

PIETRO STELLA

APPUNTI PER UNA BIOGRAFIA DI GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

È passato un buon ventennio da quando un gruppo di storici tenne a Roma il 9 ottobre 1981 un incontro sul tema «biografia e storiografia»¹. Erano tutti studiosi che consideravano la biografia non certo come storia minore, ma come un'opera che richiedeva tanto impegno e tanta maestria quanto qualsiasi altro tipo di lavoro storico. Tra questi c'era anche Furio Diaz, autore di uno stimolante profilo di Francesco Maria Gianni, esperto funzionario nella Toscana di Pietro Leopoldo proprio negli anni di Gerdil cardinale a Roma².

Alla luce di quanto fu detto allora non è difficile rilevare oggi mutamenti, sviluppi e proposte che sono innovative rispetto a quelle del 1981 quanto agli intenti da perseguire e ai metodi da porre in atto. Allora si parlò di straordinaria espansione del genere biografico. Il campo entro cui agguerriti ed eminenti studiosi collocavano i loro lavori biografici era in genere quello delle operazioni editoriali promosse da imprenditori attenti ai gusti collettivi e perciò agli alti e bassi del mercato librario; a seconda che la curiosità del gran pubblico andava a personaggi come John Kennedy, Che Guevara o, in ambito religioso, a papa Giovanni XXIII, gli editori spingevano o trattenevano gli autori. Il prodotto per ciò stesso mutava. Certe biografie potevano vantare alte tirature e ristampe persino nel giro di pochi mesi; e inoltre, traduzioni in varie lingue e diverse edizioni accompagnate da apposita pubblicità su giornali e tramite altri mezzi di comunicazione di massa. È facile intuire che sulla base di tali criteri personaggi come il Gerdil non potevano allora (e non possono oggi) interessare il gran pubblico e il mercato librario.

Di tutto ciò è ovviamente consapevole chi si impegna nel settore specifico di una biografia, le cui finalità non siano primariamente quelle

¹ Alceo RIOSA, a cura, *Biografia e storiografia*. Renzo De Felice, Gabriele De Rosa, Furio Diaz, Antonino Lo Cascio, Philippe Levillain, Sergio Mellina, Paolo Nello, Alceo Riosa, Sergio Romano, Rosario Romeo, Brunello Viguzzi, Milano, Angeli, 1983.

² Furio DIAZ, *Francesco Maria Gianni: dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966.

di un gratificante successo di mercato. Si sa bene che anche una storia quantitativa dell'editoria, se limitata ai dati statistici, finirebbe per sommergere le migliori biografie nella palude della produzione più effimera; ma si sa anche che una storia globale del libro condotta con intenti scientifici non può non tenere conto della forza culturale che hanno sprigionato opere che non furono per nulla di alta tiratura. E per quanto concerne l'età moderna, al di là del settore biografico, la mente va al *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico, al *Sidereus nuncius* di Galilei, alle opere di Giambattista Vico, alle prime edizioni di certi scritti di Voltaire e di Rousseau³. Dalle *Vitae* parallele di Plutarco alla *Vita Martini* di Sulpicio Severo, dal *Federico II imperatore* di Ernst Hartwig Kantorowicz al *Mussolini* di Renzo De Felice si può ben dire che certe produzioni biografiche sono fondamentali, nel senso che continuano ad essere di riferimento sia a studiosi che a divulgatori. Opere del genere antiche e recenti sono state e continuano ad essere istruttive e stimolanti per quanto concerne metodologie e assunti interpretativi.

Quanto poi a una biografia del Gerdil è importante fissare anzitutto gli obiettivi che s'intendono perseguire, le metodologie da adottare e i modelli ai quali ispirarsi; con la consapevolezza che l'arco cronologico da lui vissuto e i campi culturali nei quali si colloca sono pur sempre un punto di incontro, di confronto e anche di contrasto fra interpretazioni che alla radice hanno concezioni diverse dell'uomo, della società, dei parametri del comportamento morale e dello stesso divenire storico. Quella del Gerdil è certo una personalità eminente e anche complessa. Si potrebbe essere tentati di seguire i suggerimenti di chi in linea di massima sceglie il personaggio di cui tracciare la biografia perché gli appare come il coagulo di un'intera epoca. Sull'esempio di chi, come De Felice, che ha scelto Benito Mussolini nel doppio ruolo di segno eminente e di promotore di un periodo storico che ha segnato l'Italia, si potrebbe trattare il Gerdil come figura emblematica di un'epoca. E si potrebbe azzardare di definire come «età gerdiliana» l'arco di tempo da lui trascorso in Piemonte e a Roma. In effetti non sono mancati studiosi che hanno presentato i decenni del primo Settecento come un periodo sotto il segno di Ludovico Antonio Muratori e hanno usato l'espressione «età muratoriana» come indicativa di un'epoca per quanto concerne la cultura erudita italiana⁴.

³ Per un primo orientamento cfr. Lucien FEBVRE - Henri-Jean MARTIN, *L'apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1971; trad. ital.: *La nascita del libro*, Roma-Bari, Laterza, 1981; Elizabeth L. EISENSTEIN, *The printing revolution in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; trad. ital.: *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, Bologna, Mulino, 1995; Frédéric BARBIER, Sabine JURATIC, Dominique VARRY, sous la direction, *L'Europe et le livre. Réseaux et pratiques du négoce de librairie XVIIe-XIXe siècles*, Paris, Klincksieck, 1996.

⁴ Cfr. il saggio *L'«età muratoriana» nell'Italia del '700*, in Mario ROSA, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 9-47.

Vengono anche alla mente il saggio di Franco Venturi su Alberto Radicati di Passerano⁵ e quello di Alberto Caracciolo sul cardinale Domenico Passionei⁶, dove la maestria dei biografi ha saputo intrecciare l'esperienza di vita del personaggio con quella complessa dell'ambiente in cui è vissuto. Quest'arte poi il Venturi l'ha praticata nel tracciare i medaglioni biografici che caratterizzano tutti i volumi del suo *Settecento riformatore*⁷.

Certamente è più che altro un'ambizione utopica quella di immaginarsi capaci di prospettare una storia globale dall'angolo visuale di una biografia. Nell'incontro del 1981 Rosario Romeo giunse ad asserire che anche le cosiddette storie universali di ieri e le storie globali di oggi sono da ritenere una visione parziale e tale immancabilmente risultante dall'acquisizione di nuove fonti, dai sempre nuovi interrogativi storiografici e dalle innovazioni metodologiche e tecniche. Per quanto possa essere fondamentale, una ricerca storica non è mai definitiva⁸. Avvertimenti e moniti del genere devono guidare chi si impegna a ricostruire e narrare il microcosmo e il ruolo che per un verso o per l'altro hanno svolto nella grande storia personaggi come il Gerdil.

Non è male a questo punto riprendere il sintetico profilo biografico tracciato per il *Dizionario biografico degli italiani*⁹ postillandolo e indicando i filoni che appaiono in questo momento ancora in tutto o in parte da esplorare.

Giacinto Sigismondo — si legge nella «voce» del DBI — (al secolo, Jean-François) nacque a Samoëns (Alta Savoia) il 23 giugno 1718 da Pierre, notaio, e da Françoise Perrier, originaria di Taninges¹⁰. Ricevuta la prima istruzione a Bonneville e a Thonon, fu affidato dallo zio Jean Gerdil, matematico e impiegato del duca di Savoia, ai barnabiti di Annecy, perché ne curassero gli studi di retorica e di filosofia nel real collegio locale.

Indubbiamente la successione cronologica dei dati è importante; ma già per quanto concerne la nascita e la prima formazione non ci si dovrebbe contentare dell'indicazione scarna dei genitori, della data di nascita e della narrazione dei primi passi verso la famiglia barnabita. Come ha notato Gabriele De Rosa nell'incontro del 1981, la biografia co-

⁵ Franco VENTURI, *Saggi sull'Europa illuminista. I. - Alberto Radicati di Passerano*, Torino, Einaudi, 1954.

⁶ Alberto CARACCILO, *Domenico Passionei tra Roma e la repubblica delle lettere*, Roma, Storia e Letteratura, 1968.

⁷ Franco VENTURI, *Settecento riformatore*, Torino, Einaudi, 1969-1990, 7 voll.

⁸ RIOSA, *Biografia e storiografia*, cit., p. 39.

⁹ Pietro STELLA, *Gerdil*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LIII, Roma, Ist. della Enciclopedia italiana, 1999, pp. 391-397.

¹⁰ La condizione di agiatezza dei Gerdil, così come quella dei Perrier di Taninges e di altre famiglie di notai e castellani in Savoia, è notata da Jean NICOLAS, *La Savoie au 18e siècle. Noblesse et bourgeoisie*, Paris, Maloine, 1978, pp. 327, 531.

mincia già prima del giorno di nascita¹¹; ha infatti la sua importanza la cultura entro cui avvenne la prima formazione familiare e ambientale. Proprio in quegli anni dell'infanzia in particolare in personaggi come il Gerdil è da vedere il primo embrione di un'esperienza religiosa e sociale, il primo organizzarsi di una spiritualità fortemente interiorizzata che secondo i catechismi e i manuali di storia sacra portava a definirsi consapevolmente come immagine di Dio; termini che poi Giacinto Sigismondo maturerà nella propria riflessione filosofica e teologica ispirata. In secondo luogo anche il senso del ruolo del papato nella Chiesa era un sentimento che a ridosso di Ginevra cittadella calvinista caratterizzava la catechesi della diocesi di Ginevra-Annecy sotto l'ispirazione delle *Controversie* di Francesco di Sales e con lo stimolo della predicazione cappuccina e l'opera educativa svolta metodicamente da domenicani, barnabiti, gesuiti, suore della Visitazione, confraternite varie. Dopo il periodo piemontese il senso del papato marcherà profondamente tutta l'attività del Gerdil tra il pontificato di Pio VI e Pio VII. Non sono inoltre da dimenticare la tensione mistica e le simpatie per l'orazione contemplativa che continuavano a traversare le comunità barnabite di Thonon e Annecy, pur dopo la tragica esperienza del padre François La Combe, nato appunto a Thonon, morto nell'ospedale degli alienati a Charenton presso Parigi il 29 giugno 1715, vittima della bufera antiquietista e della politica di Luigi XIV¹².

Nell'infanzia e nella prima adolescenza di Jean-François colpiscono anche i legami con lo zio paterno Jean. Alla figura di questo zio è naturale connettere l'inclinazione di Jean-François per le scienze matematiche, scienze nelle quali si sarebbe distinto negli anni maturi trascorsi a Torino. D'altra parte vien fatto d'indagare più approfonditamente su quanto si riverberava in Savoia dalla Francia in fatto di cartesianesimo, gassendismo, atomismo, filosofia di Leibnitz e infine empirismo ispirato a Newton e a Locke¹³. Altrettanto è da studiare la precisa collocazione dei barnabiti in Savoia durante i conflitti tra giansenisti e antigiansenisti, mentre per i primi nutrivano simpatie non pochi benedettini di Talloires e i preti dell'Oratorio a Rumilly, in anni in cui non erano del tutto sedate le beghe e sopiti i rancori tra domenicani e gesuiti anche dopo la soppressione delle scuole gesuitiche a Chambéry ordinata da Vittorio Amedeo II nel 1719. Vien fatto d'indagare anche sulla precisa collocazione

¹¹ Cfr. RIOSA, *Biografia e storiografia*, cit., p. 54.

¹² Jean ORCIBAL, *La Combe*, in *Dictionnaire de spiritualité*, t. IX (1976) coll. 35-42; Francesco LA COMBE (1640-1715), *Meditare. Analisi dell'orazione mentale*. Introduzione, traduzione e note a cura di Antonio M. GENTILI. Con una nota storica di Antonio M. BIANCHI, Milano, Ancora, 1983.

¹³ Sulle aperture in Savoia verso le scienze empiriche, cfr. NICOLAS, *La Savoie*, cit., pp. 941-947.

della famiglia Gerdil nei confronti dei partiti che travagliavano la Francia e coinvolgevano la Savoia. Non doveva essere tra l'altro per nulla spento il ricordo del libro *Préjugés légitimes contre le jansénisme* (1686) pubblicato anonimo dall'abate savoiano François Deville, contro cui da par suo si scagliò Antoine Arnauld con il famoso libello *Phantôme du jansénisme, ou justification des prétendus jansénistes par le livre même d'un savoyard docteur de Sorbonne* (1686)¹⁴. D'altra parte gli studi di quest'ultimo cinquantennio hanno posto in evidenza l'importanza della scelta di S. Tommaso e del tomismo come teologia ufficiale della rinnovata università di Torino del Settecento negli anni decisivi della politica ecclesiastica di Vittorio Amedeo II. Tale scelta voleva essere una via di mezzo tra il molinismo dei gesuiti e il ritorno a S. Agostino rivendicato dagli schieramenti più vari dell'agostinismo moderno, inclusa la schiera dei difensori tenaci dell'ortodossia di Giansenio. In realtà ciò implicava una presa di distanze da certe correnti del curialismo romano, un indebolimento ulteriore dei gesuiti entro gli stati sabaudi e l'intenzione di scegliere vescovi formati nel tomismo e nel filoregalismo ufficiale dell'università¹⁵. È una piattaforma di studi da cui prendono le mosse tra l'altro il saggio di Maria Teresa Silvestrini sulla politica ecclesiastica sabauda¹⁶ e i contributi di William Bulla sulla formazione intellettuale di Giacinto Sigismondo Gerdil¹⁷. È da tenere presente in particolare che negli anni Trenta, mentre era in corso un'ulteriore stretta organizzativa dell'università, il giovane abate Carlo Vittorio Amedeo Delle Lanze, cugino del re Carlo Emanuele III, riuniva nella propria casa un cenacolo di intellettuali gravitanti nel mondo universitario, i quali dibattevano i temi in voga della riforma della Chiesa e della lotta alle deviazioni dogmatiche e morali attribuite alla teologia pastorale ispirata ai gesuiti; era un'accolta che per ciò stesso si attirava puntualmente il sospetto di simpatie e persino di collegamenti con il giansenismo d'Oltralpe¹⁸.

¹⁴ Cfr. P. STELLA, *Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti*, I/I, Zürich, PAS Verlag - Roma, LAS, 1966, p. 57.

¹⁵ P. STELLA, *La bolla «Unigenitus» e i nuovi orientamenti religiosi e politici in Piemonte sotto Vittorio Amedeo II dal 1713 al 1730*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» a. XV (1961), pp. 216-276, riedito in ID., *Studi sul giansenismo. Presenza giansenista nella società e nella cultura da Pascal al tramonto del portorealismo in Italia*, Bari, Adriatica, pp. 11-84.

¹⁶ Maria Teresa SILVESTRINI, *La politica della religione: il governo ecclesiastico nello stato sabauda del XVIII secolo*, Firenze, Olschki, 1997.

¹⁷ William BULLA, *La formazione di Giacinto Sigismondo Gerdil*, tesi di laurea, Università di Torino, anno accademico 1975-76.

¹⁸ Tra l'altro, attorno al 1738 l'abate Delle Lanze dava alle fiamme la *Medulla theologiae moralis* del gesuita Busenbaum: cfr. P. STELLA, *La «apostasia» del card. Delle Lanze (1712-1784)*, Torino, SEI, 1963, pp. 16-17, riedito in ID., *Studi sul giansenismo*, cit., pp. 106-107.

La «voce» biografica del *Dizionario biografico degli italiani* per forza di cose sorvola su tutto questo e prosegue accennando all'ingresso di Jean-François nel 1734 come novizio dell'Ordine barnabítico a Bonneville e ai voti solenni professati il 25 settembre 1735. Vi si aggiunge (senza ulteriormente approfondire) che Giacinto Sigismondo fu inviato a Bologna a compiere gli studi di teologia e vi si annota che la città felsinea¹⁹, per lui savoiaro, fu il luogo dove acquisire una più raffinata maturazione culturale, in un ambiente che era anche di più ampio respiro italiano rispetto alla sua Alta Savoia. Alla scuola di Salvatore Corticelli poté acquisire una buona padronanza della lingua italiana, mentre l'insegnamento di Francesco Maria Zanotti, di Eustachio e Gabriele Manfredi lo sensibilizzarono agli studi filosofici e all'osservazione sperimentale. Il suo acume colpì l'arcivescovo di Bologna, Prospero Lambertini, che — come lui stesso avrebbe ricordato — si valse della sua competenza linguistica per una più sicura traduzione latina di testi francesi utilizzati nella composizione delle sue opere giuridiche e liturgiche²⁰. Dal cardinale Lambertini ricevette gli ordini minori il 27 maggio 1736 e 11 aprile 1737. Appena compiuto il triennio bolognese fu impegnato nell'insegnamento della filosofia, dapprima nel collegio barnabítico di Macerata (1738-39), poi nel regio collegio di Casale Monferrato (1739-48) dove fu anche prefetto degli studi²¹. A Casale fu ordinato sacerdote l'11 giugno 1741. Allusivamente non molto più tardi ricordava le impressioni di quegli anni: «Molti — scriveva — [...] in età giovanile, anzi nella prima gioventù, finito un breve corso di studj, nella maggior lor parte non filosofici, vengono destinati ad insegnare la filosofia [...]. In quell'età e con quegli studj [...] bisogna dare lezioni; bisogna dare il suo giudizio su tutte le controversie delle sette antiche e moderne, e definire autorevolmente tra Platone ed Aristotile, tra Galileo ed i peripatetici, tra Cartesio e Neuton, tra Leibnizio, Lo[c]ke o Malebranchio a chi ed in che si debba la preferenza»²². In

¹⁹ Secondo J.-L. Grillet, andò a Bologna «aux frais de ses parents»; cfr. *Dictionnaire historique...*, III, Chambéry 1807, p. 351.

²⁰ *Discours sur la divinité de la religion chrétienne*, in *Opere*, t. XX, Roma, Poggioli, 1821, p. 38, dove però si accenna esplicitamente soltanto al *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-38).

²¹ Come mi ha segnalato gentilmente padre Giuseppe Cagni, il Gerdil partì da Bologna per Macerata il 9 ottobre 1738 (ASBR, *Acta Collegii Bononiensis Sancti Pauli*, vol. 8°, f. 185r); da Macerata partì per Casale alla fine del settembre 1739; la lettera infatti con cui il padre generale Giovan Girolamo Gazzoni gli comunicava la nuova destinazione è scritta da Roma il 16 settembre 1739 e in essa gli dice di partire al più presto, seguendo la via di Perugia-Firenze-Livorno-Genova-Alessandria-Asti, perché i passi di Modena erano chiusi (ASBR, *Epistolario dei Generali*, serie II, vol. 44, ff. 238v-239r). Da correggere perciò nella «voce» del DBI le date 1737-38 per Macerata e 1738-48 per Casale Monferrato, supposte sulla base del Grillet, *Dictionnaire*, cit. III, p. 353, dove è indicato il 1737 come data della destinazione a Macerata.

²² GERDIL, *Introduzione allo studio della religione*, Torino, Stamperia Reale, 1755, pp. 24-25; e con qualche variante in *Opere*, Roma, IX, pp. 38-39.

effetti in Italia il pensiero filosofico e teologico si andava spostando dalla ricerca teologica erudita ispirata ai Maurini e dalla controversia antiprotestantica verso il confronto con la filosofia moderna; dall'apologetica di Benedetto Bacchini e Giacinto Tonti contro Giacomo Picenino si passava alle proposte di un Paolo Mattia Doria o di Ludovico Antonio Muratori alla luce del cartesianesimo e della filosofia lockiana. Come è stato asodato da studi recenti, già a Macerata il Gerdil si era procurato scritti su Locke. Successivamente poté approfondirne la conoscenza sulla base degli scritti lockiani tradotti in francese da Pierre Coste. Gli esiti di queste prime riflessioni, frutto anche di contrasti con fautori locali dell'aristotelismo che ne mettevano in dubbio l'ortodossia, sono riscontrabili in pagine gerdiliane rimaste inedite e, a livello didattico, nelle *Institutiones logicae, metaphysicae et ethicae* dettate al real collegio di Casale e pubblicate postume da Carlo Vercellone (Roma 1867). A Casale il Gerdil portò a termine il saggio *L'immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke par les mêmes principes par lesquels ce philosophe démontre l'existence et l'immatérialité de Dieu* (Turin 1747, con dedica a Vittorio Amedeo, duca di Savoia). In quest'opera dava la misura e il modello di un'apologetica che non si arroccava su una sterile contrapposizione con il pensiero moderno, ma accettandone le basi teoretiche ne discuteva la consequenziale utilizzazione filosofica. Più evidente era il tentativo di moderato revisionismo posto in atto nella pubblicazione successiva, *Défense du sentiment du p. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke* (Turin 1748, con dedica al card. Delle Lanze), composta forse prima del saggio *L'immatérialité*.

Con questa visione delle cose, non cristallizzata nella filosofia e teologia scolastica, aperta alla riflessione sul pensiero filosofico moderno e nello stesso tempo non allineata al giansenismo di Antoine Arnauld e di Laurent-François Boursier, entrambi criticati esplicitamente nella *Défense*, il Gerdil si poneva in vista agli occhi dei responsabili della politica culturale piemontese. Negli intenti del Magistrato della Riforma sabauda il giovane padre barnabita — con le sue capacità speculative, la propensione ai calcoli matematici e alla sperimentazione fisica, la vicinanza a cultori di altre scienze empiriche — poteva affiancarsi anche allo scolio Giambattista Beccaria ch'era attirato piuttosto dalle scoperte e dagli esperimenti di Franklin; inoltre l'ispirazione malebranchiana della *Défense* appariva più convincente di quella piuttosto posticcia e scialba delle *Logicae ac metaphysicae institutiones in regio taurinensi athenaeo traditae* (Augustae Taurinorum 1741) del domenicano Ferdinando Sicco trasferito appunto per questo dal ruolo di professore di logica e metafisica a quello di direttore delle conferenze di teologia morale pratica²³. Il 15 set-

²³ Sul Sicco cfr. STELLA, *La «apostasia»*, cit., ed. 1963, pp. 14-15; ed. 1972, pp. 102-

tembre 1749 fu pertanto nominato professore di filosofia pratica all'università di Torino. Esordì con la prolusione *Virtutem politicam ad optimum statum non minus regno quam reipublicae necessariam esse oratio* (1750), imperniata sui concetti di «amor di patria» e «doti di governo». Secondo il Gerdil nell'*Esprit des loix* l'«eruditus auctor, idemque ingeniosissimus» dichiarava come necessario al conseguimento dell'utilità pubblica non tanto la «virtus politica» quanto l'«amor patriae»: era quella del Gerdil una lettura polemica (in cui Montesquieu non si riconobbe) e un riflesso degli allarmi che agitavano vari apologisti cattolici alla vigilia della condanna all'Indice dell'*Esprit des loix* (1751). Poco dopo si distinse con saggi che ne dimostravano la versatilità e lo facevano conoscere anche al di là delle Alpi: *Mémoire sur la cause physique de la cohésion des hémisphères de Magdeburg aux auteurs du Journal des sçavants* (1752); *Dissertations sur l'incompatibilité de l'attraction et des ses différentes loix, avec les phénomènes et sur les tuyaux capillaires* (1754). Rivolgendosi al *Journal des sçavants* ed entrando in corrispondenza con D'Alembert cominciò a farsi notare nei circuiti della repubblica delle lettere. Resasi vacante la cattedra di teologia morale per la nomina del teatino Michele Casati a vescovo di Mondovì, il Gerdil fu chiamato a succedergli (regie patenti del 26 settembre 1754). Tenne allora la prolusione sul tema: *De causis academicarum disputationum in theologiam moralem inductarum* (13 nov. 1754). All'argomento era data attualità dalla rissosa campagna di libelli che contrapponeva i fautori di Daniello Concina ai loro avversari probabilisti e benignisti, tra i quali si distinguevano, con fastidio del governo sabauda, i gesuiti piemontesi Gianfrancesco Richelmi, Giambattista Piovano, Filiberto Gagna, Giulio Cesare Cordara di Calamandrana²⁴. Nel nuovo impiego continuò a coordinare l'insegnamento con la produzione letteraria e scientifica. Nel 1755, con dedica a Benedetto XIV, pubblicò l'*Introduzione allo studio della religione* (1755), opera di ampio respiro e di larga erudizione. Vi citò tra l'altro D'Alembert qualificandolo «uno de' più

103. Prima del Gerdil erano stati chiamati all'università di Torino due barnabiti: il genovese Francesco Antonio Lucciardi, professore di teologia morale per oltre un ventennio (regie patenti del 12 settembre 1720, giubilato nel 1749) e il savoiaro Fulgence de Bellegarde, professore di filosofia per un paio di anni (regie patenti del 15 novembre 1720). Su entrambi cfr. BOFFITO, *Scrittori barnabiti*, II, pp. 165-166; III, pp. 374-375. La data delle regie patenti è riportata dall'erudito Giuseppe Vernazza in Onorato DEROSI, *Nuova guida per la città di Torino*, ivi, Derossi, 1781, pp. 128; 131.

²⁴ Trattano di queste polemiche Ignaz VON DÖLLINGER - Franz-Heinrich REUTER, *Geschichte der Moralstreitigkeit in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert*; Nördlingen, Beck, 1889 (ristampa: Aalen, Scientia, 1968); Enrico DAMMIG, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Città del Vaticano, 1945; Alberto VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia - Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1962; Pietro NONIS, *La morale religiosa di Daniele Concina*, in «Memorie storiche forogiuliesi», vol. LV (1976), pp. 195-266.

grandi uomini di questo secolo»²⁵, espressione che lasciò immutata anche nelle edizioni successive, nonostante la condanna all'Indice dell'*Encyclopédie* (1758; 1759); citò anche l'«immortale Galileo»²⁶ proprio negli anni in cui domenicani come Tommaso M. Mamachi, gesuiti come Benedetto Piazza, francescani come Giuseppe Antonio Ferrari di Monza avanzavano dubbi sull'eliocentrismo copernicano e sostenevano il sistema tolemaico come più in armonia con la Bibbia²⁷.

Agli occhi di chi, come Benedetto XIV, era impegnato a dissuadere dai conflitti intestini le schiere contrapposte di teologi, il saggio del Gerdil appariva come un valido modello di apologetica²⁸. Il libero pensiero, osservava Gerdil, è incoerente quando non è ordinato alla conoscenza della verità; la cosiddetta religione naturale non è da immaginare come contrapposta alla soprannaturale in quanto è ordinata ad essa²⁹; accennando al «libretto» *L'homme machine* (di La Mettrie) ne rilevava l'incongruente esaltazione delle bestie nei confronti degli uomini³⁰. Sua tesi di fondo era la realtà di Dio dimostrata come archetipo di un ordine ideale da realizzare e di cui diventare consapevoli. *L'Introduzione* in effetti offrì materiali utili ad apologeti del secondo Settecento, come Antonino Valsecchi e Nicolas-Sylvestre Bergier. La risonanza di questa e di altre opere gli meritò via via la nomina a membro dell'Istituto delle Scienze di Bologna (il 13 marzo 1749), dell'Accademia della Crusca (3 settembre 1755), della Società Reale di Londra, dell'Arcadia di Roma e di altre istituzioni letterarie e scientifiche³¹. Nell'ambiente subalpino si rivelarono particolarmente pregnanti le *Dissertazioni sopra l'origine del senso morale e sopra l'esistenza di Dio ecc. in dichiarazione di alquanti punti del primo volume della Introduzione allo studio della religione* (1755), saggi annessi appunto alla *Introduzione*. Le riflessioni che il Gerdil faceva sulle idee di ordine e di bello estetico ispirarono in campo architettonico progetti e analisi del barnabita Ermenegildo Pini e del conte Gianfrancesco Galeani Napione³².

²⁵ GERDIL, *Introduzione ...*, cit., p. 40.

²⁶ GERDIL, *Introduzione ...*, cit., I, pp. 45; 84.

²⁷ A tutt'oggi manca uno studio d'insieme sul dibattito relativo ai sistemi tolemaico e copernicano in Italia nel primo Settecento.

²⁸ Sugli orientamenti dell'apologetica cattolica nel Settecento si veda Alfonso PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Bologna, Il Mulino, 1975; Mario ROSA, a cura, *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma, Herder, 1981; ID., *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999.

²⁹ GERDIL, *Introduzione ...*, cit., I, p. 122.

³⁰ GERDIL, *Introduzione ...*, cit., I, p. 164.

³¹ Giovanni PIANTONI, *Vita del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil barnabita e analisi di tutte le stampate sue opere*, Roma, Salviucci, 1851, p. 91; Angelo BIANCHI, *Scuola e lumi in Italia nell'età delle riforme (1750-1780). La modernizzazione dei piani degli studi nei collegi degli ordini religiosi*, Brescia, La Scuola, 1996, p. 82.

³² Walter CANAVESIO, *Dal bello matematico al bello ideale. Percorsi della teoria ar-*

Nel 1757 fu uno dei primi soci della «Società privata torinese» (Società Reale nel 1769, Accademia Reale delle Scienze di Torino dal 1783) fondata dal marchese Giuseppe Angelo Saluzzo insieme al medico Giovanfrancesco Cigna e al giovanissimo matematico Giuseppe Luigi Lagrange. La sua presenza nella Società contribuì nelle fasi iniziali a fare conoscere i risultati di questa accademia presso gli ambienti scientifici europei e a instaurare una fitta rete di corrispondenza epistolare. Poté ancora pubblicare a Parigi un *Recueil de dissertations de philosophie et de religion* (1760) e *De l'infini absolu considéré dans la grandeur* (1761), saggi che attirarono l'interessamento convergente di teologi e di scienziati.

Su di lui si era appuntata frattanto l'attenzione del grande elemosiniere del re card. Delle Lanze e del duca di Savoia Vittorio Amedeo per la formazione della Casa di educazione dei figli di questi. Il 21 sett. 1758 fu nominato precettore del principe di Piemonte (Carlo Emanuele IV) e successivamente, il 31 luglio 1768, del duca d'Aosta (Vittorio Emanuele I) e del duca di Monferrato (Maurizio). Alla luce di quel che avvenne dopo, la storiografia risorgimentale e sabaudista ha criticato come «monacale» l'educazione data dal Gerdil a Carlo Emanuele IV e inadeguata al ruolo pubblico che avrebbe dovuto avere; è stato dato gran rilievo ai giudizi critici espressi in tal senso dal conte Roberto Giuseppe di Malines nei suoi *Mémoires*³³, ma sarebbe eccessivo fare carico al Gerdil e all'intera casa di educazione di certi comportamenti e di certi modi di pensare dominanti nella corte sabauda di metà '700.

Come altri professori universitari, già nel 1755 aveva preso parte al sinodo diocesano torinese in qualità di esaminatore sinodale³⁴. Ma sempre più assorbito da responsabilità pratiche, nel 1759 lasciò l'insegnamento universitario. Nel 1764 fu nominato superiore provinciale dei barnabiti del Piemonte e della Savoia e fu confermato per un secondo triennio nel 1767. L'anno dopo, avvenuta la morte del superiore generale dei barnabiti, padre Giampietro Besozzi, si pensò a lui nel capitolo generale dell'Ordine come nuovo superiore³⁵. In quegli anni la sua partecipazione alle riunioni della Società Reale divenne più saltuaria, ma all'interno del gruppo continuò a essere considerato come un maestro di pensiero e un riferimento sicuro per il moderato filtraggio del movimento dei lumi, che

chitettonica piemontese nel declino del settecento, in «Studi Piemontesi», a. XXII (1993), pp. 319-323.

³³ Mario ZUCCHI, *I governatori dei principi reali di Savoia*, in «Miscellanea di storia italiana», vol. LV (1933), pp. 74-80.

³⁴ *Prima dioecesana synodus taurinensis celebrata XII et XI kal. maias MDCCLV ab excellentissimo et reverendissimo domino Ioanne Baptista Rotario archiepiscopo taurinensi*, Augustae Taurinorum, typis Zappatae et Avondi, [1755], p. 23.

³⁵ Sul Settecento rimane ancora fondamentale l'opera di Orazio PREMOLI, *Storia dei barnabiti dal 1700 al 1825*, Roma, A. Manuzio, 1934. È ancora da studiare l'incidenza del Gerdil come provinciale e più in generale quella sulla cultura barnabita in area subalpina.

a Torino dal dibattito filosofico e politico tendeva a trasferirsi nell'impegno pratico in campo matematico e fisico. Importanti in tal senso furono le relazioni tenute nel 1774, pochi mesi dopo l'insediamento al trono di Vittorio Amedeo III. Intervenne tra l'altro con una *Considerazione sopra i lavori accademici* nella quale proponeva che alla ricerca scientifica si coordinasse la redazione di un «vocabolario filosofico» insieme ad altre attività letterarie che miravano in sostanza a una sorta di «riproposizione di alcuni degli ideali enciclopedici teorizzati dai *philosophes* a metà del secolo»³⁶.

La produzione letteraria gerdiliana di questi anni ebbe sullo sfondo l'impegno come precettore dei rampolli reali, la condivisione di preoccupazioni politiche e religiose della cerchia di corte, la responsabilità di provinciale dei barnabiti, cioè di un Ordine dedito all'educazione e allo studio ai livelli più vari del sapere. Il *Traité des combats singuliers* (Turin 1759), dedicato a Carlo Emanuele III, affrontava un tema quasi del tutto superato, ma in quegli anni rispondente alla politica di massimo controllo sociale nello stato sabaudo. Le *Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation contre les principes de M. Rousseau* (Turin 1763), chiaramente polemiche nei confronti del modello politico delineato nel *Contrat social* («renversement universel de l'ordre social») e dello spontaneismo individualistico attribuito a Rousseau, ribadiscono la natura sociale dell'uomo e la necessità di una educazione da estendere anche ai ceti inferiori, indirizzata a un corretto inserimento nella società. Secondo il Gerdil, immaginando nell'Émile istinti originari buoni da sapere preservare e stimolare, Rousseau ipotizza un uomo astratto, dimenticando che in concreto a qualsiasi età la natura umana è incline al male; l'Émile non è da estraniare dalla società, ma da educare realisticamente facendogli conoscere di questa anche gli aspetti negativi. Nella critica a Rousseau traspare l'esperienza di Gerdil educatore: al principe di cui era precettore egli di fatto prospettava anche le debolezze sociali del cristianesimo, il cui «esprit» era ignorato non solo dai libertini e dai mondani di professione, ma anche «d'un grand nombre de ceux qui conservent de l'attachement à la religion»³⁷. Per questo insieme di considerazioni le *Réflexions*, riedi-

³⁶ Vincenzo FERRONE, *La Reale accademia delle scienze di Torino: le premesse e la fondazione*, in *I due primi secoli della Accademia delle scienze di Torino...* Atti del convegno 10-12 nov. 1983, I, Torino, Accademia delle Scienze, 1985, pp. 37-80; cfr. anche Giuseppe RICUPERATI, *Accademie, periodici ed enciclopedismo nel Piemonte di fine Settecento*, ibid., pp. 81-109 (secondo cui, p. 82, il Gerdil ha «la capacità di offrire un'immagine puntuale e rovesciata dell'illuminismo»); ID., *Montesquieu, Torino, lo stato sabaudo e i suoi intellettuali. Appunti per una ricerca*, in *L'Europe de Montesquieu. Actes du Colloque de Gênes, 26-29 mai 1993 organisé per la Société Montesquieu...*, réunis par Alberto POSTIGLIOLA et Maria Grazia BOTTARO PALUMBO, Napoli, Liguori, 1995, pp. 184 ss.

³⁷ GERDIL, *Opere*, Roma, I, pp. 198-199.

te talora con il titolo di *Anti-Émile*, segnarono profondamente il pensiero pedagogico subalpino fino all'età risorgimentale. La *Breve esposizione dei caratteri della vera religione* (Torino 1768), frutto probabilmente dell'educazione dei giovani principi, rispondeva alla necessità di integrare i testi catechistici di allora (di mons. Casati e di altri) con una esposizione organica ispirata al Catechismo storico di Claude Fleury. Nell'ambito catechistico italiano la *Breve esposizione* ebbe una larga fortuna editoriale fin quasi agli inizi del Novecento. Il *Discours de la nature et des effets du luxe* (Turin 1768) negli anni di depressione economica dopo la guerra dei sette anni prendeva posizione contro il lusso riproponendo un tema che presto sarebbe stato ridimensionato dalle proposte liberiste di Adam Smith e di altri. I *Discours philosophiques sur l'homme considéré relativement à l'état de la nature* (Turin 1769) e *De l'homme sous l'empire de la loix, pour servir de suite aux discours philosophiques sur l'homme...* (Turin 1774) ribadivano il concetto della natura sociale dell'uomo, già discusso nei confronti dell'*Émile*. Nell'*Elementorum moralis prudentiae iuris specimen* (Taurini 1774) è possibile notare gli interessi intellettuali del Gerdil, orientati ormai in prevalenza a temi attinenti la teologia, il diritto, la società e i poteri. Il suo pensiero rimane imperniato nell'idea di ordine secondo le modulazioni malebranchiane, ma con evidente sullo sfondo l'adesione alle istituzioni ecclesiastiche e politiche subalpine non certo miranti ad aperture democratiche. Nelle sue pagine teologiche è più insistita la citazione del domenicano Noël Alexandre e più percepibile l'utilizzazione diretta di Louis Thomassin e della *Summa* di Tommaso d'Aquino. Negli scritti politici rimane dominante il riferimento a Bossuet e diventa meno esplicito quello a Jacques-Joseph Duguet. Ma in ultima analisi non si dimostra un fautore rigido dell'assolutismo e tanto meno di quello dispotico che anzi critica: posto il principio che l'uomo è per natura sociale, ne deduce l'esistenza e l'esercizio di un'autorità come insiti alla società stessa. Tutto sommato entro gli anni 1747-74 si poteva considerare concluso l'insieme più rilevante di messaggi filosofici e pedagogici da lui lasciati alla posterità.

Tra il 1754 e il 1773 fu coinvolto in episodi indicativi delle tensioni culturali e degli orientamenti politici in atto in Piemonte. Nell'estate 1754 scoppiò il caso dell'abate Francesco Antonio Chionio, professore di diritto canonico all'università. Nel corso di quell'anno sul tema *De regimine Ecclesiae* il Chionio aveva sostenuto in modo maldestro e confuso i diritti dei sovrani sulla disciplina ecclesiastica, senza ben chiarire le competenze autonome del potere spirituale. Chionio fu denunciato come autore di tesi non ortodosse al più che ottantenne arcivescovo card. Giambattista Roero, il quale a sua volta si affrettò a farne rimostranza al sovrano. Carlo Emanuele III ordinò immediatamente il sequestro di tutti gli scritti incriminati e fece aprire un'inchiesta istruttoria. All'interno di una commissione fatta istituire dal re il Gerdil consegnò un *Parere degli scrit-*

*ti De regimine Ecclesiae dato per ordine di S. Maestà*³⁸, nel complesso moderato e rispettoso: secondo la prassi già seguita all'università in casi simili, Chionio avrebbe dovuto chiarire nel suo insegnamento le dottrine che aveva espresso in frasi oscure e infelici. Ma le proposte della commissione non soddisfecero l'arcivescovo. Sostenuto dalla cerchia dei suoi consiglieri, tra i quali si distingueva il gesuita Giambattista Piovano, il card. Roero esigeva che Chionio sottoscrivesse una ritrattazione, così come in passato si era fatto con Pietro Giannone. I calcoli politici indussero a non irrigidirsi nella difesa a oltranza del professore universitario. Chionio sottoscrisse la ritrattazione pur non riconoscendo il proprio pensiero in certe frasi incriminate. A uscirne indebolite furono la figura dell'arcivescovo e la posizione dei gesuiti. L'abate Carlo Sebastiano Berardi, che si era rifiutato di redigere la bozza della ritrattazione per conto dell'arcivescovo, successe a Chionio nell'insegnamento del diritto canonico e il domenicano Carlo Agostino Chignoli, che aveva sostenuto le richieste del card. Roero, fu esonerato nel 1756 dall'insegnamento di teologia dogmatica e si trasferì all'università di Ferrara. La posizione del Gerdil ne risultò tutto sommato rafforzata. La risonanza data alla ritrattazione non giovò certo all'immagine del Piemonte.

Minore eco ebbe il caso di due calzolai di Dronero (Andrea Pastorello e Pietro Gorra) gettati in prigione a Saluzzo nel 1758 insieme al chierico Cesare Epifanio Donadei sotto l'accusa di tesi ereticali e ingiuriose nei confronti del vescovo locale Giuseppe Porporato. I tre in realtà si erano fatti fautori di Daniello Concina, contro la linea pastorale del vescovo, amico e protettore dei gesuiti. Gerdil, il cui insegnamento morale era notoriamente probabiliorista, anche in questo caso propose una linea moderata: mancavano i termini per definire eretici i tre accusati; si richiedesse da loro il massimo rispetto per il proprio prelato³⁹. Lo scontro tra il benignismo e gli orientamenti rigoristeggianti esplose a livelli più alti alla vigilia della soppressione dei gesuiti. Nel 1773 mons. Porporato aveva pubblicato una lettera pastorale che metteva in guardia contro il diffondersi tra il clero in cura d'anime di un rigore a suo parere eccessivo e pericoloso. La sua lettera fu ristampata addirittura ad Asti, la città vescovile di mons. Paolo Maurizio Caissotti, esponente dell'episcopato

³⁸ Torino, Archivio di Stato, sezione I, *Provvisori economiche*, mazzo 6. Sul Chionio si veda la «voce» di Donatella BALANI, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XXV (1981), pp. 18-21; ID., *Toghe di Stato. La facoltà giuridica dell'università di Torino e le professioni nel Piemonte del Settecento*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1996, p. 327 (indice); Patrizia DELPIANO, *Il trono e la cattedra. Istruzione e formazione dell'élite nel Piemonte del Settecento*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1997, p. 317 (indice).

³⁹ STELLA, *Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti*, I/II, Zürich, PAS Verlag - Roma, LAS, 1970, pp. 446-450; SILVESTRINI, *La politica della religione*, cit., pp. 273-274.

antiprobabilista e ostile alla Compagnia di Gesù. Convenuti a Torino per i funerali di Carlo Emanuele III, il 1° aprile 1773 sei vescovi (di Asti, Fossano, Ivrea, Nizza, Novara, Pinerolo) sottoscrissero una lettera all'indirizzo di mons. Porporato con la quale lo esortavano a un ripensamento dottrinale e pratico⁴⁰. Il pubblico gesto di frattura provocò l'intervento del sovrano, per ordine del quale fu istituita una commissione con il compito di esaminare la lettera pastorale e appianare i contrasti. Ne fu membro anche il Gerdil, autore a quanto pare di emendamenti che mons. Porporato era invitato a introdurre in una nuova edizione della lettera, proposta peraltro respinta dal vescovo⁴¹. Quell'anno stesso fu chiamato a far parte della giunta ecclesiastica, istituita il 15 ottobre e presieduta dal card. Delle Lanze, che doveva provvedere agli aspetti religiosi da tenere presenti dopo la soppressione della Compagnia di Gesù: «esercizi di religione e di pietà» che si facevano nelle chiese e nei collegi dei gesuiti; destinazione più conveniente delle loro rendite⁴².

Si tratta di episodi — questi di Chionio, dei fautori di Concina a Dronero e dei gesuiti — che meritano particolare attenzione, sia perché rivelano che l'agire del Gerdil non fu dettato da mero moderatismo temperamentale, sia perché non sono gli unici a non essere del tutto circoscrivibili entro modelli interpretativi politici. In un primo livello di analisi lo studioso è indotto a indagare le riflessioni etiche e religiose che il Gerdil come altri coltivava: l'uomo era da considerare come indebolito dal peccato, ma pur sempre come immagine dell'archetipo divino e perciò per natura radicale incline al bene; donde la regola morale e giuridica: *nemo praesumitur malus nisi probetur* ben nota al Gerdil e che nelle regole dell'*Index librorum prohibitorum* si conosceva come autorevolmente ribadita da Benedetto XIV (senza dubbio anche sulla base della propria esperienza di prelado che a Roma attorno al 1713 negli anni a cavallo della bolla *Unigenitus* era stato implicato nell'accusa di filogiansenismo): chiunque era da trattare con carità; un cattolico era da presumere nell'ortodossia e da ascoltare e mettere nelle condizioni di esprimere più esattamente ciò che nei suoi scritti dava adito a letture errate ed ereticali. È una linea di condotta che come diremo il Gerdil adotterà anche nel caso del sinodo di Pistoia del 1786⁴³.

⁴⁰ Torino, Archivio di Stato, sez. I, *Vescovadi, Saluzzo*, cat. I, marzo 1.

⁴¹ STELLA, *Il giansenismo in Italia*, cit., I/II, pp. 267-285; Oreste FAVARO, *Vittorio Gaetano Costa d'Arignano 1737-1796. Pastore «illuminato» della Chiesa di Torino al tramonto dell'ancien régime*, Casale Monferrato, Piemonte, 1997, pp. 127-128.

⁴² Alessandro MONTI, *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia torinese*, vol. II, Chieri, Ghirardi, 1915, pp. 446-566 (in particolare, pp. 527-528).

⁴³ Mentalità - e mi pare importante sottolinearlo - che non sempre appare percepita in studi recenti, relativi a temi in voga come l'Inquisizione nell'età moderna, l'attitudine della gerarchia ecclesiastica nel suo complesso di fronte ai preti liberali nell'Ottocento e quanti tra Otto e Novecento furono posti sotto torchio come sospetti di eresia modernista.

