Italiano. Noi fummo vinti non avviliti a Novara, la sventura però non ci ha scorati, perché le nazioni si opprimono ma non si uccidono. [...] noi dobbiamo promuovere tutti i mezzi possibili perché giunga presto il giorno della riscossa, perché si avvicini il momento in cui Dio dirà all'Italia come a Lazzaro: Sorgi e cammina. Uno dei mezzi più potenti per giungere alla meta desiderata è a nostro credere la propagazione della scienza sociale, e delle massime primitive del Vangelo, perché dal confronto di queste, con quelle che attualmente professa la Chiesa Romana, emerge chiaro il concetto che ci dobbiamo fare di quella chiesa, che fattasi concubina del trono, abiurò ai principii del Salvatore, e divenne istrumento insensato di Dispotismo. Si noi crediamo fermamente col gran Macchiavelli che la Chiesa Romana sia sempre stata la causa della rovina di Italia, si perché «per gli esempi rei di quella corte questa provincia ha perduto ogni devozione, ed ogni religione; si perché la Chiesa ha tenuto e tiene sempre questa provincia divisa, perché avendovi abitato e tenuto imperio per molti anni non è stata mai sì potente, e di tal virtù, che ella abbia potuto occupare il restante di Italia, e non è stata mai dall'altra parte tanto debole che per paura di perdere l'imperio temporale, la non abbia potuto convocare un potente che la difenda, contro quello che in Italia fosse divenuto potente». Ed è perciò che gli sforzi dei patrioti Italiani per giungere al loro fine devono essere diretti particolarmente contro la Corte Romana; là è il nodo Gordiano della questione Italiana, e la Spada di Alessandro che dovrà romperlo non può essere altro che la persuasione e la ragione. E noi abbiamo ferma speranza, che confutando la Chiesa con le parole del Salvatore e degli Apostoli, potremo mostrare al popolo Italiano quanto la

<sup>67</sup> Accolgo l'efficace caratterizzazione del “cattolico anticlericale” proposta in Verucci II edizione 1996, pp. 4-5.

chiesa Romana sia fuori della retta via, e speriamo con ciò di potere abbattere questo disonesto impasto di poteri Temporalis e Spirituali<sup>68</sup>.

Dunque: propagazione della «scienza sociale» e sua corrispondenza con le «massime primitive del Vangelo» e attacco alla «Corte Romana» come vero impedimento alla riscossa nazionale. Operazioni da compiere con «la persuasione e la ragione», cioè con la polemica culturale e religiosa.

Intanto l'approvazione delle leggi Siccardi inaspriva il conflitto fra Stato-Chiesa nel regno di Sardegna. Le autorità ecclesiastiche cominciarono a colpire i sacerdoti "liberali", che – anche in quell'occasione – si erano schierati contro la difesa dei privilegi ecclesiastici: fra questi, quattro preti genovesi, fra i quali, – come s'è visto – lo stesso don Bonavino. Il quale tornava a polemizzare contro la svolta "reazionaria" dell'*establishment* ecclesiastico in un veemente articolo del 12 giugno sul giornale democratico genovese «L'Italia»:

Come! sono dunque cose inconciliabili, incompatibili, contraddittorie, chiesa e patria? fede e ragione? catolicismo e libertà? religione e progresso? prete e cittadino? ecclesiastico e liberale? Se sì, ce lo dicano; e allora i popoli risponderanno loro, che in questo senso e a questo patto non sono, né mai saranno cattolici; li inviteranno a risparmiare loro l'ingiuria di codesto titolo; e protesteranno fino all'ultimo respiro, che intendono di non appartenere né pur di solo nome al loro ovile<sup>69</sup>.

Ma anche qui si restava all'interno di una polemica storico-politica, che non metteva ancora in discussione la religione come tale.

## 8.

*L'incontro col "libero pensiero"*. Finora Bonavino si era mosso, sia pure come prete inquieto e indocile, all'interno del mondo ecclesiastico genovese, ma già la collaborazione al quotidiano «L'Italia» dimostrava che ormai era entrato in contatto con ambienti ben diversi. Infatti quel giornale rappresentò in

<sup>68</sup> *L'Editore ai lettori*, in *Gesù Cristo avanti un consiglio di guerra*, Genova 1850, pp. iv-v.

<sup>69</sup> Franchi, *Saggi* II 1871, pp. 9-14: 12-13. Nella celebre sottoscrizione popolare in onore del ministro Siccardi, che poi sfociò nella costruzione dell'obelisco celebrativo in quella che oggi è piazza Savoia a Torino, compare anche il nome di Giovanni Battista Bonavino da Pegli, il padre di don Cristoforo, che – a quanto sembra – approvò la metamorfosi del figlio (Stern 1862, p. 207): *Sottoscrizione per la legge Siccardi*, supplemento al n. 242 della «Gazzetta del popolo», 11 ottobre 1850, fra i sottoscrittori di Pegli.

quei mesi una fra le principali voci della democrazia italiana: era diretto dal lombardo Mauro Macchi, una personalità che svolse un ruolo decisivo nella «metamorfosi» di don Bonavino in Ausonio Franchi<sup>70</sup>.

Di tre anni più anziano (era nato a Milano nel 1818), fin da giovanissimo aveva frequentato gli ambienti liberali e patriottici milanesi, legandosi soprattutto a Cattaneo, del quale divenne fedele discepolo e stretto collaboratore: così fu segretario di redazione della prima serie del «Politecnico» dal 1839 al 1844. Dopo aver partecipato alle «cinque giornate» nel marzo 1848 e alla guerra d'indipendenza, era esulato in Piemonte nell'agosto successivo: fra il luglio e il settembre del 1849, aveva diretto il foglio popolare «Il Proletario», fondando inoltre una scuola domenicale per gli operai, nella quale impartiva gratuitamente lezioni di storia politica e di morale. Trasferitosi a Genova nel febbraio 1850, dal 1° marzo al 24 agosto 1850, fondò e diresse – con l'aiuto dell'ex prete Giorgio Asproni – appunto «L'Italia»: Macchi cercava allora di comporre il dissidio crescente fra Mazzini e Cattaneo sui metodi e gli obiettivi della strategia rivoluzionaria, avvicinandosi però sempre di più a Cattaneo, che raggiunse a Capolago nell'autunno 1850, dopo essere stato espulso dagli Stati sardi per la sua attività di giornalista d'opposizione<sup>71</sup>.

Attraverso Macchi, Bonavino entrava in contatto con un'altra Italia, rispetto a quella del giobertismo e del neoguelfismo a cui aveva appartenuto: con la tradizione post-illuministica del sensismo, dell'anticlericalismo sottinteso ma tenace, dell'ateismo pratico che aveva caratterizzato, anche in anni difficili, la scuola di Romagnosi e di Cattaneo; e col mondo della democrazia italiana, che allora stava riflettendo e discutendo sugli eventi del 1848-49 e sulle ragioni della disfatta. Tale dibattito – è noto – manifestò l'impossibilità di una sua ricomposizione unitaria intorno alle proposte mazziniane: ne sono noti i *clivages* (iniziativa italiana/primato francese; problema politico/questione sociale; unità/federazione; repubblica/socialismo). Ma, per il nostro problema, il più importante era la diffusa critica allo spiritualismo mazziniano in nome di una critica radicale del cristianesimo e più in generale della religione, sulla base di presupposti talvolta materialistici e ateistici, come in Carlo Pisacane, che – non lo si dimentichi – dall'autunno del 1850 viveva a

<sup>70</sup> «Qualunque sacrificio mi costi la mia metamorfosi, me ne consolerò sempre – scriveva a Macchi, da Genova, il 24 aprile 1853 – con l'idea, che a lei debbo la tua amicizia e il tuo amore», in F. Della Peruta, *Appendice di documenti a Mauro Macchi e la democrazia italiana (1850-1857)*, in Id., *Conservatori, liberali e democratici nel Risorgimento*, Milano 1989, pp. 233-284: 257.

<sup>71</sup> Per tutto ciò, cfr. G. Ricciardi, *Biografia di Mauro Macchi*, Milano 1882; Della Peruta 1989, pp. 209-232; F. Conti, *Macchi, Mauro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXVII, Roma 2006: [https://www.treccani.it/enciclopedia/mauro-macchi\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/mauro-macchi_%28Dizionario-Biografico%29/).

Genova, probabilmente frequentava Bonavino e la sua cerchia, sicuramente ne leggeva i libri e ne apprezzava le posizioni<sup>72</sup>.

Nel marzo 1851, mentre Macchi era a Capolago, dalla celebre tipografia usciva il nuovo libro di Giuseppe Ferrari, *La Federazione repubblicana*, che ebbe larga diffusione anche a Torino e a Genova. Alla visione mazziniana di una rivoluzione “formale”, in primo luogo nazionale e unitaria, egli contrapponeva quella di una rivoluzione sociale, capace di interessare le masse popolari. Il discepolo di Romagnosi, nel suo esilio in Francia, si era accostato a Proudhon e ora parlava decisamente di «socialismo»<sup>73</sup>: lo compendia nello *slogan* presto diventato celebre: «L'irreligione e la legge agraria: ecco l'ultimo termine del progresso». Era la prima volta che nella cultura italiana del XIX secolo si moveva pubblicamente una tale guerra, non solo al cattolicesimo, ma alla religione: «Per irreligione – aggiungeva – intendo la propagazione progressiva della scienza che si sostituisca alle favole del culto e alle contraddizioni fatali della metafisica, per stabilire la divinità dei nostri diritti e l'assoluto della giustizia. Santa irreligione!»<sup>74</sup>. Ferrari poi riprendeva e approfondiva la dura polemica contro le filosofie spiritualistiche (Gioberti, più che Rosmini), che aveva già svolta nei celebri interventi sulla «Revue des deux mondes» del 1844<sup>75</sup>: «Fu sventura per l'Italia – avrebbe scritto nel 1853 Ausonio Franchi – che quell'ardito e vivace ingegno non abbia tentato con opere di maggior lena, e più accessibili agli studiosi, di prevenire l'invasione delle idee giobertiane. Oh! Chi sa, che non fosse riuscito a salvare la patria da una gran parte dei mali, onde quelle idee la dovean tribolare!»<sup>76</sup>.