Nel concistoro del 26 aprile 1773 Clemente XIV creò il Gerdil cardinale riservato *in pectore*. Angelo Durini, inviato ad Avignone come legato, di passaggio a Torino ne diede notizia all'interessato. Ma già prima il cardinale Lorenzo Ganganelli aveva manifestato la sua stima indirizzandogli una lettera il 7 maggio 1760⁴⁴. In quei medesimi anni, e prima del pronunziamento del card. Delle Lanze in favore dei gesuiti ormai sotto i colpi della politica borbonica, il Gerdil aveva a Roma una discreta cerchia di ammiratori. A rinsaldarne la stima fu il card. Delle Lanze, presente al conclave del 1769 e per qualche tempo papabile. Presso Pio VI fu certamente il cardinale Vitaliano Borromeo a premere perché l'eminente barnabita, noto come di sicura dottrina e di sperimentato equilibrio, fosse chiamato a Roma e utilizzato nell'apparato di governo della Sede apostolica. Nel quadro della politica sabauda la presenza del Gerdil a Roma poteva giovare nella prosecuzione della strategia concordataria instaurata da Vittorio Amedeo II, volta ad ottenere mediante trattative la soppressione di ricche abazie e l'assenso a utilizzarne i beni. Il Gerdil fu chiamato a Roma esplicitamente dal papa nel marzo 1776. Giunto nell'aprile successivo, prese stabile domicilio presso la casa generalizia dei barnabiti a S. Carlo a' Catinari e fu subito impegnato come consultore del S. Uffizio. Appena giunto pubblicò con dedica a Pio VI il *Saggio d'istruzione teologica per uso di convitto ecclesiastico* (Roma 1776), già elaborato in Piemonte, ma il cui significato a Roma poteva venire dal riferimento ai collegi irlandese e Fuccioli dove erano stati prefetti degli studi gli abati bresciani Pietro Tamburini e Giuseppe Zola, entrambi con l'alone di giansenismo e motivo di inquietudini⁴⁵. Anche il *Discorso della natura e degli effetti del lusso* tenuto in Arcadia nel settembre 1777 acquistava un senso particolare in riferimento ai costumi locali della nobiltà e dell'alto clero. Promosso vescovo titolare di Dibona il 17 febbraio 1777, fu consacrato in S. Carlo a' Catinari il 2 marzo dal cardinale vicario Marcantonio Colonna. Il 23 giugno dello stesso anno fu creato cardinale con il titolo di S. Giovanni *ad Portam Latinam* (cambiato nel dicembre del '77 in quello di S. Cecilia) e nominato cardinale prefetto della Sacra Congregazione dell'Indice. Lo stesso anno il re di Sardegna provvide a dotarlo con l'abazia di S. Michele della Chiusa, a cui fu aggiunta quella di Muleggio nel 1781⁴⁶.

⁴⁴ PIANTONI, *Vita del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, cit., p. 50.

⁴⁵ Giovanni SCARABELLI, *Le lettere di Tamburini da Roma al can. Bocca*, in *Studi in onore di Luigi Fossati*, Brescia, Società per la storia della Chiesa a Brescia, 1974, pp. 237-307; ID., *L'autobiografia di Pietro Tamburini: identificazione e questioni critiche*, in Paolo CORSINI - Daniele MONTANARI, *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*. Atti del Convegno internazionale in occasione del 250° della nascita (Brescia, 25-26 maggio 1989), Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 247-289.

⁴⁶ Sui rapporti del Gerdil con le sue abazie in Piemonte si veda ora, nella presente raccolta di saggi, il contributo analitico di Oreste Favaro. Si potrebbe ancora aggiungere

Proseguendo nella linea inaugurata da Benedetto XIV con la riforma del 1753, sotto la prefettura del Gerdil la Sacra Congregazione dell'Indice acquistò entro la curia romana un'autorevolezza che prima le mancava e con tutta probabilità anche una maggiore autonomia nei confronti del S. Uffizio. Data la sensibilità teologica e canonistica dei segretari e dei consultori, a essere discussi e colpiti di condanna furono in prevalenza, oltre che scritti che propugnavano una visione materialistica della realtà, libri del tardo giansenismo italiano o di matrice febroniana e giuseppinista⁴⁷. Negli anni Settanta e Ottanta sull'onda dell'offensiva borbonica e giuseppinista si era riacutizzato il dibattito intorno al matrimonio cristiano da distinguere dal contratto civile. Alla Congregazione dell'Indice furono denunciate anche alcune tesi sugli impedimenti matrimoniali sostenute pubblicamente dall'abate Agostino Bono, professore di diritto canonico all'università di Torino (1784)⁴⁸. Sottoposte al vaglio di consultori, le tesi del Bono finirono condannate con la clausola *ad mentem Sanctissimi*. Se non si giunse alla pubblicazione di tale condanna lo si deve con tutta probabilità, oltre che alla politica romana, incline a contrapporre il comportamento della corte di Torino a quello delle corti borboniche e asburgiche, anche agli orientamenti preferiti dal Gerdil: tramite l'arcivescovo di Torino, Gaetano Costa d'Arignano, Bono fu sollecitato a ritoccare le tesi e a farne un'edizione riveduta ed emendata⁴⁹. Insieme ad Albani, Antonelli, Campanelli e Zelada fu membro della commissione cardinalizia che esaminò e rifinì il testo elaborato da Giuseppe Garampi, Francesc'Antonio Zaccaria, Michelangelo Monsagrati e altri contro la puntuazione di Ems e pubblicato con il titolo: *Sanctissimi domini nostri Pii papae sexti responsio ad metropolitanos Moguntinum, Trevirensium, Coloniensem et Salisburgensem super nunciaturis apostolicis* (Romae 1790)⁵⁰. L'alone di stima non gli veniva meno. Anche in ambienti anticuriali c'era chi considerava Gerdil tra i cardinali di curia a Roma come «l'unico di buon senso e moderato»⁵¹.

Gli scritti che pubblicò nel periodo 1776-98 furono tutti relativi al-

qualche notazione a proposito dei riflessi delle esperienze romane sul testo delle lettere pastorali e su quello della corrispondenza epistolare.

⁴⁷ A questo proposito si veda più avanti il saggio di G. Pelletier pp. 235-237.

⁴⁸ Su Agostino Bono si vedano i volumi già citati della Balani e della Silvestrini. Alla documentazione da loro utilizzata è da aggiungere ora quella reperibile presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della fede (archivi del S. Uffizio e dell'Indice).

⁴⁹ Congregazione per la Dottrina della fede, Archivio S. C. Indice, *Acta et documenta*, 1790, ff. 108 s, 330 ss.

⁵⁰ Cfr. Dries VANYSACKER, *Cardinal Giuseppe Garampi (1725-1792): an Enlightened Ultramontane*, Bruxelles - Roma, Institut Historique Belge de Rome, 1995, pp. 236-240.

⁵¹ Lettera di Scipione de' Ricci al granduca Pietro Leopoldo, 29 marzo 1787, in Bruna BOCCHINI CAMAIANI - Marcello VERGA, *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo 1780-1791*, Firenze, Olschki, 1992, p. 933.

le emergenze create dalle iniziative dei principi riformatori e soprattutto dal giansenismo e dalla rivoluzione francese. Suoi autografi attestano la parte che ebbe in documenti pontifici di rilievo, come la bolla *Mediator Dei et hominum* (21 nov. 1784) in condanna dello scritto di Valentino Eybel sulla confessione auricolare e il breve *Super soliditate* (28 nov. 1786) contro il *Was ist der Papst?* dello stesso Eybel. È inoltre da ricordare la *Confutazione di due libelli diretti contro il breve "Super soliditate"* (Roma 1789), dove in appendice sono prese di mira le incongruenze democratizzanti circa i poteri nella Chiesa che Gerdil vede nell'*Analisi del libro delle prescrizioni di Tertulliano*, scritto anonimo ma di Pietro Tamburini. Le *Constitutiones* (Augustae Taurinorum 1789) dell'abazia di S. Michele della Chiusa potevano considerarsi, così come la *Synodus dioecesis taurinensis* (Augustae Taurinorum 1788) dell'arcivescovo Vittorio Gaetano Costa d'Arignano, come una replica agli *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia* (1786). L'opuscolo *In commentarium a Justino Febronio in suam retractationem editum animadversiones* (Romae 1792) oltre a rilevare le ambiguità della ritrattazione di von Hontheim s'inquadra nella politica pontificia, volta a sollecitare ritrattazioni dagli ecclesiastici che avevano preso parte con il vescovo Ricci al sinodo di Pistoia e ne avevano condiviso le idee. Sul modo come intendere il culto al cuore di Gesù (destinato a grandi sviluppi nel cattolicesimo dell'Ottocento e primo Novecento) il Gerdil intervenne con le *Animadversiones in notas quas nonnullis Pistoriensis synodi propositionibus damnatis in dogmatica constitutione... Auctorem fidei Cl. Feller... adiiciendas censuit* (Romae 1794) e con un breve scritto inserito nel libro di mons. Agostino Albergotti, vescovo di Arezzo, *La via della santità mostrata da Gesù al cristiano* (Lucca 1797). È percepibile in queste opere una teologia della Chiesa che prefigura il complesso dei fedeli in Cristo come un tessuto unitario sotto la guida visibile del papato e della gerarchia episcopale ad esso coesa. Usa citare con deferenza l'opera postuma di Bossuet, *Défense de la déclaration de l'assemblée du clergé de France de 1682*, ma svuotandone le argomentazioni che potevano apparire in favore di una organizzazione nazionalistica della Chiesa universale. Continua a essere alieno dalla controversia risossa. I suoi scritti si distinguono pertanto nettamente da quelli di un Francesc'Antonio Zaccaria o di un Giovanni Marchetti, dai toni allarmistici, inclini all'aggressività verbale e pericolosamente propensi a una antistorica teocrazia politica papale. A questo punto sembra opportuno auspicare uno studio approfondito dell'ecclesiologia gerdiliana ben articolata con i suoi fondamenti tomistici e malebranchiani. Stando al Gerdil, la comunità mistica dei credenti in Cristo, data la sua natura spirituale, non può che essere partecipe dell'unità divina e perciò non può non essere specchio visibile di essa. Lo spirito — usa scrivere — unisce, la materia divide; la religione tende all'unione; il papato non può che essere centro di unità interiore, visibile e operativo nel corso dei secoli. È un'eccle-

siologia che fa supporre un senso devoto verso Dio, verso la comunità dei credenti e il papato; più vicina al «sensus Ecclesiae» che sottostà all'opera di Rosmini *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, che non all'*Antifibronio* di Francesco Antonio Zaccaria o agli scritti polemici di Gianvincenzo Bolgeni contro la *Vera idea della Santa Sede* di Tamburini o a difesa dell'episcopato quale corpo collegiale sotto il governo supremo del papa suo capo⁵².

Negli anni 1790-94 fu membro della commissione cardinalizia allargata (Zelada, Albani, Garampi e altri) e poi di quella ristretta (Gerdil, Albani, Antonelli) che predispose il testo definitivo della bolla *Auctorem fidei* (28 agosto 1794) in condanna di proposizioni del sinodo di Pistoia. Si deve al Gerdil e al card. Leonardo Antonelli se per le censure di varie espressioni del sinodo, passibili di vari sensi, vennero adottate le formule: «quatenus innuit», «sic intellecta» e altre simili. Tali formule miravano a evitare gli strascichi polemici che avevano accompagnato sia la condanna delle cinque proposizioni di Giansenio «in sensu ab auctore intento», sia quella *in globo* delle centouna proposizioni di Quesnel; dall'altra puntavano a ottenere spiegazioni in senso ortodosso (vale a dire, come si diceva allora: «ritrattazioni») da parte di coloro che avevano partecipato al sinodo pistoiese e avevano sottoscritto i documenti sinodali presi di mira dalla bolla di condanna. I due cardinali, entrambi addentro alle pratiche del S. Uffizio, avevano preso lo spunto dalla condanna condizionata di una espressione di Martin de Barcos, nipote dell'abate di Saint-Cyran, relativa agli apostoli Pietro e Paolo «geminus universalis Ecclesiae vertex» (1647)⁵³. Ma l'uso più ampio della formula condizionata nell'*Auctorem fidei* è una sorta di «unicum» nella storia di condanne pontificie in età moderna e contemporanea, mentre sarebbe stato auspicabile che secondo la sensibilità recente fosse stata adottata anche in documenti pontifici di grande risonanza, come il *Sillabo* (1864) e il decreto *Lamentabili* (1907). Nel *Sillabo* è certamente scioccante l'ultima proposizione, non rispondente al senso ovvio che viene colto dal lettore comune: «Il pontefice romano può e deve riconciliarsi e farsi amico con il progresso, il liberalismo e la civiltà moderna»⁵⁴. Si tratta di notazioni che aprono verso un quadro

⁵² Sull'ecclesiologia di Zaccaria e Bolgeni si vedano Giuseppe ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma, Herder, 1964; Antonio ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. - II. De la apologética de Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid, BAC, 1987.

⁵³ Cfr. Pietro STELLA, *Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti, II/I. La bolla «Auctorem fidei» (1794) nella storia dell'ultramontanismo*, Roma, LAS, 1995.

⁵⁴ È la proposizione 80 del *Sillabo* nella versione data in Heinrich DENZINGER - Peter HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edizione bilingue*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995, p. 1041.

storico più ampio, utile a meglio evidenziare la positività e la modernità di certe propensioni e di certe proposte del cardinale barnabita⁵⁵.

Nei medesimi anni di impegno attorno ai decreti sinodali di Pistoia il Gerdil presiedette la congregazione particolare (poi *Congregatio super negotiis ecclesiasticis regni Galliarum*, attestata formalmente a partire dal 28 maggio 1793), impegnata a preparare i documenti papali che condannarono la Costituzione civile del clero, i giuramenti civici imposti agli ecclesiastici e altri interventi della Francia rivoluzionaria. A queste incombenze si aggiungevano quelle che comportavano la sua qualità di membro della Sacra Congregazione dei Riti, del Concilio, dell'Esame dei vescovi, della Disciplina regolare e della Correzione dei libri della Chiesa orientale. Ma si tratta di argomenti sui quali si sofferma Gérard Pelletier⁵⁶. Qui basterà sottolineare che nella riunione cardinalizia particolare del 24 settembre 1790 (in cui furono discusse alcune richieste del re di Francia) egli espresse il parere che nelle circostanze straordinarie in cui ci si trovava, allo scopo di scongiurare il pericolo di scisma, poteva essere accettata la ripartizione territoriale delle diocesi prospettata in Francia dal Comitato ecclesiastico dell'Assemblea costituente, ma riteneva non opportuno e non necessario sollecitare l'episcopato francese per ottenerne il consenso; infatti anche in altre emergenze più o meno durature i papi erano intervenuti con la loro suprema autorità: era un modo di vedere coerente con l'ecclesiologia filopapale sostenuta nei confronti del febronianesimo e preludeva quella che sarebbe stata alla base delle trattative che culminarono con il concordato del 1801.

Il 27 febbraio 1795 fu nominato prefetto della Sacra Congregazione di *Propaganda fide* (all'Indice subentrò con la carica di prefetto il card. Stefano Borgia). Gli toccò pertanto dirigere la Congregazione in circostanze nelle quali non era possibile tenere i consueti rapporti con le missioni *in partibus infidelium* e molte di queste, specialmente in medio ed estremo Oriente, rischiavano il collasso⁵⁷. Date le difficoltà finanziarie provocate dalla guerra contro la Francia, sprovvisto di grandi rendite a Roma, dovette vendere libri della sua biblioteca e altri oggetti di sua pertinenza. Maggiori particolari su questi eventi sono narrati nel contributo di Oreste Favaro. Qui basterà ricordare che pochi anni prima era stato spontaneo contrapporre nella Roma papale i due cardinali di lingua francese: François-Joachim de Bernis (morto il 2 nov. 1794) e il Gerdil; il palazzo del primo, ritrovo sfarzoso di vita mondana; la cella del secondo, ri-

⁵⁵ Sui problemi della condanna di testi e di persone da parte dell'autorità ecclesiastica si veda l'ampio e fine saggio di Bruno NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

⁵⁶ Cfr. qui avanti, pp. 221-222, 237 ss.

⁵⁷ Joseph METZLER, a cura, *Sacrae Congregationis de Propaganda fide memoria rerum, 1622-1972...*, Roma – Friburgo, Herder, 1976 (indice: voce *Gerdil*).

chiamo a chi era dedito allo studio⁵⁸. Nonostante l'estremo dissesto del Piemonte, Vittorio Amedeo III intervenne concedendo al Gerdil (dicembre 1795) le rendite dell'abazia di S. Stefano d'Ivrea⁵⁹. Il 10 febbraio 1798 i francesi occuparono Roma; il 20 Pio VI partì per Siena; il Gerdil si avviò alla volta del Piemonte il 21 marzo. A Siena ebbe dal papa facoltà straordinarie in ordine alle occorrenze della disciplina ecclesiastica. Poté proseguire grazie alle sovvenzioni fornitegli dal card. Francisco Antonio Lorenzana arcivescovo di Toledo e da mons. Antonio Despuig (futuro cardinale) arcivescovo di Siviglia. Giunto a Torino il 23 aprile, accolto dal nuovo re e suo antico allievo Carlo Emanuele IV, fu ospitato dapprima a S. Filippo presso gli oratoriani, poi a S. Dalmazzo dai suoi confratelli barnabiti. Delle facoltà pontificie, a differenza di altri prelati, fece un uso parsimonioso⁶⁰ autorizzando comunque l'utilizzazione di beni ecclesiastici per le emergenze finanziarie del paese⁶¹. Quando Carlo Emanuele IV sotto la pressione degli eventi rinunziò alla corona e si allontanò dai suoi stati, il cardinale si ritirò nel seminario di Giaveno entro il territorio abaziale di S. Michele della Chiusa. Qui fu raggiunto da qualche sporadica missiva di chi faceva riferimento a lui come prefetto della S. Congregazione di Propaganda fide. Isolato com'era, ritenendo ch'era imprudente prendere decisioni, chiese al cardinale Stefano Borgia, rifugiato a Padova, di supplirlo nella carica di prefetto e di farsi carico, insieme a Cesare Brancadoro segretario della Congregazione, delle risposte alle interpellanze che provenivano dalle regioni più disparate del mondo⁶². Nella solitudine di Giaveno poté portare a termine e stampare un saggio che riprendeva temi trattati nei primi anni Settanta: *Précis d'un cours d'instruction sur l'origine, les droits et les devoirs de l'autorité souveraine dans l'exercice des principales branches de l'administration* (Torin 1799).

Dopo la morte di Pio VI a Valence partì alla volta di Venezia per il conclave. Vi giunse il 21 ottobre 1799. Nei primi scrutini si orientarono sul suo nome Lorenzana, Despuig e altri cardinali del partito «spagnolo». La sua candidatura cadde quando il cardinale Franz Herzan, giunto il 6 dicembre, dichiarò il non gradimento dell'imperatore⁶³. Dopo la elezione di Barnaba Chiaramonti (14 marzo 1800) partì da Venezia (23 agosto

⁵⁸ Emilio DE TIPALDO, *Biografia degli italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo XVIII...*, vol. IV, Venezia, Alvisopoli, 1837, pp. 341-348.

⁵⁹ Robert D'APPRIEU, *Cardinal Gerdil*, in «Revue Savoisiennne», C (1960), p. 143.

⁶⁰ Antonio SALA, *Diario romano degli anni 1798-99*, Roma, Società romana di Storia patria, 1882 (riedizione: Roma, 1980), vol. II, p. 77.

⁶¹ Tommaso CHIUSO, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, vol. II, Torino, Speirani, 1887, pp. 65, 72-73.

⁶² A Borgia, da Giaveno, 18 febr. 1799; S. C. Propaganda fide, Arch. storico, *Varia dal 1622...*, I, f. 583; *Lettere*, vol. 277, f. 559.

⁶³ Rafael OLAECHEA, *El cardenal Lorenzana en Italia (1797-1804)*, León, Institución Fray Bernardino de Sahagún, 1980, pp. 243-251.

1800) e si riportò a Roma, dove giunse il 12 settembre. Tornò allora a riprendere la guida di Propaganda pur poggiando su Stefano Borgia e Cesare Brancadoro. Nel contempo insieme ai cardinali Leonardo Antonelli e Filippo Carandini venne deputato dal papa a seguire le consultazioni preparatorie del concordato napoleonico. Più che ottuagenario (non aveva bisogno di occhiali per la lettura), continuava a dare prova di buona salute e di lucidità mentale impegnandosi in scritti destinati alla stampa: *Esame de' motivi della opposizione fatta da M. Vescovo di Noli* [Benedetto Solari] *alla pubblicazione della bolla Auctorem fidei* (Venezia 1800); *Appendice all'Esame de' motivi ecc.* [di mons. Solari] *Opera postuma* (Venezia 1802); *Trattato del matrimonio o sia confutazione de' sistemi contrari all'autorità della Chiesa circa il matrimonio* (Roma 1803). Colpito da un ictus, dopo brevissima malattia si spense a S. Carlo a' Catinari il 12 agosto 1802. Le esequie furono celebrate alla presenza del papa il 16 agosto; il 19 al rito funebre parteciparono Carlo Emanuele IV e numerosi membri della famiglia reale.

In conclusione, il Gerdil fu certamente una personalità eminente e complessa, non circoscrivibile entro il quadro di studi, pur benemeriti, di storia del pensiero filosofico e pedagogico. Giustamente ricerche recenti hanno rilevato l'importanza della sua attività a Roma durante il pontificato di Pio VI e hanno così integrato quanto si conosceva del periodo precedente trascorso in Piemonte⁶⁴. Una sua biografia dovrebbe saper discernere e dosare il ruolo che ebbe in campi culturali molto vari, in periodo storico marcato da un quadro politico che va dall'assolutismo riformatore di Vittorio Amedeo II al centralismo autoritario di Napoleone, nonché segnato da fatti religiosi e politici che vanno dal giansenismo e dal riformismo illuminato alla rivoluzione francese.

Se si dovesse indicare in che cosa starebbe la «modernità» del cardinale barnabita, direi che è da vedere nell'aver accettato senza riserve il ruolo del sapere matematico ed empirico, frutto di ragionamento e di sperimentazione; nell'aver sostenuto con forza il postulato assoluto di Dio, e perciò della spiritualità o «immaterialità» nell'ordine delle realtà entro cui si colloca l'uomo; nell'averlo discusso e dimostrato nei confronti delle teorie e dei discorsi degli atei e dei materialisti dell'epoca, che erano per lo più dell'ambito dei *philosophes* francesi; di averlo fatto con tutto rispetto per le persone individuando piuttosto quelle che a suo parere erano contraddizioni logiche, non ricorrendo a retorica violenta o a

⁶⁴ Già il Grillet scriveva: «De nos jours, l'on a vu, à Rome, les affaires les plus importantes et les plus délicates être soumises, par les deux derniers papes, aux lumières et à la prudence du savant cardinal Gerdil»; cfr. *Dictionnaire historique littéraire et statistique*, cit., t. I, p. 199.

illazioni sulla moralità dei personaggi⁶⁵. Nella fiducia che coltivò per le scienze esatte e sperimentali il Gerdil si accomuna ad altre personalità dell'epoca che ebbero ruoli istituzionali nella Chiesa e nello Stato, come Celestino Galiani, o con ruoli nel mondo accademico, come Guido Grandi, Paolo Frisi, Ruggero Boscovich, Lazzaro Spallanzani, personalità cioè che seppero mantenere i legami della Chiesa con le scienze in tempi in cui schiere di *philosophes* tendevano a spezzarli e a negarli⁶⁶. Né è da tralasciare o da sottovalutare l'intima religiosità che il cardinale coltivò in se stesso e inculcò agli altri, e il senso d'intima pietà verso Dio e verso Gesù Cristo: senso devoto di fede che qualche recente studioso ha appena intravisto in scritti come la gerdiliana *Vita* di Alessandro Sauli e che pure potrebbe rivelarsi il tessuto connettivo di tutta la tela biografica entro la storia plurisecolare del cristianesimo.

⁶⁵ Sulla spicciola apologetica moraleggiante del Settecento si veda Alfonso PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Bologna, Mulino, 1975.

⁶⁶ Cfr. in proposito Vincenzo FERRONE, *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982 (con un cenno anche al Gerdil, p. 672).

IL PENSIERO FILOSOFICO DI GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

L'intento di questa ricerca è di studiare il pensiero filosofico di Gerdil relativamente ad alcune problematiche essenziali di carattere gnoseologico, metafisico, etico. Tale scelta implica naturalmente l'esclusione, dal nostro campo d'indagine, delle molteplici discipline (scienze, fisica, matematiche, teologia, pedagogia, sociologia, politica) alle quali peraltro Gerdil dedicò attenzione e interesse profondo nel corso della sua riflessione e della sua produzione¹.

I. - INQUADRAMENTO STORICO-CRITICO

1. - *La figura e l'opera nel suo tempo*

Elemento unificante e motivo costantemente ispiratore dell'opera di Gerdil fu la difesa della dottrina cattolica contro l'attacco portato ad essa da molta parte della cultura seicentesca e settecentesca. Egli fu sensibile ad affrontare il compito dell'apologeta cristiano, non disgiunto, ma anzi forse compreso nel compito del filosofo cristiano, che poteva trova-

¹ Per un panorama completo della produzione gerdiliana, cfr. G. BOFFITO, *Scrittori Barnabiti*, II (Firenze, Olschki, 1933), pp. 169-214; per la biografia, cfr. P. STELLA, voce *Gerdil*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 53 (Roma 1999), pp. 391-397. Le opere di Gerdil, com'è noto, sono raccolte in quattro sillogi principali, chiamate ciascuna dal luogo in cui vennero stampate: 1. EDIZIONE BOLOGNESE (*Delle Opere dell'Eminentissimo sig. Card. Giacinto Sigismondo Gerdil. Nuova edizione illustrata di note e accresciuta di opere inedite*, a cura di Filippo M. Toselli, voll. 6, Bologna, Istituto delle Scienze, 1784-1791); 2. EDIZIONE ROMANA (*Opere edite ed inedite del Card. Giacinto Sigismondo Gerdil [...]*, a cura di Leopoldo Scati e Antonio M. Grandi, voll. 20, Roma, V. Poggioli, 1806-1821); 3. EDIZIONE FIORENTINA (*Opere edite ed inedite del Card. G. S. Gerdil [...]*, voll. 8, Firenze, G. Celli, 1844-1851); 4. EDIZIONE NAPOLETANA (*Opere edite ed inedite del Card. G. S. Gerdil. Nuova collezione [...]*, a cura di Gaetano Milone e Carlo Vercellone, voll. 7, Napoli, Tip. del Diogene, 1853-1856). Il presente lavoro è stato condotto sulla base dell'Edizione Romana, comprendente i testi in lingua originale francese; le citazioni invece seguono l'Edizione Napoletana (E.N.), coi testi in versione italiana.

re nella storia della filosofia le indicazioni per una presenza significativa nei problemi del proprio tempo e per una riesposizione più moderna dei contenuti della fede.

Critico di tutto quel moto di pensiero che partendo da Locke sbocca in Rousseau², Gerdil individuò nel cartesianesimo l'arma più efficace per combattere le posizioni avversarie. L'adesione alle linee fondamentali della filosofia cartesiana appare manifesta e costante in tutti i suoi scritti. Va del resto tenuto presente che Gerdil vive in un paese e in un periodo che hanno già largamente conosciuto la diffusione del cartesianesimo³: l'anno di nascita del Nostro (1718) coincide con la data di morte di M. Fardella, uno dei maggiori seguaci in Italia del filosofo francese, insegnante di cartesianesimo all'Università di Padova tra il 1693 e il 1709. Nel secondo decennio del secolo XVIII Francesco M. Zanotti svolgeva il medesimo incarico a Bologna, città nella quale Gerdil compì, in veste di chierico studente barnabita, i suoi primi studi di teologia. Per la maggior parte antecedenti agli anni di pubblicazione delle sue opere giovanili risultano i principali scritti degli esponenti di questa corrente di pensiero (Grimaldi, Fardella, Trevisano, Campailla, De Soria). Questi dati aiutano a comprendere quale entusiastica adesione, non priva peraltro di contrasti, avesse incontrato in Italia il nuovo movimento di idee e quale fosse perciò il clima culturale nel quale Gerdil andava costruendo la propria riflessione apologetica⁴. A tale riguardo, così annota il Premoli:

«Che anche tra i barnabiti professori di filosofia il cartesianesimo trovasse qualche favore è cosa che sarebbe difficile negare, anche dopo le raccomandazioni del Capitolo generale⁵. [...] Sebbene il Gerdil professasse sempre un grandissimo rispetto per S. Tommaso d'Aquino, la scolastica, quale la vedeva insegnata allora, non la credeva forte abbastanza per opporla al sensismo; quand'anche poi vi avesse fatto ricorso, poiché per molti era cosa ormai sorpassata e dimenticata, non sarebbe neppure riuscito a farsi capire»⁶.

² Del Noce definisce Gerdil «il maggior polemista contro l'illuminismo in nome della tradizione cattolica» (A. DEL NOCE, voce *Ontologismo*, in *Enciclopedia filosofica*, IV, Firenze, Sansoni, 1967², p. 1185).

³ Per la storia del cartesianesimo in Italia, cfr. E. GARIN, *La diffusione della nuova cultura*, in *Storia della filosofia italiana*, II (Torino, Einaudi, 1966³), pp. 864-919; L. BERTHÉ DE BESAUCÈLE, *Gerdil*, in *Les Cartésiens d'Italie. Recherches sur l'influence de la philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Picard, 1920, pp. 192-199.

⁴ Non ostante l'influsso esercitato su Gerdil da questo orientamento di idee, va notato come egli non citi mai, nelle sue opere, filosofi cartesiani di origine italiana, se si esclude un riferimento a Tommaso Campailla da lui definito «eccellente poeta e filosofo»; cfr. più avanti, nota 140.

⁵ O. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti dal 1700 al 1825*, Roma, A. Manuzio, 1925, pp. 166-167.

⁶ Tra i numerosi passi comprovanti questo atteggiamento di Gerdil verso S. Tommaso, ne riportiamo uno, nel quale egli definisce la *Summa Theologiae* «un chef d'oeuvre

Traspare da questo passo come l'aperta professione di cartesianesimo si accordi in Gerdil con una profonda ammirazione per la filosofia dell'Aquinate, alla quale egli non manca di attingere nel corso delle sue opere⁷. Risulta certamente significativo che nella *Immatérialité de l'âme* e nella *Défense du sentiment du P. Malebranche* egli designi con la medesima espressione "puissant génie" ambedue i pensatori, a conferma della particolare stima riconosciuta ad entrambi. Altrettanto degno di nota ci sembra il fatto, ricordato dal suo biografo⁸, del vivissimo interesse suscitato nel giovane Gerdil dalla lettura e dallo studio di Bossuet, il cui pensiero rappresenta proprio un tentativo di composizione della prospettiva cartesiana, e in parte malebranchiana, con le tesi scolastiche.

Presso il Nostro raccoglieva largo consenso la dottrina malebranchiana della *Recherche de la vérité*, per lo sviluppo che alcune istanze, proprie della metafisica cartesiana, avevano subito nel pensiero del padre Oratoriano. Si può dunque facilmente immaginare come la filosofia cartesiana, nello sviluppo che ad essa aveva dato il Malebranche, fosse quella insegnata dal Gerdil, non ostante che nel 1737 il Capitolo generale dei barnabiti avesse dichiarato con fermezza l'opposizione a questa tendenza⁹. Nel riferire del giovane professore di filosofia a Casale, il Piantoni ricorda infatti «con quanta utilità egli operasse nell'eccitare allo studio di Malebranche quanti erano alla sua scuola, quanti a lui proponevano dubbiezze e difficoltà, e quanti erano dalla valente sua penna combattuti»¹⁰.

L'opera di Malebranche era stata favorevolmente accolta in Italia sul finire del Seicento e nei primi anni del Settecento, per l'esigenza, presente in alcuni autori (in particolare Fardella, Campailla, Trevisano), di congiungere fra loro cartesianesimo e platonismo agostiniano, nel tentativo di superare il carattere quasi unicamente scientifico destato in Italia dal primo diffondersi della filosofia cartesiana. «L'aspetto più notevole del cartesianesimo italiano — dice Garin — almeno in non pochi dei suoi esponenti maggiori, quale ad esempio il Fardella, fu l'esigenza di inserire su basi agostiniane e galileiane le nuove concezioni, ricollegandole alla tradizione rinascimentale. [...] Con la nuova fisica si connetteva la meta-

de méthode, d'ordre et de raisonnement. [...] Les matières les plus difficiles y sont traitées avec toute la clarté dont elles sont susceptibles et renfermées sous les expressions les plus propres à caractériser la doctrine, et à empêcher les esprits de s'égarer au delà des justes bornes» (GERDIL, *Histoire des Sectes des Philosophes*, in E.N. delle Opere, II, p. 474). Questo scritto, risalente probabilmente al periodo del precettorato torinese (1764-1774), fu dato alle stampe per la prima volta nell'Ed. Romana delle Opere, I, pp. 225-282.

⁷ Cfr. più avanti, pp. 57-58, 68-69, 92.

⁸ G. PIANTONI, *Vita del Cardinale G. S. Gerdil barnabita ed analisi di tutte le stam-pate sue opere*, Roma, Salviucci, 1851, p. 8.

⁹ PREMOLI, *Storia...* cit., pp. 165-166.

¹⁰ PIANTONI, *Vita...* cit., p. 35.

fisica platonizzante, aprendo il campo al susseguente accoglimento della dottrina del Malebranche»¹¹.

In pieno Settecento Gerdil riprende la difesa dell'Oratoriano e della metafisica platonica contro il lockismo, che agli inizi del secolo aveva cominciato ad affermarsi in Italia attraverso consensi non meno che attraverso contrasti.

La questione sollevata da Locke nel *Saggio sull'intelletto umano*, cioè se la materia possa pensare, già motivo di vivaci dispute in Inghilterra con il vescovo Stillingfleet, aveva suscitato anche in Italia numerose discussioni intorno alla immaterialità e immortalità dell'anima. Nel 1745 usciva a Lucca l'opera del De Soria *Dell'esistenza di Dio e della immaterialità e immortalità dello spirito umano secondo la mera filosofia*, e due anni più tardi la prima grande opera filosofica del Nostro *L'immatérialité de l'âme*¹², nella quale egli prendeva ad esaminare con diligente cura la spinosa difficoltà avanzata dal filosofo inglese. Il tentativo di porre Locke contro se stesso, comune anche all'opera successiva *Défense du sentiment du P. Malebranche*¹³, si sviluppa in entrambi gli scritti, attraverso una parte di accesa e serrata polemica, ed un'altra più costruttiva, nella quale Gerdil svolge alcune tesi malebranchiane cercando di riportarle ai loro presupposti agostiniani¹⁴.

L'occasionalismo viene qui sostenuto fin nelle sue estreme conseguenze: per l'eterogeneità della sostanza materiale e di quella pensante, non vi può essere tra il corpo, esteso, e l'anima, inestesa, alcuna interazione; le idee perciò non possono sorgere nell'anima da impressioni esterne, né essere formate dalla mente umana, ma Dio stesso le rivela allo spirito mediante una illuminazione diretta. La presenza di Dio alla creatura è il fondamento della conoscenza della verità, ed è quell'idea di perfezione che Cartesio aveva riconosciuto come anteriore ad ogni cognizione di realtà finite. Tesi, questa, originariamente platonica — osserva Gerdil — che altrove tesse del filosofo greco un elogio eloquente:

«Platone, dotato di sublime ingegno e vasto, disdegnando in certo modo la minuta investigazione delle cose particolari, stese, come da luogo eminente, ampio lo sguardo sulla struttura universale del mondo; ed osservando la meravigliosa varietà delle forme ridotta per la virtù più mirabile ancora della proporzione e dell'ordine ad una semplicissima unità, pieno

¹¹ GARIN, *Storia...* cit., III (Torino, Einaudi, 1966), pp. 864-865.

¹² GERDIL, *L'immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke par les mêmes principes par lesquels ce philosophe démontre l'existence et l'immatérialité de Dieu, avec des nouvelles preuves de l'immatérialité de Dieu et de l'âme tirées de l'Écriture, des Pères et de la raison*, Turin, Imprimerie Royale, 1747.

¹³ GERDIL, *Défense du sentiment du Père Malebranche sur la nature et l'origine des idées, contre l'Examen de M. Locke*, Turin, Imprimerie Royale, 1748.

¹⁴ Per i temi relativi a questa fase del pensiero gerdiliano, cfr. più avanti, pp. 41 ss.

di stupore e di diletto si volse ad investigarne l'esemplare e l'archetipo nell'idea sempiterna di una mente sapientissima ed ottima»¹⁵.

Il richiamo all'antichità classica appare come uno dei tratti caratteristici del pensiero di Gerdil che, mostrando di possedere di essa una larga e meditata conoscenza, non manca di attingervi frequentemente, nella convinzione che «moltissimo rimane ancora negli Antichi onde possano i moderni approfittarsi»¹⁶. Ciò appare manifesto soprattutto nella seconda parte dell'*Introduzione allo studio della religione*, interamente dedicata ad una minuta indagine delle dottrine dei più antichi filosofi greci, da Talete a Pitagora.

Altrettanto si può dire della patristica e in generale dell'intera storia della filosofia, che diviene per Gerdil costante materia di insegnamento, persino per quelle posizioni con le quali egli entra apertamente in conflitto. Così, pur rilevando con acutezza e perspicacia «les presque continues contradictions de M. Locke», egli dimostra di saper cogliere anche dall'empirismo del suo avversario una importante lezione: la validità del ricorso all'esperienza nella formulazione del giudizio, per la quale afferma: «È da filosofo il non ammettere cosa alcuna che non sia debitamente appoggiata all'esperienza e all'osservazione»¹⁷. Nel richiamo esplicito e insistente alla conformità del giudizio con l'esperienza, criterio discriminante per decidere della verità o falsità di una proposizione, è facile scorgere l'influsso giocato, anche sul Nostro, dalla nuova scienza.

Va tenuto presente che la filosofia di Cartesio, proprio per l'intuizione di una universale matematicità della natura, recava conforto ad alcune delle istanze galileiane, ricollegandosi felicemente inoltre al naturalismo rinascimentale di Telesio, Bruno e Campanella. Di temperamento e di formazione anche scientifici¹⁸, Gerdil si rivela particolarmente attento a cogliere gli stimoli provenienti dalla nuova fisica, senza tuttavia cadere nell'eccesso di vedere in essa soltanto un simbolo di modernità o uno strumento polemico contro la tradizione. Né tantomeno egli cede all'idea, comune nella cultura del Seicento, di congiungere fra loro motivi cartesiani, galileiani e gassendisti. Ne è riprova il fatto che non poche delle sue dissertazioni sono rivolte a confutare il materialismo epicureo-lucreziano rinnovato da Gassendi¹⁹; tra di esse, soprattutto, il *Re-*

¹⁵ GERDIL, *Introduzione allo studio della Religione*, in *Opere*, E.N., II, p. 50.

¹⁶ *Ibid.*, p. 140.

¹⁷ GERDIL, *Dissertazione della esistenza di Dio e della immaterialità delle nature intelligenti*, in *Opere*, E.N., II, p. 238.

¹⁸ Non si dimentichi la sua permanenza a Bologna, dove frequentò l'Istituto delle Scienze allargando la sua cultura al campo delle scienze fisico-matematiche e guadagnandosi la stima e l'amicizia dei più dotti uomini della città, fra cui l'arcivescovo Lambertini, futuro papa Benedetto XIV.

¹⁹ Per questo tema, cfr. più avanti, pp. 87 ss.

cueil de Dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion, e la dissertazione *Dell'esistenza di Dio e dell'immaterialità delle nature intelligenti*.

Non è da escludere, a questo proposito, l'influenza forse esercitata sul Savoiaro da quella corrente di sperimentalismo baconiano, viva nel Piemonte nel Settecento, alla quale accenna il Garin²⁰. Ciò che Gerdil più apprezza del filosofo inglese, che con espressione significativa egli qualifica "altro Colombo", sembra essere l'esempio da lui offerto di un retto uso della ragione, che sa trarre dall'osservazione della natura la certezza delle verità metafisiche e religiose. Se fondamentale appare infatti per Gerdil, ai fini della formulazione del giudizio, la convenienza con l'esperienza, altrettanto si può affermare della *ragione*: la conformità con essa è determinante nel guidare la sua riflessione verso il rilievo delle aporie insite nei sistemi da combattere. In questo motivo, esplicitamente tematizzato nel discorso intorno alle disposizioni che lo spirito ha da tenere nello studio della religione²¹, si fa luce uno dei tratti caratteristici della sua personalità e del suo pensiero, nonché uno degli elementi di maggior originalità e modernità della sua opera, come si cercherà di dimostrare più avanti.

Discepolo di Cartesio e di Malebranche, egli avverte con rammarico la comune ripugnanza per la metafisica che orienta il discorso dei suoi interlocutori, e non tarda a farne oggetto di una critica vivace e pungente. I principali artefici dell'illuminismo inglese e francese divengono, nella fase più matura della vita di Gerdil, il bersaglio privilegiato di una battaglia apologetica al centro della quale sono posti proprio i concetti di ragione e di filosofia. La ragione che egli combatte è quella pirronistica, di cui fa rappresentante il Bayle, e che si vuole conoscitrice solo in forza e nei limiti dell'esperienza sensibile, per avere sostituito al gusto della speculazione astratta quello dell'osservazione e della descrizione empiriche. Nel prendere atto, con lucidità e intelligenza, dello svilimento subito dal concetto di ragione nella cultura del suo tempo, Gerdil lascia trasparire la sua radicata passione per la metafisica. L'autentico spirito filosofico è tratteggiato come quello che si «attiene sempre ad un sottile e delicato filo di metafisica»²², e il vero filosofo come colui il quale

«non limita la sua intelligenza a saper quello solo che può produrre un nuovo vantaggio; il quale si compiaccia della sua qualità di essere pensante e ragionevole; il quale conosca il pregio della precisione e della giustezza dei ragionamenti; il quale voglia sollevarsi, fin dove lo spirito umano n'è capace, alla conoscenza dei primi principi delle cose; il quale voglia alme-

²⁰ E. GARIN, *L'illuminismo*, in *Storia...* cit., III, p. 979.

²¹ Cfr. più avanti, pp. 74 ss.

²² GERDIL, *Introduzione allo studio della Religione*, in *Opere*, E.N., II, p. 46.

no guarentirsi dall'errore nella ricerca, che fa di quelli, e veder chiaro in quanto è all'uom permesso di sapere»²³.

La fiducia totale e incondizionata nella razionalità, che si traduce in capacità di dialogo e di confronto con diverse culture, si accompagna costantemente in Gerdil alla ferma convinzione che l'umana intelligenza ad altro non è orientata che a rischiarare meglio i principi della fede. L'accordo della filosofia con la religione non soltanto è perseguito in tutte le sue opere, ma è anche ripetutamente tematizzato con una tale chiarezza di vedute, da non lasciare al lettore spazio ad equivoci.

«La filosofia — egli dice — non può servire ad altro che a manifestar viepiù la necessità della Religione; ma la Religione non è, né può essere lavoro della filosofia. Quindi appare che, se s'ingannano coloro i qual vogliono introdurre la filosofia nella Religione con sommo pericolo di errare, non vanno meno ingannati gli increduli allorquando si prevalgono delle sottigliezze della filosofia per oscurare le verità proposte dalla Religione. Gli uni e gli altri, sebbene con diversa intenzione, abusano della filosofia, trasportandola fuor della sfera del suo oggetto; laonde non è maraviglia che da un tale abuso nascano infiniti errori»²⁴.

La presenza, nel panorama teorico di Gerdil, di molteplici interlocutori e la ricchezza di problematiche da discutere conferiscono alla sua trattazione il tono di un dibattito vivace, condotto assai spesso con il rigore logico di una dimostrazione. La dissertazione *Dell'origine del senso morale* rappresenta un esempio significativo della sistematicità e dello schematismo quasi geometrico che caratterizzano l'opera di Gerdil. Essa si qualifica inoltre per la chiarezza dell'esposizione e per la precisione del linguaggio, «qualités — dice Berthé de Besaucèle — essentiellement françaises, qu'il sut transporter dans la langue italienne, sans rien lui ôter de sa grâce et de son harmonie»²⁵.

L'attività apologetica, così coraggiosamente condotta, guadagnò a Gerdil il consenso unanime dei contemporanei, non soltanto amici e confratelli, ma anche nemici da lui aspramente combattuti²⁶, tanto da poter affermare che «il maggior elogio viene dai suoi avversari. [...] Niuno di questi, lui vivente, ebbe il coraggio di difendere la propria causa, niuno di rivolgere la penna contro l'assalitore»²⁷.

²³ GERDIL, *Dissertazione sull'incompatibilità dei principi di Descartes e di Spinoza*, in *Opere*, E.N., II, p. 315.

²⁴ GERDIL, *Introduzione...* cit., in *Opere*, E.N., II, p. 51, nota 1.

²⁵ BERTHÉ DE BESAUCELÈ, *Les Cartésiens...* cit., p. 193.

²⁶ I biografi concordano nell'affermare che l'*Anti-Émile* fu giudicato da Rousseau l'unico, tra i libri scritti contro di lui, che meritasse di essere letto.

²⁷ F.L. FONTANA, *Elogio letterario del Card. Giacinto Sigismondo Gerdil, recitato nell'adunanza generale degli Arcadi di Roma, tenuta il 6 gennaio 1804*, Imola, G. Benacci, 1823, p. 72; cfr. anche GERDIL, *Opere*, E.N., I, p. 33.

Al riconoscimento esplicito, raccolto presso gli uomini del proprio tempo, si aggiunge l'ammirazione riscossa nel secolo successivo da parte di quelle forme di pensiero che, nel tentativo di restaurare l'ontologismo, espressamente si richiamarono e si appoggiarono all'opera altamente ortodossa del card. Gerdil. Testimonianza di questo "successo" è la considerevole diffusione dei suoi scritti, ristampati più volte in edizioni parziali o complete. Perciò se di certo non gli si può attribuire una "scuola" nel senso rigoroso del termine, volta a tener viva la secolare tradizione di spiritualismo cristiano con un orientamento essenzialmente metafisico, non va sottovalutata l'influenza che egli esercitò su De Maistre, Bonald, Gioberti, e in genere sulla rinascita ottocentesca dell'*ontologismo* in Italia, in Francia e in Belgio. Nonostante che l'opera di Gerdil rappresenti «la liaison entre le siècle de Bossuet et celui du romantisme»²⁸, la sua importanza è stata spesso trascurata dagli storici della filosofia moderna. Senza pretendere un bilancio esaustivo della storia della critica del pensiero gerdiliano, cercheremo ora di fornire qualche indicazione in merito alle principali e più significative interpretazioni che di esso sono state date, ponendo particolare attenzione alla dibattuta questione dell'ontologismo.

2. - *Cenni di storia della critica,
con particolare riferimento al problema dell'ontologismo*

A. Gnemmi, dovendo ritrarre il quadro storiografico attuale relativo alla filosofia gerdiliana, usa la significativa espressione «distruzione con oblio o notizia inessenziale»²⁹, intendendo alludere, con essa, da un lato alla dimenticanza che si riscontra anche nelle maggiori storie della filosofia, dall'altro alla insufficienza delle soluzioni proposte in generale dagli studiosi di Gerdil. Per la ricchezza e la precisione di informazioni con le quali egli delinea tale situazione storiografica, sia italiana che straniera, ad essa rimandiamo³⁰, riservandoci il compito di riflettere su alcuni aspetti salienti che dal punto di vista storico-filosofico hanno caratterizzato la lettura del pensiero di Gerdil.

Uno sguardo d'insieme alla bibliografia tracciata recentemente da Pietro Stella nel *Dizionario biografico degli Italiani*³¹ pone immediatamente in luce la scarsità di studi concernenti l'opera di Gerdil; per lo più sono attinenti ad aspetti particolari di essa, oppure limitati a brevi artico-

²⁸ L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle*, Paris, Urin, 1955, p. 169.

²⁹ A. GNEMMI, *L'apologia razionale religiosa fondamento parmenideo e affermazione di Dio nel contributo di Gerdil*, Padova, Liviana, 1971, p. 61.

³⁰ Ibid., specialmente alle pp. 60-70.

³¹ Vol. 53, Roma 1999, pp. 396-397.

li o a cenni inclusi in dizionari filosofici o in studi riguardanti la cultura filosofica del sec. XVIII, nei quali emerge, quale tratto comune, la tendenza a far sommariamente rientrare la dottrina di Gerdil nella linea di pensiero che fa seguito a Cartesio e a Malebranche. Rari risultano i tentativi di ricostruzione globale del suo *corpus* filosofico e di approfondimento del suo itinerario speculativo, che soli possono aiutare ad apprezzare la modernità — per il suo tempo — del filosofo Gerdil, e a comprendere l'importanza che egli ha avuto per la storia del pensiero cattolico, cui è legata la rinascita ottocentesca dell'ontologismo.

Tra di essi spicca per ampiezza di esposizione e accuratezza di informazione l'opera del Lantrua³², rielaborazione di un breve scritto precedente³³, il cui tratto dominante è dato dall'analisi dettagliata e puntuale delle maggiori problematiche del pensiero gerdiliano.

Limitato al solo aspetto teoretico è il saggio del Vesco³⁴, interessante soprattutto per gli spunti che offre in merito alla dibattuta questione dell'ontologismo.

Interamente volta a determinare il contributo apologetico gerdiliano, in connessione con i problemi dell'ateismo suo contemporaneo, è l'ampia indagine di A. Gnemmi, condotta solo con lo scopo "ristretto" di saggiare la consistenza teoretica nel punto essenziale della fondazione razionale e religiosa³⁵.

Chiunque abbia affrontato in modo sistematico e approfondito la dottrina filosofica di Gerdil, cercando di coglierne l'evoluzione interna, si è necessariamente imbattuto nella non facile e delicata questione dell'ontologismo, rispetto alla quale sono state prospettate soluzioni diverse, talvolta tra loro contrastanti. Poiché essa costituisce il momento nevralgico con cui ogni interpretazione critica è chiamata a misurarsi, riteniamo opportuno tracciare qui le linee essenziali delle differenti tesi avanzate, fornendo soltanto alcuni cenni sulla posizione da noi sostenuta, poiché essa risulta affrontata e discussa in più passi del presente lavoro.

La discussione sull'interpretazione dell'ontologismo in Gerdil venne storicamente sollevata intorno alla metà dell'Ottocento, in concomitanza con il diffondersi in Belgio e in Francia di alcuni tentativi di restaurazione del pensiero di Malebranche e dei suoi seguaci. Al 1840 circa risale infatti la "conversione" all'ontologismo da parte della Scuola di Lovanio, nella quale esercitò un influsso rilevante il lungo insegnamento di Gerhard Casimir Ubaghs, principale sostenitore di questa corrente di

³² A. LANTRUA, *Giacinto Sigismondo Gerdil filosofo e pedagista nel pensiero italiano del sec. XVIII*, Padova, Cedam, 1952.

³³ ID., *Gerdil*, Brescia, La Scuola, 1946.

³⁴ A. VESCO, *Revisione dell'ontologismo di Giacinto Sigismondo Gerdil*, Torino, Scuola Tip. Salesiana, 1946.

³⁵ GNEMMI, *L'apologia...* cit., p. 54.

pensiero, mentre leggermente posteriore a tale ripresa risultano essere alcuni tentativi sporadici che si verificarono in Francia ad opera di Branchereau, Hugonin e Fabre D'Enviu.

Per la tendenza comune a far rientrare l'ontologismo nella linea classica agostiniana derivante da Platone, apparve certamente prezioso il richiamo — esplicito e dichiarato — alla dottrina di Malebranche da parte di Gerdil e di Gioberti (il quale, tra l'altro, risiedette in Belgio, come insegnante di filosofia, nel decennio compreso tra il 1834 e il 1844).

Abbiamo già avuto modo di accennare alla iniziale e piena adesione del Nostro alle tesi fondamentali del Padre Oratoriano, di cui sono testimonianza i suoi due scritti giovanili *L'immatérialité* e la *Défense*. Per questa aperta professione di ontologismo, la sua opera — «nella quale, secondo Del Noce, si fanno luce dei tratti nuovi che preludono direttamente all'ontologismo dell'Ottocento»³⁶ — si prestava a concedere sostegno e credibilità ai nuovi indirizzi di pensiero. Il significato storico-politico che il malebranchismo aveva vissuto in Gerdil, come strumento difensivo contro l'avanzata illuministica, contribuiva inoltre a rendere ancora più sensibile la sua influenza.

L'allora nascente movimento neo-tomista, volto a tenere viva in metafisica come in teologia la tradizionale scolastica, non poteva non scontrarsi con questa posizione filosofica, della quale ravvisava i pericoli insiti soprattutto nella teoria della conoscenza. Le accuse mosse alla scuola ontologistica si univano allo sforzo di salvare la dottrina del Gerdil, sminuendo in essa la portata del malebranchismo e mostrando con ciò inutile e infondato il ricorso alla sua autorità.

La polemica, accesa e vivace, ha luogo attorno agli anni cinquanta dell'Ottocento ed è testimoniata da uno scambio di articoli apparsi su "La Civiltà Cattolica" e sulla "Revue Catholique", ad opera soprattutto di Liberatore da un lato, e del prof. Claessens di Lovanio dall'altro³⁷. Ragione principale del contrasto era la divergenza di opinioni che si registrava nei confronti dell'*Avertissement* premesso dal Gerdil alla nuova edizione bolognese della *Défense* (1787), a circa quarant'anni dalla prima stampa dell'opera, il quale doveva servire, nelle intenzioni dell'Autore, a «rectifier le sentiment de Malebranche» mediante una enunciazione più

³⁶ A. DEL NOCE, *Ontologismo*, in *Enciclopedia filosofica* cit., IV (Firenze 1967²), p. 1185.

³⁷ M. LIBERATORE, *Il Card. Gerdil e l'ontologismo*, in "La Civiltà Cattolica", serie 3, vol. III, 1856, pp. 625-641; ID., *Ultimi argomenti per l'ontologismo*, ibid., serie 3, vol. IV, 1856, pp. 546-560; ID., *Del preteso ontologismo del Card. Gerdil. Risposta a due articoli della "Rivista Cattolica" di Lovanio*, ibid., serie 3, vol. VII, 1857, pp. 78-92; ID., *Sopra il preteso ontologismo del Card. Gerdil. Due articoli della rivista di Lovanio*, ibid., serie 4, vol. 1, 1859, pp. 325-340; ID., *Del dubbio lockiano sopra l'immaterialità dell'anima*, ibid., serie 4, vol. VII, 1863, pp. 399-414; ID., *Confutazione scolastica del dubbio lockiano intorno alla spiritualità dell'anima*, ibid., serie 5, vol. VIII, 1863, pp. 168-180.

precisa e più semplice dei principi del suo sistema. Poiché tale Avvertenza costituisce, se così si può dire, il “pomo della discordia”, riteniamo utile riportarne qui la parte centrale, nella versione italiana curata dagli Editori napoletani.

«Così facendo, il detto sistema, nella maniera almeno con cui viene da lui (= Malebranche) riguardato, si riduce ai pochi principj qui appresso:

1. - Che nella percezione d'un oggetto conviene distinguere l'azione dell'intelletto, che percepisce, dalla *specie*, ovvero immagine intelligibile, che rappresenta l'oggetto medesimo dell'intelletto;
2. - Che nella semplice percezione l'intelletto è passivo, secondo l'antica massima adottata dopo Aristotele nelle scuole: *intelligere est quoddam pati* (S. Th., I, q. 14, a. 2);
3. - Che questa prima operazione dell'intelletto, a cui si dà in logica il nome di *semplice apprensione*, non è soggetta ad errore, come tutte le scuole ne convengono;
4. - Che tale semplice percezione è prodotta nell'animo dall'azione di Dio, non già nel senso che Iddio sveli, ovvero presenti, allo scoperto la sua essenza allo spirito umano in questa vita; a quella maniera che avverrebbe d'un quadro pieno di figure, che si ponesse avanti gli occhi, e nel quale potrebbe ciascuno fissare a suo bell'agio la vista sull'oggetto che più gli piacesse di contemplare; siccome pur molti l'hanno intesa dietro l'espressione figurata del Malebranche, prendendo di là occasione di trattarlo da visionario; ma sí bene in questo senso, che Iddio, il quale contiene eminentemente le idee di tutte le cose, ne imprime, con la sua azione sopra lo spirito, la somiglianza intellettuale, che è l'oggetto immediato della percezione. Tale si è la dottrina che il P. Thomassin, fra gli altri, ha creduto di riconoscere in un gran numero di passaggi di S. Agostino, dei quali gli parve impossibile dare una diversa interpretazione»³⁸.

Secondo il parere dei neo-scolastici, la teoria gerdiliana della conoscenza, così formulata, risultava tanto lontana dalla dottrina malebranchiana della visione di tutte le cose in Dio, da indurre a sostenere senza incertezze la tesi dell'abbandono sostanziale dell'ontologismo professato in gioventù:

«Il Gerdil, proceduto innanzi nelle speculazioni filosofiche e nella lettura de' Padri, e diventato più cauto in fatto di dottrina per l'assistenza massimamente alle Congregazioni Romane, pensò intorno all'origine della conoscenza in modo assai diverso da ciò che aveva pensato nei primordi del suo magistero»³⁹.

«L'aver prima professato e poscia abbandonato il sistema del Malebranche, lungi dal detrarre alla sua gloria, la fa splendere di più smagliante luce, perché mostra vie' meglio la serenità di quella mente e il suo spassionato e sincero amore del vero»⁴⁰.

³⁸ *Opere*, E.N., I, p. 168.

³⁹ LIBERATORE, *Il Card. Gerdil e l'ontologismo* cit., p. 629.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 641.

La verità di questa tesi appariva inoltre confermata dalla produzione di Gerdil successiva alla *Défense*, nella quale «non una parola, non un cenno di visione in Dio, non una rimembranza dell'essenza divina in quanto rappresentativa delle cose create»⁴¹.

Negando ogni valore a tale interpretazione, il Prof. Claessens difendeva apertamente l'unità del pensiero gerdiliano, sostenuto in ciò dai barnabiti Vercellone e Milone, che proprio in quegli anni (1853-56) andavano preparando l'edizione napoletana dell'*Opera omnia*.

L'analisi dettagliata di questa complessa controversia, nella quale evitiamo di maggiormente addentrarci, conduce a riconoscere come essa non abbia ricevuto in sede storico-filosofica una risposta risolutiva e definitiva. I maggiori studiosi di Gerdil, lontani dall'ignorare il problema, hanno proposto soluzioni tra loro diverse, alle quali accenneremo brevemente.

Per Vesco, fautore dell'ontologismo permanente, si può parlare di revisione solo in quanto Gerdil sviluppò e ripensò personalmente la dottrina malebranchiana, alla quale rimase costantemente fedele nell'arco di tutte le sue opere, pur ampliando progressivamente il suo orizzonte problematico e risolutivo. Così, se è corretto ammettere nel suo pensiero una certa evoluzione, bisogna riconoscere che essa «non fu tanto determinata da motivi interiori — intendo dire strettamente teoretici — quanto piuttosto da motivi pratici (esteriori) che ai primi si accompagnarono sempre più numerosi con l'accentuarsi dell'esigenza apologetica»⁴².

Il Lantrua è incline a individuare nell'innegabile sviluppo gerdiliano la tendenza a dare della filosofia del Padre Oratoriano una interpretazione che non lasciasse spazio ad interpretazioni equivoche o eterodosse, ma che finisce tuttavia «per modificare profondamente la teorica della visione in Dio»⁴³.

Assai più vicina alla posizione dei neo-tomisti è la tesi del Gnemmi, il quale, pur sottolineando la struttura unitaria e organica del *corpus* filosofico gerdiliano, identifica nell'Avvertenza «una conferma del superamento dell'ontologismo, ossia dello sviluppo speculativo gerdiliano, a seguito di un ripensamento retrospettivo»⁴⁴.

Da queste considerazioni traspare come l'unico elemento di consenso, nella varietà delle opinioni avanzate, sia l'adesione entusiastica e giovanile di Gerdil alla dottrina di Malebranche. Sullo sviluppo successivo del suo pensiero filosofico sembra impossibile, sulla base dei diversi argomenti sostenibili, concludere ad una risposta certa e definitiva.

⁴¹ Ibid., p. 639.

⁴² VESCO, *Revisione...* cit., p. 61.

⁴³ LANTRUA, *Giac. Sig. Gerdil...* cit., p. 305.

⁴⁴ GNEMMI, *L'apologia...* cit., p. 77.

In seguito allo studio delle opere da noi condotto, ci è sembrato di poter formulare questa ipotesi di lettura dell'evoluzione del pensiero gerdiliano. Nell'assunzione giovanile dell'ontologismo "stretto", Gerdil individuò l'arma più efficace per combattere gli errori del suo avversario Locke e per salvaguardare le due verità fondamentali che venivano messe in dubbio, cioè l'esistenza di Dio e l'immaterialità e l'immortalità dell'anima. Lo spiritualismo malebranchiano, in quanto modello teorico più antitetico all'empirismo inglese, si prestava più di ogni altro a evidenziare il conflitto tra i due indirizzi di pensiero, portando alla luce l'inconsistenza e i limiti interni della posizione avversaria. Dall'adesione incondizionata alle tesi della filosofia malebranchiana, animata da un intento prevalentemente apologetico, Gerdil sarebbe stato indotto, sulla base di sollecitazioni storiche e teoretiche, a procedere oltre Malebranche, non negandolo, ma considerandolo come uno degli aspetti di un panorama molto più vasto. Da ciò conseguirebbe una storicizzazione delle posizioni di Malebranche, ricondotto da "mito" a "storia"- "fatto", ed il ricupero delle diverse posizioni filosofiche presenti in epoca moderna.

Questi spunti sono ripresi e sviluppati nel nostro lavoro, che si presenta articolato in due parti fondamentali, la fase giovanile e quella della maturità, volte a cogliere e a discutere alcune tematiche significative, che caratterizzano l'evoluzione del pensiero filosofico di Gerdil.

II. - LA FASE GIOVANILE

La produzione giovanile di Gerdil (comprendente *L'immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke*, 1747, e la *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'«Examen» de M. Locke*, 1748) si colloca, per la discussione in essa contenuta, sul finire del Seicento. L'orizzonte teorico, in questo periodo, è limitato ai problemi dell'empirismo di Locke (esistenza di Dio, immaterialità e immortalità dell'anima, natura e origine della conoscenza umana) nei quali Gerdil scorgeva giustamente una pericolosa minaccia ad alcune verità fondamentali della religione cattolica.

Nell'assunzione dell'ontologismo "stretto", nella versione di Malebranche, Gerdil acutamente individuò il modello teoretico più antitetico all'empirismo e quindi meglio utilizzabile per combatterne il principale esponente:

«Temi affiorati dall'empirismo e in esso non completamente giustificabili, dovrebbero, secondo il programma di Gerdil, trovare nella connessione con un ampliato ontologismo la loro piena coerenza»⁴⁵.

⁴⁵ DEL NOCE, *Ontologismo* cit., p. 1185.

Questa tesi di Del Noce può trovare il suo significato nel senso seguente: la delicata operazione di porre Locke contro Malebranche si rivela, nelle mani di Gerdil, valido strumento per portare alle estreme conseguenze i principi del sistema lockiano, mettendone in luce le contraddizioni interne, mostrandone la loro non autosufficienza, e la necessità perciò di un esito diverso dai presupposti di partenza. L'intento principale sembra dunque essere non tanto la difesa dell'ontologismo, quanto piuttosto la salvaguardia di quelle verità che, messe in dubbio da Locke, erano destinate a subire nell'illuminismo francese della metà del secolo XVIII la loro critica definitiva.

La presenza di un interlocutore privilegiato conferisce alla produzione del primo Gerdil un tono quasi esclusivamente polemico, tale da implicare non una semplice esposizione dei temi affrontati, ma una continua discussione nel confronto diretto con la posizione antitetica. Essa si caratterizza per il rigore logico della forma e per la perspicacia d'ingegno con cui Gerdil dimostra di saper cogliere alcune aporie nodali del discorso lockiano.

Questa prima parte sarà dedicata a quelle tematiche che emergono per ampiezza di trattazione, poiché su di esse più significativo e più vivace doveva risultare il contrasto tra la posizione empiristica e quella spiritualista.

1. - *Immaterialità e immortalità dell'anima*

Il discorso preliminare alla *Immatérialité de l'âme* racchiude nella chiarezza di poche pagine il fine, il procedimento e la struttura che Gerdil intende dare alla sua prima grande opera. In esso si legge: «La provvidenza di Dio e l'immaterialità dell'anima sono le due grandi verità che la ragione umana può con maggiore utilità impiegare, per dissipare le illusioni d'ogni vana filosofia che pretendesse d'alzare il capo contro la Religione»⁴⁶.

L'utilità di una prova dimostrativa dell'immortalità dell'anima viene a Gerdil dalla convinzione che lo spirito umano, fatto a immagine e somiglianza di Dio, sia a se stesso l'oggetto più alto e più degno di indagine. Contro il libertinaggio, l'irreligiosità, il materialismo dell'epoca, che attestano uno svilimento dell'autentica natura dello spirito per una eccessiva fiducia nei sensi, Gerdil intende ristabilire, attraverso un corretto uso della ragione, l'importanza e l'ordine delle verità spirituali, al fine di ricondurre alla vera religione gli «spiriti ribelli».

A tenere il primato fra costoro è Locke, contro il quale Gerdil svolge la sua accesa e serrata polemica. Essa si presenta quale esempio signi-

⁴⁶ *Opere*, E.N., I, p. 39.

ficativo del procedere argomentativo gerdiliano che, accettando di combattere sul terreno del proprio avversario, non si astiene dal mostrare la ripetuta incapacità dell'altro a fare uso adeguato e coerente delle armi da lui adottate. Gerdil mostra come esse perdano, nelle mani dell'avversario, la loro stessa consistenza e il loro valore, così da condurre a uno sviluppo di pensiero che si presenta non omogeneo e fortemente aporetico. L'espressione gerdiliana "Locke combattuto par lui-même" è particolarmente adatta ad indicare qual è il gioco polemico messo in atto dal nostro autore.

Gerdil fonda la propria dimostrazione della spiritualità e immortalità dell'anima sul principio che Locke, nel *Saggio sull'intelletto umano*, ha usato per dimostrare l'esistenza e immaterialità di Dio. Nell'esposizione di tale prova egli si prende cura di portare alla luce, di volta in volta, le incongruenze interne al sistema del suo avversario, le quali — secondo lui — fanno capo ad una contraddizione fondamentale, quella del concetto di sostanza, intorno alla quale ruota ogni contraddizione secondaria e rispetto alla quale si registra nel filosofo inglese una oscillazione di pensiero. Da una parte, infatti, i principi che Locke utilizza per dimostrare l'esistenza e l'immaterialità di Dio sembrano sottendere una concezione *cartesiana* della sostanza in generale, e delle sostanze del corpo e dello spirito in particolare, che non rende ragione del dubbio da lui sollevato sulla possibilità per la materia di pensare⁴⁷. Dall'altra, tale dubbio risulta perfettamente coerente con la concezione propriamente lockiana della sostanza come "soggetto di qualità inconoscibili", per la quale è impossibile concludere ad una certezza dimostrativa intorno all'immaterialità dell'anima, ed è necessario limitarsi alla fede e alla probabilità. Tale dubbio, se appare consequenziale con le premesse teoretiche del sistema, rende però contraddittoria la dimostrazione dell'esistenza e immaterialità di Dio. Infatti la distinzione tra esseri pensanti e non pensanti, assunta da Locke come caposaldo della dimostrazione, non ha più ragion d'essere in questa prospettiva. Gerdil obietta: «La strettissima unione che passa fra queste verità capitali (l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima) ha fatto che il signor Locke, malgrado la sua sottigliezza, non abbia potuto accingersi a sostener l'una e ad oppugnar l'altra, senza gittarsi in quasi continue contraddizioni»⁴⁸.

Per evidenziare le molteplici aporie del sistema di Locke, Gerdil si serve delle istanze fondamentali della filosofia di Cartesio, poiché «i primi principi, sui quali egli fonda la sua metafisica nelle *Meditazioni*, servono ancora da fondamento immobile alle due verità capitali della Reli-

⁴⁷ J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Marian e Nicola Abbagnano, Torino, U.T.E.T., 1971 (ristampa 1982), pp. 623-627.

⁴⁸ GERDIL, *Immaterialità...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 131.

gione, che sono l'esistenza di Dio e l'immaterialità dell'anima!»⁴⁹. Egli conviene con "ce puissant génie" che una delle prove migliori che si possono dare dell'immortalità dell'anima è quella che si deduce dalla sua immaterialità. Gerdil dunque non prova tanto l'immaterialità del pensiero, quanto l'inettitudine della materia a pensare. Provare che la materia è incapace di pensare significa poi provare che il pensiero è immateriale.

Questo procedimento dimostrativo si avvale sia delle linee portanti della metafisica cartesiana, sia dello sviluppo che alcune di esse avevano subito nella filosofia di Malebranche:

- a) - le nozioni di sostanza-modo-qualità-attributo;
- b) - la distinzione materia-spirito: l'estensione, essenza della materia; il pensiero, essenza dello spirito;
- c) - il rapporto occasionale che lega l'anima al corpo.

Un'analisi più dettagliata di questi "ingredienti" aiuterà a una migliore comprensione del tema che stiamo affrontando.

- a) - *Le nozioni di sostanza-modo-qualità-attributo*

Definire con chiarezza questi concetti primi sembra, al Nostro, compito preliminare per procedere innanzi nella dimostrazione: significati vaghi e indeterminati di tali voci sono spesso, infatti, alla base di numerosi errori. Ne sono testimonianza il modo di vedere confuso di Locke e quello ingannevole di Spinoza, che «propone definizioni ed assiomi determinati in apparenza, ma realmente ambigui e falsi»⁵⁰. Gerdil non accenna qui esplicitamente al filosofo olandese, il cui nome invece ricorre frequentemente nelle opere successive, in particolare nella *Dissertazione sulla esistenza di Dio* e nella *Dissertazione IV del Recueil*, che contengono un'ampia confutazione dei suoi principi metafisici.

Le nozioni di *sostanza* e di *modo* risultano da Gerdil così definite: «Tutto quello, che noi intendiamo avere la sua esistenza propria, e che per questo è distinto da qualunque altra cosa, è una sostanza. La maniera nella quale esiste quella tal cosa, è un *modo*»⁵¹. Conseguente da queste definizioni che l'esistenza di una sostanza in quanto tale non dipende da quella di alcuna altra sostanza, mentre l'esistenza del modo dipende da quella della sostanza, sebbene si possa distinguere da essa per via d'astrazione. Analogamente si può dire della *forma* rispetto alla *materia*: essa non è se non la materia stessa in quanto disposta in una certa maniera. «Questa costituzione interiore delle parti solide ed estese, che niente altro è se non una maniera o una determinazione della loro esistenza, è

⁴⁹ Ibid., p. 130.

⁵⁰ ID., *Dissertazione della esistenza di Dio*, in *Opere*, E.N., II, p. 242.

⁵¹ ID., *Immaterialità...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 50.

quello che si chiama la forma o l'essenza d'ogni corpo; così tutti i corpi sono simili tra loro nella materia e nella sostanza, e differiscono solo nella forma ed essenza»⁵².

Prive di una realtà propria, risultano essere anche le *qualità-facoltà-proprietà-potenza* (Gerdil usa questi termini come sinonimi) di una cosa, che non sono se non «la cosa medesima in quanto ella esiste in una certa maniera; sono modi d'essere, o determinazioni della sua esistenza»⁵³.

La tendenza a realizzare le astrazioni della mente è, secondo Gerdil, l'errore di quei filosofi che vogliono fare della sostanza e del modo, della materia e della forma, come pure delle qualità, entità realmente distinte fra loro. Locke stesso si dimostra — lo vedremo⁵⁴ — vittima di questo atteggiamento, poiché le sue argomentazioni denotano una mancanza di consequenzialità logica con la definizione di sostanza che egli dà. Essa viene considerata quale «sostegno di quelle qualità che sono capaci di produrre idee semplici in noi»⁵⁵. Questo supposto sostegno rimane a noi tuttavia sconosciuto, poiché l'esperienza, unica fonte di conoscenza nella prospettiva lockiana, può fornire non l'essenza, ma soltanto le proprietà degli enti. Non possediamo dunque alcuna idea positiva della sostanza di essi.

Gerdil giudica del tutto irragionevole questa concezione di Locke, che pretende di togliere «alla mente umana il possesso delle cognizioni, che Dio volle concederle, e ch'egli vestì d'un carattere sì luminoso d'evidenza e di chiarezza, che que' soli, i quali per uno strano stravolgimento della loro ragione sembrano ne' loro studi non prefiggersi altro scopo che l'ignoranza e l'oscurità, possono ricusare di darsi loro per vinti»⁵⁶. «Noi abbiamo — afferma egli ancora — un'idea chiarissima della sostanza che è comune a tutti i corpi; ma bisogna confessare che noi non conosciamo che molto imperfettamente la loro costituzione interiore, ossia la loro essenza»⁵⁷.

Se l'errore di Locke era prima quello di pretendere che la sostanza fosse oggetto del senso e non dell'intelligenza, ora è, a parer di Gerdil, quello di confondere la sostanza con l'essenza specifica dei corpi. La nostra ignoranza rispetto a quest'ultima, giustamente sottolineata da Locke, non prova in alcun modo che noi non abbiamo una idea della sostanza in generale, ma soltanto che «noi manchiamo dei mezzi per iscoprire la tessitura particolare dei corpi differenti»⁵⁸.

Appare chiaro che il motivo ispiratore di queste considerazioni è il Cartesio dei *Principia Philosophiae*. Cartesiana risulta essere la definizione

⁵² Ibid., p. 57.

⁵³ Ibid., p. 56.

⁵⁴ Cfr. più avanti, p. 50.

⁵⁵ LOCKE, *Saggio...* cit., pp. 351-352.

⁵⁶ GERDIL, *Immaterialità...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 54.

⁵⁷ Ibid., p. 57.

⁵⁸ Ibid., p. 78.

ne di sostanza come «ciò che esiste in modo tale da non aver bisogno che di sé medesima per esistere», e cartesiana è anche la distinzione, fatta propria da Gerdil, tra qualità primarie e secondarie. Quest'ultima sarà utile per discernere con chiarezza ciò che nella sostanza (della materia come del pensiero) è derivato, da ciò che è primitivo e originario, costitutivo cioè della sostanza in quanto tale.

Gerdil non usa quasi mai il termine *attributo*, ma dai suoi testi sembra potersi ricavare che egli lo identifichi cartesianamente con l'essenza di una sostanza. «Gli attributi di Dio — egli dice per esempio — sono adunque lo stesso Dio»⁵⁹.

b) - *La distinzione materia-spirito: l'estensione, essenza della materia; il pensiero, essenza dello spirito*

Due sono, secondo Gerdil, i tipi di sostanza: quella materiale e quella spirituale. Egli è bene attento a tener salda questa distinzione contro le minacce ad essa provenienti da diverse direzioni. I nomi di Spinoza, Hobbes, La Mettrie non rientrano nell'orizzonte giovanile del nostro Autore, occupato quasi esclusivamente dalla presenza del "nemico" per eccellenza. Essi non tarderanno tuttavia a divenire bersagli privilegiati da colpire, non appena verrà alla luce con maggior chiarezza la pericolosità e l'inganno insiti nei loro sistemi.

Per entrare nel vivo della confutazione del dubbio — sollevato da Locke nel *Saggio*⁶⁰ — che la materia abbia la facoltà di pensare, è necessario, secondo Gerdil, soffermarsi prima su quei capisaldi intorno ai quali ruota la discussione dell'argomento. Poiché una delle prove più convincenti dell'immortalità dell'anima è, a parere del Nostro, quella che si deduce dalla sua immaterialità, risulta di capitale importanza dimostrare contro Locke:

- che la sostanza della materia è chiarissima e che tutti gli uomini ne hanno la medesima idea;
- che tale sostanza è l'estensione e che da essa sono deducibili le altre proprietà;
- che tra queste proprietà non rientra il pensiero, e che dunque la materia non può pensare.

Per Gerdil, come per Cartesio, ciò che vi è di primitivo e di irriducibile nella materia è l'estensione; essa ne costituisce pertanto la sostanza: «L'idea dunque dell'estensione è l'idea d'una cosa sussistente per se stessa, è l'idea di una sostanza»⁶¹.

⁵⁹ Ibid., p. 77.

⁶⁰ LOCKE, *Saggio...* cit., pp. 624-625.

⁶¹ GERDIL, *Immaterialità...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 56.

Questa riduzione della sostanza materiale alla pura estensione denota la piena adesione di Gerdil alle tesi del meccanicismo cartesiano: l'identità corpo/spazio (con conseguente negazione del vuoto); il sacrificio di quelle proprietà che tradizionalmente erano considerate appartenenti alla sostanza materiale (durezza, pesantezza, colore) a favore delle sole proprietà matematiche, oggetto di idee chiare e distinte. Ne consegue una concezione del mondo corporeo spogliato di quelle determinazioni intrinseche, di cui le qualità sono manifestazioni, ossia priva di forme sostanziali. Da qui il disprezzo, ricorrente nei testi gerdiliani, per le cosiddette qualità occulte, che «troppo liberalmente vengono dai fisici moltiplicate quando s'appresentano nuovi fenomeni da spiegarsi»⁶².

Dall'idea chiara di estensione come essenza dei corpi, è possibile dedurre “con metodo geometrico” le *proprietà* generali e particolari che le competono:

«Bisogna distinguere due sorta di proprietà nei corpi: le une generali ed essenziali a tutti i corpi, quali sono l'estensione, la solidità, la figura, la divisibilità e la mobilità; queste proprietà convengono al corpo in quanto è corpo, e costituiscono propriamente l'essenza di ciò che si chiama materia. Le altre proprietà sono particolari, e solamente essenziali a certi corpi, come dire la grossezza, la densità, la configurazione, il moto, l'unione determinata delle particelle insensibili, che costituiscono i corpi particolari»⁶³.

Tali proprietà sono del resto ricavabili dai principi dello stesso Locke. Un'analisi attenta conduce Gerdil a dimostrare come soltanto uno sviluppo teoretico inadeguato e aporetico di premesse in sé corrette sia motivo di concezioni che si presentano fra loro discordanti. Delle numerose contraddizioni evidenziate da Gerdil, noi considereremo ora soltanto quelle più significative.

Si è visto che l'idea di estensione implica inanzitutto quella di *solidità*, proprietà per cui un corpo deve occupare tanto spazio quanto corrisponde alla sua superficie. È facile notare in quale contraddizione cada Locke, il quale da una parte deduce l'idea di solidità da quella di estensione, come esempio di connessione necessaria fra due idee («è connessa alla nostra idea di corpo quella di riempire uno spazio uguale al contenuto della sua superficie, per cui due corpi non possono essere nello stesso luogo»⁶⁴); dall'altra nega questa origine intuitiva, facendo derivare tale

⁶² ID., *Risposta ad un giudizio dato da un autore anonimo sopra l'opera sua "Dell'immaterialità dell'anima" contro il Locke*, in *Opere*, Edizione Romana, III, p. 227. Questo breve scritto è stato pubblicato solo nel 1806 nell'Ed. Romana (pp. 267-280) e ripreso poi nel 1853 nell'E.N. (I, pp. 155-161).

⁶³ ID., *Difesa...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 261.

⁶⁴ LOCKE, *Saggio...* cit., p. 680.

idea dall'esperienza sensibile («riceviamo l'idea della solidità dal tatto, ed essa sorge dalla resistenza che troviamo in un corpo a che qualsiasi altro corpo entri nel posto da esso occupato finché non l'abbia lasciato»⁶⁵). Poiché la solidità è la proprietà per cui un corpo è dotato di una intrinseca consistenza tale da riuscire impenetrabile ad un altro corpo, se ne deduce che l'estensione solida è l'origine e la ragione della *impenetrabilità*, principio, questo, riconosciuto dallo stesso Locke. «L'impenetrabilità è forse una conseguenza della solidità, più che non la solidità stessa»⁶⁶.

Dall'idea di materia così determinata, conseguono necessariamente le altre proprietà:

- *la distinzione delle parti*: in un cubo, per esempio, è possibile distinguere la porzione di esteso formante una sfera, dal contorno che la circonda;
- *la figura*: ogni porzione di esteso è concepita terminata da ogni parte;
- *la mobilità*: una sfera, immaginata per esempio all'interno di un cubo, va concepita con tutte le proprietà che le competono, per es. che essa ruoti intorno ad un asse, in modo che un diametro di essa diventi successivamente perpendicolare a ogni faccia laterale del cubo;
- *la divisibilità*: se una porzione della materia si muove, essa si stacca necessariamente da un'altra porzione. Se la divisibilità è proprietà inseparabile dall'estensione, ciò significa che ogni estensione è divisibile, e che la materia perciò è divisibile all'infinito: ogni sua parte infatti, per quanto piccola, sarà sempre estesa e dunque suddivisibile illimitatamente. Da ciò consegue che non esistono atomi in natura.

Non ci soffermiamo qui sulle critiche che Gerdil muove alla concezione atomistica della realtà e all'ipotesi del vuoto⁶⁷, come pure sulle digressioni che egli svolge intorno ai concetti di spazio puro e di materia prima, perché rientrano soltanto come aspetti secondari nel tema che stiamo affrontando. È utile invece chiarire quale sia l'opinione di Gerdil riguardo al *movimento*, perché vedremo che da essa dipende il suo punto di vista sulla realtà intera.

«Si concepisce dunque il moto — egli dice — precisamente sotto l'idea d'una mutazione di luogo»⁶⁸. Ne deriva che un corpo è detto in moto quando esiste in luoghi diversi successivamente; in quiete quando continua ad esistere nel medesimo posto. Il movimento ed il riposo, così intesi, «non possono avere altra causa, che quella che può far esistere suc-

⁶⁵ Ibid., p. 154.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Sono ampiamente discusse nella *Dissertazione della esistenza di Dio*.

⁶⁸ GERDIL, *Immaterialità...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 58.

cessivamente il corpo o nello stesso luogo, o in luoghi diversi; cioè a dire, la quiete e il moto dipendono immediatamente da quella causa medesima che dà e conserva l'esistenza ai corpi»⁶⁹.

Ora, tale causa non può essere che Dio, in quanto creatore e conservatore di tutte le cose. L'attribuzione a Dio — primo ed unico motore immobile — del potere di muovere, importa una concezione della materia come massa completamente inerte, indifferente per sua natura al moto e alla quiete, da considerarsi semplicemente come «due stati egualmente positivi del corpo, e passivi ugualmente»⁷⁰. In questa visione rigidamente meccanicistica del mondo materiale, in cui Dio è l'unica vera causa efficiente, non trovano posto forze intrinseche, immanenti alla materia: le stesse forze di inerzia-gravità-attrazione sono da considerarsi, conformemente all'insegnamento di Newton, non come qualità occulte della materia, ma come leggi generali del movimento che Dio ha stabilito per l'ordine e la conservazione dell'universo⁷¹. «Tutte le altre qualità (quelle non meccaniche) — dice Gerdil — dovranno dunque unicamente cercarsi nelle differenti determinazioni delle qualità primarie, cioè nella grossezza e densità e figura e moto delle loro parti, e massimamente nelle leggi con cui si muovono»⁷².

Locke sembra convenire su questo ragionamento, come pure sui principi precedentemente esposti, cioè che la materia è un'estensione solida incapace di dare a se stessa il moto e che dall'idea di estensione solida impenetrabile derivano le altre proprietà della materia. Sono questi infatti gli elementi di cui si serve⁷³ per dimostrare l'esistenza e l'immaterialità di Dio, escludendo che la materia possa essere il primo ente pensante. Sembrerebbe dunque potersi concludere che «M. Locke non ha altra idea che quella che ne ha il Padre Malebranche, benché egli ne giudichi diversamente»⁷⁴. Tuttavia egli si ostina a considerare l'estensione come modo di una sostanza occulta, di “un non so che” in cui sussistono quelle qualità che non si possono immaginare “sine re substance”, senza pe-

⁶⁹ Ibid., p. 94.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Si inserisce in questa prospettiva la critica che Gerdil muove a quei filosofi che considerano il moto come una proprietà connaturale alla materia. Questa tesi, qui soltanto accennata, sarà da lui fatta oggetto di una analisi più dettagliata nell'ambito della confutazione del sistema fisico di Epicuro e del materialismo che ad esso si ispira nella *Dissertazione della esistenza di Dio*. Gerdil sembra non conoscere Toland, che all'interno della polemica deista inglese attaccò la teoria della passività della materia; ma certamente non gli furono ignoti quei pensatori francesi, anche non rigorosamente materialisti, che a lui si ispiravano. La tesi che la materia, in quanto capace di movimento, possa spiegare la vita e il pensiero, è discussa nella Dissertazione III del *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de Religion*, Paris 1760.

⁷² GERDIL, *Risposta...* cit., in *Opere*, Ed. Romana, III, p. 277.

⁷³ LOCHE, *Saggio...* cit., pp. 708-720.

⁷⁴ GERDIL, *Immaterialità...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 87.

raltro avvedersi che «l'estensione è quella non so qualcosa, quel soggetto ch'è il sostegno di tutte le qualità che s'osservano ne' corpi, è l'essenza e la sostanza stessa della materia»⁷⁵.

L'inconsistenza di questo ragionamento lockiano è provata, secondo Gerdil, dal principio che se ogni proprietà è modo della sua sostanza, non si può avere un'idea chiara di tale proprietà, se non avendo un'idea chiara della sostanza, «poiché l'idea della proprietà racchiude necessariamente l'idea della sostanza, di cui essa è un modo; né altro è l'idea della proprietà, se non l'idea della sostanza, siccome esistente in quella tal maniera sua propria»⁷⁶. Così argomentando, Locke non fa che avallare la tesi, da lui respinta come pura chimera⁷⁷, che la qualità sia un ente realmente distinto dal suo soggetto. Questa concezione contraddittoria, della sostanza come della qualità, si trova alla base del dubbio da lui avanzato intorno all'immaterialità dell'anima:

«Stando alle nozioni che abbiamo, — afferma Locke — concepire che Dio può, se gli piace, aggiungere alla materia facoltà di pensare, è così lontano dalla nostra comprensione, come concepire che egli aggiunga alla materia un'altra sostanza con la facoltà di pensare»⁷⁸.

L'assurdità e la stravaganza di questa pretesa emerge dal fatto che se con il termine *facoltà* Locke intende, come sembra, un modo della sostanza, non si possono ammettere nella materia altre facoltà oltre quelle strettamente dipendenti dalle sue qualità primarie; se invece egli intende un ente distinto dal suo soggetto, il dubbio può apparire ragionevole, ma non certo in linea di continuità con altre affermazioni dell'autore.

Oltre questa contraddizione manifesta, è facile osservare che il problema qui sollevato, se da una parte si presenta coerente con la convinzione lockiana della pari oscurità delle sostanze del corpo e dello spirito⁷⁹, incrina dall'altra i fondamenti che sorreggono l'argomentazione dell'esistenza di Dio. La distinzione posta da Locke tra due specie di esseri, pensanti e non pensanti, per ricordare una delle aporie più evidenti, perde immediatamente di valore: chi potrebbe infatti assicurarci che tra le molteplici proprietà inconoscibili della materia non vi sia anche il pensiero?

«Questo — osserva Gerdil — è il nodo della difficoltà: se noi non conosciamo chiaramente che cosa sia l'estensione, ha ragione il signor Locke; ma fra poco si vedrà, che non è possibile combattere delle idee chiare, o per meglio dire l'evidenza medesima, senza errare enormemente»⁸⁰.

⁷⁵ Ibid., p. 56.

⁷⁶ Ibid., p. 87.

⁷⁷ LOCKE, *Saggio...* cit., p. 214.

⁷⁸ Ibid., pp. 623-627.

⁷⁹ Ibid., p. 369.

⁸⁰ GERDIL, *Immaterialità...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 65.

Inutilmente perciò pretende Locke di giustificare il suo dubbio appellandosi ai limiti conoscitivi dell'intelletto umano: l'idea chiara e distinta della materia e delle sue proprietà, sulla quale abbiamo visto egli sembra convenire, non contiene affatto quella del pensiero, ed è quindi sufficiente per affermarne l'immaterialità. Se il pensiero non è un modo, una qualità della materia, ne consegue che esso è certamente una sostanza da essa distinta; è quella sostanza che cartesianamente è detta anche spirito o anima. «Il pensiero è la base stessa della sostanza dell'anima; poiché l'anima non sente in se stessa niuna cosa più intima, che il pensiero»⁸¹.

La prova sin qui fornita da Gerdil contro il suo avversario è, per così dire, negativa: essa fa leva non direttamente sulla nozione di pensiero, quanto su quella di materia. Questo modo di procedere rivela una concezione tipicamente malebranchiana del pensiero, per la quale noi sentiamo di pensare, ma senza avere un'idea chiara di ciò che è propriamente il nostro pensiero⁸². Sebbene non lo si conosca nella sostanza, ma soltanto attraverso le qualità primarie che gli competono, l'intelletto e la volontà, è possibile, secondo Gerdil, argomentare la sua immaterialità dalla conoscenza seppur imperfetta che di esso ci è data,

«giacché pensando semplicemente al pensiero, egli è certo che da noi in esso non si concepisce estensione, né figura, né divisibilità, né altra proprietà della materia; così che, pensando precisamente il senso attaccato alla parola *mens*, cioè intelligenza, noi non saremmo capaci di rappresentarci in lei niente di materiale»⁸³.

Questa prova diretta dell'immaterialità dell'anima, dedotta immediatamente dai caratteri essenziali del soggetto pensante (semplicità, estensione, indivisibilità), si pone a fianco di quella precedentemente esposta e la completa⁸⁴.

La distinzione cartesiana fra due sostanze radicalmente eterogenee, la materia-estensione e lo spirito-pensiero, e quella malebranchiana tra conoscenza per idea e conoscenza per sentimento, sono i principi che ispirano e sorreggono entrambe le prove: da una parte l'idea chiara e distinta dell'esteso ci dice che esso è assolutamente incapace di pensare, dall'altra il sentimento interno ci avverte che c'è in noi un'anima indivisibile, semplice, e quindi immateriale. Il fatto che Gerdil nella *Immatérialité* accenni soltanto a quest'ultima, mentre sviluppi ampiamente la pri-

⁸¹ Ibid., p. 58.

⁸² Questa concezione sottende la distinzione malebranchiana tra conoscenza per idea e conoscenza per sentimento. Approfondiremo più avanti il modo con cui Gerdil la ripropone nella *Défense*.

⁸³ Gerdil, *Immaterialità...* cit., in *Opere*, E.N., I, pp. 111.

⁸⁴ Essa verrà ripresa e approfondita da Gerdil nella *Dissertazione dell'origine del senso morale*, nel contesto della polemica suscitata dal materialismo settecentesco intorno alla natura dell'intelligenza.

ma, è motivato probabilmente dal gioco polemico innescato contro Locke. Essa si prestava, meglio di ogni altra prova⁸⁵, a controbatterne i ragionamenti, a evidenziarne gli errori, a mostrare le contraddizioni insanabili dell'intero sistema.