Il libro di Ferrari, come il successivo *Filosofia della rivoluzione*, uscito sempre a Capolago nel luglio 1851, confermarono Bonavino nella strada intrapresa, ma si ha l'impressione che il prete genovese abbia seguito un percorso autonomo, giungendo per proprio conto a conclusioni analoghe al pensatore lombardo. Nel suo primo libro avrebbe precisato in questo modo il suo debito intellettuale:

---

<sup>72</sup> Rosselli 1977, pp. 150-151. Espliciti riferimenti al pensiero di Ausonio Franchi sono in C. Pisacane, *La rivoluzione*, con un saggio introduttivo di F. Della Peruta, Torino 1976, pp. 94, 139, 223, 214-216. Il saggio fu scritto fra il 1851 e il 1855.

<sup>73</sup> F. Della Peruta, *Un capitolo di storia del socialismo risorgimentale: Proudhon e Ferrari* (1962), in Id., *Democrazia e socialismo nel Risorgimento*, II edizione, Roma 1973, pp. 123-156.

<sup>74</sup> G. Ferrari, *La federazione repubblicana*, Londra 1851, p. 171.

<sup>75</sup> Sui quali G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, II, *Dalla Restaurazione alla Rivoluzione nazionale*, VI edizione, Milano 1973, pp. 385-386.

<sup>76</sup> A. Franchi, *Appendice alla Filosofia delle scuole italiane*, seconda edizione con molte aggiunte, Milano 1866, pp. 87-88.

Io sono ben lontano dal volermi arrogare il vanto d'essere il primo ad entrare in questo arringo [la critica della dottrina metafisica e religiosa]. Oltre molti articoli de' giornali, che intorno alle cose religiose dissero tutto quanto permetteva la legge, e lasciarono anche indovinare tutto quel di più, che essa vieta loro di dire; oltre parecchi scritti, che sebbene indirizzati specialmente alla politica, non mancarono di avvertire la nullità delle scienze filosofiche e religiose in Italia, e la necessità di ricostruirle su le basi della libertà assoluta della ragione; GIUSEPPE FERRARI pubblicò di recente una *Filosofia della rivoluzione*, ove con rara profondità e squisita erudizione annienta i sistemi vani ed assurdi della metafisica teologica, e stabilisce i veri principj del naturalismo razionale. Quest'opera, degna di stare al confronto con le migliori produzioni filosofiche delle moderne scuole di Germania e di Francia, è un appello agli italiani, perché entrino anch'essi nella via nuova, in cui il pensiero dell'umanità velocemente progredisce.

Al tempo stesso sottolineava la diversità di impostazione: quelli di Ausonio Franchi non intendevano essere «trattati dottrinali», ma «libri di critica», rivolti non ai soli «cultori di filosofia». Per cui avranno sempre un'impostazione di critica serrata e quasi dialogica, da cui può risultare nel lettore «un giudizio ponderato e sicuro».

Forse l'illustre autore avrebbe potuto raccogliere maggiori frutti dall'opera sua, se avesse adottato una maniera di esposizione più elementare, sì che non i soli cultori della filosofia fossero in grado di gustarla, e se avesse temperata la crudezza di certe espressioni e di certe formole, che mi pajono esagerare talvolta il concetto stesso della sua mente. Egli è per ovviare, se può venirmi farlo, a codesti inconvenienti, che per ora io stimo un libro di critica più utile forse di un trattato dottrinale; e preferisco la forma epistolare alla scientifica. Ne risulta, per mio avviso, una certa maniera di dialogo, in cui fanno quasi da interlocutori li stessi sistemi, e ciascuno mette le sue ragioni a confronto di quelle dell'altro; onde mi sembra, che torni assai più facile di pronunciare fra i varj contendenti un giudizio ponderato e sicuro. (*FSI*, LXXX-LXXXI)

## 9.

*La Francia laica.* La sua «metamorfosi» si sviluppò semmai in un confronto diretto e ravvicinato col mondo francese: più precisamente, con la nuova cultura razionalista e anticlericale che stava rinnovando le sue battaglie negli anni

della seconda repubblica e nei primi del secondo impero. Anche in Francia, infatti, nell'opinione pubblica laica era emersa un'enorme "delusione storica" rispetto alle aspettative a lungo nutrite intorno alla Chiesa e al mondo cattolico. Il borghese della Francia orleanista poteva anche essere un *esprit fort*, ma era disposto a intendersela con i cattolici, purché abbandonassero i toni *ultra* e mostrassero una qualche tolleranza verso le altre componenti della società francese: era perciò ostile a ogni forma di anticlericalismo militante e ancor più a ogni critica radicale della religione. Questi atteggiamenti quasi di benevolenza si erano intensificati nei primi mesi dopo la rivoluzione di febbraio, che aveva visto il clero ben disposto verso la nuova repubblica: allora era venuta allo scoperto – lo abbiamo già accennato – una corrente di "cattolicesimo sociale" che raccomandava «una decisa alleanza, pienamente confessata con la democrazia». Nonostante l'autorevolezza dei suoi maggiori esponenti (l'abate Maret, Lacordaire, Ozanam), il grosso del mondo cattolico non li seguì: cattolici liberali come Montalembert, vescovi in genere "aperti" come Dupanloup, cattolici *ultra* come Louis Veuillot s'intesero per combattere quelle tendenze.

Soprattutto dopo le stragi e le repressioni operaie del giugno 1848, essi confluirono nel *parti de l'ordre* con vecchi orleanisti (i dottrinari, Tocqueville) e repubblicani moderati, come Thiers: sostennero nel dicembre l'elezione di Luigi Napoleone Bonaparte, pensando di poterlo tranquillamente gestire, nonostante i suoi trascorsi non certo rassicuranti. Il *parti de l'ordre* vinse largamente le elezioni legislative del maggio 1849, ottenendo la maggioranza assoluta: fu allora che il mondo cattolico decise di passare all'incasso. Aveva già ottenuto l'intervento francese contro la repubblica romana nella primavera del 1849 e, l'anno dopo, fu votata la riforma del sistema scolastico con la celebre legge Falloux, che aboliva il monopolio statale dell'istruzione e permetteva la creazione di un sistema parallelo in mano alle congregazioni cattoliche. A questi provvedimenti si aggiunse anche la riforma che in qualche modo limitava, non potendolo abolire, il suffragio universale. Tale appoggio senza riserve alle idee conservatrici indignò e mobilitò gli ambienti della sinistra francese: dopo il 1850 la rottura fra cattolici e repubblicani è completa e, in questo clima, viene allo scoperto un nuovo, vivacissimo movimento di anticlericalismo e di libero pensiero<sup>77</sup>. È questo il *milieu* che Cristoforo Bonavino intercetta dalla vicina Genova: per questo – come abbiamo visto – vorrà chiamarsi Ausonio Franchi.

---

<sup>77</sup> Per tutto questo cfr. Weill 1937, pp. 60-105; Pozzi 1969, pp. 269-306; R. Rémond, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris 1999, pp. 123-156.

Bonavino ha fra le mani e consulta continuamente l'*Encyclopédie nouvelle*, fondata nel 1834 dai sansimoniani Pierre Leroux e Jean Reynaud e poi diretta solo da quest'ultimo dopo il 1839: un tentativo di nuova sintesi enciclopedica che superasse, secondo le nuove prospettive sansimoniane, quella di d'Alembert e Diderot<sup>78</sup>. La *Réfutation de l'éclectisme* che Leroux pubblicava nel 1839 era sostanzialmente una voce dell'*Encyclopédie* e costituisce un testo di riferimento per il prete genovese: l'eclettismo di Cousin è per i francesi un po' come il giobertismo per gli italiani, una filosofia di cui ci si doveva liberare. (*FSI*, pp. 9, 64, 85, 101). Dopo il suo distacco da Reynaud, Leroux aveva fondato nel 1841 la «Revue indépendante», su cui Bonavino legge il suo lungo saggio del 1841 sul cristianesimo e la sua parabola: il cristianesimo è una religione esaurita, ma non può essere negata sarcasticamente come avevano tentato di fare i materialisti del XVIII secolo; dev'essere superata in una nuova sintesi, che cerchi di temperare le ragioni positive insite nelle credenze religiose e le critiche ai loro aspetti più puerili e insostenibili (*FSI*, p. 491).

Un altro punto di riferimento di Bonavino è la rivista «La Liberté de penser», comparsa a Parigi alla fine del 1847 per iniziativa di Amédée Jacques e Jules Simon, entrambi discepoli di Cousin, appartenenti all'ala sinistra dell'eclettismo. Il titolo era eloquente: la libertà di pensiero andava difesa contro la Chiesa e la monarchia orleanista<sup>79</sup>. Erano già stati pubblicati tre numeri, quando sopraggiunse la rivoluzione di febbraio e l'effimera luna di miele fra il mondo cattolico e la nuova repubblica. Ma l'ambiente della rivista non si fidava del liberalismo dei cattolici: ospitò nel fascicolo del maggio 1848 l'articolo di uno studioso pressoché sconosciuto, allontanatosi tre anni prima dal seminario di Saint-Sulpice, che si proponeva di mostrare le incompatibilità fra liberalismo e cattolicesimo<sup>80</sup>. Non sappiamo se Bonavino abbia letto questo saggio di Ernest Renan, ma certo lesse e citò (*FSI*, 57) l'altro che il futuro storico delle origini cristiane avrebbe pubblicato sulla rivista nel luglio 1849, in cui si rifiutava la svolta conservatrice degli spiriti che le vicende del '48 sembravano diffondere nella società francese, i consigli di prudenza che i maestri

<sup>78</sup> G. Weill, *L'école saint-simonienne. Son histoire, son influence jusqu'à nos jours*, Paris 1896, pp. 158-160; N. Brémand, *Une version socialiste de La Revue des Deux Mondes. La Revue indépendante de Leroux et Sand*, in *Quand les socialistes inventaient l'avenir*, Paris 2015, pp. 239-246; M. Forcina, *I diritti dell'esistente: la filosofia della "Encyclopédie nouvelle" (1833-1847)*, Lecce 1987.