La teoria meccanicistica di Cartesio e quella occasionalistica di Malebranche scoprono, nel duello con l'avversario, un valore di arma invincibile. Soltanto in connessione con esse è possibile non lasciare irrisolta la questione — giudicata da Locke «al di là delle nostre idee»⁸⁶ — circa la compatibilità del pensiero con la materia. Esclusa la possibilità che Dio annetta alla materia la facoltà di pensare, è legittimo ammettere che Dio unisca alla materia una sostanza pensante nel senso che egli stabilisca fra di essi un rapporto di cause occasionali. Il problema dell'unione dell'anima con il corpo è il tema che affrontiamo nel prossimo paragrafo.

c) - *Il rapporto occasionale che lega l'anima al corpo*

L'erronea attribuzione di una vera causalità efficiente tanto al corpo quanto allo spirito rende ragione, secondo Gerdil, del dubbio posto innanzi da Locke. Costui, nel delineare quali siano le idee primarie, peculiari di queste due sostanze, annota, tra le altre: per il corpo, «il potere di comunicare il movimento mediante un impulso»⁸⁷; per lo spirito, «il potere di mettere un corpo in moto mediante il pensiero»⁸⁸. Gerdil dimostra come anche in questo caso è facile confutare Locke per mezzo di Locke.

Queste asserzioni risultano infatti non giustificate nell'economia del suo sistema, che altrove⁸⁹ intende il moto come pura passione della materia che essa riceve soltanto da un agente esteriore, essendo evidente il principio (assunto come caposaldo nella dimostrazione dell'esistenza di Dio) che «la materia non può, per sua propria forza, produrre in sé il movimento»⁹⁰.

Inoltre Locke non si avvede che l'attribuzione allo spirito della capacità di movimento avvalorava la tesi della immaterialità dell'anima. Infatti la considerazione del movimento come «cambiamento di distanza rispetto ad altri esseri considerati in riposo»⁹¹ suppone, nel soggetto che

⁸⁵ Diciamo «meglio di ogni altra prova» perché Gerdil stesso afferma (*Éclaircissement* quinto, aggiunto alla *Immatérialité* nell'Edizione Bolognese) di non escludere la validità di altre prove per questa importante verità. Infatti nella *Défense* (parte I, cap. II) e soprattutto nella Dissertazione III del *Recueil (Essai sur les caractères distinctifs de l'homme et des animaux brutes, où l'on prouve la spiritualité de l'âme humaine par la nature de son intelligence)*, la spiritualità dell'anima è fondata, con procedimento tipicamente tomistico, sul potere che lo spirito ha di conoscere per concetti universali.

⁸⁶ LOCKE, *Saggio...* cit., pp. 622-627.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 361.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 361-362.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 328-329.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 712-714.

⁹¹ *Ibid.*, p. 362.

si muove, la capacità di occupare un posto: capacità che è propria soltanto di ciò che è esteso, e quindi materiale. Ora, l'idea di occupare un posto è del tutto incompatibile con l'idea di pensiero, che ci è nota attraverso il sentimento interno. Locke sembra condannarsi ad una perpetua contraddizione. Egli dovrebbe, più coerentemente, o rinnegare i principi su cui si regge la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio, o concludere ad un'esplicazione del rapporto anima/corpo secondo la teoria occasionalistica: teoria — dice Gerdil — assai «plus naturelle, plus simple et plus conforme à la raison et au bon sens».

Locke non si accorge che è la definizione stessa del moto, come «cambiamento di posto», ad imporre che la causalità efficiente appartenga soltanto a Dio, e che i corpi e gli spiriti siano uniti per una relazione occasionale di pensieri e di movimenti secondo l'ordine stabilito dall'Autore della natura. È lui a produrre direttamente nell'anima la sensazione in occasione di una modificazione corporea e il movimento corporeo in occasione di una volizione dell'anima.

«Diciamo adunque, che l'unione dell'anima col corpo consiste precisamente in questo, che per una legge generale di Dio, le impressioni che si fanno sugli organi dei sensi, riportate alla parte principale del cervello, sono la causa occasionale delle sensazioni, pensieri o idee di cui l'anima è impressionata per l'azione immediata di Dio sopra di essa; e vicendevolmente i voleri o i pensieri dell'anima sono le occasioni di molti movimenti, che Iddio stesso produce nel corpo: e ciò per una vicendevole corrispondenza, la più appropriata alla conservazione di ciascun uomo in particolare»⁹².

Soltanto in questa prospettiva acquista un valore di intelligibilità il modo di comunicazione che lega l'anima al corpo, altrimenti giudicato da Locke, e a ragione, «al di là della nostra comprensione»⁹³, come anche il modo di separazione al momento della morte, da intendersi non come abbandono materiale⁹⁴, ma semplicemente come interruzione di questo reciproco rapporto.

Le considerazioni che Gerdil svolge in merito a questo tema danno la misura della sua adesione alla dottrina di Malebranche ed insieme del distacco da quella di Cartesio. Pur tenendo ferma con forza la distinzione tra la sostanza materiale e quella pensante, egli va oltre la teoria della ghiandola pineale che assegna una sede locale a ciò che non è esteso e ricorre, per risolvere il dualismo antropologico, alla immutabile volontà di Dio, in modo tale da far apparire l'occasionalismo, almeno in questa prima fase, quale supporto indispensabile alla tesi dell'immaterialità e immortalità dell'anima.

⁹² GERDIL, *Défense...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 195.

⁹³ LOCKE, *Saggio...* cit., pp. 367-368.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 362.

2. - *Natura e origine della conoscenza*

La natura e l'origine della conoscenza umana è il tema che troviamo ampiamente sviluppato nella *Défense du sentiment du Père Malebranche*, opera che risulta successiva a *L'immatérialité de l'âme* soltanto per la data di pubblicazione (Torino, 1748), ma non per anno di composizione (essa fu data alle stampe, secondo il bibliografo barnabita Giuseppe Boffito⁹⁵, già nell'agosto del 1743). Se rispetto a quest'ultima data può risultare azzardata una piena condivisione, non vi sono dubbi sull'antiorità cronologica della *Défense*, poiché essa risulta più volte citata in *L'immatérialité*. Le due opere si pongono in linea di continuità non tanto per gli argomenti trattati (ben definiti in ciascuna di esse), quanto per gli obiettivi che Gerdil intende raggiungere e per gli strumenti polemici di cui si serve.

La prefazione della *Défense* contiene a questo riguardo i passi più significativi ed illuminanti:

«Io ho intrapresa quest'opera non tanto col divisamento di far valere il sentimento del P. Malebranche, che nella sostanza credo verissimo, quanto per far conoscere una grande abbondanza di ragionamenti falsi, e di contraddizioni, non pure nell'*Esame* del signor Locke, ma sibbene anche nella sua maggiore opera dell'*Intendimento umano*»⁹⁶.

E ancora:

«Il signor Locke non ha citato che la ragione nel suo *Esame*; epperò anch'io non mi prevarrò d'altro che della ragione per confutarlo, e bene spesso degli stessi principj e raziocinj»⁹⁷.

La filosofia di Malebranche, che si caratterizza per il rigore logico e per la stretta concatenazione delle sue parti, si presenta, anche in questo caso, come l'arma apologetica più efficace contro la falsa modestia e la nobile sicurezza che caratterizzano, al contrario, il sistema di Locke. Il confronto Locke-Malebranche è ancora una volta al centro dell'attenzione di Gerdil, ma con una differenza — rispetto a *L'immatérialité* — che rende più complessa l'impostazione dell'opera e più raffinata l'operazione critica contro l'avversario. Il motivo nuovo è dettato dalla struttura polemica del testo lockiano⁹⁸, che Gerdil ha ora prevalentemente di mira, la quale impone non la semplice confutazione di un sistema, ma una confutazione all'interno di una confutazione.

⁹⁵ BOFFITO, *Scrittori...* cit., II, p. 179.

⁹⁶ Gerdil, *Défense...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 171.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 176.

⁹⁸ È un'opera composta da Locke nel 1695, ma pubblicata postuma nel 1705, dal titolo *An examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God*.

L'analisi gerdiliana dell'*Examen* conduce necessariamente a una difesa più esplicita della tesi dell'ontologismo malebranchiano, ma non tale da poter additare in essa il fine principale dell'opera in questione. L'intento del Nostro ci sembra piuttosto quello di evidenziare, unitamente all'inconsistenza delle obiezioni mosse da Locke a Malebranche, alcune contraddizioni fondamentali insite nel sistema del filosofo inglese. Questo procedimento indica la via secondo cui articolare il nostro discorso: nel presentare la contrapposizione tra i due pensatori in merito ad alcuni temi-chiave di ordine gnoseologico e metafisico, è utile tener conto di quelle aporie della posizione di Locke che acutamente Gerdil scorge e porta alla luce, perché in questo consiste l'originalità del suo discorso.

L'adesione alla filosofia malebranchiana comporta, secondo la caratteristica del pensiero moderno, una forte dipendenza del problema metafisico da quello gnoseologico: i due problemi non vanno perciò separati, ma visti in stretta connessione l'uno con l'altro. Seguiremo quindi questo schema: a) natura della sensazione e dell'idea; b) origine della sensazione e dell'idea; c) rapporto sensazione-idea; d) rapporto idea-realtà esterna; e) idea d'infinito.

a) - *Natura della sensazione e dell'idea*

Il discorso intorno alla natura della sensazione e dell'idea nell'opera di Gerdil non risulta mai disgiunto da quello sull'origine delle medesime; sebbene ci sia fra di essi stretta connessione, ci sembra tuttavia che una trattazione distinta dei due temi, seppur con alcune "interferenze", possa per chiarezza aiutare a una migliore comprensione.

La precisazione che Gerdil dà del termine "voir" all'inizio della parte VII della *Défense* è di grande utilità per comprendere l'importanza polemica inerente alla duplice mancata distinzione tra idea e percezione, e tra idea e sentimento, che si riscontra nel sistema di Locke (e in parte anche in quello di Arnauld).

L'espressione "vedere" va intesa, conformemente alla dottrina di Malebranche, non come modo semplice del conoscere, ma come complessità includente i seguenti elementi:

1. - l'idea, che è l'oggetto immediato dello spirito;
2. - la percezione dell'idea, che è modificazione dell'anima causata dall'azione immediata di Dio ad essa strettamente unito;
3. - la sensazione o sentimento, che è un modo di essere dell'anima⁹⁹.

Per meglio entrare nella comprensione di questi elementi, ci serviamo delle parole dello stesso Gerdil. Assunto il principio — comune alla filosofia moderna — della soggettività del pensiero, egli ammette che le

⁹⁹ GERDIL, *Défense...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 241.

cose esterne si conoscono non in se stesse, ma mediante le loro idee (Gerdil usa anche il termine “ressemblance”). Esse sono dunque «enti reali, distinti da' corpi, e che nondimeno li rappresentano»¹⁰⁰.

Discende dal medesimo principio che le sensazioni¹⁰¹ sono affezioni dell'anima «totalmente prive di idee o di rappresentazioni chiare e distinte»¹⁰². I caratteri antitetici attribuiti alle sensazioni (confusione) e alle idee (chiarezza) sono conseguenti alla riduzione cartesiana della sensazione a un momento inferiore dell'attività intellettuale, per cui essa non è che «une certaine façon confuse de penser»¹⁰³.

L'atto di percezione è proprio tanto dell'idea quanto del sentimento:

«Si percepisce per sentimento — dice Gerdil — ciò che altri sente in se stesso, come il dolore, il calore, gli odori; si percepisce per idea un oggetto esterno, come una colonna, un triangolo che si conosce bensì, ma non si sente»¹⁰⁴.

Mentre nel primo caso la percezione si confonde col suo oggetto (la percezione del dolore, per esempio, non è che il dolore stesso), nel secondo caso essa va ben distinta (il triangolo, per esempio, è vero e proprio oggetto dell'atto percettivo dello spirito). Tra il *percepire per sentimento* e il *percepire per idea* c'è la stessa differenza che c'è tra il *sentire* e il *conoscere*. La conoscenza per idea è l'unica vera conoscenza, perché essa ci scopre l'essenza, la natura della cosa percepita; al contrario, il sentimento non rappresenta allo spirito «niente di chiaro né di distinto, ma solamente serve a fargli sentire che egli è affetto di questa o quella maniera»¹⁰⁵.

Noi conosciamo i corpi per idea e l'anima per sentimento interiore, vale a dire attraverso le modificazioni, ed è per questo che abbiamo di essa una conoscenza più imperfetta di quella che abbiamo coi corpi. In questa prospettiva, le idee sono la percezione di ciò che è esterno allo spirito, vale a dire delle qualità primarie dei corpi (estensione-figura-movimento); le sensazioni sono invece la percezione di ciò che è interno, delle qualità cioè secondarie o sensibili.

Gerdil riconosce a Cartesio il duplice merito di aver dissipato, «mediante la più ardita di tutte le imprese»¹⁰⁶, il pregiudizio comune che le qualità sensibili siano modificazioni della materia, e di avere posto, grazie

¹⁰⁰ ID., *Immaterialità...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 99.

¹⁰¹ Nella psicologia di Malebranche manca una esatta distinzione tra sensazione e sentimento. Le qualità sensibili (colore, suono, durezza, calore) sono semplicemente modificazioni della nostra anima, sentimenti allo stesso titolo che il dolore e il piacere. Gerdil, che è in questo pienamente malebranchiano, usa i due termini come sinonimi.

¹⁰² Gerdil, *Défense...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 242.

¹⁰³ Cartesio, *Méditations*, VI.

¹⁰⁴ Gerdil, *Défense...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 192.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 242.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 186.

a questa esatta precisazione, le basi per la distinzione fra l'idea e il sentimento.

«Quel gran filosofo ha posto il fondamento di questa distinzione nella prima parte dei suoi *Principj*, [...] talché egli non ha lasciato al P. Malebranche che la gloria di spiegarla con maggior precisione, e di far brillare negli scritti suoi quella luce, che un principio sì fecondo è capace di spandere sulle conoscenze dell'uomo»¹⁰⁷.

Dopo questa breve esposizione preliminare in merito ad alcuni capisaldi della gnoseologia malebranchiana, vediamo quali siano, secondo Gerdil, le incongruenze del discorso di Locke, il quale, se mostra di convenire su parecchi di questi principi, si scosta poi per le conclusioni che ne trae.

Comune ad entrambi i pensatori è la convinzione che il mondo che ci sta davanti e in cui viviamo non è la realtà vera e propria, ma il mondo del pensato oltre il quale soltanto sta la vera realtà. Pensare è avere delle idee, e l'idea è vista non già come il manifestarsi a noi di una realtà, ma come un "quid" intermedio fra lo spirito e la realtà.

Sebbene Locke concordi su questo punto¹⁰⁸, tuttavia egli considera l'idea e la percezione secondo un rapporto di identità. La definizione di idea che egli dà nel suo *Saggio* risulta quantomeno ambigua: «Chiamo idea tutto ciò che lo spirito percepisce di se stesso, o che è l'immediato oggetto della percezione, del pensiero o dell'intelligenza»¹⁰⁹. Questo modo d'intendere l'idea come una realtà non distinta dallo spirito che la percepisce, conduce necessariamente a riconoscere due sorta di percezione-idea, l'una rappresentativa delle proprietà dei corpi, e l'altra indicante il modo in cui il soggetto viene modificato¹¹⁰. Locke ammette infatti idee delle qualità primarie e delle qualità secondarie, allo stesso titolo oggetto immediato dello spirito¹¹¹.

L'identificazione tra idea e percezione comporta inoltre l'attribuzione a quest'ultima di una vera e propria funzione conoscitiva, che contrasta con la natura passiva della percezione intesa come modificazione dell'animo¹¹². Per confutare questa posizione, comune anche ad Arnauld, Gerdil si serve di un'argomentazione teologica. Il fondamento su cui essa poggia è che i Beati in cielo vedono Dio, non già per mezzo di una percezione rappresentativa della sua essenza, bensì per percezione diretta dell'essenza stessa di Dio, secondo la dottrina di S. Tommaso¹¹³. Questo

¹⁰⁷ Ibid., p. 241.

¹⁰⁸ LOCKE, *Saggio...* cit., p. 647.

¹⁰⁹ Ibid., p. 168.

¹¹⁰ Gerdil, *Défense...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 242.

¹¹¹ LOCKE, *Saggio...* cit., p. 167.

¹¹² Ibid., pp. 181-182.

¹¹³ *Summa Theol.*, I, q. 12, a. 5.

dimostra che la percezione non involge essenzialmente la rappresentazione dell'oggetto, poiché ciò che appartiene all'essenza di una cosa non può esserle tolto¹¹⁴.

Come manca l'esatta distinzione tra percezione e idea, così, secondo Gerdil, nel sistema lockiano rimane insufficientemente chiarito il rapporto fra idea e sentimento (o sensazione). Le due cose si presentano tra loro strettamente connesse, poiché risultano posti sul medesimo piano la *sensazione* (termine con cui si indica il sentito come contenuto della coscienza) e il *sentire* (inteso come atto percettivo). L'equivalenza tra questi due termini, mentre per Gerdil ha significato soltanto relativamente a ciò che «l'on sent au dedans de soi»¹¹⁵ per Locke vale indistintamente per l'idea e per la sensazione. In altre parole, non si dà in quest'ultimo un percepire per idea e un percepire per sentimento, ma unicamente un percepire per idea in riferimento tanto alle qualità primarie che a quelle secondarie. E in questo appare la contraddizione manifesta:

«Ciò che merita maggior osservazione — dice Gerdil — è che il Locke medesimo ci somministra le prove di questa distinzione tra idea e sentimento, con la distinzione da lui fatta tra le idee delle qualità prime della materia, e le idee delle qualità seconde»¹¹⁶.

Non riconoscendo esplicitamente la distinzione idea/sentimento, egli finisce per attribuire erroneamente un pari valore conoscitivo alle qualità primarie, per loro natura intelligibili, e alle qualità secondarie, oggetto invece non dell'intelligenza, ma del sentimento.

La critica mossa da Gerdil a Locke è ancora una volta quella di non saper portare coerentemente a compimento le premesse del proprio sistema, oltre all'equivocità delle espressioni linguistiche da lui adoperate.

«V'ha un ottimo fondamento per distinguere l'una specie di percezioni dall'altra: epperò ben lungi dal biasimare coloro che le distinguono con nomi tanto appropriati e precisi, cioè di idea e di sentimento; il Locke, volendo servirsi di un sol termine, doveva avvertire che questo termine era equivoco, quando egli lo applica a significare due sorta di percezioni al tutto diverse»¹¹⁷.

¹¹⁴ Questa interpretazione del pensiero tomista non sembra essere rigorosa, perché da esso non si inferisce altro, se non che la percezione o intellesione dei Beati non procede da alcuna specie impressa, bastando ad essa l'Essere stesso divino, che in modo ineffabile si congiunge con l'intelletto. A questo fraintendimento della dottrina di S. Tomaso si appellarono i neo-tomisti della metà dell'Ottocento, per difendere la tesi del ripudio gerdiliano dell'ontologismo professato in gioventù. Abbandonando la filosofia di Malebranche, Gerdil avrebbe abbandonato di conseguenza le ragioni con le quali aveva cercato di sostenerla (LIBERATORE, *Ultimi argomenti...* cit., pp. 546-560).

¹¹⁵ Cfr. più sopra, p. 56.

¹¹⁶ GERDIL, *Défense...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 242.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 248.

Le considerazioni sinora svolte hanno portato alla luce, nel confronto diretto Locke-Malebranche, alcune incongruenze interne al sistema empiristico; esse trovano ora il loro necessario completamento nel discorso intorno all'origine della sensazione e dell'idea.

b) - *Origine della sensazione e dell'idea*

Se rispetto al tema precedente lo scontro tra la posizione empiristica e quella spiritualista è risultato mitigato dal consenso di Locke su alcuni dei principi della gnoseologia malebranchiana (soggettività del pensiero in generale, recettività e passività della sensazione, carattere di realtà e rappresentazione dell'idea, distinzione tra qualità primarie e secondarie), ora esso si fa più esplicito e profondo. Lo sforzo gerdiliano di mostrare come la dottrina del Padre Oratoriano non ceda di fronte alla confutazione fattane da Locke, fa emergere con chiarezza la divergenza tra le due opposte mentalità, così da rendere la polemica più accesa e più vivace.

Le parti centrali della *Défense* sono occupate da una dettagliata analisi critica delle obiezioni mosse da Locke contro la teoria della visione delle cose in Dio, nella quale Gerdil, respingendo l'accusa di "ignorantia elenchi" sollevata da Locke contro Malebranche, dimostra come la classificazione proposta nella *Recherche de la vérité*, relativamente ai cinque modi di origine delle idee, abbia valore di completezza e quindi di verità. Nel far sue le prove del testo malebranchiano (eliminazione delle ipotesi contrarie alla teoria della visione delle cose in Dio ed alcune prove positive), egli le adatta alle esigenze della sua polemica. Perciò ci soffermeremo su quelle parti del discorso gerdiliano nelle quali il contrasto con l'avversario si fa più diretto e più significativo.

Presupposto comune ad entrambi i pensatori è — lo abbiamo visto — il carattere di realtà che le idee hanno nello spirito. Per Gerdil, come per Malebranche, esse sono tuttavia non soltanto entità reali, ma anche spirituali, poiché «rappresentano la materia senza contenere formalmente le proprietà della materia, le quali perciò esse debbono contenere eminentemente, cioè dire averne tutta la realtà senza che ne abbiano i difetti»¹¹⁸.

Questa convinzione è il punto di partenza indispensabile per comprendere l'attacco che il Nostro muove contro coloro che considerano i corpi vera fonte delle idee, o che attribuiscono all'anima il potere di formarle da sé¹¹⁹ (rispettivamente il primo e il secondo modo indicati da Ma-

¹¹⁸ Id., *Immaterialità...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 99.

¹¹⁹ La posizione di Gerdil in merito a questa ipotesi è certamente da tener presente nei confronti della dibattuta questione dell'ontologismo. Ci sembra tuttavia di non poter condividere l'osservazione del Lantrua, il quale afferma: «Il Gerdil sorvola, manifestamente, sulla seconda ipotesi, cioè che l'anima posseda essa la potenza di produrre le idee» (*G. S. Gerdil filosofo...* cit., p. 147). Ne è riprova il fatto che un'intera parte della *Défense* (la terza), dal titolo *Della potenza di formare le idee*, è dedicata a dimostrare l'insufficienza di questa posizione.

lebranche). La prima di queste posizioni (quella propria di Locke) è immediatamente confutata, se si tien conto che non vi può essere alcun rapporto tra un'impressione corporea e un'idea spirituale, non essendovi tra di esse alcuna affinità di natura, e che inoltre, secondo il principio cartesiano, una causa deve contenere almeno tanta realtà quanta ne contiene l'effetto,

«giacché questa idea spirituale, non potendo essere fatta da questa impressione corporea, qualunque aggiustamento le si dia, o in altri termini, questa impressione corporea, qualunque cambiamento riceva, non potendo giammai diventare un'idea spirituale, la produzione di un'idea da questa impressione corporea è una vera creazione; e dire che un'idea è stata prodotta da questa impressione, è dire (con frase assurda e contraddittoria) che ella è stata prodotta dal niente per una creazione propriamente detta»¹²⁰.

L'inconsistenza poi della seconda posizione è provata dal fatto che «chi afferma che l'anima ha la potenza di produrre le sue idee, si pone al pericolo di affermare ch'ella può produrre enti più nobili di quelli creati da Dio»¹²¹. Produrre le idee significa creare e il potere di creare appartiene soltanto a Dio.

La falsità di queste impostazioni filosofiche, come pure delle due rimanenti (le idee sono innate; l'anima trae da sé le idee considerando le proprie perfezioni), fa emergere per Gerdil la verità e la completezza del quinto modo, per il quale l'anima vede in Dio le idee di tutte le cose in forza della sua unione con l'Essere perfettissimo. Gerdil sottolinea ripetutamente la linearità, la coerenza e soprattutto la semplicità di questa ipotesi che, contrariamente a quanto afferma Locke, può sembrare inconcepibile soltanto a «chi vuole essere cieco in pieno meriggio»¹²². Per essa infatti è sufficiente ammettere che Dio contenga in sé le idee di tutte le cose e che egli possa manifestarle all'anima mediante un'azione diretta su di lei. Ora tutto questo è conforme all'insegnamento della teologia. Per confermarne il valore di verità Gerdil si preoccupa costantemente di porre tale dottrina sotto il patronato degli antichi filosofi e dei Padri della Chiesa.

«Platone — egli dice — è il primo tra i filosofi che si sappia avere proposto e insegnato questa dottrina. Sant'Agostino ed alcuni altri Padri della Chiesa l'hanno abbracciata, ed invano taluni autori hanno voluto con isforzate interpretazioni togliere al P. Malebranche protettori cotanto illustri»¹²³.

¹²⁰ GERDIL, *Défense...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 207.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid., p. 212.

¹²³ Ibid., p. 189. In questa luce va letta soprattutto la "Dissertazione preliminare" alla *Défense*, indirizzata proprio contro quegli «Uomini savi e spesso ancora valorosi teolo-

Essi insegnano che Dio, in quanto creatore, ha in sé gli archetipi degli esseri creati e che Egli è intimamente unito al nostro spirito per l'azione con cui ci dona l'essere e ci conserva in esso.

Poiché la condizione fondamentale del conoscere si ha nell'unione del soggetto conoscente (l'intelligenza) con l'oggetto di conoscenza (l'intelligibile, che è in Dio), Gerdil, che riconduce ogni forma di esperienza all'intuizione dell'archetipo, giudica opportuno — all'inizio dell'esposizione delle prove positive della teoria malebranchiana — definire nella sua chiarezza questo concetto d'unione, tanto frainteso da Locke. La risultanza dell'azione di Dio sulle creature e della passività assoluta del soggetto percipiente non è condizione sufficiente per inferire che noi percepiamo attualmente le idee; è necessario che

«Dio possa, come causa esemplare di tutti gli enti, unirsi più particolarmente all'anima, e per questa unione e azione particolare cagionare in quella una tal passione, che sia la percezione dell'idea, [...] idea che è la medesima Divina Essenza, in quanto rappresentativa di un ente esistente o possibile»¹²⁴.

La percezione dunque, e con essa l'idea, è non già l'effetto di una reale azione dei corpi sui nostri organi di senso, come vorrebbe Locke, ma è il frutto di un rapporto di azione/passione che si esercita tra Dio e l'anima. La sua difficoltà a comprendere le modalità di tale rapporto è causata dall'aver malinteso il termine *unione*, associando ad esso il significato di "jonction matérielle" — errore caratteristico di chi «con la massima negligenza ha letto ciò che prende ad esaminare»¹²⁵ — oltre che dall'aver attribuito alla sensazione, fonte privilegiata delle idee, la capacità di influire sulla coscienza e di impressionarla.

La critica al principio di causa conduce Gerdil, come Malebranche, a riconoscere che «Dio, come pienezza dell'essere, è la sola cagione efficiente ed esemplare di tutti gli esseri»¹²⁶, e che perciò gli oggetti esterni sono semplicemente cause occasionali tanto delle sensazioni che delle idee secondo un ordine stabilito da Dio. La sensazione poi non può essere l'effetto di un moto locale, poiché l'efficienza di un oggetto materiale si può estendere soltanto ad una comunicazione di moto, ma la sensazione non è una modificazione di moto¹²⁷.

gi, i quali non si scostano dall'opinione del P. Malebranche se non perché si figurano che questi, trasportato dalla vivacità del suo ingegno, vada lontano dalla traccia della veneranda antichità» (ibid., p. 173).

¹²⁴ Ibid., p. 222.

¹²⁵ Ibid., p. 224.

¹²⁶ Ibid., p. 199.

¹²⁷ Questa argomentazione si trova ampiamente sviluppata nella *Dissertazione dell'origine del senso morale* (in *Opere*, E.N., I, p. 368), come pure in quella *Della esistenza di Dio e della immaterialità delle nature intelligenti* (Ibid., II, pp. 233-274), entrambe del 1755. Nella prima si osserva come, essendo la passività delle anime, rispetto

Nel riproporre contro Locke le prove apportate da Malebranche a sostegno della propria dottrina, Gerdil chiarisce alcuni concetti fondamentali della teoria della visione delle cose in Dio. Senza inoltrarci nella minuziosa disamina delle innumerevoli obiezioni e difficoltà sollevate dall'*Examen*, ci soffermiamo ora brevemente su quelle parti che ci sembrano più significative, per capire la posizione del Nostro rispetto al suo interlocutore.

È innanzitutto opportuno specificare come la visione delle cose in Dio non equivalga affatto alla visione dell'essenza di Dio. Il dubbio è immediatamente sciolto se si tien presente la distinzione (assente in Locke) tra percezione e idea. Infatti

«ogni spirito creato [...] comeché percepisca chiaramente la sua essenza infinita, non può però comprenderla perfettamente, ed interamente conoscerla: non perché questa divina essenza non siagli interamente presente, ma per mancanza di capacità e di estensione in lui»¹²⁸.

Il ricorso ai limiti conoscitivi della ragione umana è in questo caso necessario e legittimo, e non — come il più delle volte accade in Locke — segno di una falsa modestia. Altro dunque è la visione immediata di Dio, altro la presenza allo spirito della Essenza Divina, non considerata assolutamente, ma in quanto rappresentativa degli esseri particolari¹²⁹.

Anche intorno a quest'ultimo concetto Locke sembra non avere idee tanto chiare. Dal suo punto di vista appare infatti smentito dall'esperienza che lo spirito, per pensare ad un oggetto particolare, debba prima pensare a tutti gli altri oggetti. Questa osservazione scompare se si presta attenzione al fatto che la presenza delle idee alla mente non va intesa come una presenza attuale¹³⁰, ma piuttosto come una presenza virtuale per la quale lo spirito, pur avendo a sé presenti le idee ad uno stato confuso e generale, deve per conoscere fissare di volta in volta l'attenzione su una di esse in particolare. Il passaggio dall'indistinto al distinto non è il frutto dell'attività dell'intelletto, ma la risultante del disegno provvidenziale divino. Svilupperemo più ampiamente le considerazioni di Gerdil relativamente a questa obiezione di Locke nel paragrafo "l'idea di infinito".

La presenza di idee generali o astratte è, come dimostra Malebranche nella sua opera, una ulteriore conferma della validità della sua dottrina. Secondo Gerdil questo argomento prova due grandi verità:

alla sensazione, indice irrefutabile di alterità, si è condotti da ciò ad ammettere l'esistenza di un principio distinto dal soggetto senziente. Ora questo "altro" deve necessariamente essere di natura immateriale, per poter agire su un'anima spirituale. Nella seconda *Dissertazione* (pp. 264-265) il tema è affrontato in polemica con la teoria hobbesiana della sensazione, per la quale il conoscere è un moto del corpo senziente.

¹²⁸ GERDIL, *Défense...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 215.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 238.

¹³⁰ LOCKE, *Saggio...* cit., pp. 76-80.

«l'una è che l'anima, la quale le conosce, non è materiale in nessuna guisa; l'altra che l'anima, comeché spirituale, non può rinvenirle in sé medesima, cioè nelle sue proprie modificazioni o percezioni, e che assolutamente fa d'uopo ch'ella le vegga nell'Essere senza restrizione»¹³¹.

Mentre infatti la percezione di un ente è sempre qualche cosa di particolare, l'idea astratta (intesa come capacità di «voir un Être particulier d'une manière générale») non può essere una modificazione dell'anima, perché essa è pur sempre un essere particolare, e una modificazione di un essere particolare non potrà mai rappresentare una realtà generale. Le idee universali dunque ci possono venire rivelate soltanto da Dio¹³². Anche rispetto al significato intelligibile dell'essere traspare apertamente, oltre al contrasto tra la soluzione spiritualista e quella empirista, l'insufficienza di quest'ultima, nella quale l'ammissione di un concetto vago e impreciso di astrazione, privo di un fondamento metafisico, si pone inevitabilmente in disaccordo con i principi del sistema.

Il tema intorno al quale si registrano più profondamente il divario e la polemica tra le due posizioni riguarda la prova malebranchiana imperniata sull'idea di infinito. Ad esso perciò dedicheremo più avanti un paragrafo, dopo aver completato il discorso gnoseologico, con qualche cenno in merito al rapporto tra le sensazioni e le idee, e tra le idee e la realtà esterna.

c) - *Rapporto sensazione-idea*

Le considerazioni sin qui svolte ci hanno già concesso di inferire, in parte¹³³, quali rapporti intercedano tra la sensazione e l'idea. Aggiungiamo ora brevemente soltanto alcune osservazioni che possono meglio precisare e completare l'argomento in questione.

Abbiamo visto sinora come la condizione fondamentale per il realizzarsi del processo conoscitivo sia, tanto per l'empirismo che per lo spiritualismo, l'assoluta passività del soggetto rispetto ad una attività esercitata da una realtà esterna. Il rapporto di passione-azione — che per Locke si esercita tra lo spirito e la sensazione, fonte primaria di conoscenza — per Gerdil ha luogo direttamente tra l'anima e Dio. I corpi infatti non sono in se stessi intelligibili, perché non possono operare sullo spirito (Gerdil intende il termine *operare* come sinonimo di *penetrare*), in quanto sono materiali. Dunque

¹³¹ GERDIL, *Défense...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 229.

¹³² Gerdil rinvia, per questo tema specifico, a una sua *Dissertation particulière*, della quale tuttavia non si dà notizia né nell'Ed. Romana, né in quella Napoletana delle *Opere*.

¹³³ Cfr. qui sopra a p. 61.

«non v'è altri che Dio, che noi, possiamo concepire come causa efficiente insieme ed esemplare, capace d'esercitare azione sull'anima, e di manifestarle quelle idee, che egli ha nella sua Idea medesima, di tutti i corpi»¹³⁴.

In questa prospettiva, che esalta l'onnipotenza della Causa prima, riducendo le cause naturali a semplici determinazioni dell'efficacia della volontà divina, le sensazioni vengono ad assumere nei confronti delle idee una funzione esclusivamente economico-pratica. Tra di esse vi è un rapporto di concomitanza, di unione nell'unità del soggetto senziente e conoscente, ma non di sviluppo per cui dall'una (sensazione) si passi all'altra (idea). Il riconoscimento della non constatabilità di tale rapporto conduce a rovesciare l'atteggiamento empiristico con l'affermazione dell'intuizione immediata delle idee in Dio e con il rifiuto della spiegazione meccanicistica, che non offre alcuna garanzia di corrispondenza fra la causa e l'effetto interno. È curioso tuttavia osservare — nota Gerdil¹³⁵ — come Locke, il quale ricorre all'*impulso* come «l'unico modo di operare su di noi che ai corpi si possa ragionevolmente attribuire»¹³⁶, si appelli poi all'intervento provvidenziale di Dio per assicurare la corrispondenza tra le idee e i movimenti degli esseri esteriori, con i quali esse spesso non hanno alcuna somiglianza.

La duplice natura di causa ed effetto, attribuita da Locke alla sensazione, ci induce nel problema — caro alla filosofia moderna — del passaggio dalle rappresentazioni che sono in noi alla realtà che è fuori di noi. L'infondatezza della soluzione lockiana, rilevata da Gerdil relativamente a tale questione, è appunto il tema che affrontiamo nel prossimo paragrafo.

d) - *Rapporto idea-realtà esterna*

Il carattere *rivelativo* con cui si contraddistingue nella filosofia di Locke la sensazione, sembra sufficiente, nell'economia del suo sistema, a rendere ragione della esistenza dei corpi esterni: «Solo la recezione attuale delle idee dall'esterno — egli dice — ci dà notizia dell'esistenza delle altre cose e ci fa conoscere che in quel momento esiste fuori di noi qualcosa che causa quell'idea in noi»¹³⁷.

Questa posizione rivela, a parere di Gerdil, un aspetto di contraddittorietà, in quanto mal si accorda con il principio cartesiano, accettato da Locke, della soggettività delle qualità sensibili.

«Del resto, osserva Gerdil, da[l momento] che si riconosce, sulle orme di Descartes — come fa lo stesso Locke — che le qualità sensibili non sono negli oggetti esteriori, viene per conseguenza, che *le nostre sensazioni sole*

¹³⁴ GERDIL, *Défense...* cit., I, p. 196.

¹³⁵ Ibid., p. 216.

¹³⁶ LOCKE, *Saggio...* cit., pp. 169-170.

¹³⁷ Ibid., pp. 721-722.

non possono convincerci interamente dell'esistenza degli oggetti a cui le rapportiamo; e ciò tanto più, che si hanno spesso simili sensazioni nel delirio, nell'ubriachezza, nei sogni al sommo vivi, quantunque non v'abbia alcun oggetto esteriore che le cagioni»¹³⁸.

L'insufficienza della soluzione qui avanzata spiega, secondo il Nostro, la necessità di prove ulteriori avvertita nei "nouveaux philosophes", tanto in coloro (Malebranche e i Cartesiani) che considerano i corpi semplici cause occasionali, quanto in coloro (Gerdil cita qui Arnauld) che li considerano vere cause efficienti. Gerdil quindi ha buon gioco nel ritorcere contro Locke il rimprovero, da lui rivolto a Malebranche, circa il carattere di problematicità che la realtà esterna avrebbe nella sua dottrina. In essa infatti la difficoltà del "ponte" è facilmente superata mediante l'intuizione delle cose in Dio, "lieu des idées" ed insieme "lieu des esprits".

La priorità gnoseologica dell'idea dell'Essere infinito, entro cui ogni realtà finita diviene intelligibile, si prestava, meglio di ogni altro motivo, ad essere oggetto di una critica distruttiva da parte di Locke. Esaminiamo ora i principali «attacchi e contrattacchi» tra i due pensatori relativamente a questo tema.

e) - *L'idea di infinito*

La prova malebranchiana argomentante dall'idea di infinito riveste, secondo Gerdil, un duplice valore: *gnoseologico*, in quanto riconoscimento di Dio come condizione assoluta di ogni possibilità di conoscenza, e *metafisico*, in quanto dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Che l'idea positiva di infinito sia in noi¹³⁹, antecedentemente ad ogni esperienza, è un fatto testimoniato immediatamente dalla riflessione su se stessi.

«Per poco che riflettiamo sopra noi medesimi, conosceremo ad evidenza e senza poterne in niuna guisa dubitare, che noi abbiamo l'idea dell'Ente infinito, dell'Ente infinitamente perfetto. [...] Dunque l'idea che noi ne ab-

¹³⁸ GERDIL, *Défense...* cit., p. 216.

¹³⁹ Richiamiamo brevemente la posizione di alcuni pensatori. - *Cartesio*: Dico che ho in me l'idea di un essere infinito, perfetto, illimitato, mentre io sono finito, perché dubitante; e poiché «nemo dat quod non habet», non posso averla prodotta io; dunque deriva necessariamente dall'essere infinito. (Quindi siamo ricettivi, passivi anche rispetto all'idea di Dio; Cartesio non esce dal circolo delle rappresentazioni soggettive). - *Malebranche*: L'idea di Dio non è causata, prodotta, ma immediatamente intuita: si può parlare di finitezza e di enti finiti solo in quanto li compariamo all'infinito. (È il rovesciamento dell'atteggiamento empiristico, per il quale l'idea di Dio è costruita semplicemente togliendo i limiti del finito). - *Spinoza*: Per poter cogliere l'assoluto dobbiamo ammettere che noi stessi siamo modi dell'assoluto, che il nostro pensiero non è un pensiero finito, ma è Dio stesso che si conosce. - *Gerdil*: Un'intelligenza infinita è intrinsecamente possibile; che sia poi reale, risulta dalla considerazione dei possibili o intelligibili. Tutto ciò che non implica contraddizione è intelligibile, ossia ha un essere intelligibile e oggettivo. Ora, l'intelligibilità postula un'intelligenza la quale intenda, ossia renda attuale la stessa intelligibilità.

biamo, prova egualmente che questo essere infinito esiste, e ch'egli è l'oggetto immediato del nostro spirito, quando noi il percepiamo»¹⁴⁰.

Segue da questa premessa che il finito è percepito dall'intelletto come una limitazione dell'idea originaria di infinito,

«perché — dice Gerdil — il finito non è finito che per la negazione dell'infinito; dunque non si può conoscere che una cosa sia finita, se non si rifletta alla negazione dell'infinito; e non si conosce la negazione dell'infinito che per l'idea, che si ha dell'infinito, imperciocché non si può conoscere una negazione, che per mezzo della realtà a lei contraria»¹⁴¹.

La verità di questo ragionamento — che Locke, come già abbiamo accennato¹⁴², giudica combattuto dall'esperienza — può essere comprovata, secondo Gerdil, soltanto determinando se vi è effettivamente in noi l'idea di infinito, oppure no. Nell'un caso hanno ragione Malebranche e i cartesiani, e con ciò viene fornita una dimostrazione invincibile dell'esistenza di Dio; nell'altro, non sbaglia Locke nel trovare stravaganti le proposizioni del suo avversario.

Dissipata l'illusione che l'infinito sia inconcepibile perché immaginabile (esso è percepibile infatti per pura intelletzione), lo stato della questione si riduce nel sapere se noi conosciamo, oltre all'infinito “in potenza”, anche quello “in atto”. Per risolvere il problema Gerdil sottopone ad una analisi critica il concetto di spazio. Egli si domanda se esso sia il risultato di una moltiplicazione ripetuta di spazi determinati, di cui abbiamo ricevuto l'idea dall'esperienza sensibile (opinione di Locke), o se invece non sia l'idea di una estensione senza limiti che sorpassa non solo quella che con i sensi abbiamo potuto percepire, ma anche quella che la nostra immaginazione può fissare, qualsiasi sforzo essa faccia per estendere uno spazio determinato che si concepisca sensibilmente¹⁴³. Ora l'esperienza personale attesta, per Gerdil, la presenza in noi dello spazio infinito “in atto”. Oltre al criterio esperienziale, vi è un altro argomento che non concede replica: «che cioè ogni idea determinata di una qualunque estensione determinata, se viene aggiunta ad un'altra idea determinata d'un'altra estensione determinata, forma necessariamente un'idea determinata d'una più grande estensione, ma sempre determinata»¹⁴⁴.

¹⁴⁰ GERDIL, *Défense...* cit., in *Opere*, E.N., I, p. 230. È interessante notare come, nel riferire qui di seguito la prova cartesiana dell'esistenza di Dio, Gerdil si serva — senza citare la fonte — di un passo dell'opera di Tommaso Campailla, *L'Adamo ovvero il mondo creato, poema filosofico*. Da quanto ho letto, sembra l'unico autore cartesiano italiano di cui il Gerdil mostri di avere conoscenza.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 255-256.

¹⁴² Cfr. più sopra, pp. 62-63.

¹⁴³ GERDIL, *Défense...* cit., p. 232.

¹⁴⁴ *Ibid.* Locke dedica all'*infinità* tutto il cap. 17 del libro II (*Saggio...* cit., pp. 252-266).

In altre parole, Gerdil nega che l'idea di uno spazio infinito possa ottenersi dalla capacità dello spirito di ampliare, mediante reiterate addizioni, l'idea dello spazio che è il dato sensibile immediato. Questa esperienza è così comune ed uniforme, che Locke stesso è costretto a ricredersi laddove, argomentando dell'infinità, riconosce che noi abbiamo l'idea di uno spazio senza limiti. Ora tale idea coincide con quella di uno spazio attualmente infinito. «Io non credo — conclude Gerdil — che i partigiani del signor Locke possano mai conciliare o coprire una contraddizione sì manifesta»¹⁴⁵. I principi stessi di Locke conducono perciò ad affermare che noi abbiamo l'idea dell'infinito attuale, sebbene non possiamo comprenderlo; e che anzi, proprio questa impotenza a penetrarlo adeguatamente è una prova che noi lo percepiamo. Tale idea dunque, non potendo essere una idea di formazione dello spirito, deve essere in noi indipendentemente sia dalla sensazione che dalla riflessione.

Analoghe considerazioni si possono svolgere per ciò che riguarda l'idea di Dio. Priva di fondamento appare innanzitutto l'obiezione lockiana che le idee, che gli uomini hanno di Dio, sono fra loro differentissime. Questa difficoltà deriva dalla scarsa attenzione che si è soliti portare sulle idee che nulla hanno di sensibile, in modo che, quantunque essa sia generalmente presente allo spirito, «è appena osservata, perché lo spirito, occupato dalle idee delle cose sensibili, poco riflette alle idee le quali niente hanno di sensibile; e la sua poca attenzione è causa, che queste idee non li impressionino che leggerissimamente»¹⁴⁶.

Le deformazioni poi che questa idea ha subito nei diversi popoli non sono dovute ad altro che alle fantasie dei sensi e dell'immaginazione, e alle varietà dei costumi e di educazione. Ciò non deve indurre a credere che l'idea di Dio sia una idea negativa ottenuta “per remotionem” di elementi sensibili, e tanto meno una idea complessa di formazione dello spirito, come Locke nel suo *Saggio*¹⁴⁷ vorrebbe far credere. Al contrario, queste osservazioni confermano che tale idea non è il frutto di extrapolazioni mentali a partire dall'esperienza del finito, bensì una idea semplice, presente allo spirito antecedentemente ad ogni esperienza.

Ci pare di non dover disgiungere da questa argomentazione — tratta dall'idea di infinito e affrontata nel contesto della plemica con Locke per avvalorare la teoria della visione di tutte le cose in Dio — l'argomento derivato dall'idea della “Somma Perfezione”, che troviamo svolto nella *Dissertazione preliminare alla Defense*.

Per convalidare la tesi che lo spirito possiede originariamente in sé

¹⁴⁵ GERDIL, *Défense...* cit., p. 233.

¹⁴⁶ Ibid., p. 230.