<sup>79</sup> Su questa rivista cfr. Weill 1937, pp. 107-113; R. Pozzi, *Un episodio della lotta ideologica in Francia sotto la Seconda Repubblica: La liberté de penser*, «Critica storica», V, 1966, pp. 62-103, molto ricco di riferimenti e di rimandi bibliografici.

<sup>80</sup> [E. Renan], *Du libéralisme clerical* (1848), ora in Id., *Questions contemporaines*, Paris 1868, pp. 419-460. Il saggio è inquadrato storicamente in Rémond 1999, pp. 123-124.

dell'ecllettismo davano ai loro giovani discepoli, la loro esortazione al rispetto della religione tradizionale che sola poteva trattenere il popolo dagli eccessi: Renan esortava invece i suoi coetanei (Bonavino era fra questi) a riprendere con ardimento il loro cammino e a rifiutare un riflusso cristiano provocato dalla paura. La sua esperienza personale dimostrava che ne valeva la pena:

J'ai goûté dans mon enfance et dans ma première jeunesse les plus douces joies du croyant, et je le dis du fond de mon âme, ces joies n'étaient rien comparées à celles que j'ai senties dans la pure contemplation du beau et la recherche passionnée du vrai. Je souhaite à tous mes frères restés dand l'orthodoxie une paix comparable à celle où je vis depuis que ma lutte a pris fin, et que la tempête apaisée m'a laissé au milieu de ce grand océan pacifique, mer sans vagues et sans rivages, où l'on n'a d'autre étoile que la raison, ni d'autre boussole que son cœur<sup>81</sup>.

«La Liberté de penser» contribuì a diffondere l'espressione *parti cléricale*, per designare il clero cattolico e le forze che lo appoggiavano, per sottolineare che ormai era una ragione politica piuttosto che religiosa che coalizzava queste forze. Anche questa fu una lezione recepita da Bonavino:

Perocché – scriveva nel novembre 1852 – egli è oggidì troppo manifesto, che il titolo di figli della Santa, Catolica, Apostolica, Romana Chiesa nell'opinione dei popoli suona più assai politico che religioso. È la prerogativa di un partito, che dovunque mostrò di avere uno stesso fine, la guerra alla libertà; uno stesso mezzo, l'appello alla forza; una stessa maschera, la gloria di Dio e della Chiesa<sup>82</sup>.

Questa incompatibilità fra il cattolicesimo e la libertà moderna fu un tema costante della rivista: ricorreva continuamente negli *Essais de philosophie populaire* di Amédée Jacques, molto presenti al prete italiano e molto arditi, tanto che alla fine determinarono la soppressione del periodico a mezzo il 1851<sup>83</sup>. Ma anche la necessità che emergesse una nuova sintesi religiosa a base

<sup>81</sup> E. Renan, *De l'activité intellectuelle en France, en 1849* (1849), poi col titolo *Reflexion sur l'état des esprits* (1849), in Renan 1868, pp. 297-335. Il brano citato da Ausonio Franchi è a pp. 314-315. Questo saggio costituiva un capitolo dell'opera che Renan stava allora scrivendo e che avrebbe pubblicato solo nel 1890: *L'avénir de la science*.

<sup>82</sup> *Protesta dei parrochi*, «Italia e popolo» (Genova), II, n. 317, 20 novembre 1852, ora in Franchi, *Saggi* II 1871, pp. 14-18: 16-17.

<sup>83</sup> Sugli *Essais* di Jacques, cfr. Pozzi 1969, pp. 328-330 all'interno di un discorso sugli intellettuali del '48 e il problema dell'educazione popolare. Jacques è molto presente in *FSI*, xxvii-xxviii, 497-499.

filosofica (il *Razionalismo del popolo* di Ausonio Franchi), che doveva fornire l'insegnamento necessario alla democrazia.

Un'analogia esigenza percorreva gli scritti di Émile Littré, non solo l'entusiasta divulgatore del positivismo di Auguste Comte, ma anche l'attento osservatore dei «progressi del socialismo», nonostante la disfatta del '48. La spedizione francese a Roma aveva, a suo giudizio, interrotto ogni vincolo fra il papato e gli Italiani, fra loro e il cattolicesimo tradizionale. Ma il popolo italiano non avrebbe deviato verso il protestantesimo: era pronto per «l'organisation d'un pouvoir spirituel qui, étant d'accord avec les conceptions et les tendances modernes, fera plus que tout le reste pour l'apaisement des esprits et la consolidation de l'ordre»<sup>84</sup>. Attraverso quali vie? *Fata viam inuenient*: rispondeva Littré. Analoga la risposta che avrebbe fornito Ausonio Franchi:

Ma qual altro sistema dogmatico, domandano taluni ansiosamente, qual altro culto religioso dovrà succedere in luogo del teismo cristiano? Io non lo so, e poco mi cale di saperlo. [...] E quanto al culto religioso, se io da una parte ammetto, che sarebbe utopia, nel rigore del termine, il voler trasformare le nazioni intiere in academie di filosofi, sì che senza bisogno di riti, di feste, e di sacerdoti nutrissero e ricreassero l'animo con la pura contemplazione del vero e la generosa pratica del bene; dall'altra però io sono convinto, che la missione di un rivelatore oggidì essendo ancor più ridicola che impossibile, a niun privato s'addice di proporre nuovi simboli religiosi. Può bensì e deve il filosofo combattere e distrurre le credenze vulgari, che offendono la ragione; svelare la vanità o la immoralità di quel culto venale, da cui il popolo tuttavia s'aspetta l'eterna salute, mentre lo ha già sentenziato di morte e d'infamia co'l titolo di bottega; bandire e sostenere i principj naturali, in cui la scienza ha la sua base, e la vita la sua legge; ma la formola definitiva di un altro simbolo, che traduca e rappresenti adeguatamente le nuove condizioni, le idee, le speranze, le credenze, le affezioni della società, e costituisca una religione nazionale, non può venire più né da un Dio, né da un uomo, né da un politico, né da un poeta, sibbene dalle viscere stesse de' popoli, quando i popoli liberi ed instruiti potranno ascoltare la parola della loro coscienza, e secondare l'ispirazione del loro cuore. Di questi elementi soltanto comporrassi la Bibbia dell'avvenire. (*FSI*, 497)

<sup>84</sup> É. Littré, *Conservation Révolution Positivisme*, Paris 1852, p. 184. Sul significato di questo volume, cfr. Pozzi 1969, pp. 336-339. Littré (anche come seguace di Comte) è ricordato in *FSI*, XLI, LXXIII, LXXVII, 24, 492, 500.

Nei primi mesi del 1851, il *directeur des études* dell'École Normale, Étienne Vacherot pubblica il terzo volume della sua *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*: nonostante che i tempi spingano alla prudenza, lo studioso non esita a mostrare gli stretti legami fra la filosofia neoplatonica e i principali dogmi del Cristianesimo. Il cappellano dell'École, il padre oratoriano Alphonse Gratry, un cattolico notoriamente "aperto", prepara un libro in risposta: dopo averne parlato a Vacherot, prima dà le sue dimissioni, poi decide di pubblicare il suo volume. La polemica scoppia, i giornali se ne impadroniscono: il ministro interviene, sospendendo il 29 giugno Vacherot dall'incarico. Il 7 luglio esce *Une étude sur la sophistique contemporaine. Lettre à M. Vacherot* del padre Gratry<sup>85</sup>.

Bonavino assiste da Genova a tutta questa *bagarre* e prende risolutamente le parti di Vacherot. Viene colpito soprattutto dalle parole di serena fermezza contenute nell'*Avant-propos* del volume: la verità della scienza non può seguire gli opportunismi e le mediazioni della politica, ma deve essere sostenuta senza pose provocatorie, ma anche senza timore:

Il Professore E. VACHEROT ha scritto su tale argomento due pagine ammirabili nello *Avant-propos* del vol. 3.<sup>o</sup> della sua *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*; ed io le raccomando caldamente alla meditazione degli studiosi: *Si la philosophie de notre temps veut être prise au sérieux, il faut qu'à l'exemple du siècle dernier, elle parle haut et clair sur toutes choses, avec plus de respect pour les doctrines du passé, mais avec non moins d'indépendance et de résolution. Il peut être habile de transiger ou de s'abstenir dans certaines questions d'histoire ou de doctrine, lorsqu'on se propose un autre but que le vrai. Mais la science n'a rien de commun avec la politique; elle n'en connaît, ni les ménagements, ni les compromis. Tout autre intérêt que celui de la vérité lui est indifférent, tout autre joug lui est intolérable. [...] Mais pour peu qu'elle obéisse à des intérêts de parti, ou à des convenances de situation elle perd tous ses titres à l'estime et à la sympathie du public: Odi profanum et arceo! L'homme qui se croit la mission de chercher et de répandre la vérité, est coupable de la taire, plus coupable encore de l'ajuster à ses calculs. Mieux vaut la passion que l'intérêt dans le domaine de la philosophie. La passion égare et trouble la science, mais elle ne la dégrade pas; l'illusion qu'elle produit peut tromper une conscience honnête sans la fausser. – Et, sans faire ce honteux métier de sophiste, si le philosophe, par amour de la paix, souci de repos, goût de la discipline, respect mal entendu des croyances*

<sup>85</sup> Sulla vicenda, informazioni di prima mano in L. Ollé-Laprune, *Étienne Vacherot 1809-1897*, II edizione, Paris 1898, pp. 24-30.

*générales, ajourne, atténuée, ou voile ses opinions, il manque à son premier devoir. Il ne faut pas confondre la modestie avec la faiblesse, ni la sagesse du penseur avec le mensonge de l'écrivain. (FSI, XXI-XXIII)*

Nell'ottobre del 1851 Edgar Quinet pubblicava il secondo volume delle sue *Révolutions d'Italie* e poi nel 1852 il terzo<sup>86</sup>: Ausonio Franchi lo giudicava «miglior conoscitore ed amico dell'Italia che molti sedicenti italianissimi», e riportava il suo giudizio sulla filosofia italiana degli anni Quaranta contenuto nel suo celebre corso al Collège de France sull'ultramontanismo:

Il restait à l'Italie moderne une seule chose, l'indépendance intérieure de l'esprit. Or ses écrivains conspirent aujourd'hui à lui ôter ce dernier refuge. De la meilleure foi du monde, les Rosmini, les Gioberti, les Troya [...], les Balbo, mettent tout leur talent à détruire par la raison l'empire de la raison; renversant cette liberté interne de l'esprit humain, ils donnent à leur pays, sans le savoir, autant qu'il est en eux, le coup de grâce. (FSI, XXXIII-XXXIV)

## 10.

*La critica germanica.* In quella che possiamo chiamare la sua “seconda formazione”, Bonavino raggiunse una discreta conoscenza (rara in Italia) anche dei risultati della critica biblica tedesca e dell'ateismo di stampo materialistico che si era sviluppato dopo il 1835 nella sinistra hegeliana. Non leggendo il tedesco, si servì della mediazione francese: dopo la recensione (non favorevole) a *Das Leben Jesu* di David Friedrich Strauss, che Quinet aveva pubblicata sulla «Revue des deux mondes» alla fine del 1838, l'opera era stata tradotta in due volumi da Littré nel 1841 (è di questa traduzione che si serve Ausonio Franchi)<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> Dopo la lettura del terzo volume delle *Révolutions*, Franchi così scriveva all'amico Macchi (Genova, 19 maggio 1853): «Leggendo ultimamente la bellissima opera di Quinet, *Les révolutions d'Italie*, mi parve che gli dovrebbe riuscire assai caro di vedere le sue idee adottate pure da qualche italiano; e mi nacque il desiderio di farli pervenire una copia della *Filosofia*. Sapresti tu indicarmi la via da tenere per venirne a capo?» (Della Peruta 1989, p. 257).

<sup>87</sup> D. F. Strauss, *Vie de Jésus ou examen critique de son histoire, traduite de l'allemand sur la troisième édition par É. Littré*, 2 voll., Paris 1839-1840. Il primo volume era aperto da un *Avertissement* (pp. 1-11) in cui si accenna anche alla già ricordata opera di J. Salvador. Ausonio cita ampiamente il secondo volume della *Vie de Jésus* in FSI, 485-486 e mostra generalmente grande considerazione per Strauss (FSI, LXIX, 35). La recensione di Quinet fu da lui ristampata in E. Quinet, *Allemagne et Italie. Philosophie et poésie*, II, Paris et Leipzig 1839, pp. 304-411, col titolo *De l'état du Christianisme en Allemagne. De la Vie de Jésus, par le docteur Strauss*; e poi in Id., *Ceuvres*

Ma l'opera di mediazione franco-tedesca fu portata avanti anche all'interno del mondo sovversivo che si riuniva a Parigi negli ultimi anni di Luigi Filippo: fossero francesi "germanizzanti" come il proudhoniano Marc-Lucien Boutteville (che dopo il '48 scrisse spesso col *nom de plume* di Lucien Jacquemard) o esuli tedeschi come Hermann Ewerbeck, medico di Danzica, amico di Karl Marx<sup>88</sup>.

Per tutti gli anni Quaranta, la cultura francese sembrò restia ad accettare gli esiti più radicali della critica biblica e della filosofia post-hegeliana tedesca: ciò nonostante, nel 1850 Ewerbeck pubblicava a sue spese (non aveva trovato un editore disponibile) una traduzione di *Das Wesen des Christentums* di Ludwig Feuerbach. Forse per prudenza, adottava una formula editoriale che fu subito criticata: l'autore del volume (*Qu'est-ce que la religion d'après la nouvelle philosophie allemande*) sembrava lo stesso Ewerbeck e il nome di Feuerbach non compariva sul frontespizio. A questo si aggiunse subito un secondo tomo (*Qu'est-ce que la Bible d'après la nouvelle philosophie allemande*) in cui venivano presentati alcuni dei testi più radicali della critica biblica tedesca dell'ultimo decennio (Friedrich Daumer, Friedrich Wilhelm Ghillany, Ernst Carl Julius Lützelberger e Bruno Bauer): in un'appendice, discutendo della ricezione di *Die Judenfrage* di Bruno Bauer e del suo saggio *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* (entrambi del 1843), Ewerbeck traduceva quasi integralmente il saggio di Karl Marx *Zur Judenfrage*, apparso nei «Deutsch-Französische Jahrbücher», la rivista da lui pubblicata con Arnold Ruge a Parigi nel febbraio del 1844<sup>89</sup>.

«La Liberté de penser» accolse queste pubblicazioni con un tono molto critico: Renan definì Strauss più teologo che storico e criticò duramente in Feuerbach «ce mauvais ton qui règne dans les universités allemandes et que

---

*complètes*, Paris 1857, pp. 287-352, con qualche correzione di forma e col titolo *Examen de la Vie de Jésus*. Oggi la si può leggere ottimamente presentata e annotata da Philippe Dufour in «Flaubert» [En ligne], 4 | 2010, mis en ligne le 15 décembre 2010, consulté le 03 décembre 2020. URL: <http://journals.openedition.org/flaubert/1218>.

<sup>88</sup> Su Boutteville, cfr. Weill 1937, pp. 104, 193-195; su Ewerbeck, cfr. A. Catel, *Le traducteur et le démiurge: Hermann Ewerbeck, un communiste allemand à Paris (1841-1860)*, Nancy 2019.

<sup>89</sup> H. Ewerbeck, *Qu'est-ce que la religion d'après la nouvelle philosophie allemande*, Paris 1850; Id., *Qu'est-ce que la Bible d'après la nouvelle philosophie allemande*, Paris 1850. Nella *Conclusion* di questo volume, compare appunto la traduzione francese di *Zur Judenfrage* di Marx (pp. 629-660) e si danno molte notizie sulla produzione del filosofo tedesco; poi Ewerbeck polemizzava con la recensione anonima (ma di Renan) al volume di Feuerbach, della quale parleremo subito. Notizie e bibliografia su Daumer e Ghillany sono ora in G. Bonacina, *Bruno Bauer e l'ebraismo*, introduzione a B. Bauer, *La questione ebraica*, Soveria Mannelli 2019, pp. 7-161: *ad nomina*, che sottolinea l'assunto anti-ebraico dei loro interventi. In effetti, proprio nei saggi tradotti da Ewerbeck, i due autori sostenevano che l'ebraismo antico aveva conosciuto la pratica dei sacrifici umani.

j'appellerai volontiers le Pédantisme de la hardiesse»<sup>90</sup>. Poi ospitò un lavoro in tre puntate dal dicembre 1850 al maggio del 1851 (l'ultimo numero della rivista) di Boutteville-Jacquemard, che – fra l'altro – si cimentava nella traduzione di una serie di passi dell'opera: lo stesso autore era poco tempo prima ritornato sull'opera di Strauss nel giornale di Proudhon «Le Peuple de 1850»<sup>91</sup>.

Attraverso la lettura attenta della rivista parigina, Bonavino veniva a conoscenza di questi dibattiti e si procurava quei libri: così ebbe certamente fra le mani i due volumi di Ewerbeck. Ma non sembra accogliere le riserve e le critiche di Renan e Jacquemard, mostrandosi invece entusiasta di Strauss e di Feuerbach. Discutendo con Giovanni Maria Bertini, che – come vedremo – sarà il bersaglio polemico nel suo primo libro, operava una distinzione fra il deismo filosofico del XVIII secolo e la «dottrina della nuova scuola hegeliana», in cui annoverava «Louis FEUERBACH, *Essence de la religion*, e i varj scritti di David STRAUSS, BRUNO BAUER, KARL MARX, ARNOLD RUGE, DAUMER, GHILLANY, LÜTZELBERGER»<sup>92</sup>, cioè tutti gli autori che aveva trovati nel secondo volume di Ewerbeck. Secondo costoro

l'umanismo è un antiteismo, e consiste nell'umanizzar Dio o divinizzar l'uomo, trasformando la teologia in antropologia. Li umanisti adunque, più logici assai di quel che voi immaginate, non considerano solamente come una finzione antropomorfica questo o quell'attributo del vostro Dio; ma lo riguardano tutto intero come un ente mitologico, creato dal sentimento e definito dalla teologia. Quindi non riconoscono in esso uno spirito sussistente, un essere personale, una realtà individua e infinita; ma col lume della critica storica e psicologica mostrano, che il Dio cristiano è un ideale, in cui la coscienza dell'umanità personifica sé medesima co' suoi proprj attributi, spogliandoli d'ogni imperfezione e sollevandoli ad un grado infinito. (*FSI*, 14)

<sup>90</sup> [E. Renan], *Qu'est-ce que la religion d'après la nouvelle philosophie allemande? Par Hermann Ewerbeck*, «La liberté de penser», t. VI, 1850, pp. 341-349: 347, nel fascicolo del 20 settembre 1850. Poi ripubblicato in versione leggermente ridotta in Id., *Études d'histoire religieuse*, VII edizione, Paris 1864, pp. 405-419, col titolo *M. Feuerbach et la nouvelle école hegelienne*.