¹⁴⁷ LOCKE, *Saggio...* cit., pp. 370-371.

questa idea, come condizione di conoscenza delle perfezioni minori, Gerdil ricorre alla quarta via di S. Tommaso¹⁴⁸. Essa proverebbe, secondo il Nostro, che l'intelletto può giudicare dei diversi gradi di entità nelle creature soltanto in quanto li riferisce alla Somma Perfezione, che è la sola regola per cui esso possa giudicare della loro maggiore o minore perfezione. «Ora nulla — conclude Gerdil — si può riferire ad una regola, senza conoscerla. Il nostro intelletto pertanto deve senza fallo conoscere la Sovrana Perfezione, se unicamente per mezzo di essa, come dice S. Tommaso, egli scopre nelle creature i differenti gradi di perfezione»¹⁴⁹.

Da questo principio conseguirebbe prima di tutto che noi abbiamo una idea veramente positiva della sovrana perfezione; in secondo luogo, che tale idea è una prova autentica dell'esistenza dell'Essere sommamente perfetto; ed infine, che essa non può risultare dall'estensione all'infinito delle perfezioni che noi scopriamo nelle creature.

Prevenendo l'obiezione sulla insostenibilità della teoria della visione delle cose in Dio nella dottrina del S. Dottore, Gerdil risponde chiarendo che non è sua intenzione disputare in questa sede del pensiero di S. Tommaso, ma semplicemente di dedurre da alcuni suoi principi quelle conseguenze che sono, a suo giudizio, naturali; e quale seconda motivazione, ritiene di dover spiegare la ragione per cui l'Aquinate, pur essendo «fedelmente attaccato ai principj di Sant'Agostino nella teologia, non si è però contenuto di seguire nella filosofia una strada diversa». La sua preferenza per Aristotele piuttosto che per Platone fu dovuta, secondo il Nostro, al massimo credito di cui lo Stagirita godeva fra i sapienti di quel tempo, tanto che alcuni di essi erano condotti a rifiutare i dogmi della religione per la loro incompatibilità con la dottrina del grande filosofo. Per opporsi ad un abuso così pericoloso, «San Tommaso, co' felici sforzi del suo potente ingegno, domò la filosofia di Aristotele per farla servire alla Religione, togliendo così ai libertini ogni speranza di cavarne partito per combatterla. Tale fu, cred'io, l'unico scopo che S. Tommaso si propose nello scegliere la filosofia d'Aristotele»¹⁵⁰.

Questo modo di spiegare l'aristotelismo di S. Tommaso unicamente con motivi di ordine polemico, come pure l'interpretazione strettamente ontologista che Gerdil dà della via tomista, sono senza dubbio inaccettabili¹⁵¹.

Senza inoltrarci nell'esame della lettura storica che Gerdil dà

¹⁴⁸ *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3.

¹⁴⁹ GERDIL, *Défense...* cit., p. 185.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 186.

¹⁵¹ Sulla illegittimità di questa interpretazione del pensiero di S. Tommaso vale quanto si è detto sopra, a proposito della natura della percezione (cfr. nota 114). Per la tesi sostenuta dai neo-tomisti, cfr. M. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, Roma, Ufficio de "La Civiltà Cattolica", 1857, 1, pp. 188-204).

dell'Aquinate, osserviamo soltanto che arbitrario risulta il trapasso da lui operato — in riferimento alla quarta via — dall'ordine ontologico a quello logico, poiché da essa è legittimo inferire che deve esistere un Ente sommamente perfetto come causa di tutte le perfezioni che riscontriamo nella natura, e non già che non può sorgere in noi la conoscenza del più o meno perfetto senza che prima si conosca il sommamente perfetto. Ne è conferma il fatto che la questione della Summa, cui appartiene l'articolo citato da Gerdil, è indirizzata a dimostrare l'esistenza di Dio, e non a spiegare l'origine delle idee.

3. - Conclusioni

La percezione chiara e distinta delle cose, quale criterio di verità, e la conformità dei giudizi con l'esperienza, sono i motivi che guidano l'intero discorso gerdiliano nel rilievo delle molteplici aporie di un sistema che non trova al suo interno una propria rigorosità e compiutezza di pensiero. Essi spiegano le numerose e diverse accuse che ricorrono nelle opere giovanili contro il filosofo inglese. Gerdil sottopone a una dura critica lo spirito che anima i ragionamenti di Locke, oscillanti tra due scogli opposti, ma ugualmente pericolosi: «Una temeraria presunzione, la quale ci fa giudicare risolutamente delle cose che superano le nostre capacità; e la falsa modestia che vuol farci dubitare, malgrado ogni evidenza, delle verità che noi ben possiamo conoscere e che sovente, per la loro grande importanza, siamo tenuti ad investigare e a procurarcene la cognizione»¹⁵².

Discorrendo dei dogmi della Chiesa Romana, Locke si crede in diritto di rifiutarli con disprezzo, sotto pretesto che essi sono per lui inconcepibili; ma quando si tratta di attribuire il pensiero alla materia, egli non trova ragione per negare ad una intelligenza tanto limitata, qual è la nostra, di concepire una tale ipotesi, nonostante tutte le contraddizioni che essa comporta. Si colloca in questo "stile" l'appello del tutto ingiustificato all'insufficienza delle prove filosofiche intorno a verità che Dio ha voluto dotare della massima evidenza, perché fossero di soccorso alla religione. Un simile atteggiamento nasconde, secondo il Gerdil, una erronea interpretazione del rapporto fra ragione e fede, che confonde

«il dogma o mistero, considerato in se stesso, colle spiegazioni proposte da' particolari dottori a fine di appianare le difficoltà, per mezzo delle quali gli increduli si sforzano di opporre la religione alla fede. La certezza del dogma è appoggiata sul fondamento inconcusso della Rivelazione; le spiegazioni sono mezzi, i quali servir possono [...] a far vedere che la ragione non ha niente da opporre né da contraddire»¹⁵³.

¹⁵² GERDIL, *Défense...* cit., p. 190.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 188.

Alla luce di questo rapporto di consonanza e di solidarietà vitale, che lega la religione alla filosofia¹⁵⁴, acquista significato l'affermazione della immaterialità e immortalità dell'anima, verità che è oggetto di autentica dimostrazione razionale, e non — come vorrebbe far credere il Locke — di semplice probabilità. Rispetto ad essa, perciò, il non impiegare tutta l'attenzione per comprenderla è un sottrarre alla mente umana una parte delle ricchezze, alle quali essa ha pieno diritto di aspirare.

Ad un animo già predisposto ai dubbi contro la religione, in cui la ragione ingannata diviene principio di contrasto e non di armonia, Locke unisce, secondo Gerdil, un difetto di metodo nella ricerca. Egli non si astiene dal rimproverare di frequente al suo avversario la scarsa conoscenza di storia della filosofia che egli nelle sue opere mostra di avere, insieme alla mancanza di un solido approccio ai testi che egli pretende di esaminare e di confutare. Le innumerevoli obiezioni mosse alla dottrina di Malebranche nascono proprio da una lettura disattenta e inadeguata dei suoi libri, tanto che Gerdil si sente in dovere di

«pregare coloro, i quali hanno tale e tanta stima pel Locke da rattristarsi di non poter comprendere ciò che il signor Locke asserisce essere inconcepibile e inintelligibile, a voler per poco sospendere l'effetto di questa stima, ed esaminar da sé medesimi il *pro* e il *contra* nella disputa di cui si tratta»¹⁵⁵.

Questo invito, rivolto ai lettori, a mettersi in guardia dall'abuso dell'autorità di Locke con uno studio metodico fatto con la più seria riflessione, nasce in Gerdil dalla convinzione che

«la filosofia lockiana non avrebbe riscossi giammai cotanti applausi, s'ella fosse stata men favorevole alle insidiose trame degli spiriti come si chiamano (= *cosiddetti*) forti; e in una parola, s'ella non lusingasse per egual modo l'orgoglio e la pigrizia, naturali allo spirito, risparmiandogli la pena del cercare e la vergogna dell'ignorare»¹⁵⁶.

La preoccupazione di far fronte agli “spiriti ribelli” che, rifiutando la religione cristiana, non riconoscono altra guida che il proprio senso e la ragione umana, tanto soggetti all'errore e all'incertezza, è il motivo ispiratore che caratterizza costantemente la produzione del nostro Autore. Nella fase giovanile, cui appartengono le opere da noi prese in esame, la filosofia di Malebranche, «che conduce diritto diritto al Cristia-

¹⁵⁴ Il tema del rapporto fede-ragione è affrontato in modo più diretto e profondo, dal Gerdil, nella *Introduzione allo studio della religione*, unitamente ad un interessante discorso sulle disposizioni che lo spirito ha da tenere nell'esame della religione. Tale argomento sarà trattato nella sezione successiva.

¹⁵⁵ Gerdil, *Défense...* cit., p. 243.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 171-172.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 170.

nesimo»¹⁵⁷, si presentò al Gerdil come l'arma più indicata e quindi più efficace per controbattere il proprio avversario. Nel periodo successivo egli abbandonò quest'adesione all'ontologismo "stretto" per allargare il proprio panorama teorico, in concomitanza con il diffondersi in Italia delle dottrine dell'illuminismo francese e inglese. Allargandosi il terreno sul quale edificare il proprio sforzo apologetico, l'"opera" viene ad assumere nel suo insieme non più la forma di un dialogo Locke-Malebranche, ma di un discorso a più voci, poiché molteplici sono divenute le opinioni da controbattere e più ricco il patrimonio di argomentazioni di cui servirsi.

III. - LA FASE DELLA MATURITÀ

Riteniamo di preliminare importanza chiarire cosa s'intende per "fase della maturità". A differenza infatti della fase giovanile, che si presenta ben determinata nel tempo e ben definita per le problematiche in essa contenute, l'espressione "fase della maturità" richiede una precisazione per ciò che riguarda l'arco cronologico entro cui va collocata e gli elementi che la caratterizzano.

Il periodo di tempo è quello compreso tra il 1755, data della pubblicazione della *Introduzione allo studio della religione*, e il 1776-77, data della sua chiamata a Roma e, di lì a poco, della sua elevazione alla porpora cardinalizia¹⁵⁸. Questo evento segnò per il Nostro l'inizio di un'epoca del tutto diversa, nella quale i molteplici incarichi ecclesiastici a lui affidati lo indussero a ridurre la produzione strettamente filosofica e a dedicare l'attività di studio quasi esclusivamente alla teologia. Questo nuovo orientamento induce a limitare l'oggetto del nostro esame al periodo che precede e prepara il cardinalato, nel quale ancora prevalgono gli scritti di filosofia e di filosofia della religione. Perciò ad essi¹⁵⁹ dedichiamo la nostra attenzione.

Più esplicito che nelle opere giovanili appare, in quelle della matu-

¹⁵⁸ Chiamato a Roma da Pio VI nel marzo 1776, arrivò nell'Urbe nell'aprile successivo, venendo nominato consultore del dicastero dell'Inquisizione e, il 10 gennaio 1777, vescovo di Dibona. Designato cardinale "in pectore" nel concistoro del 23 giugno 1777, fu dichiarato in quello del 15 dicembre dello stesso anno, ricevendo poi il galero il 18 successivo (PIANTONI, *Vita...* cit., pp. 50-56; PREMOLI, *Storia...* cit., p. 308; *Hierarchia Catholica*, VI, Padova 1958, p. 32).

¹⁵⁹ Sono di questo periodo le seguenti opere: *Introduzione allo studio della religione* (1755), le due dissertazioni *Dell'origine del senso morale*, e *Della esistenza di Dio e dell'immaterialità delle nature intelligenti* (1755), *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion* (1760), *Breve esposizione dei caratteri della vera Religione* (1767), *Discours sur la divinité de la Religion Chrétienne* (1768). Escludiamo da questo studio l'*Anti-Émile*, che pure è di questo periodo (1763), ma di carattere strettamente pedagogico,

rità, il fine apologetico. Nel mettere in luce i tratti che definiscono il Gerdil apologeta, faremo riferimento allo studio del Prandi¹⁶⁰, che è quanto di più approfondito fornisca la bibliografia relativamente a questo aspetto della riflessione gerdiliana.

L'opera maggiore di questa fase, l'*Introduzione allo studio della religione*, si colloca negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione degli scritti degli illuministi inglesi e francesi (se si escludono quelli di Rousseau e la pubblicazione completa dell'*Encyclopédie*). In essi sembrano potersi individuare gli avversari principali di Gerdil, che costruisce il proprio discorso apologetico su due piani tra loro intersecanti: quello dell'opposizione alle dottrine degli "spiriti forti", e quello della smentita alle opinioni da esse derivate e divenute ormai patrimonio comune di una cultura agnostica e irreligiosa. Nell'esame degli errori che insidiano ogni forma di religione la quale proceda oltre i limiti della razionalità, Gerdil dimostra di saper cogliere le esigenze e le radici profonde che sottostanno ai nuovi movimenti di idee. In questo senso non manca, nella sua analisi di critica del materialismo, del deismo e dell'ateismo settecenteschi, l'attenzione costante a chiamare in causa ed a mettere in discussione maestri più antichi, quali Epicuro, Hobbes, Locke, Bayle, Spinoza; e in questa sua capacità di dialogo e di confronto con diverse culture, costantemente animata dallo sforzo di parlare la lingua degli uomini del proprio tempo, consiste uno degli elementi di maggior originalità e modernità di Gerdil.

Diversamente dalla predicazione e dall'apologetica contemporanea, che «ha più fastidio che considerazione del pensiero moderno»¹⁶¹, egli rivela una sensibilità attenta agli orientamenti di pensiero a lui coevi, non mai disgiunta da una fiducia radicale nelle argomentazioni razionali, così da condurre il dibattito sul terreno della metafisica e sulla possibilità di offrire una base razionale alla Rivelazione.

L'uso della "retta ragione" e il ricorso ad argomentazioni dedotte dalla storia della filosofia, con una piena valorizzazione del pensiero dell'antichità, rappresentano per il Savoiaro le armi più efficaci per discutere e colpire le numerose contraddizioni di coloro che si definiscono "liberi pensatori": ciò contraddistingue e qualifica il discorso di Gerdil rispetto ad altri apologeti del tempo, quali Concina e Valsecchi, i quali, considerando la religione più come un fatto del cuore che come una conclusione della ragione, concentrano la loro indagine prevalentemente sul carattere morale dell'incredulità. Di conseguenza anche la ricerca sulle fonti dell'empietà viene ad assumere in Gerdil un aspetto di particolare

¹⁶⁰ A. PRANDI, *Lo studio della religione secondo Giacinto Sigismondo Gerdil*, in *Religiosità e cultura nel Settecento italiano*, Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 225-255.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 223.

originalità, poiché essa non cade nel luogo comune di concepire il fenomeno della miscredenza unicamente in relazione alla crescente mollezza e dissolutezza del secolo. «Gerdil — afferma Prandi — parlando di “moti incontrollati”, lascia già intravedere come anch’egli pensi che sono le passioni a dirigere il corso delle idee e delle persuasioni, ma qui esplicitamente si attiene ad un’analisi meramente centrata sull’uso della “retta ragione”, premendogli di fondare la legittimità della metafisica cristiana, sulla quale sola si potrà successivamente poggiare la credibilità di una religione rivelata»¹⁶².

L’indagine di Gerdil intorno a ciò che incrina le conformità della retta ragione con la religione, e quindi genera l’incredulità, si presenta fundamentalmente orientata verso l’identificazione di quelle prevenzioni che, insidiando il buon uso della ragione, conducono a conclusioni irreligiose. L’esigenza di iniziare dalla formazione dello spirito, scartando via via le cattive disposizioni di cui esso è vittima nell’esame della religione, appare a Gerdil di centrale importanza per dimostrare l’inconsistenza dei ragionamenti dei propri avversari e per conferire alla sua stessa battaglia apologetica fondatezza di pensiero e rigore metodologico. Dati l’interesse e l’attualità di questo discorso, riteniamo utile presentarlo nelle sue linee essenziali, prima di entrare nel vivo delle problematiche caratteristiche di questo periodo. Esso appare inoltre come una delle chiavi principali per comprendere lo stile e l’orientamento che animano l’intera opera gerdiliana, poiché attesta come, in essa, “materia” e “forma” siano allo stesso titolo oggetto della discussione critica del Savoiaro.

Dal punto di vista dei contenuti si osserva, in questa fase, l’emergere di temi nuovi, unitamente all’approfondimento teoretico di altri già affrontati in precedenza. La trattazione si presenta, come nel primo Gerdil, caratterizzata da un tono prevalentemente polemico, sebbene l’allargamento dell’orizzonte teorico e l’affiorare di nuovi interlocutori conferiscano ad essa la forma non più di un dialogo, ma di un discorso a più voci. Ci sembra una traccia significativa questo schema: 1. *Lo studio della religione*, in polemica con le prevenzioni dello spirito ad essa contrario; 2. *Conformità della religione con la natura umana*, in polemica con la diffusa tendenza ad estromettere l’atto di fede dalla razionalità, in nome di una religione puramente umana; 3. *La religione fondamento della morale*, in polemica con la dissociazione operata dal deismo inglese e francese tra morale e religione; 4. *L’eterogeneità della sostanza pensante e di quella materiale*, in polemica con le ipotesi avanzate dal materialismo e dal panteismo.

¹⁶² Ibid., p. 229.

1. - *Lo studio della religione*

Gli elementi per questo punto sono da ricercarsi nella prima parte dell'opera *Introduzione allo studio della religione* e nel suo discorso preliminare, intitolato *Delle disposizioni dello spirito nello studio della religione*. In questo si legge:

«Ho creduto far cosa utile di esporre alcuni riflessi sopra la condotta che ha da tener lo spirito nella ricerca della Religione. Egli è noto quanto sia spedito una certa cautela e condotta dello spirito nella ricerca del vero, anche nelle materie di pura specolazione; che però ne han dato su di ciò i Loici eccellenti regole; ma tanto più misurata deve essere cotesta condotta nella ricerca della Religione, quanto maggiori sono le occasioni di errare che in questa s'incontrano»¹⁶³.

Traspaiono con chiarezza, da questo passo, il motivo ispiratore e l'intento che animano la ricerca del Gerdil, nella quale l'identificazione delle rette disposizioni dello spirito va di pari passo con l'analisi minuta e intelligente delle prevenzioni che, offuscando la purezza della mente, ostacolano la scoperta del vero. Egli le definisce baconianamente *idola*, precisando d'intendere con questo termine, «certe supposizioni le quali al primo aspetto appresentano un non so che di vago e di appariscente, che sopraprende e persuade in un medesimo tratto»¹⁶⁴. Nelle osservazioni che Gerdil svolge in merito alle cause di tali supposizioni, cui l'animo umano è incline, sono racchiusi — a nostro parere — la validità e l'interesse di questo discorso; su di esse perciò soffermeremo la nostra attenzione.

Tre sono, secondo Gerdil, le principali sorgenti «delle umane illusioni e degli errori»: la smania di giudicare, cioè l'assenza di un animo spassionato; l'impazienza nel considerare, ossia il difetto di metodo; infine la presunzione di molto intendere.

La prima di esse consiste innanzitutto nel possedere nozioni vaghe e confuse, di cui un significativo esempio è offerto dalla definizione ingannevole della "libertà di pensiero" che il Collins propone, nella quale «le indeterminate nozioni, col ritenere sempre la medesima apparenza, si tramutano in vere o false proposizioni allorquando, nel proseguimento del discorso e nell'applicazione a' casi particolari, avviene — senza che se ne accorga il lettore — che loro si aggiungano nuove condizioni le quali, restringendone la universalità, vere o false le rendono»¹⁶⁵.

¹⁶³ GERDIL, *Discorso preliminare: Delle disposizioni dello spirito nello studio della Religione*, in *Opere*, E.N., II, p. 35.

¹⁶⁴ ID., *Introduzione allo studio della Religione*, in *Opere*, E.N., II, p. 37.

¹⁶⁵ Ibid. È interessante notare come la critica qui mossa al Collins sia analoga a quella che in altre opere Gerdil muove a Spinoza, come già s'è accennato (cfr. qui sopra, pag. 44).

Il non attenersi, nei ragionamenti, ai princìpi della logica classica è il male caratteristico di un'epoca in cui la troppo larga diffusione della cultura va a scapito della qualità e della profondità di essa. Ciò che è vero della cultura vale, a maggior ragione, per la *filosofia* che, come una lastra d'oro, nel dilatarsi perde in profondità quanto acquista in superficie. Del tutto immeritato appare quindi il vanto del secolo che si proclama filosofo, poiché in esso il desiderio di accondiscendere alla moda porta a trascurare le parti più essenziali della filosofia, cioè la logica, la fisica e soprattutto la metafisica, di cui il Nostro mostra di avere grande stima. In questo pessimistico giudizio sulla cultura del suo tempo Gerdil fa propria una convinzione di Bacone, cioè che

«una leggera tinta di filosofia può talvolta per avventura piegare gli uomini all'ateismo, ma che da una soda cognizione di quella tosto sono ricondotti alla Religione. E ciò appunto, perché a chi mette il piede e se ne sta sulla soglia della filosofia, si appresentano in vaga mostra le cagioni prossime, siccome quelle che più feriscono i sensi; delle quali soverchiamente invaghito lo spirito, si dimentica di procedere più oltre, e pensa che fuor di esse niente rimanga da conoscere»¹⁶⁶.

Questo "habitus" di superficialità e di leggerezza è il frutto di un'educazione che, rifiutando di seguire il corso che la natura ha stabilito per il progresso dell'intelligenza umana, è incapace di abituare ad una rigorosa presenza dello spirito a se stesso e ad una disciplina assidua nell'esercizio del pensiero. L'opera di formazione dello spirito è di tanta importanza, secondo Gerdil, che «ben venti o venticinque anni in circa è solita la natura d'impiegarvi»¹⁶⁷. Non c'è dunque da stupirsi se

«nel volgo del filosofi riporti grande applauso chi sa molto romoreggiare o, sebbene favelli a vôto, più ottenga di autorità e di credenza che un filosofo il quale, avendo con sottile avvedimento penetrato molto avanti nelle occulte connessioni delle cose, è obbligato di parlar più stentatamente, perché vuole che ad ogni parola corrisponda una giusta idea e collocata nel suo giusto ordine»¹⁶⁸.

¹⁶⁶ GERDIL, *Introduzione...* cit., in *Opere*, E.N., II, p. 41.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 48. Negli scritti di pedagogia Gerdil fornirà un ricco patrimonio d'indicazioni non soltanto per ciò che interessa gli orientamenti e le finalità di una retta educazione, ma anche per ciò che riguarda i programmi di insegnamento e le riforme scolastiche, rivelando anche in questo campo una rara competenza (cfr. A. BIANCHI, *Istruzione e modernizzazione dei "curricula" scolastici in Italia a metà del Settecento: i piani di studi di Giacinto Sigismondo Gerdil*, in "Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche", 1 (1995), n° 2, pp. 117-162; *Id.*, *Scuola e lumi in Italia nell'età delle riforme (1750-1780). La modernizzazione dei piani degli studi nei collegi degli Ordini religiosi*, Brescia, La Scuola) 1996, pp. 75-119, 193-222.

¹⁶⁸ GERDIL, *Introduzione...* cit., in *Opere*, E.N., II, p. 44.

Per influenza dell'affetto, capita poi spesso che, nel giudicare le cose, lo spirito — spinto da un certo desiderio di singolarità e di reputazione — muova verso quella parte da cui immagina di poter ricevere maggior gloria e approvazione. Quest'atteggiamento, motivo di tanti errori che allontanano gli uomini dalla religione, è tanto più grave se si pensa che esso nasce dal nobile appetito di grandezza e di eccellenza che caratterizza la natura umana rispetto agli animali, così che

«di questo generoso sentimento di onorevolezza succede, come delle altre naturali affezioni tutte, buone in se stesse per verità, ma che pure, torcendo spesso fiate per qualche accidentale cagione dalla naturale dirittura, e piegandosi ad oggetti non convenevoli, producono di molti disordinati affetti a guisa di tralignati rampolli»¹⁶⁹.

Così accade, per esempio, di essere condotti a rifiutare la religione soltanto perché essa è creduta dal popolo, nella convinzione che quanto più ci si discosti dalle opinioni del volgo, tanto più ci si elevi in sapienza al di sopra di esso. Giudicare stolta e temeraria la credenza della moltitudine soltanto perché essa non appare sostenuta “con dialettico metodo”, è proprio, secondo Gerdil, degli ingegni mediocri e ambiziosi, che si illudono di trovare nella contrapposizione con il volgo un motivo di forza per i loro deboli ragionamenti. Al contrario, il Nostro scorgerà, proprio nella universalità del sentimento religioso presso i popoli, un solido argomento per dimostrare la conformità della religione con la natura umana, mostrando con ciò di considerare “ottima regola e prudente, il fare che il giudizio si pieghi a quella parte, ove si vede che una comune propensione inclina e promuove tutto l'uman genere»¹⁷⁰.

Alla prevenzione di un animo non spassionato si aggiungono, quali predisposizioni contrarie alla religione, l'impazienza nel considerare e la presunzione di molto intendere con poca applicazione. Tali sono i mali della cultura che si vuole “illuminata”, il cui tipico esponente è un pensatore che

«ad un ingegno vivace, ma di poca penetrazione, accoppia una superficiale cognizione di molte cose, sentendo la sua forza senza mai poterne sentire i limiti. Pronto a discorrere di ogni cosa che venga proposta, a contraddire, a contenere: quanto prova il suo valore illimitato nella facoltà di favellare, altrettanto il crede indeficiente nel sapere e nell'intendere»¹⁷¹.

L'impazienza, più ancora che la presunzione, è, per Gerdil, un indice eloquente della mancanza di quel metodo preciso di investigazione che è richiesto nell'esame della religione. Tale difetto consiste essenzialmente

¹⁶⁹ Ibid., p. 68.

¹⁷⁰ Ibid., p. 66.

¹⁷¹ Ibid., p. 95.

«in non cominciare dallo studio de' principj della Religione, per quindi procedere gradatamente a' conseguenti; ed in correre subito col pensiero alle difficoltà che vertono intorno a' conseguenti, e volerne trovare la soluzione indipendentemente da' principj»¹⁷².

Per esso si è portati a ritenere assurdo ciò che si scorge oscuro, a giudicare incerto in se stesso ciò che è motivo interminabile di disputa fra i dotti, e a non individuare i nessi che sottostanno tra cose apparentemente dissimili. Per concedere sostegno a questa opinione, Gerdil apporta alcuni esempi concreti di difetto di metodo, che egli coglie tra gli interlocutori della sua battaglia apologetica. È sintomatica, a questo riguardo, sia la “burlevole” professione di fede del Collins, che confondendo l'oscurità con la ripugnanza reputa privi di senso i misteri semplicemente perché oscuri; sia la posizione di chi si ritrae dallo studio della religione perché vede la vanità e l'eternità delle dispute che si verificano anche tra gli uomini più valenti. Ma soprattutto — secondo Gerdil — è Diderot¹⁷³ a dar prova nelle *Pensées philosophiques*, dell'inconsistenza razionale e del disordine di idee che caratterizzano il difetto di metodo. I ragionamenti di questo Autore circa l'eternità del mondo, l'esistenza di Dio, l'ordine dell'universo, sono la testimonianza esplicita di come la ripugnanza per la metafisica, in discorsi riguardanti verità che per loro natura sono oggetto specifico di tale materia, sia fonte inesauribile di errori.

È questo, del resto, il risultato ineliminabile di un concetto di *ragione* che ha preferito al gusto della speculazione astratta quello della osservazione e della descrizione empirica, smarrendo, in questa perdita della sua funzione originaria, il senso della costruzione armonica, rigorosa, sistematica. In questo richiamo al valore autentico della ragione, che è la chiave di volta dell'intero discorso gerdiliano, si inserisce l'accusa mossa agli increduli di voler estromettere, in nome di una falsa libertà di pensiero, una qualsiasi sottomissione della ragione ad un principio di autorità. L'opinione diffusa che la libertà razionale equivalga al rifiuto di ogni autorità, e non semplicemente al legittimo uso che ha la facoltà di pensare, è uno dei bersagli principali dell'opera apologetica di Gerdil, che non si stanca di ricordare come appartenga alla natura stessa della ragione

«il raffrenare la soverchia mobilità dello spirito, additandogli certe massime o evidenti, o evidentemente autorevoli, dalle quali non deve partirsi mai per vaghezza di ergere più alto volo, se non vuole correre il rischio di precipitarsi nell'errore»¹⁷⁴.

¹⁷² Ibid., p. 99.

¹⁷³ Qui, come in altri casi, Gerdil indica il nome non esplicitamente, ma in modo indiretto, quale Autore di una determinata opera.

¹⁷⁴ Ibid., p. 35.

Questa pretesa autonomia gnoseologica e normativa della ragione, oltre ad essere segno dell'orgoglio e della presunzione dello spirito, è indice dell'assenza di un'esatta distinzione tra ciò che è contro la ragione e ciò che è soltanto al di sopra di essa. Sebbene essa appaia al Nostro troppo fondata per temere l'attacco degli increduli, ed in particolare dell'«ingegnoso, ma ingannevolissimo Bayle», egli la richiama all'attenzione dei lettori con una definizione precisa:

«Contro la ragione è una proposizione, quando si vogliono unire idee di cui la ragione conosce manifesta la ripugnanza. [...] Sono poi *al di sopra* della ragione quelle proposizioni, nelle quali la ragione non ha mezzo alcuno di conoscere o la convenienza o la ripugnanza degli estremi»¹⁷⁵.

La negazione dell'autosufficienza della ragione e il riconoscimento di una regola che supplisca alla sua imperfezione e ai suoi limiti appare al Nostro come una delle condizioni insopprimibili per una ricerca che si voglia veramente scientifica e per un animo che intenda essere davvero libero dalle passioni e sgombro dai pregiudizi. «Lo spogliarsi dei pregiudizi non è poca impresa: appena basta per ciò una vita, tutta consacrata come si deve alla filosofia; che vale a dire, a un metodico studio fatto con la più seria riflessione»¹⁷⁶.

2. - Conformità della religione con la natura umana

La polemica con la diffusa tendenza ad estromettere l'atto di fede dalla razionalità, in nome di una religione puramente umana, è uno dei motivi dominanti nella battaglia apologetica di Gerdil. Nel paragrafo precedente abbiamo avuto modo di osservare come egli individui soprattutto in Collins e in Diderot due “modelli esemplari” di quel cattivo uso della ragione che così alacramente egli si preoccupa di combattere. Di certo non erano sconosciuti, al Nostro, tanto il *Discourse on free thinking* del 1713, anche se esso non appare esplicitamente citato, quanto le *Pensées philosophiques* del 1746, e facilmente si può supporre che non gli fossero ignoti i principali scritti del deismo inglese e francese. In quest'ambito di pensiero va identificato il terreno privilegiato del combattimento di Gerdil, che cercheremo ora di seguire nei suoi momenti essenziali.

Attribuire alla diffusione del Cristianesimo un carattere di straordinarietà, quale prodigiosa testimonianza della veracità di esso, secondo il costume comune a tanti apologeti del secolo, sembrava al Nostro un'argomentazione troppo debole per far fronte alle pericolose minacce della posizione avversaria. Conformemente allo stile che astutamente sceglie

¹⁷⁵ Ibid., p. 85.

¹⁷⁶ Ibid., p. 94.

per conferire vivacità ed efficacia alla sua discussione polemica, egli non si accontenta di rimanere sulle difensive, ma cerca fino in fondo lo scontro diretto. Accettare il confronto significava principalmente discutere l'ipotesi di una spiegazione naturale della religione, e far risaltare da ultimo l'insufficienza delle soluzioni proposte dagli increduli. La presenza nell'uomo di un senso religioso innato si configura quindi come la premessa fondamentale su cui far leva per dimostrare la necessità di una religione positiva e la verità di quella cattolica. È l'uso della retta ragione, unitamente alla «sperimentale osservazione che fa ciascuno in se stesso», ad indicare come perfettamente consono alla natura umana «quell'interno sentimento che porta ad approvare la virtù e a detestare il vizio, e a riconoscere in seguito la convenienza e necessità di una religione»¹⁷⁷.

Notiamo, di passaggio, come Gerdil faccia costantemente riferimento alla comune propensione del genere umano e alla verifica della esperienza quali elementi indispensabili cui attenersi nella ricerca della verità, in modo che ogni giudizio da essi guidato possa considerarsi «sicuro e diritto e misurato, perché fondato sopra una regola che non può errare»¹⁷⁸.

Ora, argomenta Gerdil, ogni mozione naturale suppone per necessità la realtà dell'oggetto verso cui essa tende, poiché la natura non muove verso ciò che non è, cosicché dalla presenza di un tale sentimento si può concludere certamente all'esistenza di un oggetto e di un termine corrispondente. La connaturalità del senso religioso, e con esso la fondazione razionale della religione, sembrerebbero non costituire un motivo di contrasto con i deisti, se a ciò non si aggiungesse che dall'intimo senso della propria dipendenza e del proprio difetto

«l'umana ragione si promuove innanzi e si apre naturalmente a ricevere o a formare la nozione di una mente superiore, ordinatrice di tutte le cose, che richiede dagli uomini la giustizia, e che è potente a premiare la virtù e a castigare il vizio»¹⁷⁹.

Il passaggio dall'impressione naturale, per la quale gli uomini sono mossi indeterminatamente ad una religione, al riconoscimento e all'affermazione di un culto particolare, appare al Nostro talmente normale, che egli trascorre dalla difesa della religione naturale a quella della religione positiva, coincidente con il cattolicesimo, senza quasi avvertire il lettore. Del resto, la convenienza degli insegnamenti della "verace religione" con il sentimento interno e con l'intelletto umano è per Gerdil così inoppugnabile, da costituire non soltanto un argomento fortissimo per indurre l'uomo ad approvare tale religione, "ma ancora, per poco ch'egli sia ca-

¹⁷⁷ Ibid., p. 62.

¹⁷⁸ Ibid., p. 66.

¹⁷⁹ Ibid., pp. 61-62.

pace di considerazione, un mezzo convenientissimo per poter discernere la verace religione da quelle che macchiate sono per le superstizioni della idolatria»¹⁸⁰.

Il tema del discernimento e dei caratteri della vera religione¹⁸¹ è uno dei più cari a Gerdil, proprio perché in esso gioca un ruolo preponderante l'uso corretto di quella ragione che egli vedeva così maltrattata dai suoi interlocutori, ma nella quale egli scorgeva l'arma migliore su cui far leva per vincere la propria battaglia. È esattamente sul concetto di ragione che si manifesta apertamente il dissenso con i deisti. Gerdil non critica il richiamo unanime, da loro propugnato, al valore dell'indagine razionale, ma piuttosto la pretesa di escludere da essa ogni interferenza storica o rivelativa ed ogni imposizione dottrinale, nelle quali essi ravvisano un segno di svilimento della ragione. Per questo atteggiamento la religione naturale si configura, secondo Gerdil, semplicemente come

«un progresso della ragione che, cominciando ad avere una qualche idea di Dio e della necessità del culto che gli si deve, si va promovendo quanto può, per acquistarne sempre una maggiore e più perfetta notizia. La ragione lo mette in via per rintracciare la Religione; ma la via — se non ha da essere infinita, giacché la ragione non contiene le notizie richieste — deve condurla a un termine ove scuopra, la ragione, un qualche segnale che ivi risiede la sicura autorità della Religione»¹⁸².

A Gerdil pare degno di nota il fatto che tutti i grandi sistemi filosofici convergano verso un termine comune, che è il riconoscimento di un Ente Supremo di infinita sapienza e virtù; e che già gli Antichi fossero pervenuti, con l'uso della sola ragione, al guadagno di alcune verità fondamentali, quali l'esistenza e provvidenza di Dio e l'immortalità dell'anima. La loro ricerca, all'esame della quale egli dedica l'intera seconda parte¹⁸³ della *Introduzione allo studio della religione*, convalida con certezza la tesi che è proprio della "retta ragione" condurre sino al limitare della religione, per arrestarsi innanzi a quelle verità «che sono del tutto al di sopra dell'umana intelligenza, quali sono i misteri ed altre particolari determinazioni appartenenti al divin culto, che nella verace Religione si propongono da credersi»¹⁸⁴. A Socrate, che Gerdil reputa «il più vero filosofo

¹⁸⁰ Ibid., p. 80.

¹⁸¹ Questo argomento si trova sviluppato in un discorso conclusivo alla *Introduzione*, dal titolo *Del discernimento della Religione per servire come d'epilogo alle cose premesse*, e in altre due opere di carattere strettamente apologetico: *Breve esposizione dei caratteri della vera Religione*, e *Discours sur la divinité de la Religion Chrétienne*.

¹⁸² Gerdil, *Introduzione...* cit., p. 85.

¹⁸³ Essa reca come titolo: *Esame delle opinioni degli antichi filosofi sull'esistenza e provvidenza di Dio, sulla spiritualità ed immortalità delle anime umane*. Contrariamente al progetto originario dell'Autore, l'indagine risulta limitata alla setta ionica ed a quella italice.

¹⁸⁴ Gerdil, *Introduzione...* cit., n. p. 83.

tra quanti mai sieno comparsi al mondo»¹⁸⁵, è attribuito il merito di aver riconosciuto l'impotenza della filosofia per condurre l'uomo alla sapienza e alla felicità.

Nella presenza e nel riconoscimento di una *autorità*, in virtù della quale il volgo appare talvolta più avanzato dei filosofi nella cognizione delle cose divine, Gerdil ravvisa un segno eloquente della superiorità della religione rispetto alla filosofia. La confusione di idee relativamente a tale rapporto è causa di tali e tanti errori, che sembra al Nostro indispensabile darne una definizione precisa.

«La Religione non è ripugnante alla filosofia, ma le è infinitamente superiore. Non è ripugnante, perché accetta e conferma quanto il natural lume della ragione ha potuto scoprire degli attributi invisibili di Dio per la considerazione delle cose create; che anzi, rischiarata e perfeziona quella nozione che la filosofia poté soltanto abbozzare della Divinità. Ma le è insieme superiore, e come pienamente posseditrice dalla sua origine di tutto quel lume che andava la filosofia a lento passo ed incerto rintracciando, e per la virtù mirabile che ha di farlo penetrare e diffondere negli animi più rozzi ed incolti»¹⁸⁶.

Si è visto come nella sua operazione apologetica Gerdil insista quasi esclusivamente sulla connaturalità del sentimento religioso e sulla conformità con esso della religione cattolica. Se i deisti, pur nel rifiuto di ogni interferenza storica o rivelativa, sembrano convenire sul primo di questi punti, gli increduli si spingono fino ad «oscurare e screditare questa esperienza, su cui si fonda il Senso Morale, dal quale vantaggiosissime conseguenze si deducono in favor della Religione»¹⁸⁷. Gerdil si rivela fortemente preoccupato per il fatto che essi sono riusciti ad ingannare molti

«per questa cagion massimamente, che molti di questo Senso Morale non hanno che una oscura e confusa nozione; e sebbene il sentano in loro stessi, non sanno però distinguere che cosa sia, né da che proceda; onde, ingannati per li sofismi degl'increduli, si lasciano persuadere che questo senso non dalla natura, ma dall'educazione e dalla consuetudine sia loro pervenuto»¹⁸⁸.

Sebbene sia proprio dell'apologetica e della predicazione del tempo, sia l'includere nel concetto di incredulità anche i sostenitori del deismo e della religione naturale¹⁸⁹, sia il vedere nel deismo l'antiporta dell'atei-

¹⁸⁵ ID., *Ragionamento sulla divinità della Religione Cristiana*, in *Opere*, E.N., VII, p. 326.

¹⁸⁶ ID., *Introduzione...* cit., p. 79

¹⁸⁷ ID., *Della origine del senso morale*, in *Opere*, E.N., I, p. 361.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ PRANDI, *Lo studio...* cit., p. 27.

smo¹⁹⁰, Gerdil sembra essere ben lontano da queste facili identificazioni o assimilazioni. Contro l'incredulità, divenuta costume per l'efficacia proselitistica di molti scritti irreligiosi¹⁹¹, è rivolta la preoccupazione di contrastare l'opinione diffusa che il sentimento naturale, su cui si fonda la possibilità di una religione rivelata, sia parto della politica, del pregiudizio o dell'educazione. Gerdil ritiene l'argomento di tale importanza da dedicare ad esso, oltre ai frequenti accenni sparsi nelle varie opere, un'intera dissertazione, dal titolo *Della origine del senso morale, ossia dimostrazione che vi ha nell'uomo un naturale criterio di approvazione e di biasimo, riguardante l'intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto: il quale, unitamente alla nozione dell'ordine e del bello, nasce dalla facoltà che ha l'uomo di conoscere il vero*.

Che la religione non sia uno strumento inventato dall'uomo per l'esercizio del potere politico, è provato — secondo Gerdil — dal fatto che presso i popoli antichi i legislatori hanno testimoniato di poter introdurre con le loro invenzioni soltanto qualche nuova idea riguardante il culto, non già di imprimere originariamente la nozione stessa di divinità, «senza la preventiva idea della quale, altamente fissa ed impressa, invano avrebbero eglino fatto ricorso alla divinità, e per parte di quella proposte le loro leggi ai popoli»¹⁹². Che poi la religione sia il frutto dell'educazione e del pregiudizio, è opinione che perde valore se si pensa all'universale consenso prestato ad essa da parte di popoli tanto differenti. Ora, osserva Gerdil, «di un effetto che ha luogo presso un'immensabile moltitudine d'uomini di tutte le nazioni, altra cagione non può essere, che un principio, che universalmente si ritrovi negli uomini di tutte le nazioni»¹⁹³.

Questo argomento, unitamente a quello della diffusione enorme del Vangelo, sembrano al Nostro convalidare la tesi dell'originarietà del sentimento naturale e della conseguente inclinazione a tradurre in un culto determinato il rapporto esistente tra l'uomo e la divinità. Le superstizioni stesse non possono venire spiegate se non a partire da questo sentimento naturale; ed il fatto che esse in diverse e infinite forme, non abbiano mai spento né sradicato dalle menti il senso di un Ente Superiore giusto e buono, costituisce per Gerdil un'ulteriore conferma a questo principio: «ciò che, per alcuna cagione accidentale non ha mai potuto estirparsi dagli animi, non ha potuto per alcuna cagione accidentale introdursi»¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Ibid., p. 163.

¹⁹¹ Gerdil aveva certamente presente molti di questi scritti, come egli espressamente afferma nel discorso preliminare alla *Introduzione*: «Ho anch'io letto de' loro libri non pochi. E che altro in essi fanno, che di ripetere e tornare a ripetere le cose già dette mille e mille volte, e ridette?» (*Opere*, E.N., II, p. 35).

¹⁹² Id., *Introduzione...* cit., p. 72.

¹⁹³ Ibid., p. 83.

¹⁹⁴ Ibid., p. 77.

3. - La religione fondamento della morale

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come, nel duplice tentativo di smantellare i sistemi dei deisti e di distruggere il fenomeno dell'incredulità, Gerdil faccia leva principalmente sulla conformità della religione positiva con il sentimento religioso e con la razionalità, in quanto elementi costitutivi della natura umana. Altrettanto si può dire per ciò che riguarda il fondamento della morale ed il rapporto che la unisce intrinsecamente alla religione.

Gerdil già aveva affrontato questo argomento nei *Principes métaphysiques de la morale chrétienne*¹⁹⁵, ma unicamente — o quasi — nel contesto della polemica con Locke, che, come si è visto, è il tratto caratteristico e dominante dell'intera fase giovanile. In tale opera il Nostro aveva cercato di contrapporre, alla convinzione lockiana che la legge di natura è un'idea di formazione, la tesi della originarietà e immutabilità di essa. Appellandosi sia a S. Agostino che a S. Tommaso, aveva ricordato come la legge naturale — vale a dire la conoscenza che l'uomo ha del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto — altro non sia che «un lume, una partecipazione, una impressione, una emanazione, un raggio riflesso della legge eterna»¹⁹⁶. Questo motivo ricorre insistentemente anche nelle opere della maturità¹⁹⁷, nelle quali il tema viene ripreso e approfondito, in concomitanza con il diffondersi di una cultura sempre più agnostica e irreligiosa, e con l'affiorare di nuovi interlocutori all'orizzonte storico-culturale.

L'obiettivo prossimo da colpire sembra essere ora soprattutto Bayle, di cui Gerdil constata con timore l'influenza esercitata dal suo *Dictionnaire historique et critique* (1695-97) sugli illuministi a lui contemporanei, in particolare su Voltaire. Di quest'ultimo il Nostro conosceva certamente tanto le *Lettres philosophiques*, quanto il *Traité de métaphysique* (entrambi del 1734), e si può dire che anche contro di essi sia indirizzata la sua polemica. Infatti nel filosofo olandese Gerdil scorgeva il principale artefice della dissociazione operata fra religione e morale; colui che, riconoscendo una morale a partire dall'uomo senza alcuna relazione con Dio, veniva ad ammettere l'ipotesi assurda della repubblica degli atei onesti.

¹⁹⁵ Questo scritto risale probabilmente al 1747 o anche prima, poiché viene citato nella *Défense*. Lasciato inedito dall'Autore, fu poi pubblicato nell'Edizione Romana, e successivamente in forma completa in quella Napoletana. Consta di quattro libri, ognuno dei quali enuncia e spiega "more geometrico" un certo numero di principi.

¹⁹⁶ Id., *Principi metafisici della morale cristiana*, in *Opere*, E.N., III, p. 47.

¹⁹⁷ Si fa qui particolare riferimento all'*Introduzione* (specialmente al discorso ad essa conclusivo), dal titolo *Del discernimento della Religione, per servire come d'epilogo alle cose premesse* e alla dissertazione *Dell'origine del senso morale*.