<sup>91</sup> L. Jacquemard, *De l'essence du Christianisme. Par L. Feuerbach*, «La liberté de penser», t. VII, 1850-1851, pp. 93-99, 426-442, 748-764, nei fascicoli del dicembre 1850 e del marzo e maggio 1851.

<sup>92</sup> *FSI*, 14. Il maiuscolo è nel testo. Va dunque corretto quanto asserito in Bravo 1976, p. 380, che dopo la collaborazione di Marx al giornale fiorentino «L'Alba» del 1848, «su Marx tutto tacerà [in Italia], fino a che il suo nome non riapparirà in un articolo di Ausonio Franchi nel 1854, affiancato a quelli di Ferrari, di Proudhon, di Feuerbach e di Ruge», perché Franchi mostra di conoscere, almeno di nome, Karl Marx già nel 1852, nella *Filosofia delle scuole italiane*. L'articolo del 1854 è *Risposta a una corrispondenza da Torino*, «La Ragione», I, 2, 28 ottobre 1854, pp. 27-30: 30, poi in A. Franchi, *Saggi di critica e polemica*, I, *Questioni filosofiche*, Milano 1871, pp. 19-29: 25. Ma cfr. anche la nota successiva.

Feuerbach e Strauss, scriverà ancora, hanno dimostrato che Dio altro non è che «l'essenza medesima dell'umanità, innalzata ad un grado ideale, infinito di perfezione» (*FSI*, 485). Nel 1854, aggiungerà anche Marx e Ruge: «Co'l sistema di Feuerbach consuona molto quello di Carlo Marx e di Arnaldo Ruge, come ne fan fede li Annali, che per poco tempo fu dato loro di pubblicare in Francia. Il principio della critica antireligiosa, vi diceano, è questo: è l'uomo che fa la religione, e non la religione che fa l'uomo»<sup>93</sup>. Anche da Feuerbach, come già da Vacherot, Ausonio ricavava una lezione di radicalità filosofica e di lotta contro quella che a lui sembrava l'ipocrisia dei tempi:

Questo vizio, pur troppo assai commune a'nostri tempi, viene smascherato con una forza mirabile da Luigi FEUERBACH nella *Prefazione* alla sua grand'opera, *Essence du Christianisme*: Aujourd'hui (cito la traduzione, che di questo brano ha data L. JACQUEMARD nella *Liberté de penser*, N.° 42, – Mai, 1851, parendomi più chiara ed elegante che quella di H. EWERBECK nell'opera intiera, pubblicata sotto il titolo: *Qu'est-ce que la religion?*): la bonne société est indifférente au bien comme au mal; elle s'accommode, avant tout, d'illusions et de mensonges conventionnels: c'est là le ton dominant, le ton normal de notre époque. L'hypocrisie est l'essence de cette société. Hypocrisie notre politique, hypocrisie notre morale, hypocrisie notre religion, hypocrisie notre science. Celui qui dit aujourd'hui la vérité est un impertinent, un malappris; par conséquent un homme immoral. La vérité, de notre temps, est de l'immoralité. Ce qui est moral, ce qui est même reçu et honoré. C'est une façon hypocrite de nier le Christianisme, tout en ayant l'air de l'affirmer: ce qui est immoral et décrié, c'est de nier le Christianisme sincèrement, honnêtement, sans ambage ni détour. Permis à chacun de jouer capricieusement avec le Christianisme, d'abandonner en réalité tel de ses dogmes fondamentaux, en laissant subsister tel autre en apparence, ce qui est en effet les ruiner tous en principe: ce qui est immoral, c'est de s'affranchir sérieusement du Christianisme, et cela par une nécessité de conscience. Arrêtez-vous à moitié chemin: ce qui est immoral, c'est d'aller jusqu'au bout. (*FSI*, xxviii-xxix)

«Aller jusqu'au bout»: era quello che ormai aveva deciso di fare don Cristoforo Bonavino.

<sup>93</sup> Id., *Studj filosofici e religiosi. Del sentimento*, Torino 1854, pp. xxvi-xxvii. La fonte di Franchi è sicuramente ancora il volume di Ewerbeck.

## 11.

«*La filosofia delle scuole italiane*». Intanto nel giugno del 1851, Mauro Macchi era tornato a Genova da Lugano. Intorno a lui e a Bonavino si venne riunendo un cenacolo di amici formato da don Bartolomeo Bottaro, un altro inquieto sacerdote giobertiano, anch'egli sospeso *a divinis* nel 1850 e poi morto in modo misterioso nel 1853<sup>94</sup>; il matematico Giovan Battista Marsano, i mazziniani Francesco Bartolomeo Savi ed Emanuele Rossi, forse – come abbiamo accennato – anche Carlo Pisacane<sup>95</sup>. Nel giugno-luglio 1852 si trattenne per qualche settimana a Genova anche Aleksandr Herzen, esule a Nizza negli anni precedenti: vide assai spesso Pisacane e, con tutta probabilità, ebbe qualche contatto anche con colui che stava diventando Ausonio Franchi<sup>96</sup>. Questo gruppo assiste alle vicende di quello scorcio del 1851: nell'ottobre usciva *Del Rinnovamento civile d'Italia*, l'ultima grande opera di Gioberti, con cui il pensatore piemontese oltrepassava il neo-guelfismo, apriva alla democrazia e preconizzava il ruolo nazionale del regno di Sardegna; il 2 dicembre, Luigi Napoleone portava a termine il colpo di stato, che l'anno dopo avrebbe condotto al secondo impero.

Macchi reagì con due interventi: il 28 dicembre, pubblica l'opuscolo *Il colpo di Stato e la democrazia europea*, nel quale, sulle orme di Ferrari, ribadiva, nonostante tutto, la sua francofilia e la centralità dell'iniziativa francese; nel giugno 1852 il libro *Le contraddizioni di Vincenzo Gioberti*, in cui cercava

<sup>94</sup> Gioberti ricorda Bottaro in una lettera al canonico genovese Giuseppe Gando (Parigi, 21 marzo 1848), in Massari III 1861, p. 59. Si sospettò che Bottaro fosse stato avvelenato da un altro sacerdote "irregolare", don Filippo Maineri, messo in carcere il 13 settembre 1853 e assolto il 19 marzo 1855. In difesa di Maineri e sulle fragilità dell'accusa, scrisse un opuscolo proprio Mauro Macchi, *Un atto di accusa, Considerazioni*, Genova 1855. Lo commentava Ausonio, scrivendo a Macchi da Torino, il 26 marzo 1855: si diceva sicuro della «vanità mostruosa» delle accuse, ma non gli sembrava abbastanza provata la tesi che Bottaro non fosse morto avvelenato: «io ho un concetto assai più tristo della setta clericale, che tu» (Della Peruta 1989, p. 272). Francesco Bartolomeo Savi era direttore del giornale mazziniano «Italia e popolo. In genere si attribuisce a Emanuele Rossi il libello anonimo *Simbolo politico, sociale e religioso della democrazia*, Lugano 1853, definito «un librettuccio distillato di tutti gli errori e i deliri della mente umana» dalla «Civiltà Cattolica», V, seconda serie, vol. VI, 1854, p. 82-83; ma alcuni lo attribuiscono allo stesso Franchi (Taricone 2000, p. 198). Questi amici vengono ricordati nella lettera di Franchi a Macchi, da Lugano, 13 settembre 1852 (Della Peruta 1989, p. 255).

<sup>95</sup> Rosselli 1977, p. 151.

<sup>96</sup> F. Venturi, *Esuli russi in Piemonte dopo il '48*, Torino 1959, p. 72, segnala l'articolo anonimo, da lui attribuito allo stesso Franchi, *Il Commune in Russia*, «La Ragione», I, 9, 16 dicembre 1854, pp. 134-138, in cui si citano due opere di Herzen («uno scrittore russo, che rappresenta nobilmente nell'esiglio la giovine democrazia della sua razza») stampate negli anni precedenti: *Du développement des idées révolutionnaires en Russie* (1851) e la *Le peuple russe et le socialisme* (1852).

di evitare che, col *Rinnovamento*, il prete piemontese tornasse al centro del dibattito e riaprisse il discorso sul binomio cattolicesimo-libertà e religione-riscatto nazionale. Ma il libro criticava anche la democrazia religiosa di Mazzini, secondo l'impostazione razionalista di Ferrari<sup>97</sup>. Una nota conteneva questa singolare informazione:

Questa citazione venne tolta, col consenso dell'autore, da un libro non peranco pubblicato di un dotto genovese il quale, nel confutare un libro di Gius. Bertini, professore all'università di Torino, ha fatto una splendida critica di tutta la filosofia ufficiale in Italia, ossia dell'ontologia, del dogmatismo, e della metafisica. È un eloquente sviluppo della dottrina di Kant ed una assai popolare conferma dell'arduo libro di Giuseppe Ferrari. Ond'è a sperarsi che venga seriamente meditato dalli studiosi italiani, quando, tra breve, sarà dato alla stampa<sup>98</sup>.

Nei primi mesi del 1851 erano usciti a Torino i due volumi dell'*Idea di una filosofia della vita* di Giovanni Maria Bertini, coetaneo di Macchi e Bonavino (era nato nel 1818), dal 1847 professore di storia della filosofia all'università torinese. L'autore rilanciava la necessità di una filosofia religiosa, capace di fondare i dogmi del cristianesimo e di vincere il dubbio<sup>99</sup>. Si trattava di un cammino inverso a quello compiuto negli ultimi anni dal prete genovese, che perciò si impegnò nella puntigliosa confutazione di quei due ponderosi volumi. Nell'inverno del 1852, lesse quanto veniva scrivendo al cenacolo dei soliti amici, che lo convinsero a pubblicarlo in volume: Macchi servì da tramite con la Tipografia Elvetica di Capolago.

La sua corrispondenza con lui (quando Macchi è a Torino) ci informa sui progressi dell'opera: Bonavino gli manda via via che sono pronti i quaderni delle *Scuole*, perché siano spediti alla tipografia. Il prete è ossessionato dal problema del nome sul frontespizio: «credo che avrete già spedito il manoscritto..., – scrive il 18 marzo 1852 – ma appena vi occorra di scrivere colà, avvertitelo bene di quello che abbiamo tra noi concertato intorno al nome, affinché in qualche annuncio non pubblichiamo il mio, e mi getti in qualche imbroglio inestricabile». L'8 aprile 1852 riferisce di aver ricevuto le bozze dei primi quaderni e di averle rimandate corrette con altre parti del manoscrit-

<sup>97</sup> Della Peruta 1989, pp. 217-220.

<sup>98</sup> M. Macchi, *Le contraddizioni di Vincenzo Gioberti. Osservazioni critiche sull'opera Del Rinnovamento civile*, Torino 1852, p. 52, nota 1.

<sup>99</sup> Su Bertini, cfr. Gentile II 1969, pp. 87-126; V. Cappelletti, *Bertini, Giovanni Maria*, in *Dizionario biografico degli italiani*, IX, Roma 1967, pp. 544-546. Com'è noto, già alla fine di quel decennio, Bertini avrebbe seguito Bonavino-Franchi nel distacco dall'ortodossia cattolica.

to; ai primi d'agosto il libro era ormai stampato<sup>100</sup>. Il 6 agosto Cattaneo lo annunciava a Filippo De Boni: «Un prete genovese ha pubblicato a Capolago un volume pseudonimo sulla filosofia delle scòle italiane in cui tratta le cose religiose con grande ardimento. A Genova è proibito; ma non a Torino»<sup>101</sup>.

Il volume si articolava in dodici, polemiche lettere a Bertini, ma la parte decisamente più brillante era la lunga *Introduzione*, che infatti – come vedremo – conobbe anche vita autonoma. L'Italia era rimasta al di fuori del circuito della filosofia moderna, perché nelle sue scuole e nelle sue università si continuava a insegnare una filosofia all'insegna dell'ontologismo, del dogmatismo e della metafisica: tutte uno sviluppo della vecchia scolastica. I tentativi di rinnovare la filosofia cattolica, operati negli ultimi decenni da Rosmini e Gioberti, non avevano fatto altro che ribadire quel vassallaggio, in quanto entrambi, sia pure in forma sofisticata, presupponevano i dogmi del cattolicesimo: la loro non era pertanto una «scienza razionale».

Altrettanto pessimista era il giudizio sulla situazione religiosa d'Italia. Franchi invitava a non perdersi in tante sottigliezze a proposito del cattolicesimo, per salvarne in qualche modo il salvabile. Il cattolicesimo è e non può che essere la religione della Chiesa di Roma, non è possibile essere cattolico in qualche altro modo:

una persona, una società, una chiesa qualunque in tanto è e può dirsi cattolica, in quanto professa la religione della Chiesa romana, cioè le stesse dottrine speculative e pratiche sopra il dogma, il culto, la morale e la gerarchia; ché il cattolicesimo riconosce un solo centro, Roma; un solo capo visibile, il Papa; e chiunque disconosce questo capo, o si distacca da questo centro, immantinente egli è e debb'essere riguardato da tutto il mondo cattolico siccome scismatico, siccome un membro reciso dal corpo, o un ramo divelto dall'albero: ei non è più nella Chiesa (*FSI*, xxxvii).

Le vicende degli ultimi anni avevano rotto ogni legame fra le *élites* italiane e il cattolicesimo: per loro esso era un *caput mortuum*.

Dovunque fu od è libera l'espressione del pensiero e della coscienza, ivi arde aperta la guerra contro il Papa; contro i Vescovi, contro i riti, contro i misteri,

<sup>100</sup> Della Peruta 1989, pp. 251-253. Colui che doveva essere informato poteva essere o Alessandro Repetti, proprietario (1847-53) della Tipografia Elvetica di Capolago, o lo stesso Cattaneo.

<sup>101</sup> *Carteggi di Carlo Cattaneo*. Serie I, *Lettere di Cattaneo*, III, 1852-1856, a cura di M. Canca-rini Petroboni, M. Fugazza, Firenze-Bellinzona 2010, p. 31.

contro il cattolicesimo; ivi libri ed efeméridi, circoli e società, piazze e teatri altamente bandiscono i principj d'una fede razionale, che sono la negazione completa della fede ortodossa. E dove la voce della pubblica opinione è repressa e soffocata, se tace la stampa, non taciono però li atti; e li atti con eloquenza tanto più energica, quanto più muta, attestano pure, che il popolo italiano non è più cattolico fuorché di nome; e che se al papa rimangono ancora molti fedeli, considerati in individuo, non può dirsi che gli sia suggesta, presa in corpo, la nazione (*FSI*, xxxix).

La conseguenza di questo stato di cose era fin troppo evidente: l'Italia non aveva più una «religione nazionale». A chi era riservata l'eredità del cattolicesimo? Chi poteva succedere alle «funzioni sociali» di questa fede? «Non mancano alcuni – scriveva Franchi – che vorrebbero dar l'Italia in mano a qualche altra chiesa fra le molte del protestantesimo», ma – aggiungeva – «la Riforma, che nel secolo XVI fu un gran progresso, oggidì non sarebbe che un inutile anacronismo»: essa fu «un'epoca critica, destinata soltanto ad emancipare la società da giogo sacerdotale per avviarla al tirocinio organico della filosofia» (*FSI*, LXV-LXVI). Insomma Lutero e Calvino erano altrettanto nemici del libero pensiero che la Chiesa di Roma.

Ma c'era una tradizione a cui il pensiero italiano poteva utilmente richiamarsi, tradizione nata in Italia, ma che poi era circolata, fecondandolo, nel pensiero europeo: il socinianesimo. Esso «fu l'attuazione compiuta del principio di libertà, che la Riforma aveva proclamato; e questo principio riuscì ben tosto alla negazione di tutto l'ordine soprannaturale e alla supremazia assoluta della ragione». Sviluppando una serie di temi che poi avranno un grande avvenire nella cultura italiana, Ausonio definiva il socinianesimo «il vero principio educatore del mondo moderno:

Riconoscendo l'autonomia della ragione, esso creò la nuova filosofia; esso fu padre di Descartes e di Spinoza, di Bayle e di Hume, di Voltaire e di Rousseau, di Kant e di Lessing, di Lamennais e di Leroux, di Hegel e di Strauss, di Bauer e di Feuerbach; esso è lo spirito medesimo della scienza odierna; è il razionalismo (*FSI*, LXVII-LXIX).

E per «razionalismo» Franchi intendeva la «sovranità od autonomia assoluta della ragione umana in tutti li ordini della scienza e della vita» (*FSI*, LXIX). La rivoluzione italiana doveva essere in primo luogo una rivoluzione culturale e sfociare nella diffusione – si potrebbe dire – di un «razionalismo di massa»: «Conviene dunque far sentire a tutti, quanto sia importante e neces-

saria la libertà della coscienza e del pensiero; conviene istruire, esaminare, discutere, scrivere, finché l'idea razionale divenga sentimento, convinzione, e bisogno prepotente, irresistibile della nazione» (*FSI*, LXXVI).

La prima fase di questa mutazione doveva essere essenzialmente critica: mettere a nudo le contraddizioni e i ritardi della filosofia ufficiale e della religione di Stato. Questo era il modo in cui Franchi col suo libro cercava di «concorrere per la sua piccola parte al compito nazionale» (*FSI*, LXXIX-LXXX): «Si prendano a scandagliare con intrepida mano le dottrine, a cui l'insegnamento ufficiale vuole educate le generazioni italiane; si penetri con occhio ardito e sicuro al fondo dei principj e delle credenze, che la scuola c'insegna, e la Chiesa ci impone; si metta nel crogiuolo della critica questa scienza che tra noi si spaccia per filosofia; e questa fede, che a noi si denuncia per religione». Intanto – sembrava dire – dedichiamoci a questa critica corrosiva:

E quando ci saremo convinti, che nel nostro paese la religione e la filosofia son condannate ad essere un simbolo della contraddizione, ed una teorica dell'assurdo; quando ci saremo persuasi dell'ignoranza profonda, in cui vengono studiosamente mantenute le nostre scuole, e della meschinità vergognosa, in cui sono caduti i nostri studj; allora, sì, tutti sentiremo il pregio infinito della libertà; allora l'ingegno e il cuore d'Italia scuoteranno da sé l'indegno giogo della scienza e della religione di Stato; e la nostra gioventù, più fortunata di noi, potrà iniziarsi liberamente alla filosofia della ragione ed ispirarsi alla fede dell'umanità. Solo in quel giorno la redenzione d'Italia potrà dirsi compiuta; il voto de' nostri mártiri esaudito; il loro sangue generosamente vendicato; l'era delle rivoluzioni finita; e il beato regno della pace e della fratellanza inaugurato (*FSI*, LXXVI-LXXVII).