La contestazione della posizione bayliana, che Gerdil vede animata da un incontrastato atteggiamento scettico, assume come punto di partenza l'analisi razionale della natura umana. Essa conduce a riconoscere come innato e costitutivo di ogni uomo un certo criterio per il quale egli è portato a lodare alcune azioni come oneste e a biasimarne altre come turpi (ciò che Gerdil chiama, con un sinonimo, "legge di natura" o "senso morale"). Ora questa legge di moralità suppone necessariamente «una eterna legge, derivante da una mente sapientissima, ordinatrice di tutte le cose ad un fine ottimo, ossia alla loro natura convenientissimo»¹⁹⁸. In quanto tale, essa si presenta al Nostro come un chiaro e convincente argomento della necessità della religione, poiché facilmente si può comprendere come, «tolta la Religione, togliesi per legittima conseguenza, come già il riconobbe Cicerone, l'intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto»¹⁹⁹. Questa "inviolabile" connessione appare a Gerdil fondamentale per far crollare in un sol colpo il ragionamento dell'avversario: l'ateo di Bayle non ha fondamento certo alla sua supposta onestà, poiché, se veramente egli si attiene — come dice — alla voce della natura, questa lo porta a Dio. La contraddizione è perciò evidente: una morale che si costituisca a partire dall'uomo e senza religione, non ha ragion d'essere, poiché contrasta apertamente con la natura umana.

Di certo Gerdil scorge in questa soluzione l'esito inevitabile di una sfiducia radicale nel valore e nei poteri della ragione: in fondo, di fronte ai rischi e ai pericoli insiti nella posizione pirronistica, come in altre posizioni, egli si sente in dovere di definire in modo chiaro e deciso il ruolo fondamentale della ragione per ciò che riguarda il comportamento pratico della vita umana.

La convenienza con la razionalità, quale criterio discriminante per giudicare della rettitudine di un'azione, rappresenta per il Nostro la verità centrale cui far riferimento nella discussione delle posizioni nemiche.

«Il conoscere quale verità speculativa — afferma Gerdil — la bontà morale della virtù e della difformità del vizio, non è altro che conoscere: la prima, essere conforme alla retta ragione, ed essere da quella discordante

¹⁹⁸ ID., *Introduzione...* cit., p. 58. A fondamento della morale Gerdil pone il concetto dell'ordine, di cui un caso speciale è appunto l'ordine morale. Ogni creatura, per essere nell'ordine, deve operare secondo ciò che essa è (*operari sequitur esse*), quindi l'uomo deve operare secondo la religione, che è la sua proprietà caratteristica. Con la religione egli riconosce la legge morale fondamentale o legge naturale, che si può anche dire legge eterna, in quanto si identifica con la sapienza e santità di Dio, da cui ha origine l'ordine universale.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 190. Nell'affrontare il tema della correlazione fra religione e morale, Gerdil mostra di tenere in grande considerazione il pensiero filosofico antico, e in particolare quello di Cicerone, di cui dice d'aver letto le opere «con qualche diligenza più di una volta» (*ibid.*, p. 185). Ci sembra, per la precisione con cui questo Autore pagano è citato e chiamato in causa, di poter giudicare vera questa affermazione.

il vizio. Dal che segue che la ragione non può a meno di approvare ciò che si opera secondo la virtù, come cosa conforme a lei, e disapprovare il contrario»²⁰⁰.

Traspare da questa affermazione la concezione classica che Gerdil ha della virtù: l'uomo è virtuoso quando esplica come si conviene l'attività che gli è peculiare, cioè la razionalità. Dalla facoltà che egli ha di conoscere il vero, vale a dire la connessione delle cose fra loro, sorge la facoltà di apprendere l'ordine, cioè la capacità di discernere i rapporti che intrattengono le cose²⁰¹. Il conseguimento di entrambe queste facoltà, in quanto tende a perfezionare l'intelligenza umana, è sempre naturalmente accompagnato da sentimenti di diletto e di compiacenza, che rendono la virtù amabile per se stessa: «virtus etiam in hoste posita delectat».

Nella conoscenza del vero e dell'ordine, che compete all'uomo in quanto tale, risiede, secondo Gerdil, la norma dei giudizi pratici da cui procedono le azioni:

«In quell'ordine che risplende nelle azioni rette e buone, del qual ordine sono esse il risultato, consiste ciò che chiamasi conformità colla retta ragione, [...] ed in questa conformità consiste pure ciò che chiamasi onesto. Laonde, essendoché quell'ordine sopra descritto è fondato sulla verità, la quale è una regola costante ed immutabile, appare come l'onesto deve anch'egli essere immutabilmente tale»²⁰².

Ora, il fatto che la verità costituisca il fondamento della virtù esclude che possa considerarsi regola delle azioni umane il piacere, il proprio utile o il bene della società. Nel mettere frequentemente in discussione i sistemi di Epicuro e di Lucrezio, Gerdil sembra aver di mira tanto il tentativo gassendiano di innestare sulle esigenze dell'etica cristiana una dottrina edonistica, quanto l'influsso del materialismo epicureo sulla filosofia politica di Hobbes.

Che il principio e il fine dell'agire non risieda nel piacere è immediatamente provato, secondo il Gerdil, dalla presenza di una «virtù grandissima», l'*amicizia*, nella quale «la dilettazione è propria ed intrinseca all'amicizia, e l'amore che si ha per l'amico è per se stesso dolce, grato, piacevole»²⁰³. Il fatto che lo stesso Epicuro abbia dimostrato di concedere tanto valore a tale virtù costituisce, a parere del Gerdil, «una aperta condanna del suo sistema»²⁰⁴.

²⁰⁰ Ibid., p. 58.

²⁰¹ «Le relazioni sono in uno stesso tempo e la sorgente del vero, e il fondamento dell'ordine; e chi conoscesse tutta l'ampiezza del vero, cioè le relazioni di tutti i possibili, avrebbe per ciò stesso una perfettissima comprensione dell'ordine, in cui tutti sono essenzialmente connessi» (Id., *Dell'origine del senso morale*, in *Opere*, E.N., I, p. 379).

²⁰² Ibid., p. 393.

²⁰³ Ibid., p. 395.

²⁰⁴ Ibid.

Ancor più assurdo di questo sistema egli giudica quello di Hobbes, il quale fa dipendere la regola del vivere umano unicamente dalla conservazione di se stessi. Il duplice criterio cui Gerdil si ispira nella confutazione delle posizioni avversarie — la convenienza con la ragione e la conformità con l'esperienza — conduce a reputare tale sistema contrario alla natura. Essa insegna infatti come sia propria dell'uomo una naturale inclinazione a vivere in società, e come in lui vi siano sentimenti (come quello dell'onore) che non sono orientati semplicemente alla continuazione della vita, per i quali egli desidera conservarsi non soltanto nell'essere, ma nello stato che a lui sembra più conveniente e più perfetto.

Altrettanto infondata è — secondo Gerdil, che intende qui colpire il Voltaire delle *Lettres philosophiques* — la concezione di chi, riponendo nell'utilitarismo sociale il criterio ultimo della vita morale, giudica il bene e il male non come comandi divini, ma come attributi di ciò che è utile o dannoso alla società. La critica e la condanna di questa opinione, propria non soltanto del filosofo francese, si trova formulata con chiarezza già nella fase giovanile, e si può dire che essa rimanga sostanzialmente tale nelle opere della maturità. L'analisi, puntuale, volta a dimostrare la falsità di questa posizione, è così articolata:

«II. Un uomo onesto deve adempire molti doveri, ed astenersi da molte azioni, le quali non hanno relazione colla società. III. Altrimenti colla sola osservanza delle leggi civili ed umane si adempirebbero tutti i doveri degli uomini: il che è falso. IV. Purché altri contribuisse al bene della società, per qualunque motivo egli operasse, faria sempre bene ugualmente. V. Spesso accade che coloro, i quali maggiormente conferiscono al vantaggio della società, non siano i più onesti. VI. Vi sono alcune azioni le quali, almeno direttamente, non promuovono il vantaggio della società, e nondimeno non cessano di essere buone, ed anche preferibili a quelle che lo promuovono»²⁰⁵.

Ora Gerdil identifica nella tendenza a dissociare la morale dalla religione l'aspetto comune a queste posizioni, tutte ugualmente inconsistenti. Ciò che gli preme mettere in evidenza è come il rifiuto della religione conduca inevitabilmente a soluzioni che apertamente contrastano con la natura dell'uomo, poiché per esse egli è portato a riconoscere

«per una parte ch'egli è obbligato a seguir le leggi dell'onesto fundate sui principj naturali; e per altra parte, inferendosi dalla non esistenza della Religione, che a seguirle più non sarebbe obbligato, ove giudicasse che non seguendole fosse per aver maggior piacere ed utile»²⁰⁶.

Nel rilevare i limiti e le contraddizioni di cui sono vittima i suoi interlocutori, Gerdil tende a sottolineare, per contrasto, come proprio nella inscindibile connessione che lega la virtù alla religione risieda il mezzo

²⁰⁵ ID., *Principi metafisici...* cit., E.N., III, pp. 47-48.

²⁰⁶ ID., *Introduzione...* cit., p. 190.

più atto a promuovere la felicità dell'uomo, poiché «la Religione è il solo mezzo, per cui l'amor della virtù fa parte dell'amor di se stesso»²⁰⁷. Perciò da essa l'uomo giusto può ricevere consolazione nelle disgrazie, conforto nelle avversità, fermezza nei pericoli, pazienza nel sopportare le ingiurie, magnanimità nel perdonare le offese.

4. - Eterogeneità della sostanza pensante e di quella materiale

Il tema dell'eterogeneità della sostanza materiale e di quella pensante costituisce uno dei motivi ricorrenti e unificanti dell'opera gerdiliana. Costantemente presente all'attenzione dell'Autore, esso viene affrontato in modo esplicito e diretto sin dalla prima grande opera, volta a dimostrare contro Locke l'immaterialità e l'immortalità dell'anima, per essere successivamente ripreso e approfondito in numerosi scritti appartenenti alla fase della maturità²⁰⁸.

Una volta sconfitto l'empirismo inglese nella sua assurda pretesa di attribuire alla materia la facoltà di pensare, rimanevano da colpire le nuove ipotesi, da esso non disgiunte, avanzate nell'ambito della cultura illuministica francese da pensatori diversi, quali La Mettrie, Maupertuis, Diderot. Gerdil ravvisa nelle loro prospettive filosofiche — volte a considerare o il pensiero come affezione del corpo, o il moto come proprietà connaturale alla materia — posizioni altrettanto pericolose per la salvaguardia delle due verità fondamentali: l'esistenza e provvidenza di Dio, e la spiritualità dell'anima. All'analisi critica di questi orientamenti di pensiero si affianca poi la confutazione del panteismo spinoziano e dei sistemi che sulla scorta del filosofo olandese intendono «confondere Iddio col mondo, o in qualunque modo obbligarlo quale forma inerente alla mole corporea»²⁰⁹.

È utile osservare come nella trattazione di questo problema si registri, rispetto alla fase giovanile, un'evoluzione per ciò che riguarda il modo di rapportarsi ad esso. L'emergere, accanto a Locke, di nuovi interlocutori va di pari passo con l'attenuazione di quell'ontologismo "stretto", che caratterizza il primo Gerdil, in quanto strumento atto ad evidenziare in modo efficace il contrasto tra le posizioni antitetichhe dello spiritualismo e dell'empirismo. Più frequente appare anche il ricorso ad argomentazioni dedotte dalla storia della filosofia, soprattutto antica, sebbene esso fosse già in parte presente nella *Immatérialité de l'âme*²¹⁰.

²⁰⁷ Ibid., p. 57.

²⁰⁸ In particolar modo nella seconda parte dell'*Introduzione*, nelle due dissertazioni ad essa unite, e nelle dissertazioni III e IV del *Recueil*.

²⁰⁹ Id., *Dell'esistenza di Dio*, in *Opere*, E.N., II, p. 233.

²¹⁰ Le parti VII e VIII di quest'opera arrecano, a sostegno della tesi della immaterialità e immortalità dell'anima, prove dedotte dagli antichi filosofi, dalla S. Scrittura e dai Padri della Chiesa.

In questo paragrafo si vogliono prendere in considerazione alcune delle ipotesi discusse da Gerdil, nelle quali affiora in modo più significativo l'ampliamento e la modificazione degli strumenti argomentativi da lui utilizzati.

La confutazione della tesi materialistica, per la quale l'anima è una proprietà della materia oppure l'effetto di un maggior grado di organizzazione cui essa è giunta, ha luogo principalmente nella Dissertazione III del *Recueil*. Il titolo è già in se stesso eloquente: *Essai sur les caractères distinctifs de l'homme et des animaux brutes, où l'on prouve la spiritualité de l'âme humaine par la nature de son intelligence*. L'intenzione di Gerdil è di combattere la connessione uomo-natura concepita secondo un rapporto di continuità inalterato, dimostrando come l'intelligenza sia una facoltà di ordine essenzialmente diverso dalle facoltà sensitive degli animali. Essa si caratterizza infatti per il potere di ragionare, ossia di formare idee astratte. La capacità di elevarsi alla conoscenza del vero, la creazione delle arti, l'attrattiva verso ciò che non ha in sé nulla di sensibile, insieme ad una naturale propensione verso una sempre più grande perfezione, sono i segni visibili di un'attività che non è, come quella animalesca, rinchiusa entro la sfera del sensibile. Inoltre la varietà di talenti, gusti e caratteri che si riscontra fra gli uomini contrasta apertamente con l'uniformità che è propria delle bestie e per la quale esse sono incapaci di perfezionare o di depravare la loro natura. Sebbene la loro sagacità presenti talora tratti molto sviluppati, in relazione anche al livello di organizzazione dell'organismo, essa non cessa di essere sottomessa ad un istinto dominante.

«Quindi segue — dice Gerdil — che l'intelligenza dell'uomo non è semplicemente elevata di qualche grado al di sopra di quella dei bruti o compresa sotto il medesimo genere a differenza solo di alcuni gradi in più; ma che l'intelligenza umana è d'un ordine o d'un genere a cui l'intendimento dei bruti, quantunque accresciuto, non potrebbe mai giungere»²¹¹.

La tesi che il pensiero appartenga alla materia era già stata motivo di vivace dibattito nella *Immatérialité de l'âme*, nel contesto della polemica con Locke sul dubbio da lui sollevato nel suo *Saggio sull'intelletto umano*. Gerdil aveva dimostrato l'irragionevolezza di questa pretesa, facendo leva principalmente sull'idea chiara di materia che ci è data: l'assenza di pensiero, tra le proprietà immediatamente deducibili dalla nozione di estensione quale essenza della materia, si configurava come una valida prova, seppur indiretta, della immaterialità dell'anima e quindi della sua immortalità. Questo argomento, unitamente a quello dedotto direttamente dai caratteri essenziali del soggetto pensante (semplicità-inesistenza-indivisibilità), soltanto accennato nell'opera giovanile²¹², nella

²¹¹ *Recueil*, Dissertazione III, in *Opere*, E.N., II, p. 303.

²¹² Cfr. qui sopra, pp. 51-52.

fase della maturità non perde la sua efficacia, sebbene in essa, come si è da poco osservato, sia concesso maggior spazio ad un procedimento argomentativo che è assai più vicino a S. Tommaso che non alla metafisica di Cartesio. Il ricorso alla filosofia dell'Aquinate, come anche a quella di Aristotele, è certamente più accentuato nel secondo Gerdil, ma non tale da poter affermare il completo abbandono della posizione originaria e l'assunzione definitiva ed esplicita del pensiero tomista, secondo l'interpretazione dei neo-tomisti della metà dell'Ottocento²¹³.

La compresenza di entrambi gli orientamenti di pensiero, che Gerdil non vede in contrasto tra di loro, sembra testimoniata dal fatto che, nel discutere la posizione di quei pensatori che, ispirandosi a Locke, vedono non in contraddizione con il concetto di materia la possibilità di una sua partecipazione alla razionalità, egli si richiami per alcuni aspetti alla filosofia scolastica e per altri a quella cartesiana. Nella Dissertazione *Della origine del senso morale* l'eterogeneità della sostanza pensante e di quella materiale è provata attraverso passi del *De Anima* di Aristotele, in base alla virtù, che lo spirito ha, di «comprendere molte cose in una sola idea con un solo indivisibile atto d'intendere»²¹⁴. Questo potere di ricevere simultaneamente differenti impressioni, proprio di ciò che non è affetto da quantità, pare a Gerdil

«un indubitato argomento che lo spirito non è materia o corpo, in qualunque senso. Argomento tanto più certo, quanto ch'è fondato sul senso interno, epperò infallibile, che ha lo spirito dell'indivisibilità delle sue affezioni ed atti»²¹⁵.

Nella Dissertazione III del *Recueil* la medesima verità viene dimostrata a partire dalla impossibilità di associare in un giudizio identico idee tanto differenti quali sono quelle della materia e del pensiero.

«Questa proposizione “Il pensiero è corporale” non è al certo una proposizione identica, poiché l'idea del pensiero, come dalla riflessione ci viene, è affatto diversa dalle idee dei corpi, cui la sensazione ci presenta. Dunque è impossibile che lo spirito possa, per un giudizio immediato, e come naturale, associare queste due idee»²¹⁶.

²¹³ In un paio di articoli comparsi in “La Civiltà Cattolica” (sono gli ultimi due citati qui sopra alla nota 37) il ricorso all'argomento tomista della Dissertazione III del *Recueil* è presentato come una delle prove più convincenti per sostenere l'abbandono definitivo della confutazione giovanile del dubbio lockiano. Secondo questa tesi, Gerdil, una volta individuata l'insufficienza della sua posizione, sarebbe stato costretto ad attingere in altre fonti i principi della sua dimostrazione.

²¹⁴ Id., *Dell'origine del senso morale* cit., p. 364.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ *Recueil*, Dissert. III, in *Opere*, E.N., p. 308.

Osserviamo come in quest'ultimo caso il mantenimento della prospettiva originaria si accompagna tuttavia ad un nuovo punto di vista per ciò che riguarda l'origine della conoscenza. Gerdil sembra modificare la convinzione primitiva dell'intuito di tutte le cose in Dio, riconoscendo nella sensazione e nella riflessione le fonti primarie delle idee della materia e dell'anima. È questo di certo un elemento da tener presente, ai fini della menzionata questione dell'ontologismo.

Alle istanze della metafisica cartesiana Gerdil si richiama in modo esplicito per discutere le ipotesi cosmologiche che dalla considerazione del moto come proprietà connaturale alla materia approdano a forme di ateismo puro. Il merito attribuito a Cartesio, di aver definito con chiarezza i caratteri che distinguono la sostanza materiale da quella pensante, appare come la premessa fondamentale per evidenziare l'inconsistenza delle posizioni avversarie. Questo caposaldo della "nuova filosofia" infatti, escludendo che possa appartenere alla materia il principio del movimento, viene ad ammettere una sua necessaria derivazione da un ente da essa distinto:

«La materia, per sua propria essenza sfornita di ogni potenza d'agire, non può essere mossa e modificata che dall'azione di un principio più potente, distinto da essa»²¹⁷.

Che il moto sia costitutivo dei corpi è perciò, secondo Gerdil, contrario innanzitutto alla nozione di materia che è nota, e in secondo luogo alla comune esperienza sensibile. Quest'ultima, infatti, insegna semplicemente che i corpi ricevono il moto gli uni dagli altri, non che esso è loro connaturale.

Come si vede, alcuni motivi, già presenti all'interno della polemica, giovanile con Locke, vengono ripresi e sviluppati contro i nuovi nemici. Certamente la filosofia di Cartesio si presentava a Gerdil quale arma efficace per combattere i loro ingannevoli sistemi, ed in particolare quello di Epicuro al quale egli riserva la più ampia confutazione²¹⁸. Questa convinzione traspare in termini inequivocabili dai suoi testi: «Nulla adunque — egli dice — è più atto a distruggere l'ateismo di Spinoza e di Epicuro, quanto il principio del Descartes sull'essenza della materia»²¹⁹. Il cartesianesimo, proprio per il riconoscimento di un primo ed unico Motore immobile, appariva agli occhi di Gerdil esente da ogni pericolosa forma di ateismo; la presenza di questo stesso elemento, nel quale egli scorge «il centro, in cui si riuniscono tutti i principj fisici e metafisici della filosofia

²¹⁷ Ibid., Dissert. IV, p. 323.

²¹⁸ ID., *Dell'esistenza di Dio*, in *Opere*, E.N., II, pp. 253- 258.

²¹⁹ *Recueil*, Dissertazione IV cit., p. 322.

di Descartes»²²⁰, lo rendeva inoltre radicalmente opposto al panteismo di Spinoza, così da fargli giudicare «assurdo ogni tentativo di avvicinamento tra i sistemi dei due pensatori»²²¹.

La preoccupazione costante di tener ferma con chiarezza questa distinzione emerge soprattutto nelle considerazioni che il Nostro svolge intorno alla concezione spinoziana di sostanza. Esse intendono evidenziare, oltre all'inconsistenza intrinseca al monismo panteistico, la totale incompatibilità tra le due linee di pensiero. I principi sui quali si poggia il “mostroso sistema” di Spinoza non solo non hanno, secondo Gerdil, nulla in comune con quelli di Cartesio, ma sono ad essi assolutamente contrari. Egli così li riassume ed enuncia, prima di analizzarli criticamente:

«Che non possono esservi due sostanze, le quali non differiscano per la loro essenza; 2. che una sostanza non può essere prodotta da un'altra, e che è della sua essenza l'esistere; 3. che ogni sostanza è infinita»²²².

In primo luogo, osserva Gerdil, la confusione di idee intorno alle nozioni generali di sostanza e di modo conduce Spinoza a identificare il pensiero e l'estensione in un'unica sostanza di cui essi sarebbero i modi, laddove Cartesio assume come presupposto della sua metafisica proprio la radicale distinzione tra questi due tipi di sostanza. Secondariamente, il pensiero di quest'ultimo risulta contraddetto dalla erronea attribuzione alla sostanza della necessità dell'esistenza. Per Cartesio essa compete unicamente all'essere sommamente perfetto, in virtù dell'inscindibile connessione che lo spirito avverte tra l'idea della somma perfezione, concepita semplicemente come possibile, e l'esistenza attuale. Il terzo principio, infine, contrasta apertamente con l'opinione di Cartesio, il quale ammette l'esistenza reale di sostanze finite.

Ora — osserva Gerdil — l'attribuzione alla sostanza, sia della necessità dell'esistenza che dell'infinità, implica nel modo più manifesto il misconoscimento del principio fondamentale su cui si regge l'edificio cartesiano, vale a dire l'affermazione di un primo Motore distinto dalla materia. Nulla dunque sembra al Nostro più irragionevole della pretesa, diffusa in alcuni autori²²³, di rintracciare somiglianze tra i due sistemi così opposti fra loro, di cui l'uno è del tutto favorevole alla religione e l'altro è ad essa assolutamente contrario. A tale punto egli si ritiene persuaso di questa verità, cioè da giudicare «senza fallo gloriosissimo, alla filosofia di

²²⁰ Ibid., p. 319.

²²¹ La confutazione analitica del sistema di Spinoza è sviluppata con considerazioni analoghe nella dissertazione *Dell'esistenza di Dio* cit. (pp. 242-249) e più ampiamente nella Dissertazione IV del *Recueil*.

²²² *Recueil*, Dissertazione IV, in *Opere*, E.N., II, p. 324.

²²³ Nella Dissert. IV del *Recueil* Gerdil fa riferimento ad un *Esame dello Spinozismo*, di cui riporta ed analizza alcuni passi, ma senza mai citarne l'autore.

Descartes, di essere tanto odiosa agli scrittori stessi, a cui più ancora lo è la religione; e se non avesse altra schiera di nemici in campo, le loro critiche ne sarebbero la più bella apologia»²²⁴.

Dalle considerazioni svolte nel presente paragrafo ci sembra di poter trarre, nei confronti del problema dell'immaterialità e immortalità dell'anima, la seguente conclusione: il ricorso esplicito alla dottrina di S. Tommaso, caratteristico della fase della maturità, non autorizza ad affermare in Gerdil l'abbandono, e ancor più il rifiuto, dell'atteggiamento cartesiano: atteggiamento che, come abbiamo cercato di dimostrare, si mantiene costante e coerente nel corso di tutta la sua produzione, sebbene esso si presenti indubbiamente più accentuato nella fase giovanile, in relazione alle esigenze della polemica con Locke. Dall'ampio sviluppo, concesso in quest'ultima, alle prove dedotte dalla concezione cartesiana e malebranchiana della materia e del pensiero, pare azzardato inoltre inferire la negazione in Gerdil della validità di altre prove. A riprova di ciò riportiamo un passo tratto dall'*Éclaircissement V* aggiunto all'*Immatérialité de l'âme* già nell'edizione bolognese²²⁵, nel quale Gerdil afferma:

«Proponendo, tra diversi sistemi filosofici, quello che mette l'essenza della materia nell'estensione, come il più favorevole all'immaterialità dell'anima, quanto più mi occupai di giustificarlo colla evidenza e col rigore logico del mio discorso, tanto meno potei pensare a ristignere ne' limiti di siffatto principio tutte le prove che concorrono a stabilire una verità di tanto rilievo, secondoché ho voluto mostrare in questo libro medesimo. E non ho mancato di darne altre dimostrazioni, indipendenti da ogni sistema, in parecchi luoghi, e specialmente nella prima Dissertazione italiana che viene dopo il *Saggio teologico* contro l'autore del *Sistema della natura*, e nella *Dissertazione sui caratteri distintivi dell'uomo*»²²⁶.

IV. - CONCLUSIONE

Scopo della ricerca è stato quello di studiare il pensiero filosofico di Giacinto Sigismondo Gerdil relativamente ad alcune problematiche essenziali di ordine gnoseologico, metafisico, etico. Tale intento ha condotto a limitarne l'ambito al periodo di tempo antecedente alla sua elevazione alla porpora (1777), poiché in esso soprattutto si colloca la produzione di carattere strettamente filosofico. L'individuazione, in quest'arco cronologico, di due fasi di pensiero, che abbiamo denominato "fase giovanile" e "fase della maturità", ha portato ad articolare il lavoro in due parti fondamentali, volte a cogliere e a discutere le tematiche più caratte-

²²⁴ *Recueil*, Dissert. IV cit., p. 311.

²²⁵ Vol. III, pp. 245-252.

²²⁶ *Opere*, E.N., I, p. 151.

ristiche e significative di ciascuna, con particolare attenzione all'evoluzione che si registra nella trattazione di alcune di esse.

Elemento unificante e motivo costantemente ispiratore dell'opera di Gerdil fu la difesa della dottrina cattolica contro l'attacco portato ad essa da molta parte della cultura seicentesca e settecentesca. Egli fu sensibile ad affrontare il compito dell'apologeta cristiano, non disgiunto ma anzi forse compreso in quello del filosofo cristiano, che poteva trovare nella storia della filosofia le indicazioni per una presenza significativa nei problemi del proprio tempo e per una riesposizione più moderna dei contenuti della fede.

Critico di tutto quel moto di pensiero che, partendo da Locke, sbocca in Rousseau, Gerdil individuò nel cartesianesimo l'arma più efficace per combattere le posizioni avversarie. L'adesione alle linee fondamentali della filosofia cartesiana e allo sviluppo che istanze in essa contenute avevano subito nella dottrina di Malebranche, appare manifesta soprattutto nei suoi primi scritti: *L'immatérialité de l'âme* e la *Défense du sentiment du Père Malebranche*.

Lo spiritualismo del padre Oratoriano risulta qui indirizzato, con intento polemico, contro l'empirismo di Locke, e indirettamente contro ogni tendenza materialistica. Nell'assunzione di un ontologismo "stretto" Gerdil sembrò infatti individuare il modello teorico più antitetico all'empirismo, quindi meglio utilizzabile per portare alle estreme conseguenze i principi del sistema lockiano, mettendone in luce le contraddizioni interne, mostrandone la non autosufficienza, e la necessità perciò di un esito diverso dai presupposti di partenza. Il motivo ispiratore principale di queste opere sembra dunque essere non tanto la difesa incondizionata dell'ontologismo, quanto piuttosto la dimostrazione dell'inconsistenza e dei limiti della posizione lockiana intorno ad alcune verità di primaria importanza: l'esistenza di Dio, l'immaterialità e immortalità dell'anima, la natura e l'origine della conoscenza umana. Il tentativo di porre Locke contro se stesso si sviluppa nelle opere giovanili attraverso una parte di accesa polemica e un'altra più costruttiva, nella quale Gerdil svolge alcune tesi malebranchiane cercando di riportarle ai loro presupposti agostiniani. Si è cercato, nel presente lavoro, di seguire il discorso gerdiliano in entrambi gli aspetti.

La visione di tutte le cose in Dio e l'occasionalismo vengono qui sostenuti fin nelle loro estreme conseguenze: per l'eterogeneità della sostanza materiale e di quella pensante, non vi può essere tra il corpo, esteso, e l'anima, inestesa, alcuna interazione; le idee, perciò, non possono sorgere nell'anima da impressioni esterne, né essere formate dalla mente umana, ma Dio stesso le rivela allo spirito mediante una illuminazione diretta. La presenza di Dio alla creatura è il fondamento della conoscenza della verità, ed è quella idea di perfezione che Cartesio aveva riconosciuto come anteriore ad ogni cognizione di realtà finite.

L'adesione alle linee portanti della filosofia malebranchiana viene gradualmente attenuandosi in concomitanza con l'affiorare, nell'orizzonte teorico di Gerdil, di nuovi interlocutori. Allargandosi il terreno sul quale edificare la propria riflessione apologetica, il discorso gerdiliano viene ad assumere nel suo insieme non più la forma di un dialogo (Locke-Malebranche), ma quella di un discorso a più voci, poiché molteplici sono divenute le opinioni da combattere e più ricco il patrimonio di argomentazioni di cui servirsi. L'opera maggiore di questa fase è *l'Introduzione allo studio della religione*, che si colloca negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione degli scritti degli illuministi inglesi e francesi. In essi sembrano potersi individuare gli avversari principali di Gerdil, che costruisce il proprio discorso su due piani tra loro intersecanti: quello dell'opposizione alle dottrine degli "spiriti forti", e quello della smentita alle opinioni da esse derivate, divenute ormai patrimonio comune di una cultura agnostica e irreligiosa.

Nell'esame degli errori che insidiano ogni forma di religione la quale proceda oltre i limiti della razionalità, Gerdil mostra di saper cogliere le esigenze e le radici profonde che sottostanno ai nuovi movimenti di idee. In questo senso non manca, nella sua analisi critica del materialismo, del deismo e dell'ateismo settecenteschi, l'attenzione costante a chiamare in causa e a mettere in discussione maestri più antichi, quali Epicuro, Hobbes, Locke, Bayle, Spinoza. In questa sua capacità di dialogo e di confronto con diverse culture, costantemente animata dallo sforzo di parlare la lingua degli uomini del proprio tempo, consiste uno degli elementi di maggior originalità e modernità di Gerdil.

L'uso della "retta ragione" e il ricorso ad argomentazioni dedotte dalla storia della filosofia, con una piena valorizzazione del pensiero dell'antichità, rappresentano per il Savoiano le armi più valide per discutere e colpire le numerose contraddizioni di coloro che si definiscono «liberi pensatori»: ciò contraddistingue e qualifica il discorso di Gerdil rispetto ad altri apologeti del tempo, i quali, considerando la religione più come un fatto del cuore che come un approdo della ragione, concentrano la loro indagine prevalentemente sul carattere morale dell'incredulità. Di conseguenza, anche la ricerca sulle fonti dell'empietà viene ad assumere in Gerdil un aspetto di particolare originalità, poiché essa non cade nel luogo comune di concepire il fenomeno della miscredenza unicamente in relazione alla crescente mollezza e dissolutezza del secolo.

I concetti di ragione e di filosofia sono al centro di questa battaglia apologetica, che si presenta impegnata nella definizione e chiarificazione di alcune problematiche, che s'è cercato di seguire nelle loro linee essenziali: la polemica con le prevenzioni dello spirito contrarie allo studio della religione, la conformità della religione con la natura umana, la religione fondamento della morale, l'eterogeneità della sostanza pensante e di quella materiale.

La polemica, vivace e pungente, intorno allo svilimento del concetto di ragione subito nella cultura del tempo lascia trasparire la radicata passione di Gerdil per la metafisica. Discepolo di Cartesio e di Malebranche, egli avverte con rammarico la comune avversione per essa che anima i suoi interlocutori, alla quale si unisce la perdita del senso della costruzione armonica, rigorosa, sistematica. La ragione che egli combatte è quella pirronistica di cui fu rappresentante il Bayle, e che si vuole conoscitrice solo in forza e nei limiti dell'esperienza sensibile, per aver sostituito al gusto della speculazione astratta quello dell'osservazione e della descrizione empiriche. Questo richiamo al valore autentico della ragione si accompagna costantemente in Gerdil alla ferma convinzione che l'umana intelligenza ad altro non è orientata che a rischiarare meglio i principi della fede. L'accordo della filosofia con la religione non soltanto è perseguito in tutte le sue opere, ma è anche ripetutamente tematizzato con profondità e chiarezza di vedute.

La presenza di molteplici interlocutori e la ricchezza di problematiche da discutere conferiscono alla trattazione di Gerdil il tono di un dibattito vivace, condotto assai spesso con il rigore logico di una dimostrazione, nonché con la capacità di combattere sul terreno dei suoi stessi avversari. La dissertazione *Dell'origine del senso morale* rappresenta un esempio significativo della sistematicità e dello schematismo quasi geometrico che caratterizzano la sua opera, la quale si qualifica inoltre per la chiarezza dell'esposizione e per la precisione del linguaggio, proprie tanto delle opere in lingua italiana che di quelle in lingua francese.

L'attività apologetica così intelligentemente e coraggiosamente condotta guadagnò a Gerdil il consenso unanime dei suoi contemporanei. Al riconoscimento esplicito, raccolto presso gli uomini del proprio tempo, si aggiunse l'ammirazione riscossa nel secolo successivo da parte di quegli indirizzi di pensiero che, nel tentativo di restaurare l'ontologismo, espressamente si richiamarono e si appoggiarono all'opera altamente ortodossa del Card. Gerdil. Il significato storico-politico che in essa aveva assunto il malebranchismo, come strumento difensivo contro l'avanzata illuministica, contribuì a rendere sensibile la sua influenza. Testimonianza di questo successo è la considerevole diffusione dei suoi scritti, ristampati più volte in edizioni parziali o complete.

Perciò se di certo non gli si può attribuire una «scuola» nel senso rigoroso del termine, volta a tenere viva la tradizione di spiritualismo cristiano con un orientamento essenzialmente metafisico, non va sottovalutata l'influenza che egli esercitò su De Maistre, Bonald, Gioberti, e in generale sulla rinascita ottocentesca dell'ontologismo in Italia, in Francia e in Belgio, sebbene la sua importanza sia stata per lo più trascurata dagli storici della filosofia moderna, come si è cercato di mettere in luce nella parte di questo lavoro relativa alla storia della critica. La sua fama risulta piuttosto legata all'attività pedagogica che egli esercitò come precettore

presso la corte sabauda e di cui si ricorda soprattutto un'opera indirizzata contro Rousseau: *Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation contre les principes de Mr. Rousseau*, comunemente conosciuta con il titolo di *Anti-Émile*.

RELIGIONE NATURALE
E RELIGIONE RIVELATA
NEL PENSIERO DEL CARD. GERDIL

1. *L'“Introduzione allo studio della religione”
e i concetti di religione naturale e di religione rivelata*

L'opera di più ampio respiro del Cardinale Gerdil è senza dubbio l'*Introduzione allo studio della religione* — pubblicata a Torino nel 1755 —, vasta impresa apologetica rimasta incompiuta ma ricchissima di erudizione e di profonde e a volte geniali prospettive di pensiero.

Vorremmo ora prendere in considerazione alcuni concetti fondamentali di quest'opera, i concetti cioè di religione naturale e di religione rivelata, che in qualche modo ne comandano tutta l'impostazione.

L'opera consta di tre parti distinte:

1. un ampio discorso preliminare;
2. un eruditissimo studio sulla teologia naturale dei presocratici — costituente il corpo centrale dell'opera — che si conclude con un saggio sul “discernimento della religione”;
3. due dissertazioni filosofiche in appendice.

Così spiega il Gerdil il piano del suo lavoro:

«Ho dato al mio libro il titolo d'*Introduzione allo studio della Religione*, il quale parmi, che appresenti con nettezza il mio disegno, e che insieme possa dare la richiesta unità alle cose, forse a prima vista disparate, che si contengono in esso. Comincio pertanto con un ragionamento della disposizione dello spirito nella ricerca della Religione, nella cui prima parte mi prendo a svelare, e mettere in chiaro le molte illusioni e prevenzioni de' liberi pensatori... Quindi coll'esaminare le opinioni degli antichi Filosofi intorno all'esistenza di Dio, e la spiritualità dell'anima, mi prendo ad esporre i progressi dell'umana ragione nella investigazione di queste verità fondamentali della Religione, che possono dirsi come un incamminamento dello spirito verso di essa... E perché gli argomenti, che possono convincere lo spirito della necessità di una Religione in generale, prendono una grandissima forza, quando gli si appresenti in medesimo tempo, come termine di quella necessità, una Religione in cui appajono esistenti di fatto, e risplendenti, i caratteri che possono renderla manifesta; perciò non ho vo-

luto differire di recare, quanto per me si potesse, un tale appagamento allo spirito, col proporre in fine di questo volume un saggio, per cui appaja, che la verace Religione nella sua origine, tanto antica quanto il genere umano, e indi nel suo corso e ne' suoi progressi, porta di se stessa chiari e splendidi contrassegni, per cui può ciascuno, che voglia risguardarli con qualche attenzione, facilmente riconoscerla, e da tutte l'altre distinguerla sicuramente.

Ed essendo, che la continuazione dell'esame intrapreso delle opinioni degli antichi filosofi dovrà per la molteplicità delle cose portarmi in lungo assai ne' seguenti volumi; ho giudicato dover aggiugnere, come appendici a questo volume, due dissertazioni puramente filosofiche: l'una sull'*Origine del senso morale*, in cui credo aver dimostrativamente provato tra le altre cose, che l'onesto è fondato su principi certi ed immutabili; l'altra sull'*Esistenza di Dio, e la distinzione della natura intelligente dalla corporea*¹.

I successivi volumi, a cui accenna l'autore, non furono mai pubblicati e neanche la seconda parte del discorso preliminare, il cui contenuto però viene anticipato nell'introduzione generale al medesimo. È interessante leggere questa anticipazione, in cui appaiono già i concetti di religione naturale e di religione rivelata.

«Nella seconda parte da più alto ripigliando il ragionare della necessità della Religione, ingegnerommi di mostrare cotesta necessità fondarsi nella natura stessa dell'uomo: talché tra le affezioni a lui naturalmente indite, ed anche tra certe nozioni e principj pratici ugualmente veri, verrebbe a fraporsi una mostruosa ripugnanza, ogni qual volta venisse meno all'uomo la Religione. La qual ripugnanza, non potendo essere dalla natura sofferta in qualunque sua creatura ed operazione, diventa un argomento infallibile della necessaria esistenza di quel mezzo, in cui solo possono connettersi quegli estremi, che altramente sarebbero ripugnanti, eppure in un medesimo soggetto esisterebbono realmente. E conciossiaché la natura, o per meglio dire, l'autore provvidentissimo della natura, nel crear tutte le cose e nell'ordinarle, tutte altresì le provvide delle facultà convenienti alla lor condizione, onde potessero conseguire il fine loro proposto, troveremo appunto, che quanto si appartiene alla Religion naturale, ebbe l'uomo dalla Natura e sentimento, per cui ne apprendesse confusamente l'esistenza e la necessità; ed inclinazione, che il movesse a volerla ravvisare più dappresso; ed intelletto, onde potesse discernerla; ed amore, che ad abbracciarla lo invitasse, ed in essa il facesse riposare dolcemente. Maravigliosa cosa certamente a riflettere, che, avendo la natura ispirato all'uomo un immenso desiderio di felicità; né consentendo la di lui condizione, che viver possa felice senza Religione; que' mezzi che gli furono dati per la felicità, sono quelli appunto, che alla Religion naturale² il guidano dirittamente; e

¹ *Introduzione allo studio della religione*, in *Opere edite e inedite del Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, vol. II, Napoli, presso Giuseppe Giuliano Editore, 1853, pp. 30-31. La citazione delle opere del Gerdil è sempre fatta sull'edizione napoletana (abbr. E.N.).

² Qui il Gerdil inserisce la seguente nota: «Il nome di Religione naturale, che si trova menzionata in questo luogo, si prende in senso largo per quel lume di ragione, che

per questa, come per lucida scala e sicura il conducono fin a' confini e limiti d'una Religione superiore e rivelata. Da questi mezzi pertanto esposti con qualche diligenza, meglio apparirà il naturale e conveniente ordine, che si ha da tener nella ricerca della Religione»³.

Benché la seconda parte del discorso preliminare non sia stata scritta, è facile completare il pensiero dell'autore, abbozzato in questa breve anticipazione, tenendo conto di quanto da lui scritto in altri luoghi della stessa opera o altrove.

2. Felicità, virtù e religione

Incominciamo dunque subito dall'osservare che secondo il Gerdil la necessità della religione si fonda sulla stessa natura dell'uomo, perché essa sola risolve una contraddizione, che altrimenti sarebbe insanabile, tra due diverse e irrinunciabili esigenze della natura umana. Nel brano sopra citato queste due esigenze non sono specificate. Si dice soltanto che c'è nell'uomo un immenso desiderio di felicità che può essere appagato soltanto dalla religione.

Ma altrove il Gerdil chiarisce il suo pensiero. Non c'è dubbio — egli afferma — «che dall'appetito della propria felicità⁴ si muovano tutti gli affetti e le inclinazioni dell'uomo»⁵. Ecco dunque un'esigenza naturale fondamentale della natura umana: la ricerca del proprio bene e della propria felicità.

Ma c'è un'altra esigenza altrettanto fondamentale, che appare evidente dalle seguenti considerazioni: è certo che vi è un'obiettiva differenza tra il giusto e l'ingiusto «fondata su principj naturali, ed immutabili»⁶. Ora la conoscenza della distinzione del giusto e dell'ingiusto non è «una verità puramente speculativa, ma una verità pratica, e valevole ad imporre una vera obbligazione di seguire il giusto e l'onesto, ed astenersi dall'ingiusto e dal disonesto»⁷. Infatti,

conduce a dovere riconoscere un Ente supremo, a cui dee l'uomo culto ed ossequio. Altronde si è in questa stessa Opera espressamente, e più volte notato, che la Religione propriamente detta, dee onninamente fondarsi sulla Rivelazione, né può da essa prescindere».

³ *Introduzione...* cit., p. 36.

⁴ Qui il Gerdil aggiunge in nota: «O per meglio dire, dall'appetito del bene sommo e perfetto, appreso in generale». Si tratta di una precisazione scolastica relativa al problema filosofico-teologico del *desiderium naturale*, sul quale ritorneremo in seguito.

⁵ *Introduzione...* cit., p. 67.

⁶ *Ivi*, p. 190. La dimostrazione di questa affermazione costituisce l'oggetto della dissertazione *Della origine del senso morale* posta in appendice all'*Introduzione allo studio della religione*. Per un esame dettagliato di questa importantissima dissertazione cf Massimo LAPPONI, *Giacinto Sigismondo Gerdil e la filosofia cristiana dell'età moderna*, Roma, Spazio Tre, 1990, pp. 103-123.

⁷ *Introduzione...* cit. p. 58.

«posto che uno conosca esservi intrinseca differenza tra il giusto e l'ingiusto, tra la virtù ed il vizio, quegli dee per necessità riconoscere essere la giustizia e la virtù conforme alla ragione, ed apportare all'uomo una perfezione del tutto conveniente alla sua natura in quanto ragionevole; laddove la ingiustizia è difforme dalla ragione, e vizia l'uomo. Ora non potendo l'uomo spengere in sé medesimo il naturale desiderio della sua propria perfezione ed eccellenza; né questa potendo egli acquistare senza la virtù; è questa adunque connessa con un fine, che non può l'uomo non volere: onde vien egli costretto a doversi appigliare alla virtù, qualor voglia efficacemente procacciarsi quella perfezione, alla quale sempre tende in generale»⁸.

Senonché l'esigenza della propria felicità e l'esigenza della giustizia e della virtù senza la religione entrano necessariamente in contrasto tra loro.

«È in vero la virtù amabile per se stessa: *virtus etiam in hoste posita delectat*. Ma non basta la vaghezza di quella per fare l'uomo compiutamente felice. I bisogni del corpo, gli affari della società, le cupidigie gli appresentano altri dilette; de' quali è pure assai rincrescevole doversi privare del continuo, ed a' quali non si può talvolta soddisfare senza dipartirsi dalla virtù. Allora poca forza può aver la bellezza di essa, per ritenere un animo sollecitato a seguire altri dilette per l'amore, che lo spinge alla felicità»⁹. Infatti è «uno stato miserabile il dover sempre mai contrastare col proprio genio, il reprimere senza intermissione appetiti sempre rinascenti e sempre vigorosi egualmente; il rifiutare profferte ampissime; l'esporsi a gravissime disgrazie; sostener talvolta l'infamia ed i castighi dovuti all'ingiustizia: e tutto ciò, per seguire costante una virtù, che altro non ha di bene, che la bellezza dell'aspetto; che non fa sperare altro premio, che la propria approvazione, che dà a se stessa; e che, dopo aver durato per tutto il corso della vita ne' travagli e negli affanni, dee finire colla vita stessa e perire in un totale annientamento»¹⁰.

«Appare dunque manifestamente dalle cose dette sopra, qualmente, per seguire inviolabilmente la virtù, l'uomo, privo del sostegno e delle speranze della Religione, sarebbe necessitato a contrastare ben mille volte coll'appetito della propria felicità; quando egli non potesse ritenere la virtù e la giustizia, senza incontrare disgusti amarissimi, o senza privarsi di molti comodi e vantaggi, i quali non sono per la felicità di questa vita indifferenti»¹¹.