## 12.

*La confessione di uno scettico.* Nel suo primo libro, Franchi si attribuiva, quindi, un ruolo prevalentemente critico, non ancora un compito "ricostruttivo": ma non aveva paura delle accuse di scetticismo che – c'era da giurarci – gli sarebbero piovute addosso. Per lui lo scetticismo era «una delle più belle forme di razionalismo, e la miglior espressione della libertà di pensiero e di coscienza» (*FSI*, LXXXIII). Non significava indifferenza, apatia, disprezzo delle scienze: esso «rigetta solo quella dottrina che non è certa, quella scienza che non è fondata, quel principio che non è vero, quella credenza che non è ragionevole» (*FSI*, LXXXIV). Per cui apre alla ricerca e all'impegno: «è l'unico,

nello stato presente delle nostre cognizioni, che possa soddisfare ad un tempo e la ragione e il cuore, armonizzando il dubio con la certezza, i principj con le credenze, la scienza con la fede» (*FSI*, LXXXVI).

Per dimostrarlo Ausonio riteneva necessario ripercorrere, di fronte al lettore, la sua crisi religiosa, presentandola come un percorso di emancipazione, dolente e tormentato, di cui ormai, nell'Italia di metà Ottocento, «in un tempo sì fecondo di conversioni e di apostasie, o interessate, o menzognere», si poteva parlare in pubblico<sup>102</sup>. Dopo tanti tormenti (che abbiamo già ricordati), il prete genovese aveva trovato la sua pace quando era finalmente giunto alla convinzione che «il criterio supremo d'ogni verità risiede nella ragione. Stabilito questo principio, – scriveva – la mia emancipazione intellettuale e morale fu compiuta. Con esso pervenne immediatamente alla negazione di ogni ordine sovranaturale, d'ogni teologia positiva, d'ogni autorità teocratica, d'ogni rivelazione divina» (*FSI*, XCI).

Ma non poteva fare a meno di mettere sotto processo non solo tutta la sua formazione di prete, ma più in generale tutta l'educazione cattolica:

E se per giungere a questa meta io ho dovuto soffrire, di chi è la colpa? Non è tutta di coloro, che pervertono l'intelletto co' pregiudizj, e la coscienza con le superstizioni? Di coloro, che sconvolgono la fantasia con lo spettro del demonio e dell'inferno? Di coloro, che rappresentano il dubio come un delitto, e l'uso della ragione come un sacrilegio? Di coloro, che hanno gettato la nostra società in tale abisso di fanatismo e d'ipocrisia, che altri non possa esprimere le sue opinioni, comunicarle a'suoi amici, discuterle, professarle, senza porre a repentaglio l'onore, il credito, l'ufficio, la sicurezza, la sussistenza di sé e de' suoi cari? Ah! costoro, che hanno sempre in bocca le angustie e li affanni mortali dello scettico, la gioja e la beatitudine celeste del fedele, sanno bene il fatto loro; poiché son dessi, che ordinarono la società in guisa che il più degli uomini fosse nell'alternativa di eleggere la loro fede o la miseria, la

---

<sup>102</sup> Il momento autobiografico è ricorrente nel percorso di tanti ex-sacerdoti ed ex-religiosi e deriva evidentemente dalla necessità di giustificare di fronte a se stessi e agli altri la propria parabola. Lo avverte acutamente C. Falconi, *Spretati o del diritto all'apostasia*, Firenze 1958, pp. 391-396, che fornisce una bibliografia sommaria di tali autobiografie: ma di Franchi/Bonavino ricorda solo i tre volumi dell'*Ultima critica*, non la confessione contenuta nella *Filosofia delle scuole italiane*. Falconi riporta alcune pagine autobiografiche del prete modernista Salvatore Minocchi, in cui si descrive l'impressione penosa che l'*Ultima critica* produsse in lui ai tempi del seminario (pp. 393-395). Questo libro di Falconi, pur con alcune lacune e imprecisioni, resta fondamentale per un primo orientamento sulla condizione sociale e civile del prete spretato nella società italiana nel secolo e mezzo dopo la rivoluzione francese.

loro religione o la fame, il loro culto o la disperazione, il loro simbolo o l'infamia; dessi, che hanno inventato quello strazio delle anime, quell'assassinio de' cuori, a cui diedero il nome di scrupolo, e da cui vengono popolati in gran parte i manicomj. Rendano dunque all'uomo la sua libertà; lascino ch'ei possa instruirsi quanto, e come gli aggrada; rispettino il santuario delle coscienze; chieggano conto degli atti, non delle opinioni; giudichino della vita, non della fede; e poi vedranno dove l'uomo trovi più di conforto o di tormento: se nella loro ascetica, o nella nostra filosofia (*FSI*, XCII).

In effetti erano pagine di «grande ardimento», come aveva scritto Cattaneo, il quale fu incaricato di scrivere un annuncio del volume, probabilmente per il «*Monitore bibliografico italiano*», che affiancava e propagandava le pubblicazioni della Tipografia Elvetica. Si limitò – come spesso capitava allora – a fare una lunga scelta dei passi più significativi, intercalandoli con brevi commenti. Riportava le pagine della “confessione” di Ausonio, dichiarando che esse invogliavano «chicchessia di conoscerlo di persona e d'amarlo», ma alla fine non poteva tacere una riserva di fondo:

L'opera che qui si annuncia è intesa a confutare le più trite asserzioni dell'ontologia e della psicologia delle moderne scòle italiane; se non che, in luogo di trattare codeste questioni con libero ordine, l'autore si rassegna a seguire passo passo il procedimento d'un altro scrittore, troppo oscuro per verità e immeritevole di tanto onore. A che pro combattere un'autorità che non è autorità? In tale assunto diviene necessità trascinarsi per mezzo a molte minuzie e continue ripetizioni, e ciò ch'è peggio, la vittoria che si riporta sembra piuttosto conseguita sulla debolezza individuale d'uno scrittore che sulla generale e irreparabile falsità delle dottrine ch'egli professa. Un grosso volume per combattere uno scrittore così ignoto al mondo come il sig. G. M. Bertini il cui nome per la prima volta ne giunge ora all'orecchio, può sembrare sempre prolisso quantunque pieno di nervosi e poderosi ragionamenti. Troppo ampia rete a pigliar sì povero pesciolino<sup>103</sup>.

<sup>103</sup> Il testo di Cattaneo fu primamente pubblicato in appendice a G. C. Lacaita, *Carlo Cattaneo, Ausonio Franchi e il socialismo risorgimentale*, «*Rivista storica del socialismo*», VI, n. 20, 1963, pp. 505-556: pp. 549-559 (p. 558-559, per il passo citato nel testo), che lo considerava *tout court* una recensione. Ora è in C. Cattaneo, *Scritti letterari*, II, a cura di P. Treves, Firenze 1981, pp. 511-530, che ne ha chiarito la natura di scelta di passi in funzione del lancio dell'opera. L'ipotesi che fosse destinata al «*Monitore bibliografico italiano*» la trovo in *La biblioteca di Carlo Cattaneo*, a cura di C. G. Lacaita, R. Gobbo, A. Turiel, Bellinzona 2003, p. 58. Ma si potrebbe anche avanzare l'ipotesi che le pagine di Cattaneo dovessero essere la premessa della ristampa dell'*Introduzione* del libro di

Cattaneo aveva ragione, ma la formazione clericale pesava ancora su Bonavino: donde l'abitudine alla *disputatio* teologico-filosofica, al contraddittorio e anche – diciamolo pure – all'attacco personale. Questo suo "lancio" non fu pubblicato: si pensò probabilmente che potesse avere effetti controproducenti. Ma forse furono queste sue osservazioni a indurre l'editore a estrapolare l'*Introduzione*, di gran lunga la parte più vivace e leggibile dell'opera, e farne una pubblicazione a parte, che uscì alla fine del 1852: nel contempo Gioberti era morto all'improvviso, Cavour era diventato il nuovo presidente del consiglio nel regno di Sardegna e il principe-presidente si apprestava a diventare Napoleone III: la svolta autoritaria in Francia sembrava segnare la conclusione definitiva del ciclo rivoluzionario europeo apertosi nel 1848 e finiva di scoraggiare quanti avevano sperato in una sua ripresa.

Il testo di Franchi era preceduto da una *Prefazione degli editori*, anonima, ma uscita dall'ambiente che si raccoglieva intorno alla Tipografia Elvetica: forse fu opera di Mauro Macchi? Per noi è interessante perché registra l'impressione che sulle prime dovette suscitare il libro. In Italia – si scriveva – era stata recentemente pubblicata un'opera di filosofia, la quale «se determina un'epoca nella storia della scienza, non è di minore importanza per illuminare di nuova e vivida luce l'ottenebrata questione politica». Mentre le vicende francesi sembravano confermare la vittoria della reazione in Europa, «ecco nella favella di Dante, potente d'ispirazione e di dottrina, elevarsi una voce di fede e di speranza che grida alla gioventù italiana – Non paventar del futuro: io ti annuncio un vero nel quale tu vincerai – *in hoc signo vinces*. Oh! Era gran tempo che noi poveri giovani attendevamo dalla sapienza italiana la rivelazione dell'avvenire, che strappandoci dal labirinto dello sterile dubbio, c'infondesse quell'ardimento che ispirano amore di patria e sentimento del vero allorquando la ragione, fecondata dalle discipline, congiunge ed è guida alle tendenze del cuore»<sup>104</sup>.

Tale è il tema costante di queste pagine introduttive: nel momento in cui gli avvenimenti europei potevano insinuare, specie nella gioventù, scoraggiamento e disperazione, il libro di Ausonio Franchi indicava un cammino di riscossa individuale e collettiva, che partiva dalla coscienza di ciascuno: dall'emancipazione dai condizionamenti religiosi e quindi anche politici. Franchi infatti sottolineava continuamente la connessione fra la questione religiosa e la questione politica:

---

Franchi, della quale parleremo subito.

<sup>104</sup> A. Franchi, *L'Introduzione alla Filosofia delle scuole italiane*, Italia 1852, pp. 3-4.