Questo sarà tanto più vero per chi pone la felicità soltanto nei limiti della vita terrena e perciò, come appare più conforme a questo falso principio, nel fare liberamente quanto più piace.

«Ciò supposto, dal togliere la Religione, segue irreparabilmente quest'inconveniente, che si troverebbe mille volte nella vita posto l'uomo in tale si-

⁸ *Ivi*.

⁹ *Ivi*, p. 56.

¹⁰ *Ivi*, p. 57.

¹¹ *Ivi*, p. 59.

tuazione, in cui dovrebbe abbracciare la giustizia, la fede, la onestà, perché conoscendole, come si suppone, conformi al dettame della retta ragione, non può a meno di non approvarle, e riconoscerle quali perfezioni, alla natura di lui sommamente richieste e convenienti; e per altra parte dovrebbe nello stesso tempo preferire l'ingiusto al giusto, perché ciò vedrebbe richiedersi dall'amore naturale della sua propria felicità. Laonde avverrebbe, che discordante sarebbesi il naturale appetito della felicità, dall'appetito ugualmente naturale della propria perfezione; senza la quale pure non si può conseguire la felicità, perché non può l'uomo vedersi mancante della perfezione conveniente alla sua natura senza noja, né può volontariamente privarsene senza rimordimento»¹².

I testi del Gerdil che abbiamo fin qui riportato sono più che sufficienti per illustrare la natura di quel dissidio, che la mancanza di religione verrebbe a creare nell'uomo, al quale egli accenna nell'introduzione generale al discorso preliminare e che doveva essere oggetto di più ampia trattazione nella seconda parte del medesimo¹³. In questa prospettiva appare anche chiaramente il ruolo risolutivo e illuminante della religione. Infatti

«venendo la Religione a stringersi colla virtù, rende buona quella, che sola era bella¹⁴; e fa, che l'amore stesso della felicità da' disonesti diletta ritragga l'animo alla virtù, siccome ad un mezzo necessario e sicuro per ottenerla; e l'empie di questo giocondissimo pensiero, che non può la beatitudine andar disgiunta dalla perfezione dell'uomo; e che la via per giungere alla felicità si è lo incamminarsi in questa vita per la strada della virtù alla perfezione»¹⁵.

3. Fondamenti e caratteri della religione naturale

Da quanto abbiamo detto si può avere una prima idea dei caratteri propri della religione naturale secondo il Gerdil. Un'indicazione assai interessante l'abbiamo trovata nell'anticipazione della seconda parte del discorso preliminare:

¹² *Ivi*.

¹³ A conclusione dell'ultimo brano citato il Gerdil richiama esplicitamente la seconda parte, programmata e mai scritta, del discorso preliminare: «Vi sarebbe perciò, come ho toccato sopra, nella costituzione dell'uomo un contrasto incompatibile colla sapienza della natura; anzi un contrasto, che supporrebbe una reale contraddizione e ripugnanza, siccome a suo luogo nella seconda parte procurerò di mostrarlo apertamente». (*ivi*).

¹⁴ Qui il Gerdil aggiunge in nota: «Cioè, che oltre la bontà, ed onestà intrinseca, per cui è bella di sua natura, le comparte quella bontà relativa, per cui diviene un mezzo più atto a promuovere la felicità dell'uomo».

¹⁵ *Ivi*, p. 56. Questo argomento in favore della religione si trova sviluppato in altre opere del Gerdil. Cf specialmente *De religionis virtutisque politicae coniunctione* (1751), E.N. III, pp. 453-463; *Del modo di procedere nel provare la necessità della rivelazione contro i moderni increduli* (1775), E.N. IV, pp. 91-96; *Ragionamento sulla divinità della religione cristiana* (1768), E.N. VII, pp. 319-334, scritto originariamente in francese.

«...quanto si appartiene alla Religion naturale, ebbe l'uomo dalla Natura e sentimenti, per cui ne apprendesse confusamente l'esistenza e la necessità; ed inclinazione, che il movesse a volerla ravvisare più dappresso; ed intelletto, onde potesse discernerla; ed amore, che ad abbracciarla lo invitasse, ed in essa il facesse riposare dolcemente»¹⁶.

Cerchiamo di seguire più da vicino questa indicazione.

Abbiamo visto che i sentimenti che il Gerdil pone a fondamento della religione naturale sono l'aspirazione alla felicità e il senso morale, che la religione congiunge insieme.

«Qualunque uomo, egli scrive, che vive persuaso della bellezza ed onestà intrinseca della virtù; che non estima cosa per se stessa moralmente indifferente il tradire un amico per un qualche progetto di ambizione, il violare la fede, calunniare il rivale, adulare il potente, ed altre sì fatte cose, quegli dee per necessità essere inchinevole alla Religione. Imperocché verso lui veste la Religione il carattere di un bene utile, onesto e dilettevole. L'utilità è manifesta in questo, che la Religione gli porge la speranza di acquistare colla pratica della virtù un premio grandissimo e proporzionato, anzi superiore di gran lunga alla fatica, ch'egli dee tollerare, resistendo agli importuni assalti della cupidigia, per quella praticare costantemente. Per questo stesso poi, che la Religione apporta premio alla virtù, castigo al vizio, risplende in essa l'idea della giustizia, e per conseguenza l'onestà della virtù. Sicché la Religione coll'incitare gli uomini colla considerazione del proprio utile loro alla virtù, veste essa medesima per ciò stesso, l'onorata forma della giustizia e della virtù. E finalmente la Religion dilettevole, perché alla bellezza della virtù aggiugne sodezza e stabilità»¹⁷.

Ed egli giunge ad affermare:

«Adunque nella ipotesi di quegli increduli, che mettono una distinzione reale tra il giusto e l'ingiusto, e che non riguardano, come cose per se stesse moralmente indifferenti, il rispettare con tenero amore il padre, o ammazzarlo e straziarlo crudelmente; il tradire l'amico, o il serbare la fede data; il corrispondere con gratitudine ad un beneficio ricevuto, o contraccambiarlo col disprezzo del benefattore; differenza, che molti increduli mostrano di riconoscere; io dico, che la causa è vinta in favor della Religione, mentre non può stare, che l'uomo sia per una parte obbligato a seguire i dettami della giustizia e dell'onestà, siccome è al certo obbligato, se v'ha giustizia e onestà; e sia per altra parte costretto nello stesso tempo a scuotere questa importuna obbligazione, e a dipartirsi dal retto e dal giusto per l'amore naturale ed insuperabile della propria felicità; al che sarebbe parimente costretto, se non vi fosse Religione. Dunque se la probità, la fede, la giustizia, l'onestà, la virtù non sono vani nomi, non è la Religione una vana ombra; e se v'ha tra il giusto, e l'ingiusto una diffe-

¹⁶ *Introduzione...* cit., p. 36.

¹⁷ *Ivi*, p. 56.

renza essenziale, che dia corpo e verità alla virtù, dee per la necessaria connessione delle cose, aver la Religione un fondamento ugualmente fermo e stabile»¹⁸.

La distinzione del giusto dall'ingiusto costituisce dunque il primo e universale fondamento della religione naturale. Seguiamo ora il Gerdil nell'analisi del sentimento morale che ne deriva.

«Si può dunque comprendere per le cose fin'ora dette, egli scrive, siccome ha la natura impresso nell'uomo, quasi un morale senso ed accorgimento del giusto e dell'ingiusto¹⁹, e come da questo, unito al sentimento della propria dipendenza e del proprio difetto, destata l'umana ragione, si promuove innanzi, e si apre naturalmente a ricevere o a formare la nozione di una mente superiore, ordinatrice di tutte le cose, che richiede dagli uomini la giustizia, e ch'è potente a premiar la virtù ed a castigare il vizio»²⁰.

Questo senso morale-religioso si trova presso tutti i popoli e non richiede una istruzione particolare. Ciò posto, risulta vana l'obbiezione di quanti svalutano la religione popolare per il fatto che il volgo è ignorante e non ha argomenti evidenti della sua credenza.

«Il qual discorso, scrive il Gerdil, quanto sia concludente, potrà facilmente apparire, trasportandolo nel caso perfettamente simile ed omogeneo della differenza, che tutti generalmente gli uomini fanno tra il giusto e l'ingiusto. Dunque perché il volgo non ha le dimostrazioni metafisiche di questa differenza, dovrà tacciarsi di sciocca credulità la persuasione comune, in cui vivono gli uomini, esser cosa giusta il dare a ciascuno il suo, ingiusta il deprezare le sostanze altrui? O perché si creda il popolo ben fon-

¹⁸ *Ivi*, p. 59.

¹⁹ A questo punto il Gerdil inserisce la nota seguente: «Non è questo senso morale una impressione organica, onde si desuma la distinzione del giusto, e dell'ingiusto; ma un affetto conseguente alle differenti impressioni, che riceve l'animo dalle nozioni del giusto, e dell'ingiusto, in quanto di loro natura conformi alla retta ragione, o da quella difformi; come si spiega *ex professo* nella Dissertazione *Dell'Origine del senso morale...*, ove si combatte la depravata nozione, che taluni hanno tentato d'introdurre sotto il nome di senso morale».

²⁰ *Ivi*, pp. 61-62. Nonostante la totale differenza di impostazione filosofica, non può non colpire la somiglianza, su questo punto, del pensiero del Gerdil con quello di Newman. Scrive quest'ultimo in *A Grammar of Assent* (1870): «Presumo, dunque, che la coscienza abbia un posto legittimo tra i nostri atti mentali alla pari con gli atti della memoria, del raziocinio, dell'immaginazione, del senso del bello; che così come certi oggetti presentandosi ad una mente le ispirano dolore, rimpianto o gioia o desiderio, ve ne siano che ci muovono all'approvazione od al biasimo e che perciò chiamiamo giusti od ingiusti; e che presentandosi nel nostro intimo eccitano in noi quello specifico piacere o dolore che chiamiamo buona o cattiva coscienza. Posto ciò, mi studierò di dimostrare come nello stato d'animo particolare che consegue all'aver noi compiuto cosa che chiamiamo giusta od ingiusta, risiedano le premesse in base alle quali concepiamo realmente il Sovrano e Giudice divino» (John Henry NEWMAN, *Grammatica dell'assenso* [trad. dall'inglese], Milano, Jaca Book - Morcelliana, 1980, p. 64).

dato a non estimare cosa indifferente, ammazzare il padre, o rispettarlo; tradire l'amico, o non abusare del secreto; pagar d'ingratitude un beneficio, o usare liberalità verso chi ha offeso; si vorrà, che prima vada ad imparare in Grozio, o Puffendorf i principj del jus naturale? E sarà temerario chi prima d'avergli studiato, ardirà giudicare, che l'ingratitude è una disonesta cosa e vituperevole, onesta e lodevole la fede e la lealtà? Quante cose, la cui verità risalta sì vivamente agli occhi, e penetra con tal forza il senso comune, che si sa di poter loro acconsentire senza pericolo di errare, contuttoché non sappia l'intelletto spiegarne distinta la ragione? Dividasi un quadrato con una retta tirata da un angolo all'altro, e pongasi sotto l'occhio di qualsivoglia uomo. Questi, benché nulla intendente di geometria, per poco d'intelligenza, che abbia, conoscerà, che quella diagonale debbe dividere il quadrato in due parti uguali, ed obbligandolo a ragionarvi sopra, darà indizj manifesti, che egli scorge questa uguaglianza de' triangoli, nella uguaglianza de' lati, che sono da una parte e dall'altra della diagonale, su cui anche similmente si appoggiano: e si vedrà, che solo gli manca il sapere ordinare le sue idee in modo, che ne risulti una evidente dimostrazione, formata secondo le regole»²¹.

Tornando a quel sentimento naturale che è fondamento della religione, così esso viene ulteriormente analizzato dal Gerdil:

«Quanto poi all'oggetto di quella natural impressione, la quale, come già si è detto, nasce da un intimo senso della propria dipendenza e del proprio difetto, e della differenza del giusto e dell'ingiusto; io dico, che per essa sono gli uomini portati a riconoscere ed a venerare una natura suprema, eterna ed immortale, cagione dell'ordine delle cose, di somma sapienza e virtù, vegliante sopra il genere umano, dispensatrice de' beni e de' mali per occulti e giusti fini, ricompensatrice, nell'altra vita massimamente, delle buone opere, e punitrice dell'ingiustizia e della scelleratezza²². Manifesto argomento e concludentissimo di questa verità si è l'osservare, che in mezzo alle più cieche tenebre del paganesimo, e fra gli orrori delle più mostruose opinioni, sparse, celebrate ed applaudite intorno alla natura degli dei, non si è mai potuto spegnere questo senso e questa luce naturale, che addita in cielo agli uomini un Dominator Sovrano, che tutto vede, tutto di-

²¹ *Introduzione...* cit., p. 62.

²² Cfr. quanto scrive Newman nel secondo sermone universitario (1830) — testo fondamentale che dovremo spesso richiamare —: «Ora, in primo luogo, è evidente che il fondamentale principio e sanzione della religione nel nostro spirito è la coscienza. La coscienza implica un rapporto tra la coscienza ed un qualcosa di esterno, anzi di superiore; un rapporto con una perfezione che non le appartiene, con un tribunale sul quale essa non ha alcun potere... Qui, dunque, abbiamo già gli elementi di un sistema religioso; perché cos'è in effetti la religione se non il sistema di rapporti che ci legano al supremo Potere, che esige la nostra obbedienza abituale...? Inoltre, la coscienza implica una differenza nella natura delle azioni, la capacità di agire in un modo o nell'altro a seconda della scelta, e l'obbligo di agire in un modo particolare a preferenza d'ogni altro... In tal modo il presagio d'una vita futura, e d'un futuro giudizio sulla nostra condotta, accompagnato da ricompense e punizioni, tutto ciò forma un articolo, più o meno esplicito, del credo della religione naturale» (John Henry NEWMAN, *Opere* [trad. dall'inglese], Torino, U.T.E.T., 1988, p. 476).

spone con sapienza, e di tutto giudica giustamente²³. Spuntano tratto tratto in replicati passi di Omero questi luminosi caratteri della Divinità in mezzo alle favole delle genealogie, degli amori, delle discordie, de' combattimenti degli dei; il che ha dato a molti motivo di pensare, che quelle favole altro non fossero, che allegorie, il cui significato era noto a' tempi d'Omero, se non alla moltitudine, almeno agli uomini più savj ed intelligenti. Con tutto ciò la moltitudine accoppiava colla credenza di quelle favole la conoscenza di quegli attributi, mentre in Omero si vedono or dall'uno, or dall'altro rammemorati, come cose volgarmente note. Nell'Odissea (cap. 19) Ulisse ancora sconosciuto ragiona secondo l'opinione comune con Penelope della felicità di un regno, governato da un re pio, che onora gli Dei, e fa in conseguenza osservare la giustizia»²⁴.

E il Gerdil prosegue citando brani di Esiodo, di Pindaro, di Sofocle, di Callimaco, di Riano, di Teognide, di Dionisio in cui si celebrano splendidamente la grandezza e la giustizia della divinità.

«Io tralascio i Poeti più moderni, conclude il Gerdil, perché troppo facile cosa sarebbe, ricorrendo agl'indici, il fare un gran libro delle lor sentenze a questo proposito»²⁵.

A questo punto il Gerdil introduce una lunga nota, nella quale si afferma l'esistenza di un ulteriore fondamento, oltre al senso morale, della religione naturale. La persuasione — egli scrive — non solo dei filosofi, ma anche del popolo,

«che gli dei proteggevano la giustizia e l'innocenza, e punivano la frode, l'omicidio, lo spergiuro; e che, se ciò non sempre si vedea succedere in questa vita, dovea certamente avvenire dopo la morte» era fondata «non solo sul sentimento naturale, ma ancora su di una antichissima tradizione»²⁶.

Infatti, afferma altrove il Gerdil, l'unica vera religione deve essere

«di origine tanto antica, quanto il genere umano; ed appunto è così. Rivolgiamo lo sguardo a' monumenti della più remota antichità presso tut-

²³ A questo punto, in una nota erudita, il Gerdil, citando testi di Varrone riportati da S. Agostino nel *De Civitate Dei*, sostiene che i pagani consideravano Giove al di sopra di tutti gli dei, mentre Varrone stesso lo considerava identico all'unico Dio adorato senza immagini dagli ebrei, e aggiungeva che l'introduzione di simulacri aveva guastato la religione togliendo il timore di Dio e introducendo l'errore. «Dalla quale testimonianza del dottissimo Varrone, conclude il Gerdil, si raccoglie, che la nozione d'un Dio spirituale precedette le vane superstiziose opinioni, che indi si formarono i gentili intorno alla natura ed agli attributi di esso».

²⁴ *Introduzione...* cit., p. 73.

²⁵ *Ivi*, p. 74. Cf quanto scrive Newman nel luogo citato: «Tale è l'ampio e fattivo credo religioso cui può giungere (come attestano le opere di autori pagani a noi pervenute) uno spirito vigoroso che usi bene le proprie forze... Questo abbozzo d'una conoscenza religiosa non impossibile alla filosofia pagana sarà confermata dagli scritti di questa, ma solo ricavandolo da una scelta delle sue parti migliori» (*Opere* cit., pp. 477-478).

²⁶ *Introduzione...* cit., p. 75 n.

ti i popoli, e da per tutto ci si appresenteranno vestigj d'una universale tradizione; la quale però nella sua origine dovette essere comune a' fondatori degl'imperi, e delle nazioni, e precedere la loro separazione... In queste tradizioni, che nella Mitologia de' Greci passarono dagli Egizj, da' Caldei, dagli Arabi, da' Bracmani, da' Fenicj, adombrata si ravvisa l'istoria della prima origine delle cose; ed in essa il fondamento delle credenze, e de' riti, appartenenti alla religione degli antichi popoli. Laonde appare che la Religione si andò tra gli uomini propagando insieme coll'istoria della loro prima origine, su cui tutta era fondata; che però non ha da recar meraviglia il vedere, che nel corrompersi la sincerità di questa presso molti popoli colla mischianza delle favole, siasi anche alterata la purità di quella, coll'aggiunta delle superstizioni che si andarono colle favole accompagnando. Ma pure, siccome le favole stesse delle antiche cosmogonie, e teogonie, per la lor convenienza in certi punti capitali, ci assicurano di una comune tradizione, che servì loro di fondamento, e di principio: così le diverse superstizioni, prodotte dalle diverse favole aggiunte a quella tradizione, ci additano ancora una comune sorgente in una Religione, nata coll'istoria della prima origine del genere umano, e che insieme con quella si sparse in tutta la terra; divulgata, ed a' posteri raccomandata da coloro che i primi la popolarono e fondarono le nazioni, e gl'imperi»²⁷.

La religione naturale sembra dunque quasi risultare dall'incontro delle intuizioni del senso morale con una tradizione fondata su una rivelazione primitiva, legata alle memorie sull'origine del mondo e del genere umano, la quale, se si era conservata incorrotta soltanto presso il popolo ebraico, rimaneva tuttavia visibile anche dietro tutte le superstizioni e gli errori degli altri popoli²⁸.

«Gli errori del paganesimo — scrive in un'altra opera il Gerdil — (il quale nacque dalla depravazione del culto legittimo, che Iddio stesso aveva prescritto ai più antichi Patriarchi) non avevano potuto estinguere quel

²⁷ *Ivi*, p. 191.

²⁸ Anche su questo punto si può osservare una convergenza con il pensiero di Newman. «Quando dunque, scrive quest'ultimo, un qualche tipo di religione viene chiamato *naturale*, con questo non s'intende dire che un qualsiasi sistema religioso sia stato effettivamente scoperto dalla sola ragione. Non sappiamo d'un tale sistema, perché non sappiamo d'un tempo o d'un paese nel quale la ragione umana sia realmente stata priva di aiuto. La Scrittura c'informa che ai primi padri della nostra stirpe furono concesse rivelazioni sulla natura di Dio e sui doveri dell'uomo nei suoi confronti; e non si può trovare pressoché nessun popolo, nel quale non sussistano tradizioni, non soltanto sull'esistenza di forze esterne al mondo visibile, ma anche sulla loro effettiva interferenza con il corso della natura, e su comunicazioni religiose da esse fatte all'umanità. Il Creatore non ha mai tralasciato le testimonianze che potessero anticipare le conclusioni della ragione, e sostenere una coscienza tentennante e una fede perplessa. In generale, si può dire che non v'è popolo cui sia stata negata una rivelazione divina, per quanto soltanto una parte del mondo abbia avuto il privilegio di una rivelazione garantita da uno speciale suggello» (*Opere cit.*, p. 475).

sentimento di natural religione, il quale ne detta che la Divinità giusta e benefica ama, protegge, e ricompensa coloro, i quali si adoperano a pro della patria»²⁹.

Nel *Discorso preliminare all'Introduzione allo studio della religione*, svolgendo ulteriormente questi concetti, il Gerdil scrive pagine assai belle, con riferimenti ad autori classici che mostrano come la considerazione della religione animasse anche i pagani alla giustizia, alla pietà, alla beneficenza, al rispetto dei giuramenti, alla salvaguardia del buon costume, e come le istituzioni, le consuetudini e le leggi dimostrino un concetto della giustizia e della bontà della divinità del tutto opposto a quanto suggeriscono le favole mitologiche del paganesimo.

Bisogna dunque riconoscere nell'uomo, egli ribadisce,

«1. Un certo senso morale o dettame pratico, dal quale dipende l'approvazione e la lode, che noi veggiamo, che la maggior parte danno all'onesto ed al giusto; e l' biasimo e l'odio, che riporta l'iniquità e la scelleratezza. 2. Un certo senso della propria dipendenza, onde nasce la propensione, che noi veggiamo universalmente sparsa negli uomini, per cui portati sono a riconoscere un principio superiore, ordinatore di tutte le cose, a venerarlo qual mente saggia, potente, e giusta, a prestargli culto ed ubbidienza. Che però ben conobbe Aristotile l'indole dell'umana natura, quale si manifesta e sempre e dappertutto, allorché osservò, che quelli, che da ingiusti aggressori sono per forza tirati ad una guerra o difesa giusta, sono anche più animosi nei combattimenti per questa fiducia, che loro solleva l'animo, che, combattendo per una causa giusta, debbono esser favoriti da quel Nume, da cui tutte le vicende umane dipendono, e quelle dispone con somma saviezza e giustizia»³⁰.

A conferma delle proprie affermazioni il Gerdil riferisce quanto si legge in un autore del suo tempo — di cui egli non fa il nome —

«della pura nozione della Divinità lasciata da Confucio a' Cinesi; di quel libro uno de' più antichi del Mondo, di cui sono depositarj gli odierni Bramini, successori degli antichi Bracmani, nel quale vien riconosciuto un solo Ente supremo; di quella antica Religione de' Magi..., che fino ai tempi di Alessandro Severo erasi mantenuta in Persia, non mai contaminata dalle favole de' Greci!

Raccogliendo pertanto le cose dette fin qui, apparirà manifestamente, che da cagioni particolari ed accidentali sono provenute le alterazioni fatte alla nozione di una Divinità suprema, buona e saggia; dalle quali sono moltiplicatamente insorte quelle tante e sì varie superstizioni, che ora in un modo, ora in un altro hanno travagliato il genere umano, ed hanno vestite infinite forme, altre dileguandosi, ed altre nascendo: ma che pure nel cor-

²⁹ *Trattato de' duelli* [opera scritta originariamente in lingua francese], E.N., III, p. 532.

³⁰ *Introduzione...* cit., pp. 75-76.

so di quelle molte e sì varie superstizioni non si è mai spento, né mai sradicato dalle menti degli uomini un certo confuso senso di un Ente superiore, giusto e buono³¹.

Sulle quali cose fondo questo teorema, che ciò che, per alcuna cagione accidentale non mai ha potuto estirparsi dagli animi, non ha potuto per alcuna cagione accidentale introdursi»³².

4. Religione e filosofia

Ritornando a un testo che abbiamo più volte citato, osserviamo che, secondo il Gerdil, l'uomo, oltre al sentimento naturale che gli fa apprendere confusamente l'esistenza e la necessità della religione, ebbe anche «ed inclinazione, che il movesse a volerla ravvisare più dappresso; ed intelletto, onde potesse discernersela»³³. Possiamo vedere accennato in queste righe il compito della filosofia.

Abbiamo visto in quali termini il Gerdil riassume brevemente la parte centrale dell'*Introduzione allo studio della religione*:

«Quindi coll'esaminare le opinioni degli antichi Filosofi intorno all'esistenza di Dio, e la spiritualità dell'anima, mi prendo ad esporre i progressi dell'umana ragione nella investigazione di queste verità fondamentali della Religione; che possono dirsi, come un incamminamento dello spirito verso di essa»³⁴.

Dobbiamo dunque osservare un duplice movimento: da una parte la religione precede la filosofia, in quanto l'uomo comincia a sentire confusamente l'esistenza e la necessità della religione prima ancora di riflettere su di essa; dall'altra però la filosofia costituisce una sorta di preparazione alla religione, in quanto segna un progresso nella conoscenza dei suoi fondamenti.

Nel saggio sulle opinioni degli antichi filosofi, che costituisce il nucleo principale dell'opera, il Gerdil afferma «che le antichissime tradizioni dei Teologi hanno servito di base alle prime specolazioni dei fisici»³⁵ e riferisce quanto scrive Aristotele a proposito dell'opinione di alcuni, secondo i quali i più antichi

«teologizanti, l'istessa opinione [di Talete] tennero della natura, o sia generazione delle cose...; avendo essi fatto l'Oceano e Tetide padri della ge-

³¹ Qui il Gerdil inserisce una nota erudita il cui unico interesse è di mostrare come egli nel campo delle scienze bibliche fosse scarsamente illuminato anche per il suo tempo. Come abbiamo già notato altrove, è questa la principale lacuna della sua opera. Cfr. LAPPONI, *Giacinto Sigismondo Gerdil...* cit., p. 71, n. 79.

³² *Introduzione...* cit., pp. 76-77.

³³ *Ivi*, p. 36.

³⁴ *Ivi*, pp. 30-31.

³⁵ *Ivi*, p. 117.

nerazione, e detto il giuramento degli dei farsi per l'acqua, cioè per quell'acqua che da essi poeti è chiamata Stige; giacché il giuramento si fa per ciò che v'ha di più onorabile; né vi ha cosa di più onorabile che ciò che è d'origine più antico, e l'altre cose tutte precede»³⁶.

Non tutti — dice il Gerdil — sono d'accordo nell'identificare gli antichi teologi a cui allude Aristotele. Chi pensa a Omero e ad Esiodo, chi a poeti più antichi. Non c'è dubbio che nel canto XIV dell'*Iliade* Omero parli di Oceano e Tetide come origine degli dei e di tutte le cose.

«La qual sentenza è appunto la medesima, che Aristotele attribuisce a que' vetusti teologi. Ma dall'altra parte Omero ed Esiodo non furono inventori delle dottrine divine, onde ornarono i loro poemi; e queste dottrine le presero senza dubbio da' poeti più antichi, Orfeo, Museo, Lino. Da Diogene Laerzio nel suo proemio abbiamo, che Museo era stimato il primo che avesse fatto una teogonia ed una sfera, e dette le cose tutte da un principio generarsi, ed in quello risolversi finalmente; e che Lino, che tanto arrecò di lustro a Tebe, quanto n'ebbe Atene da Museo, fatto aveva una cosmogonia, e descritto il corso del Sole e della Luna, e la generazione degli animali e de' frutti. Questo principio diede Lino al suo poema: *Tempo vi fu, ch'il tutto insieme nacque*: e fu, dice Laerzio, seguitato di poi da Anasagora, il quale disse che tutte le cose furono nello stesso tempo prodotte, e di poi ordinate dalla mente che loro sopravvenne.

«Furono pertanto le dottrine di questi antichi teologi i primi semi e fondamenti della filosofia, in quanto dissero l'Oceano e Teti, o sia l'acqua e la terra, aver dato l'origine a tutte le cose. Ma ciò essi dissero sulla fede d'antiche istorie e tradizioni; né s'impegnarono giammai a voler filosoficamente dichiarare la maniera onde nacquerò le cose, o poterono esser prodotte da que' principj che loro assegnavano»³⁷.

Appunto perché essi non fondarono le loro affermazioni sulla speculazione filosofica, ma su tradizioni religiose, Aristotele non li chiama filosofi o fisici, ma teologi.

«Talete fu pertanto il primo... che desse incominciamento alla filosofia, in quanto egli supponendo vero ciò, che da teologi era sempre stato costantissimamente affermato, l'acqua, o sia il caos, essere il principio di tutte le cose; cominciò sottilmente ad investigare, qualmente dall'elemento acquoso sorgere potesse quella varietà di sostanze onde è composto il mondo»³⁸...

³⁶ *Ivi.*

³⁷ *Ivi*, pp. 117-118.

³⁸ Il Gerdil osserva anche in una nota che se Talete aveva posto l'acqua come principio materiale delle cose, la stessa dottrina fu sostenuta dal suo contemporaneo Ferecide, il quale, secondo la testimonianza di diversi autori antichi, trasse tutte le sue opinioni da alcuni libri segreti dei fenici. Al seguito di una dissertazione "del sig. Heinus" pubblicata nelle memorie dell'Accademia di Berlino nel 1747, il Gerdil crede di poter affermare che questi libri non siano altro che i libri di Mosè. Sempre su testimonianza di autori antichi, il Gerdil afferma che sia Talete, sia Ferecide riconobbero, oltre il principio materiale, anche una mente formatrice dell'universo. «Si può aggiungere, scrive il Gerdil, che,

«Nel formare adunque Talete il suo sistema fisico, non abbandonò, né rigettò il sistema teologico antichissimo; anzi quello prese per base del suo filosofare, non avendo fatto altro che dichiarare con ragioni fisiche ciò che dai teologi veniva semplicemente affermato»³⁹.

Ma se la filosofia ha preso le mosse da una preesistente tradizione religiosa, essa ha poi assunto una fisionomia autonoma, giungendo ad elaborare razionalmente i concetti fondamentali che servono di base alla religione naturale. Non possiamo qui esaminare tutta la ricerca storica del Gerdil. Ci sembra però opportuno richiamare un'importante nota in cui egli illustra efficacemente il contenuto del suo lavoro.

«Premettiamo che l'oggetto di queste ricerche intorno alle dottrine degli antichi filosofi non è altro, che di stendere, e sviluppare quanto con più precisa, e sugosa brevità leggesi espresso nel Catechismo Romano»⁴⁰.

E qui il Gerdil riporta nel testo originale latino il seguente brano del catechismo del Concilio di Trento:

«Tuttavia Dio, secondo la sentenza dell'Apostolo, non mancò di dare di sé testimonianza, beneficandoci, inviando dal cielo le piogge e le stagioni fruttifere, ricolmando di nutrimento e di gioia le creature umane (Atti XIV, 16). Così ai sapienti fu evitato di concepire intorno a Dio nozioni indegne, e di eliminare dal suo concetto ogni elemento corporeo, materiale, composito. Essi inoltre collocarono in Dio la pienezza di tutti i beni, la fonte perenne e inesauribile di bontà e di misericordia, da cui rifluisce su tutte le realtà e nature create ogni bene e ogni perfezione. Lo chiamarono sapiente, autore e tutore della verità, giusto, benefico: con tutti quei nomi, insomma, in cui è espressa la suprema ed assoluta perfezione; sostennero poi che la sua immensa ed infinita virtù riempie ogni luogo e raggiunge ogni estremo»⁴¹.

E il Gerdil prosegue:

«Ed in vero quanto falsa, altrettanto ingiuriosa è alla mente umana, ed alla verità stessa la insidiosa pretensione di coloro i quali vogliono che non mai sorgesse in tutta l'antichità, e neppure in mente de' più chiari ingegni vera idea d'immaterialità, che distinguesse la Divinità stessa dal complesso delle nature corporee: quasi che una sì fatta nozione fosse per così dire eterogenea all'umano intendimento, e dovesse aversi in conto di nuovo fantastico pensiero, anzi che concetto d'illuminata ragione, che altramente non avrebbe sfuggito il penetrante acume di tanti celebri filosofanti.

come avverte Stanlejo, Ferecide, emulatore della gloria di Talete a lui fu contrario nelle altre sentenze: dal che si potrebbe inferire, che si accordavano ne' punti stabiliti dalla tradizione, e discordavano nelle opinioni suggerite loro dal proprio ingegno e dalla maniera di pensare» (*ivi*, p. 118, n. 1).

³⁹ *Ivi*, p. 118.

⁴⁰ *Ivi*, p. 115, n. 1.

⁴¹ *Catechismo tridentino*, Siena, Cantagalli, 1981, p. 39.

Dall'esame, che qui si produce delle dottrine della Setta Jonica e della Pitagorica chiaramente apparisce, quanto alto si era di già sollevata la Filosofia di que' tempi nella contemplazione di sì fatte sublimi verità, del che non dubitò S. Agostino sovra lodato rendere una ben pregevole testimonianza; sebbene per la debolezza della umana ragione vi accoppiassero gravissimi errori, come egli nota, e come in più luoghi si avverte nel corso di questo esame; laonde le lodi, che si danno a quei filosofi, non cadono già sul complesso delle loro dottrine, ma unicamente su quel tanto di vero, e di ragionevole, che seppero contrapporre agl'insani errori dell'ateismo, e del materialismo»⁴².

Nel *Discorso preliminare* il Gerdil descrive il cammino della filosofia, che, distaccandosi dalla religione popolare, si forma con la ragione una religione naturale più pura:

«Quindi è nato, s'io non m'inganno, un fatto degnissimo di osservazione, e dal quale parmi, che risulti un luminoso segnale, che la verace religione distingue dalle altre, che macchiate furono di superstizione e d'idolatria. Ed è, che in queste si vedono, tra gli uomini dotati di senno e di prudenza, molti rifiutare quella Religione popolare in cui educati furono, e divenire per questo e più sensatamente Religiosi, e migliori. Tra questi può annoverarsi e Pitagora ed Anassagora e Socrate e Platone stesso ed altri parecchi, a cui fece la ragion conoscere la vanità delle superstiziose credenze, che ingombravano la mente del volgo; ond'ei seguitando il dettame della ragione, cercarono di formarsi della divinità un concetto più giusto e più nobile, togliendole tutte le imperfezioni, che le erano apposte dalla volgare superstizione, ed aggiungendole le perfezioni opposte; e su questa nozione, come su di base stabile, procurando di stabilire ottimi precetti, che si leggono ancora con maraviglia, di una morale, se non del tutto purgata e giusta, sempre migliore però e più perfetta di quella, ch'era dalla Religione popolare insegnata. Sicché questi mossi da buon principio si dipartirono dalle credenze volgari per accostarsi ad una Religione più pura e più santa⁴³; per formarsi un concetto, quanto più perfetto potessero, della suprema Divinità, per tributarle un culto più perfetto d'interna venerazione, per seguire una morale più giusta e più severa»⁴⁴.

5. Religione naturale e religione rivelata

Ma se la filosofia può portare al più alto grado di perfezione la religione naturale e se d'altro canto quest'ultima non risulta però soddisfa-

⁴² *Introduzione...* cit., p. 115, n. 1.

⁴³ A questo punto il Gerdil aggiunge la seguente nota: «Cioè la conosciuta absurdità delle credenze volgari fece loro scorgere il bisogno di trovare un culto più puro; ma non era dato alle sole forze della natura di rinvenire, ed abbracciare il puro culto della verace Religione, come si è in più luoghi avvertito. Quindi le virtù de' filosofi, sebbene degne di lode nell'ordine morale, erano lontane da quella verità, e perfezione, che debbono avere nell'ordine superiore della Religione».

⁴⁴ *Ivi*, p. 81.

cente, l'ultima parola della filosofia sarà dunque di aspirare a una religione più alta e perfetta di quella che possa fornire la ragione umana.

«Per la qual cosa saggiamente Platone in quel suo bellissimo Dialogo intitolato il Fedone, in cui pare, ch'egli siasi proposto di lasciare espresse al vivo l'interne bellezze dell'anima di Socrate, ed isvelare la maravigliosa sapienza di lui, e la vera idea esporre del suo filosofare, mostra chiaramente, come dal grande amor per la virtù e la giustizia, nacque in lui un affetto vivissimo verso la Religione, che il sospinse a rintracciarla di continuo con ogni studio; nella quale investigazione gli riuscì di rinvenire molte cose conformi al vero, cioè di penetrare i veri e saldi fondamenti della Religione naturale, di riconoscere l'insufficienza di questa, e 'l bisogno che hanno gli uomini d'esser come storicamente istruiti delle cose alla Religione appartenenti; di far nella Religione popolare de' Greci un sagace opportuno discernimento tra le circostanze favolose di certi racconti (circostanze introdotte da' Poeti per vaghezza di piacere, da' Legislatori per fini politici, dalla superstizione e leggerezza del popolo), e tra il fondo e la sostanza dei racconti stessi, su' quali era fondata la Religione popolare; i quali, siccome di loro natura convenientissimi, poteano esser venuti da qualche antica tradizione, vera nella sua origine, deturpata in progresso di tempo: finalmente riguardo alle cose necessarie da sapersi, ed a cui pure non può l'umana intelligenza giugnere per se stessa, mostra Socrate un vivo desiderio, anzi sembra presagire, che siano per essere gli uomini con una qualche Divina parola o manifestazione accertati»⁴⁵.

Dunque la religione naturale si mostra insufficiente perché vi sono cose che l'uomo ha bisogno di conoscere alle quali la ragione umana non può giungere da sola.

Tra le cose che è necessario all'uomo conoscere, una delle più importanti è il suo destino eterno. Chi non si preoccupa di questo problema mostra di essere irragionevolmente trascurato. Socrate pose tutta la sua attenzione ad esso, tanto da giungere almeno ad una certezza morale per quanto riguarda l'immortalità dell'anima umana, il premio per i giusti e il castigo per gli ingiusti. In questa investigazione, secondo il pensiero di Socrate riferito da Platone, non bisogna mai fermarsi prima di aver esaminato ogni cosa e aver acquietato il proprio animo:

«essendoché in questa investigazione conviene ad ogni modo fare delle due cose l'una, o apprendere e ritrovare come il fatto si stia; o, se ciò è impossibile, appigliarsi alla ragione migliore e più forte, e sopra questa, quasi sopra una tavola, passare questo tempestoso mare: se pure non avviene, che possiamo trovarne una più sicura ancora e più ferma, quale una qualche Divina parola; perché su di essa, come sopra nave, che non teme i perigli, trapassiamo felicemente le procelle di questa vita»⁴⁶.

⁴⁵ *Ivi*, p. 56.

⁴⁶ *Ivi*, p. 57.

Ciò dimostra, scrive altrove il Gerdil,

«quanto sia necessario l'oracolo d'una divina rivelazione per accertare pienamente gli uomini di ciò che loro dee premere di più; vale a dire, di ciò che ha da essere dell'uomo per tutta la futura eternità delle cose»⁴⁷.

Ma questo non è il solo aspetto del problema che dimostri la necessità di una religione rivelata:

«Tra quelle notizie a cui aspirava, ma indarno, la filosofia, come si vede per molti luoghi di Platone, una delle principali, e di cui non è da tacersi in questo luogo, si è quella, che riguarda la riconciliazione degli uomini, che peccarono, colla Divinità. Non può la ragion da sé sola determinare ed accertarsi, se questa riconciliazione sia possibile, o no. Se può placarsi la Divinità, dice Cicerone, non può placarsi se non per mezzo della giustizia e della santità. Non è concesso alla ragione di poterne saper di più su questo punto; e questo non vale a quietare in alcun modo la più terribile perplessità, che agitar possa l'animo di un uomo consapevole a se stesso di un qualche misfatto. I mezzi proposti dalle superstiziose Religioni per la espiazione delle colpe erano troppo frivoli ed assurdi, perché potesse un uomo di senno avere in essi qualche fidanza, e come nota Platone (nel 2. della Repubblica), si dimostravano falsi, per questo solo, che, traendosi addietro una cieca speranza d'impunità, allentavano la briglia al vizio»⁴⁸.

Inoltre, sebbene i filosofi antichi avessero raggiunto un altissimo concetto della divinità, se pure non senza mescolanza di errori, le loro nobili speculazioni restavano racchiuse nell'ambito molto ristretto delle scuole filosofiche. Così Platone, intuendo una certa regola nella considerazione delle cose divine, cercava di seguirla nelle sue investigazioni,

«affine di rischiarare e purgare la nozione della Divinità. La qual idea, nobile oggetto delle più sublimi contemplazioni di quel gran filosofo», egli stimò «che non si sarebbe mai potuta insinuare negli animi del volgo»⁴⁹.

In un'altra opera così il Gerdil sintetizza il suo pensiero su questo punto:

«Da queste considerazioni si deduce una conseguenza, non poco importante in questa materia, cioè, che nel presente stato quella, che volgarmente chiamasi religion naturale, quale vien professata da' deisti, o teisti, non è propriamente religione fissa o determinata; ma un semplice incamminamento per dire così, e come una rimota disposizione per condurre l'uomo col divino ajuto al conoscimento della vera religione. Non è rigorosamente religione: Primo: perché non basta, né vale ad iscoprire, ed accertare quell'ordine di provvidenza, sotto cui si contiene l'ultimo fine

⁴⁷ *Ivi*, p. 140.

⁴⁸ *Ivi*, p. 84.

⁴⁹ *Ivi*, p. 78.

dell'uomo, e la sua destinazione in altra vita: cosa per altro essenziale alla religione, poiché l'oggetto della religione si è di prescrivere il modo d'indirizzare debitamente l'uomo a Dio, come suo primo principio, ed ultimo fine. Siccome pertanto quell'ordine di provvidenza, cui l'uomo soggiace riguardo ad un'altra vita, non può essere manifestato, che per via di rivelazione; ne segue, che la religione valevole ad indirizzare l'uomo al suo fine, cioè la sola, e vera religione che debba intendersi, dee altresì essere fondata sull'autorità della rivelazione. Però fin dalla creazione del mondo, e in quello stato medesimo, che dicesi della legge di natura, la religione fu data da Dio all'uomo per mezzo della rivelazione fatta in primo luogo a' primi parenti del genere umano, indi a Noè ristoratore del medesimo, ed a' patriarchi seguenti. Al che si arroege, che tutto ciò, che riguarda la riconciliazione dell'uomo peccatore con Dio, supera di gran lunga l'investigazione della semplice ragion naturale, come di già è stato da molti diffusamente spiegato. Secondo: perché quella, che dicesi religion naturale, non potendo prescrivere il culto dovuto a Dio, e i doveri della stessa legge di natura, se non per via d'investigazione, e di raziocinio, non può mai rendersi popolare; essendo cosa chiara, che le occupazioni della vita umana e socievole, non lasciano ai più né ozio, né comodo di applicarsi alle speculazioni filosofiche; laonde sarebbe il popolo nella necessità d'ignorare i doveri della religione, o di riferirsene ciecamente all'autorità non troppo sicura di un qualunque filosofo, con pericolo manifesto di succhiare l'errore col voler discacciare l'ignoranza. Terzo: perché da questo modo di stabilire la religione per via di speculazioni, e di raziocinio, nascono fra gli stessi filosofi per la debolezza dell'intendimento umano infinite dubbietà, incertezze, e discordanze d'opinioni nei punti anche più essenziali; siccome l'esperienza il dimostra quotidianamente nella varietà, e contrarietà de' sistemi, ch'escono tutto di da questi pretesi filosofi: del che nulla vi ha di più ripugnante all'augusto carattere della religione, cui si appartiene di ammaestrare con certezza, e di prescrivere con autorità i suoi precetti a tutti gli uomini indifferentemente, dotti, ed ignoranti, ricchi, e poveri per riunirli nella confessione di una medesima fede, nella comunione d'un medesimo culto, nella unione d'un medesimo spirito di sapienza, e di carità⁵⁰.

⁵⁰ GERDIL, *Del modo di procedere...* cit., pp. 95-96. In merito al confronto, cui abbiamo già accennato, con Newman, osserviamo che questi, pur riconoscendo nella religione naturale una notevole ricchezza di contenuto, sottolinea, non diversamente dal Gerdil, la sua insufficienza: «Poiché qui troviamo la credenza in un principio esterno allo spirito umano, verso il quale quest'ultimo è istintivamente attratto, un principio infinitamente elevato, perfetto, incomprendibile; qui troviamo il presagio d'un futuro giudizio, l'idea dell'infinita benevolenza, sapienza e amore che si scorgono nella creazione visibile, e dell'universale operare delle leggi morali; ancora c'è qualcosa di simile ad una speranza nell'efficacia del pentimento, per quel tanto che questa può servire a sostenere la religione; infine, c'è una percezione della legge morale, la cui chiarezza aumenta con la serietà con la quale si coltiva l'obbedienza a quella legge». Questi elementi si possono ricavare da una scelta delle parti migliori della filosofia pagana. «Di qui facciamo discendere due conclusioni: che questa conoscenza era *raggiungibile* - perché ciò che uno può raggiungere è accessibile ad altri; d'altro canto che, in generale, non era *raggiunta di fatto*; perché in tal caso non ci sarebbe stato bisogno d'una scelta di testi così limitata. Giungiamo così di

La religione rivelata colma queste lacune della religione naturale e, nello stesso tempo, adempie perfettamente a tutte le sue migliori aspirazioni. Infatti essa ci fa conoscere i grandi misteri della salvezza e della vita eterna,

«addita i mezzi, che fanno conoscere la maestà di Dio e l'enormità del peccato: e, niun luogo lasciando alla disperazione, atta solo a spegnere ogni sentimento di bene, propone condizioni tali di riconciliazione, che, quanto più ne accendono la speranza, tanto maggior freno pongono alla licenza del peccare»⁵¹;

e se Platone credeva che mai il volgo avrebbe potuto comprendere la sua sublime idea della divinità,

«quale stupore non avrebbe in lui destato, quando, pochi anni dopo la predicazione del Vangelo l'avesse veduta più pura ancora e più sublime, sparsa in tutta la terra, ricevuta ed impressa in nazioni di lingua, di costume, di superstizione affatto discordanti... Con gran ragione adunque poté affermare un antico nostro Apologista, che nella cognizione delle cose Divine ha potuto la vera Religione promuovere più avanti le persone idiote, di quello ch'abbia mai potuto la filosofia per mezzo delle più ingegnose speculazioni in quella inoltrarsi... Dal che si scorge, che non è la Religione ripugnante alla filosofia, ma le è infinitamente superiore. Non è ripugnante, poiché accetta e conferma quanto il natural lume della ragione ha potuto scoprire degli attributi invisibili di Dio per la considerazione delle cose create; che anzi rischiarata e perfeziona quella nozione, che la filosofia poté soltanto abbozzare della Divinità. Ma le è insieme superiore e come pienamente posseditrice dalla sua origine di tutto quel lume, che andava la filosofia a lento passo ed incerto rintracciando; e per la virtù mirabile, che ha, di farlo penetrare e diffondere negli animi più rozzi ed incolti»⁵².