In Italia poi l'identità delle due quistioni è duplice in quanto che un lato della quistione religiosa è essenzialmente anche d'ordine politico nel senso stretto della parola, atteso la deformità dei due poteri concentrati nel pontefice. È un dilemma dal quale non si può sfuggire. Per la gioventù indotta ad avere in ispregio le dottrine filosofiche, considerandole come astrazioni speculative di nessuna applicazione alla vita intellettuale, morale, politica (e tali sono infatti e molto peggio le teorie cattoliche) l'aver accennato questa indivisibilità della religione con i destini della loro patria, riteniamo non debba essere tornato inopportuno a destare interesse o perlomeno curiosità di leggere e meditare l'opera di Ausonio Franchi. Né minore efficacia, anzi un più forte stimolo ne verrà ai giovani d'impadronirsi delle nuove dottrine dalle eloquenti pagine della introduzione nella quale l'autore, teologo profondo e sacerdote devoto allo scrupolo, come dice egli stesso, espone la condizione miseranda della filosofia in Italia, ridotta alla teologia e alla scolastica, ne rileva la impotenza di più a lungo sussistere; incoraggia l'Italia a scuotere l'indegno giogo; pagine dignitose, nobili, alcune volte sublimi, spesso commoventi, laddove egli si fa a narrare la lotta tremenda della sua coscienza con i primi assalti del dubbio, le pene, le ansietà sofferte nel sopportarla; la gioia, la pace ineffabile della vittoria ottenuta a prezzo di patimenti, di studio, di meditazione.

L'opera di Franchi poteva dunque far capire ai giovani a «quali sentimenti possono affidare l'emancipazione del loro intelletto. Se il tedio li affanna, se il dubbio li agita, se la tenebra li avvolge, se la disperazione li intiepidisce, se l'avvenire li spaventa... leggano e sappiano come l'uomo può trovare anche schiavo, e maledetto, e infelice, dei conforti e delle speranze da rilevarlo e ritornarlo potente, indomito, gigante contro l'inveire d'ogni contraria fortuna»<sup>105</sup>.

### 13.

*Cambiare aria.* Restava la questione del nome: chi era l'ardito scrittore che si celava dietro il *nom de plume* di Ausonio Franchi? Bonavino lo aveva scelto soprattutto per proteggersi dall'ambiente clericale della sua città e per evitare noie e dolori alla sua famiglia, ma a Genova il sospetto che l'autore potesse essere lui dovette circolare fin da subito. Il quotidiano cittadino «Il Cattolico» dedicò al libro una serie di furibondi articoli, poi raccolti in opuscolo, in cui tuttavia il suo nome ancora non si faceva. Essi risultano di un qualche inte-

<sup>105</sup> Ivi, pp. 13-14, 20.

resse per comprendere le reazioni sbigottite e sdegnate del mondo cattolico: fu soprattutto quell'ardita confessione di incredulità, quella sottile e compiaciuta descrizione dell'itinerario compiuto a provocare scandalo:

noi lo preghiamo – scriveva «Il Cattolico» – [...] a non menar tanto duolo d'esser vissuto cristiano, a non riferire di sì tristi reminiscenze: lo preghiamo poi a non gloriarsi della incredulità. Ah, nò, per fermo, chi portò un tempo con fede ed amore la croce di Gesù, chi assaporò il divino della preghiera e della oblazione cristiana, non può maledire, non fremere al suo passato: non può lamentarsi né della croce, né di Gesù. Facendolo, bestemmia: è l'uomo, a cui insieme si chiudono innanzi i due orizzonti, del rivelato e del ragionevole. Nessuno crederà più all'ateo rimpiangitore!

Ma quel testo dimostra anche qual era, nel sentire cattolico di allora, la considerazione del prete *défroqué* e quindi le difficoltà che questi incontrava nel vivere pubblicamente la propria scelta: «Il sacerdote, che piegando alle false dottrine, rinnega il Vangelo, Gesù Cristo, la Chiesa, e si leva di dosso il sacro crisma, la stola, la croce per premerli sotto dei piedi, è l'essere più miserando che abiti l'universo. In lui spiccano tre note infami principalmente». La prima è quella di *traditore*, la seconda quella di *intruso*: «Per la ragione ch'egli elegge il Signore in sua eredità, dee essere al profano secolo forestiero. Egli entrò dentro dal santuario: or perché ne esce e ritorna al secolo? Ognuno degli uomini, veggendoselo capitare innanzi, può dirgli: Indietro! Tu non hai diritto al secolo come noi. Non vi hai tu con patto pubblico rinunziato? Il quale regresso agli uomini rivela intanto un animo irrequieto e volubile: accusa un pentimento fatale, una febbre, che non si calma così alla leggieri». La terza nota è quella di *precipitato dal sommo della piramide sociale* dove il sacerdote è posto dalla comune opinione e di *abbandonato*: tutti lo evitano: «Così precipitato ed abbandonato il prete apostata batte l'estremo della nequizia umana e del pessimismo: *corruptio optimi, pessima*»<sup>106</sup>.

Tornava sull'argomento «La Civiltà Cattolica» nel primo fascicolo del 1853, all'interno di una recensione piena di chiaroscuri allo stesso libro di Bertini, che – a parere dell'anonimo recensore (ma si trattava del p. Luigi Taparelli d'Azeglio) – aveva fiaccamente difeso la causa cattolica. Si trattava dello stesso libro contro cui era sceso in campo Ausonio Franchi e non poteva mancare un cenno all'opera sua:

<sup>106</sup> *I nuovi auspizi all'Italia e le confessioni di Ausonio Franchi*, Genova 1852, pp. 31-32, 97-99. Il 7 dicembre 1852, *La Filosofia delle scuole italiane* veniva condannata dal S. Uffizio (Taricone 2000, p. 41).

Sebbene abbiamo censurato alcune proposizioni, poco, a parer nostro, conformi alla sana e cattolica filosofia, pure non abbiamo notato parola che mostri nell'A. intenti perversi, o sentimenti irreligiosi. E forse a questo suo carattere di onestà e di pietà va debitore il professor Bertini dell'onore accordatogli da un cotale pseudonimo Ausonio Franchi nelle lettere a lui indirizzate in un libro cinicamente empio, intitolato *La filosofia delle scuole italiane*: nel quale lo scellerato apostata (giacche quel soprannome cuopre, dicesi, un prete rinnegato) trova ancora troppo cristiani il Vicleffo e l'Huss, Lutero e Calvino [...]. Basta basta, non più: chiudiamo questo libro diabolico sbucato dalle ime bolge dell'inferno, ossia dalla tipografia elvetica di Capolago: ché non reggono a tanto orrore né queste pagine devote alla causa della civiltà e della religione, né gli occhi di un lettore cattolico non usi al fumo ed alle fiamme del pozzo d'abisso.

Era una sventura per la causa cattolica che si dichiarassero suoi difensori uomini come Bertini, che svolazzano «su le nubi di certi loro vaghi, oscuri e inusitati concetti», tanto che poteva anche succeder che «il suo confutatore avrà saputo coglierne il debole in varii punti e trionfarne a bell'agio»:

Ma non per questo anderemo a razzolare in quel letamaio una qualche perla di verità che vi sia caduta. Se occorresse confutare le dottrine del Franchi non mancherà occasione quando si tratterà di filosofia, senza che ammorbiamo i nostri lettori col funestume di una empietà, che non ha trovato in Italia torchi abbastanza spudorati da spremere tanta lordura<sup>107</sup>.

L'occasione si presentò nel settembre successivo, quando la rivista recensì *La religione del secolo XIX*, il secondo libro di Ausonio Franchi. Fu questa l'occasione in cui si ritenne giunto il momento di fare il nome di chi si celava sotto quello pseudonimo («La Civiltà Cattolica» tenne sempre in quel decennio un comportamento consapevolmente delatorio): «Noi siam in grado di fargli sapere che egli è un infelice sacerdote fattosi non solo protestante ma ateo ed incredulo matricolato, fino a negare *in terminis* l'esistenza di Dio, tutto per

<sup>107</sup> [L. Taparelli d'Azeglio], *Idea di una Filosofia della vita di G. M. Bertini*, Torino 1850, «La Civiltà Cattolica», IV, s. II, vol. I, 1853, pp. 69-81: 80-81. L'attribuzione al p. Taparelli è dichiarata in *Indice generale* 1904, pp. xi, 27. È inutile sottolineare lo stile argomentativo e il linguaggio tipico allora della polemica dell'intransigentismo cattolico: acute osservazioni in merito si trovano nei saggi raccolti in P. G. Camaiani, *Il diavolo e la questione romana. Saggi sulle mentalità dell'Ottocento*, Bologna 2018.

amore della rigenerazione». E in nota: «Se fosse vero quello, che da fonte assai autorevole ci vien riferito, che questo sacerdote incredulo ed ateo sia proprio il sacerdote Bonavino attuale professore in un collegio di Genova, questo sarebbe un nuovo argomento della cura tutta speciale che il Governo Sardo ha delle scuole e della gioventù»<sup>108</sup>. Per l'ex-prete era ormai tempo di cambiare aria: nelle sue lettere a Macchi dal settembre 1853 al marzo 1854, Ausonio racconta dei suoi tentativi di dar vita ad un proprio giornale e poi della sua decisione di entrare nel nuovo quotidiano della Sinistra, «Il Diritto», che uscirà a Torino il 1° aprile 1854 e di cui sarà per alcuni mesi il principale redattore.

Ausonio Franchi aveva ormai deciso di lasciare per sempre la città che aveva assistito alla sua «metamorfosi».

---

<sup>108</sup> *La religione del secolo XIX per Ausonio Franchi* - Losanna 1853, «La Civiltà Cattolica», IV, s. II, vol. III, 1853, pp. 679-686: 681. L'autore della recensione era il p. Giuseppe Oreglia di S. Stefano.