Questa popolarità della religione rivelata è un dato importante, che dimostra come essa risponda al più intimo desiderio dell'uomo. Infatti

«se la Cristiana Religione, non altrimenti che le idolatre superstizioni, fosse stata una mera umana invenzione, non avrebbe potuto incontrare negli animi di tanti popoli differenti una tanto universale favorevole disposizione a riceverla. Laonde ritorno al mio argomento, e dico: O quelle innumerabili persone, che in sì poco tempo abbracciarono il Cristianesimo, vi si portarono per la conformità del natural senso di Religione cogli insegnamenti del Vangelo; ed allora convinta rimane la falsa opinione, che di essa portano gl'increduli, ch'ella sia cosa di umana istituzione, parto dell'educazione e del pregiudizio volgare; oppure persistono gl'increduli a negare un sì fatto

fronte al problema già indicato: *in che cosa* cioè la religione naturale si è rivelata praticamente inefficace, e come la religione rivelata colma questa lacuna» (*Opere* cit., p. 478). Come vedremo, su questo punto la spiegazione di Newman è molto diversa da quella del Gerdil.

⁵¹ *Introduzione...* cit., p. 84.

⁵² *Ivi*, pp. 78-79.

naturale sentimento; ed allora, per trovare una cagione di quella universale cospirazione, giacché questa non è nella natura umana, converrà dire, se pure non si vuole che si dia un effetto senza cagione, che dovette quella esser prodotta per una virtù ed una efficacia, di gran lunga superiore a tutte le forze che hanno gli uomini per persuadersi vicendevolmente le loro opinioni ed i loro pregiudizj; e per conseguenza una virtù ed una efficacia veramente Divina, onde fosse assistita la predicazione de' promulgatori del Vangelo: sebbene queste due cagioni non si escludono l'una l'altra, anzi sono connesse. Imperocché il medesimo si è l'autore della natura e della ragione umana, e l'autore della Rivelazione, che sola si trova esser perfettamente conforme a' più puri dettami del lume naturale; in cui sola si apportano agli uomini quelle notizie, alle quali aspiravano i Filosofi e ne riconoscevano il bisogno, senza che avessero mezzo alcuno di procacciarsele; e che sola finalmente innalza l'uomo ad uno stato di grandezza e di perfezione soprannaturale, a cui non avrebbe mai potuto neppure col desiderio aspirare»⁵³.

Abbiamo visto che, come non è necessario essere filosofi per saper distinguere la virtù dal vizio, così neanche è necessario essere filosofi per riconoscere nella religione rivelata i segni inequivocabili della verità. Perciò il consenso del popolo ad essa non nasce dal pregiudizio, ma è fondato su motivi sufficienti a rendere il suo assenso prudente e ragionevole. Il primo motivo

⁵³ *Ivi*, p. 84. Conviene qui riportare quanto abbiamo scritto altrove: «Le parole 'neppure col desiderio' richiamano la 'vexata quaestio' del desiderio naturale, che il Gerdil cerca di risolvere... seguendo le dottrine scolastiche allora più diffuse. Da una parte egli afferma che, al lume della ragione, l'ultimo fine dell'uomo, "in cujus adeptione beatitudo consistit, non aliud esse posse, nisi Deum Optimum Maximum; quod quamquam non nisi supernaturali auxilio obtineri valeat, potuit tamen Plato eius tantae veritatis adumbratam quamdam notionem explicare, vel solo lumine naturali ductus, vel ut plerisque videtur, sacris Haebreorum doctrinis etiam imbutus" (*Philosophiae moralis institutiones*, E.N., III, p. 88). Dall'altra però tenta di distinguere, senza molta chiarezza, il desiderio di conoscere Dio soltanto come autore dell'ordine naturale dal desiderio di vedere Dio come autore dell'ordine soprannaturale. Egli interpreta perciò la dottrina di S. Tommaso, al seguito del Sylvius, come se il desiderio naturale fosse soltanto un "desiderium primae causae cognoscendae, prout humana possit investigatione innotescere; non prout sese Deus facie ad faciem videndum, fruendumque praebeat: quae Dei videndi ratio cum captum omnem superet humanae intelligentiae, non nisi superiori divina revelatione innotescere potuit"» (*De gratia Dei commentariolum*, E.N., V, p. 429).

Si tratta però di una distinzione introdotta soltanto al fine di salvare la gratuità dell'ordine soprannaturale, la quale, come vedremo, non esclude affatto l'ordinazione dell'uomo a Dio né nella morale, né nella politica. Del resto la dottrina su esposta è tutt'altro che chiara e il Gerdil non può sfuggire al sospetto di una felice incoerenza quando scrive: «Mens itaque beatitudinem suam tum adipisci censenda est, cum se illi Deus aperte, manifeste, perspicue conspiciendum, ac praesentem exhibet; nam si haec est mentis nostrae indoles et conditio, ut verum, pulchrum, et perfectum nobis vi sua mirifice placeat, nosque in amore sui rapiat: profecto quisquis, depulsa omnis obscuritatis caligine, immensam ipsam veritatis lucem, ipsamque pulchritudinem, et perfectionem non certis gradibus hinc illinc limitatam et circumscriptam, sed totam in seipsa existentem aperte intueatur, incredibili quodam illis amore inflammetur necesse est: cumque illa praesente fruatur, atque in ea contemplanda quiescat prorsus naturalis appetitio» (*Philosophiae moralis... cit.*, p. 91). (LAPPONI, *Giacinto Sigismondo Gerdil... cit.*, pp. 166-167, n. 6).

«si è la convenienza e la omogeneità, che v'ha tra quella impression naturale, che nata dal sentimento della propria dipendenza e della differenza del giusto e dell'ingiusto, muove al culto di una suprema Divinità buona e giusta; e tra gl'insegnamenti della vera Religione intorno alla natura ed agli attributi di Dio ed alla sua provvidenza, ed ai precetti, che ha dato all'uomo per lo regolamento di sua vita»⁵⁴.

Un altro motivo è il particolare carattere di autorità della Chiesa, mediate il quale essa conferma la rispondenza degli insegnamenti della religione rivelata al sentimento naturale e nello stesso tempo ha la forza di ottenere fede anche per i misteri che superano l'intendimento umano e per le determinazioni del culto.

Consideriamo più da vicino il primo motivo, che è il più interessante. Riguardo ad esso

«egli è pur chiaro, quanto gl'insegnamenti della verace Religione sieno conformi ed a quella naturale impressione, che abbiamo detto, ed a' più puri e sinceri lumi della umana ragione. Nasce quella impressione dall'intimo senso della propria dipendenza: insegna la vera Religione un Dio Creatore del Cielo e della Terra. All'intimo senso della dipendenza va unito quello del proprio difetto. Ora siccome da quel gran filosofo ch'egli fu, insegna Aristotile, che ogni mutazione si fa per via di qualche mancamento, in quanto la natura muove ogni cosa a cercare di supplire al suo difetto; non si può dubitare che anche nell'uomo dal suo difetto non si debba destare un naturale desiderio, che il muova a cercare la perfezione, che adempia il suo difetto; e sia perfezione conveniente ad una natura ragionevole, amatrice della verità e della sapienza, e che, potendo conoscere il pregio della perfezione, non si può appagare, di averla, se non la conosce come tale, e non sa di possederla: insegna pertanto la vera Religione un Dio somma verità, sommo bene, somma perfezione, che colla conoscenza e vista di sé medesimo può solo render beato l'animo dell'uomo. Al senso della propria dipendenza e del proprio difetto, per produrre quella naturale impressione, si accoppia il sentimento della differenza del giusto e dello ingiusto. E questa differenza ove si può meglio ravvisare, che ne' santissimi precetti della morale, che in questa Religione trova l'uomo per regola de' suoi costumi? Contengono que' precetti senza mischianza di errore quanto di bene ha detto Cicerone ne' suoi libri *de officiis*, quanto il morale Seneca, quanto Epitteto, quanto Antonino⁵⁵. In quelli vengono distintamente spiegate quelle massime dalla natura, ispirate a tutti i legislatori e a tutti i popoli; e che ad ogni governo hanno sempre servito di base e di fonda-

⁵⁴ *Introduzione...* cit., p. 77.

⁵⁵ In altri luoghi il Gerdil sottolinea la differenza e la superiorità della morale cristiana nei confronti anche della più elevata morale pagana. Cfr. ad esempio *Ragionamento sulla divinità...* cit., specialmente pp. 324-326. Tra l'altro, dopo aver riferito il ritratto morale di Tommaso Moro fatto da Hume, egli osserva: «Tali diventano gli uomini, quando pigliano il Vangelo per guida, e i santi per esemplari. Onde al solo cristiano è possibile la virtù eroica, senza offendere la natura, né rinnegare la ragione o i principii ch'egli professa; a qualunque altro sistema di filosofia è impossibile» (*ivi*, p. 324).

mento: di viver onestamente, di non offendere alcuno, di rendere a ciascuno ciò che gli viene. In somma, per non dilungarmi fuor di proposito a far l'enumerazione di quei precetti, ed a mostrare partitamente la convenienza di ciascuno colla natura ragionevole, io dirò, che, siccome segno di somma eccellenza fu sempre riputato in quel nobile scultore della Grecia lo aver saputo raccogliere in un trattato tutti gli ammaestramenti dell'arte sua, ed insieme formare una statua così regolata in ogni suo membro e in ciascuna sua parte, come gli ammaestramenti del suo trattato divisavano; onde poté a buona equità Regolo nominare e il libro e la statua: così a questa sola verace divina Religione è felicemente succeduto ciò, che a lei sola potea per la sua divinità riuscire, di raccogliere nella sua morale, siccome dettata da Colui, che n'è la prima regola, tutti gli ammaestramenti, che dimostrano, come debba ciascun uomo regolarsi verso di sé, e sì l'uno rispetto all'altro; ed insieme formare nel suo seno molti uomini d'ogni stato e condizione, ne' costumi de' quali, come in visibile esempio, si potessero quelle santissime regole ravvisar da ciascuno agevolmente. Quella naturale impressione in fine muove al culto di un Dio ottimo e santo e giusto: ma ove si può trovare con più chiare note e con più vive e più sublimi immagini esaltata e magnificata la sovrana eccellenza di Dio su tutte le cose, il suo poter sopra il Cielo, la Terra, il Mare, gli Elementi, sopra gli Eserciti e gl'Imperj, sopra la malattia e la morte, sopra il cuore e la volontà dell'uomo⁵⁶? Ove più magnificamente celebrata la sua immensità, la sua immutabilità, la sua sapienza, la sua bontà, la sua giustizia?»⁵⁷.

⁵⁶ A questo punto il Gerdil inserisce la seguente nota: «Non è qui luogo di spiegare, come si eserciti questo sovrano potere del Creatore sopra le volontà umane, senza lesione della libertà; il che si trova ampiamente dichiarato da insigni Dottori nelle Scuole Cattoliche».

⁵⁷ *Introduzione...* cit., pp. 77-78. Newman affronta la questione in modo assai diverso: «La religione naturale insegna, è vero, l'infinita potenza e maestà, la sapienza e la bontà, la presenza, il governo morale, e, in un certo senso, l'unità della Divinità; ma ci dà informazioni scarse o nulle su quella che si può chiamare la sua *personalità*... Così, se la religione naturale non mancava di alimentare tutti i più profondi e genuini sentimenti religiosi, tuttavia, non presentando una storia tangibile della Divinità, né alcun tratto del Suo carattere personale (se si può dir così senza mancare di rispetto), le mancava il più potente degli stimoli all'azione, il punto di partenza e di unione: un oggetto cui rivolgere gli affetti, in cui concentrare le energie... Il Dio della filosofia era infinitamente grande, ma era un'astrazione; il Dio del paganesimo era comprensibile, ma avvilito da concezioni umane. Scienza e natura non riuscivano a riunire i propri sforzi; toccava ad una apposita Rivelazione di proporre l'Oggetto che le avrebbe riconciliate entrambe, soddisfacendo il desiderio ch'era in entrambe di un'incarnazione reale, d'una manifestazione della Divinità» (*Opere* cit., pp. 478-480). Ma pur nella differenza possiamo notare alcuni tratti somiglianti. A proposito dello stoico, così scrive il Gerdil: «Gran merito poi è per lui essere insensibile; tantoché a' suoi occhi la compassione è una debolezza, il dolore non è mica un male: se non che dopo i vani sforzi fatti per persuadersene, ei muore maledicendo con Bruto a questa chimera di virtù, ch'egli però non ha conosciuta mai» (*Ragionamento sulla divinità...* cit., p. 325). «Il pensiero — scrive Newman — che più probabilmente si affaccerà allo spirito, perseguitandolo e indebolendone gli sforzi, nella religione naturale, è quello che forse dopo tutto può darsi che noi stiamo inseguendo un'ombra vana, e stiamo affannandoci senza motivo, quando abbandoniamo il cuore ai più nobili impulsi ed aspirazioni della nostra natura. Lo stoico romano, dandosi la morte, si lamentò di aver adorato la virtù, senza trovarvi altro che un vuoto nome» (*Opere* cit., p. 482).

Se dunque gli insegnamenti della religione rivelata sono così conformi al sentimento naturale e al lume della ragione, un uomo del popolo, che non sia privo di giudizio, vedrà spontaneamente in questa corrispondenza un motivo sensato e ragionevole per approvarla con convinzione, abbracciarla con amore e prestarle fede e obbedienza.

«Così..., quando un poeta valente dipinge al naturale i costumi ed i caratteri delle differenti età, o condizioni della vita; quando presta e concetti e parole convenienti agli affetti della pietà, del terrore, della speranza; quando introduce o un padre adirato, o un amante infelice; non vi ha scena, che non sia quasi una orditura di verità filosofiche, la quale sotto la vaghezza di vivaci e delicati colori opportunamente compartiti, ricuopre una esatta e bene intesa teoria. E quanto sarà la teoria (coperta sotto la scena, e tinta leggiadramente dal poeta) più perfetta, tanto meglio sarà intesa dal popolo stesso, e tanto maggiore applauso, riscuoterà la invenzione e la condotta del poeta. Il che dee appunto avvenire così; perché, veggendosi l'uomo comparire nelle immagini e nell'espressioni del poeta rappresentata vivamente e sviluppata, ed in acconcio ordine schierata una moltitudine di verità, ch'egli apprendea già confusamente, e come involte in certi pensieri, che gli andavano ragionando per l'animo; le riconosce subito e senza fatica: e per quella omogeneità, che abbiamo detto, è sospinto come da possente forza, e con maravigliosa letizia a subitanei moti di approvazione e di conferma. Così quando sulla scena Romana quel buon vecchio per iscusare la premura, che avea di confortare il cruciatore di se stesso, cruciato perfino da' conforti datigli, udito fu prorompere in quella celebre sentenza: *Homo sum, nil humani a me alienum puto*; toccata, per così dire, in tutti gli spettatori la comune umanità nel suo più vivo senso, sciolse con una sola voce le lingue di tutti, e con subitanea esclamazione diede per le bocche di molti una sola e come identica significazione del suo risentimento»⁵⁸.

Il Gerdil prosegue il suo discorso con un'apologia della Chiesa cattolica, che lo porta alla seguente conclusione:

«Non v'ha dunque fuori della Cattolica, che sola noi diciamo esser la verace, non vi ha Religione alcuna, che appresenti ad un uomo anche del volgo caratteri di verità sì netti e sì palpabili e sì conformi al comune senso, ch'egli debba sentirsi portatissimo ad acconsentirle; o che, acconsentendole per una vista diretta di que' motivi, senza farvi sopra considerazioni riflesse e filosofiche, sia ciò non ostante il suo consentimento e sicuro e ragionevole e prudente»⁵⁹.

L'apologia della Chiesa Cattolica è un argomento caro al Gerdil, sul quale egli ritorna più volte. Ricordiamo in particolare il saggio *Del discernimento della religione*⁶⁰ — che, come abbiamo visto, si trova a con-

⁵⁸ *Introduzione...* cit., pp. 79-80.

⁵⁹ *Ivi*, p. 89.

⁶⁰ E.N., II, pp. 189-205.

clusione della parte centrale dell'*Introduzione allo studio della religione* — e i due trattati *Breve esposizione de' caratteri della vera religione*⁶¹ e il già citato *Ragionamento sulla divinità della religione cristiana*. Quest'ultima opera è certamente la più matura e suggestiva. Ma non possiamo ora esaminare il pensiero apologetico del Gerdil, che meriterebbe uno studio a parte.

Supposto dunque svolto il suo ragionamento apologetico, così il Gerdil riassume il suo pensiero in un "argomento filosofico conclusentissimo":

«Vi ha un senso intimo, che muove gli uomini ad una Religione indeterminatamente; perché un consenso, che sia comune al più degli uomini, dev'essere fondato sopra una comune esperienza del senso, o sopra una mozione interna connaturale a tutti. Ma qualunque mozione naturale ha un termine, o un oggetto fisso e reale: sicché dalla esistenza di una tal mozione si può sicuramente concludere la esistenza di un oggetto e termine rispondente. Dunque da quel senso, che muove ad una Religione indeterminatamente, si può concludere la esistenza di una Religione certa e stabile in se stessa. Per determinare poi, qual sia quella, non basta cotesto senso, il quale muove solo ad una qualche Religione indeterminatamente; anzi ha egli bisogno di essere determinato per opera e giudizio della ragione ad una in particolare: e, dovendo questo giudizio determinante essere comune eziandio agli uomini del volgo, la Religione vera debbe essere al certo quella, che è vestita di caratteri tali, che abbiano forza di determinare e prontamente e sicuramente gli animi del volgo a piegare verso quella determinatamente il senso, che indeterminatamente muove alla Religione; ma questi caratteri non s'incontrano, come si è veduto, che nella sola Cattolica; dunque questa sola è verace»⁶².

6. La religione naturale e il problema della salvezza

Vorremmo ora affrontare un problema che il Gerdil non ha mai posto esplicitamente, quello cioè della salvezza di quanti, non conoscendo la religione rivelata, hanno soltanto la religione naturale⁶³.

⁶¹ *Ivi*, pp. 209-231.

⁶² *Introduzione...* cit., pp. 89-90.

⁶³ Su questo argomento, diversamente dal Gerdil, Newman afferma chiaramente: «Allo stesso tempo si può da ciò comprendere meglio la reale posizione religiosa dei pagani, i quali, abbiamo ragione di confidare, non sono in pericolo di perire, se non al modo in cui lo sono tutti coloro che, in paesi pagani o cristiani, non seguono la voce segreta della coscienza che li conduce mediante la fede al loro vero bene, vero per quanto invisibile. La prerogativa dei cristiani infatti, non consiste nel monopolio del sapere religioso e degli aiuti spirituali, ma in doni alti e singolari; e per quanto la manifestazione della personalità divina nell'incarnazione costituisca un beneficio singolare ed inestimabile, pure la sua assenza è in parte supplita, non solo dagli scritti ispirati di Mosè, ma anche, con forza maggiore o minore a seconda dei casi, da quelle varie tradizioni sulle provvidenze e disposizioni divine, che troviamo sparpagliate nelle mitologie pagane» (*Opere* cit., p. 487).

Per prima cosa notiamo che, come abbiamo visto, secondo il Gerdil al fondo della religione naturale c'è già un remoto ricordo di una rivelazione primitiva. Ma sul valore salvifico di questa antica tradizione, del resto ampiamente oscurata dalle superstizioni e dagli errori, il Gerdil non si esprime. Ad ogni modo egli afferma che questa antica tradizione, rafforzata dal sentimento naturale e dalla riflessione filosofica, conferisce ai buoni «la lieta speranza di poter dopo lo scioglimento pervenire al cielo»⁶⁴ e loda quegli uomini, come Socrate e Cicerone, che con le loro parole hanno avvalorato questa speranza. Così egli scrive:

«Portando quindi Cicerone le prove che favoriscono l'immortalità dell'animo, fa vedere esser queste fortissime, o si riguardi l'autorità, o si riguardi la ragione. E quanto all'autorità, la ripete dall'antichità stessa della opinione, che fu creduta da' primi uomini; i quali quanto eran meno discosti dalla prima origine delle cose e dalla divina creazione loro, tanto meglio poteano saperne il vero.

Dal che si vede, che a' tempi di Cicerone si credea che i primi uomini fossero stati ammaestrati dal Divin nume, e che si conservarono anticamente nel genere umano quelle divine tradizioni.

Tanto più si dovette conservare questa dell'immortalità dell'anima, quanto che era internamente avvalorata; ed in tutti gli uomini, da un certo naturale sentimento rattivata: il quale natural sentimento dichiara Cicerone e spiega maravigliosamente; e mostra come da quello vengono mossi gli uomini tutti al desio dell'immortalità, e con più forza quelli che sono di migliore e più eccellente ingegno, indole e natura dotati. Onde, se dell'ottima natura degl'individui si ha da prendere indizio di ciò che si conviene ad una generale natura di cose, conclude che in quegli altissimi animi, che tendono all'immortalità, si scorge assai apertamente l'inclinazione o la tendenza non mai vana della natura»⁶⁵.

Altrove il Gerdil, sottolineando l'importanza del desiderio, insito nell'uomo, della propria grandezza ed eccellenza, scrive:

«In questo appetito si scorge un chiaro indizio di quel senso morale, che abbiamo detto sopra, per cui dall'utile e dal dilettevole si distingue così vivamente ciò, che appartiene e all'onorevolezza ed al decoro, il cui amore tanto può nei petti umani, che talora prevale all'amore stesso della vita»⁶⁶.

⁶⁴ *Introduzione...* cit., p. 140.

⁶⁵ *Ivi*, p. 141.

⁶⁶ *Ivi*, p. 67. A questo punto il Gerdil inserisce la seguente nota: «Non credo, che sia necessario di avvertire, qualmente cotesto sentimento d'Eroismo, che fa preferire l'onorevolezza alla vita, comeché nobile nel suo principio, non può essere virtuoso nell'applicazione a casi particolari, se non è accompagnato da tutte le dovute circostanze, che, per esempio, elegga uno piuttosto di morire, che di tradire la fede; e che ciò egli faccia col dovuto fine».

Dopo aver fatto l'esempio di Regolo e mostrato come questo sentimento di grandezza d'animo porti a generose azioni a favore del bene pubblico anche contro l'interesse privato, egli conclude:

«Convorrà adunque... confessare, che nell'uomo non è una stessa cosa la conservazione dell'uomo, e la conservazione del corpo e della vita presente; né l'appetito di quella lo stesso, che l'amor di questa: giacché non potrebbe giammai avvenire, che l'appetito naturale della propria eccellenza e dignità, che muove l'uomo ad incontrare talvolta volontariamente la morte, procedesse dall'appetito naturale della propria conservazione; se questo desiderio della conservazione e perpetuità del proprio essere, altro non fosse, che l'appetito della conservazione del corpo e della vita presente. Se dunque si hanno da conciliare l'appetito della propria eccellenza, e quello della conservazione; siccome debbono al certo essere stati dalla natura conciliati, giacché l'uno e l'altro sono dalla medesima ugualmente ispirati, ed ugualmente invincibili; conviene pur dire, che sia stato posto veramente dalla natura un termine al di là della vita presente, di cui ha anche l'uomo un naturale presentimento, ed in cui non abbiano quegli affetti a contrastare più tra di loro, né coll'appetito della propria felicità. Per la qual cosa, se non si vogliono supporre contraddizioni nella natura, e ripugnanze impossibili ad essere, non dovrà stimarsi un vano sogno questo pensiero, proprio anche e naturale del genere umano, che sia l'uomo nella parte sua più nobile destinato a sopravvivere al corpo, ed a pervenire in uno stato, in cui la perpetuità dell'essere unita a quella perfezione ed eccellenza, di cui è tanto bramoso, concorrano ad appagare pienamente l'appetito della felicità»⁶⁷.

Non c'è dubbio che, anche se il Gerdil non si pronuncia esplicitamente sul problema della salvezza, in questi testi di carattere più propriamente filosofico si avverta un certo ottimismo nei confronti della religione naturale. Quando però egli affronta il problema dal punto di vista teologico, la sua posizione appare molto più rigida.

Come si è detto il Gerdil non pone esplicitamente la questione del valore salvifico della religione naturale. Vi sono però alcuni testi che hanno con detta questione una certa attinenza e che vale la pena di considerare. Li troviamo nel postumo *De gratia Dei commentariolum*, rimasto inedito fino al 1821⁶⁸, e in particolare nel capitolo *De gratia quoad opera moralia*.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 67-68.

⁶⁸ Fu pubblicato nel XIX vol. dell'edizione romana delle opere del Gerdil. La sua composizione però deve essere anteriore al 1775, poiché l'autore accenna ad esso nel capitolo *De gratia* del *Saggio d'istruzione teologica* (Roma, 1775), dove scrive: «L'autore di questo Saggio ha procurato di spiegare in un breve scritto le dottrine più conformi, per quanto gli è paruto, alla universale tradizione della Chiesa, con una serie di proposizioni dedotte le une dalle altre, e indipendenti da' particolari sistemi: e questo scritto ha avuto la sorte di non dispiacere ad uomini assai versati in queste materie» (E.N., IV, p. 70).

Dopo aver affermato che nessuno può né pensare né intraprendere opere buone meritevoli per la salvezza senza illuminazione e ispirazione dello Spirito Santo, il Gerdil prosegue dicendo che, non essendo del tutto corrotta per il peccato la natura umana, né il libero arbitrio estinto, né cancellata completamente nell'uomo l'immagine di Dio,

«ideo potest, homo lapsus per vires naturales, quae retinuit, et veritates multas etiam practicas cognoscere, non tamen omnes, et aliqua virtutum moralium officia servare, non tamen substantiam omnem legis implere. Hinc Augustinus hominum peccatorum, etiam infidelium quaedam facta esse agnoscit, quae secundum justitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito, recteque laudamus»⁶⁹.

E il Gerdil rimanda a *De spiritu et littera* cap. 27 di S. Agostino. Poi aggiunge:

«Ea bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur, haud prosunt impio ad salutem aeternam; prodesse tamen possunt, ut qui alieni sunt a gratia, mitius puniantur»⁷⁰.

Citando poi il cap. 28 del *De spiritu et littera*, mostra ancora che, secondo S. Agostino, se si considera il fine con cui queste opere sono fatte, «vix inveniuntur, quae justitiae debitam laudem, defensionemve mereantur»⁷¹. Nello scolio che segue il Gerdil cerca di attenuare il più possibile la restrizione introdotta dal dottore della grazia, facendo leva sul fatto che *vix* non equivale a *non* e che, se dette opere hanno almeno il valore di diminuire la pena, ciò vuol dire che esse non sono macchiate dal peccato. Citando poi il Berti ribadisce che non sono peccati le opere moralmente virtuose «quae interdum ab impiis, et gentilibus exercentur»⁷², e aggiunge:

«Atque hoc quidem non de actione spectata tantum *ratione operis*, intelligendum esse, clarius etiam patet ex his, quae de temporale mercede subjungit; quam et gentilium quoque virtutibus quandoque tributam fuisse ostendit. Planum est enim, actionem tametsi bonam ex objecto, sed prout exercetur, peccatum revera sit, mercedem etiam temporalem a Deo consequi non potuisset»⁷³.

Dunque le opere virtuose dei pagani non hanno valore salvifico, ma possono ottenere una diminuzione della pena e avere anche una ricompensa temporale.

⁶⁹ *De gratia Dei commentariolum*, E.N., V, p. 437.

⁷⁰ *Ivi.*

⁷¹ *Ivi.*

⁷² *Ivi.*

⁷³ *Ivi.*

Questa dottrina, prosegue il Gerdil, è molto diversa da quella pelagiana, con la quale Giansenio l'ha ingiustamente confusa. E aggiunge:

«Et sane cum inter infideles ipsos nonnulli Deum cognoverint, quippe *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus, et divinitas*; potuerunt etiam aliqui ea opera ex objecto bona in Deum ordinare, ut proinde nec ipsa conditio relationis in Deum ad eorum bonitatem moralem defecerit.

Immo et gratiae quoque auxilium, bona opera etiam inter infideles inveniri, ex Polemonis continentia intelligi potest, quam Dei dono tribuendam esse satius existimat Augustinus epist. 144. Proinde sive ex uno capite, sive ex alio, idest sive ex impressione imaginis Dei, quae remansit in Homine, sive ex collato dono gratiae, pro diversa doctorum sentiendi ratione aestimentur istiusmodi facta infidelium; semper constat, aliqua etiam inter infideles opera inveniri, quae omni culpae labe careant; errorque prorsus convincitur Bani asserentis, *omnia infidelium opera esse peccata*»⁷⁴.

Poco più in là il Gerdil ritorna sul medesimo argomento commentando le seguenti proposizioni condannate di Quesnel: prop. 44. *Non sunt, nisi duo amores, unde volitiones, et actiones omnes nostrae nascuntur etc.* 45. *Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas, omnesque actiones ejus corrumpat.* 46. *Cupiditas, aut caritas usum sensuum bonum, vel malum facit*⁷⁵.

Commenta il Gerdil:

«Certe in omni homine nondum justificato regnat cupiditas; regnat in infidelibus, qui sunt a caritate dominante disjunctissimi. Si ergo nullus medius est affectus inter caritatem dominantem, et regnantem cupiditatem; si volitiones omnes, et actiones, quae non ex caritate nascuntur, nasci necesse est ex carnali cupiditate; nulla jam extra dominantis caritatis imperium reliqua volitio erit, vel actio, quae non foetus sit carnalis cupiditatis. Quid jam porro absurdus fingi potest, quam ex carnali cupiditate prodire dicantur affectus illi, qui movent animum ad ea vitae officia, quae sunt vi sua, seu ex objecto justitiae, honestatisve regulis maxime consentanea; velut parentes colere, depositum reddere, sobrietatem et castimoniam in vita servare; quae non solum laudabilia sunt per sese, verum, quemadmodum superius expositum est, sic praestari possunt vel ab infideli, ut sint ab omni culpae labe immunia? Non ea sane indoles est, non ea vis carnalis cupiditatis, ut cum lege mentis consentiat, et ad ea moveat, quae sunt ex sese rectae rationis, atque adeo legis aeternae regulis conformia»⁷⁶.

A questo punto crediamo di dover fare un'obiezione al Gerdil. Abbiamo visto che, secondo quanto egli afferma, nel paganesimo

⁷⁴ *Ivi*, p. 438.

⁷⁵ *Ivi*, p. 439.

⁷⁶ *Ivi*.

«ritennero non solo i filosofi, ma anche gli uomini del volgo questa persuasione, che gli Dei proteggevano la giustizia e l'innocenza, e punivano la frode, l'omicidio, lo spergiuro: e che, se ciò non sempre si vedea succedere in questa vita, dovea certamente avvenire dopo la morte»⁷⁷.

Ma secondo i testi teologici che abbiamo esaminato finora sembra che l'unica ricompensa che potessero aspettarsi la giustizia e l'innocenza nel paganesimo fosse un beneficio temporale o una diminuzione della pena per i peccati. In questa prospettiva dunque sembra vanificato tutto il discorso fatto altrove dal Gerdil sulla religione naturale, e quella inclinazione o tendenza «non mai vana della natura»⁷⁸ all'immortalità che egli aveva trovato mirabilmente espressa da Cicerone appare priva di un termine reale.

Vi è però un testo nel *Commentariolum* che accenna a un superamento di questi rigidi concetti teologici:

«Profecto non est ambigendum, quin Deus misericordiae suae thesauros infidelibus quoque aperiat, spirando prout vult, et gratiae auxilia imperitendo, quibus magis aut minus proxime vocentur ad fidem. Qua de re nulla potest remanere dubitatio post quintam ab Alexandro VIII damnatam propositionem. “Pagani, judaei, heretici, aliique hujus generis, nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum; adeoque hinc recte infertur in illis esse voluntatem nudam et inermem, sine omni gratia sufficienti”»⁷⁹.

Il testo è molto breve e l'argomento non viene ulteriormente sviluppato.

Le prospettive aperte dal Gerdil nei testi di carattere filosofico sulla religione naturale sembrerebbero richiedere una trattazione teologica più approfondita sul problema della salvezza dei gentili. Ma il *Commentariolum* non vuole essere un'appendice teologica dell'*Introduzione allo studio della religione* e non gli si può chiedere ciò che non si propone di dare.

Probabilmente i tempi non erano ancora maturi perché il problema venisse avvertito in tutta la sua gravità. L'accenno del *Commentariolum* è tuttavia prezioso e — soprattutto se letto alla luce dell'ampia trattazione gerdiliana sulla religione naturale — mostra la presenza nella teologia classica di motivi che ad una più moderna sensibilità teologica appaiono fecondi di grandi sviluppi.

⁷⁷ *Introduzione...* cit., p. 75.

⁷⁸ *Ivi*, p. 141.

⁷⁹ *De gratia Dei commentariolum* cit., p. 438.

GERDIL E LA CRITICA ALLA CULTURA DEI LUMI

«Essendo la investigazione e la conoscenza del vero operazione e perfezione naturale e conveniente ad una facoltà naturale e propria dell'uomo in quanto è uomo, cioè della ragione, egli è chiaro che in qualunque affluenza di beni esterni e dilette sensibili non può l'uomo senza la conoscenza del vero e la sapienza trovarsi in uno stato a lui conveniente di perfezione, né di felicità per conseguente». Mi sembra che da questi principi che Gerdil espone nella Proposizione XIX della sua *Dissertazione della origine del Senso Morale*¹ si possa muovere per cogliere le prospettive metodologiche della sua riflessione filosofica. Facoltà precipua e costitutiva dello spirito umano è per lui la ragione, in quanto diretta alla conoscenza del vero. È dunque su questa linea che Gerdil nel secolo dei lumi svolge il suo ruolo di apologista del cristianesimo valendosi di quello stesso strumento, la ragione, usato dai suoi avversari, i "philosophes", per criticare e confutare la fede religiosa².

Le forme e i modi della polemica antiilluministica di Gerdil sono sintetizzati nella prefazione ai suoi *Discours philosophiques sur l'homme considéré relativement à l'état de Nature et à l'état de Société*, dove l'autore scrive che non si devono avere riguardi nel combattere i paradossi contrari allo spirito della religione e all'interesse del genere umano, purché al tempo stesso ci si attenga alla norma di non toccare né la persona né le qualità civili e morali di coloro che propongono tali dottrine³.

¹ *Dissertazione della origine del Senso Morale, o sia Dimostrazione che vi ha nell'uomo un naturale criterio di approvazione e di biasimo, riguardante l'intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto: il quale unitamente alla nozione dell'ordine e del bello, nasce dalla facoltà che ha l'uomo di conoscere il vero*, Torino, 1755; E. R., Tomo II, pp. 161 e ss. Con l'abbreviazione E. R. viene indicata l'Edizione delle *Opere edite e inedite* del Cardinal Gerdil, in 20 volumi, Roma, 1806-1821, a cura dei Padri L. Scati e A. M. Grandi.

² Alfonso Prandi nella sua opera *Cristianesimo offeso e difeso* (Bologna, Il Mulino, 1975, p. 138) osserva che di frequente teologi e apologisti nella loro polemica contro l'Illuminismo anticristiano, più che prendere la via di un'analisi introspettiva del sentimento religioso, «applicavano ai "praeambula fidei" quella stessa fiducia nei poteri della ragione che guidava i loro avversari».

³ E. R., VII, pp. 45 e ss.

L'arma della polemica gerdiliana è rivolta precipuamente a cogliere l'avversario in contraddizione con se stesso, rilevando i punti deboli del discorso e smontandoli con serrata dialettica.

Altra caratteristica di Gerdil è la ricerca di una rigorosa precisione terminologica: prima di entrare nel vivo della disputa con l'avversario egli si preoccupa di chiarire il significato dei termini che userà, in modo da evitare ogni possibile ambiguità. Per esempio nella polemica contro Jean Melon circa la natura e la funzione del lusso, egli dà una definizione iniziale del lusso quale "excès de délicatesse", consistente nel travalicare i limiti della propria condizione sociale e delle proprie possibilità economiche⁴.

In sintesi, nella sua opera controversistica Gerdil procede "more geometrico": il suo discorso argomentativo si snoda come un teorema che deve essere dimostrato secondo il processo logico della dialettica. Egli formula una tesi, a cui contrappone quella dell'avversario; di questa mette in evidenza contraddizioni e ambiguità, specie sul piano logico; verifica, attraverso le conseguenze, l'esattezza della propria tesi, per concludere riaffermandone la validità: "quod erat demonstrandum".

È oggetto di questo lavoro l'esame delle linee direttrici del pensiero gerdiliano nei confronti della cultura dei Lumi, con particolare attenzione:

- ai principi che stanno alla base della concezione etico-politica dell'autore sulla società umana;
- alle risposte da lui date ai fermenti innovativi del pensiero illuminista che, in campo politico, sociale, economico mettevano in discussione principi ritenuti immutabili da tradizioni secolari, come per esempio la funzione economica del lusso nello Stato moderno, il problema della colonizzazione e del commercio con le colonie, la liceità o illiceità del prestito a interesse;
- alla posizione che egli assunse sul piano della teoria e della pratica dell'istruzione giovanile, di fronte alle istanze di rinnovamento sostenute da Rousseau nell'*Émile*.

1. - *La formazione giovanile di Gerdil
e le sue prime opere filosofiche: la polemica contro Locke*

Gerdil nacque a Samoëns, in Savoia, da famiglia borghese il 23 giugno 1718. La sua educazione giovanile, svoltasi nei Collegi barnabiti di Bonneville e di Thonon e poi nel noviziato di Annecy, in Savoia, fu improntata al pensiero patristico e tomistico. Lo studio sistematico delle

⁴ *Discours de la nature et des effets du Luxe*, E. R., VIII, pp. 233 e ss.

opere di Sant'Agostino e di San Tommaso lo accompagnò negli anni dei suoi studi teologici, a Bologna, dal 1735 al 1738 ed influì in modo determinante in tutta la sua opera apologetica⁵.

Nell'*Histoire des Sectes des Philosophes*⁶ Gerdil definisce la *Summa* di San Tommaso «un chef d'oeuvre de méthode, d'ordre, de raisonnement», che converrebbe conoscere prima di iniziare la lettura dei Padri. Sostanzialmente critico è invece il suo giudizio sulla Fisica scolastica, che gli sembra sterile e non più sostenibile alla luce dei nuovi sistemi scientifici e filosofici⁷. A indirizzarlo verso questa visione critica contribuì certo la frequentazione, durante la permanenza a Bologna, di uomini di cultura, membri della locale Accademia delle Scienze, che lo misero a contatto con correnti di pensiero più vive e più moderne. Nell'ambiente bolognese Gerdil si dedicò allo studio della Teologia, delle Lettere, delle Scienze fisico-matematiche, meritando la stima dell'arcivescovo Lambertini, il futuro Papa Benedetto XIV. Partecipò alle sessioni dell'Accademia delle Scienze di Bologna, divenendone socio nel 1749, e presentando relazioni scientifiche.

Desideroso di conciliare il pensiero cristiano con la scienza moderna, e animato da sicura fiducia nella capacità della ragione umana di investigare le verità fondamentali della religione, il Barnabita vide la filosofia cartesiana come quella che meglio si adattava al pensiero teologico, specie per la chiara dimostrazione dell'esistenza di Dio; accettò il fondamentale dualismo cartesiano fra "res cogitans" e "res extensa", e, sul piano della conoscenza, l'esistenza delle idee innate. Tuttavia la sua non fu un'adesione acritica al pensiero di Cartesio: poco felice egli giudicò l'idea della "glandula pinealis", che costituirebbe il nesso tra l'azione dell'anima e i movimenti del corpo; alla teoria cosmologica dei vortici, propria di Cartesio, preferì, come più convincente, quella dell'attrazione dei corpi, avanzata da Newton⁸. Per quanto riguarda il cartesianesimo di Gerdil, penso che potrebbe essere riferita anche a lui l'osservazione fatta da Ferrone a proposito di altri intellettuali italiani (per esempio di L. Antonio Muratori, e, almeno nella gioventù, di Paolo Mattia Doria), per i quali il cartesianesimo svolse una funzione essenziale nella rottura della mentalità aristotelica, in quanto, attraverso le idee chiare e distinte, fu aperto un varco verso i primi elementi del pensiero moderno⁹.

⁵ Per la biografia, cfr. ora la voce *Gerdil* di Pietro STELLA, in *Diz. Biogr. degli Italiani*, 53 (Roma 1999), pp. 391-397.

⁶ *L'Histoire des Sectes des Philosophes*, che originariamente apparteneva al gruppo di scritti composti per l'educazione del principe Carlo Emanuele, rimase inedita e fu pubblicata postuma (E. R., I, pp. 225 e ss.).

⁷ *Histoire des Sectes* cit., s. v. "Des Scolastiques".

⁸ *Histoire des Sectes* cit., s. v. "Descartes".

⁹ V. FERRONE, *Scienza Natura Religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982, p. 150.

In campo cattolico però non mancavano forti diffidenze verso la filosofia cartesiana. La polemica coinvolse Gerdil, il quale, divenuto nel 1739 professore di Filosofia nelle Scuole Regie di Casale Monferrato, rette dai Barnabiti¹⁰, fu accusato di non rispettare le deliberazioni dei Capitoli Generali della Congregazione dei Barnabiti, che nel 1737 avevano vietato di insegnare le teorie razionalistiche francesi. Significativo l'episodio narrato da Piantoni, di una disputa sostenuta da Gerdil in difesa delle teorie cartesiane contro alcuni professori di Casale, seguaci della filosofia peripatetica: la conclusione fu che Gerdil venne accusato presso i superiori come "errante" in fatto di religione¹¹.

Il crescente prestigio che Locke andava acquistando nelle discipline filosofiche, con le conseguenze materialistiche che i "philosophes" tentavano di ricavare dal suo pensiero, spinse Gerdil, allora professore di filosofia nelle Regie Scuole di Casale, a pubblicare due opere di critica all'empirismo di Locke¹²:

- *L'immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke par les mêmes principes par lesquels ce Philosophe démontre l'existence et l'immatérialité de Dieu et de l'Âme tirées de l'Écriture, des Pères et de la raison*. Ouvrage dédié à S.A.R. Monseigneur le Duc de Savoie, Turin, 1747¹³;
- *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. Locke*. Ouvrage dédié à S.A.R. Monseigneur le Cardinal des Lances Grand Aumonier du Roi, Turin, 1748¹⁴.

Egli da un lato volle ridimensionare l'immagine del filosofo inglese, mettendone in luce le contraddizioni; dall'altro vide nel cartesianesimo un'arma efficace per distinguere la sostanza materiale da quella spirituale. Nella difesa del pensiero di Malebranche contro la critica fattane da Locke il giovane professore ribadì con maggior vigore questo dualismo: nel pensiero dell'Oratoriano infatti le idee intellettuali, sostanzialmente

¹⁰ La riforma di Vittorio Amedeo II lasciava l'insegnamento e la direzione spirituale delle Regie Scuole agli Istituti religiosi, imponendo però che i programmi si adeguassero a quelli fissati dagli Organi Statali.

¹¹ G. PIANTONI, *Vita del Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil barnabita ed analisi di tutte le stampate sue opere*, Roma, Salviucci, 1851, p. 26.

¹² Le due opere giovanili in cui Gerdil svolge la confutazione del pensiero di Locke sono state analizzate con profondità e acume da W. Bulla nella sua dissertazione di laurea in Storia Moderna *La formazione di G. S. Gerdil*, relatore G. Ricuperati, Università di Torino, Dipart. di Storia, a. a. 1975-76. Mi piace qui citare come assai efficace l'espressione con cui Bulla sintetizza il motivo che spinse Gerdil a intraprendere tale lavoro: «la preoccupazione per la dissoluzione irreversibile del trinomio metafisica-religione-ragione» (p. 266).

¹³ E. R., III, pp. 5 e ss.

¹⁴ E. R., IV, pp. 1 e ss.

diverse dalla materia, e solo occasionalmente causate da essa, hanno in realtà Dio come causa efficiente.

Si può qui ricordare che Massimo Lapponi, nel suo studio sull'opera gerdiliana, distingue due fasi nell'evoluzione del pensiero di Gerdil, il quale «una volta sfogata la sua passione per l'idealismo malebranchiano»¹⁵ nelle opere giovanili, rivela, nella maturità, maggiori interessi per la problematica morale e civile. In effetti il pensiero di Gerdil nei confronti della filosofia malebranchiana andò assumendo una posizione più critica, come si può desumere da quanto egli stesso ebbe a scrivere in momenti successivi. Infatti inizialmente la filosofia di Malebranche destò la convinta adesione del giovane Gerdil, che nell'idealismo cartesiano-malebranchiano trovava un appoggio per la sua opera apologetica contro il materialismo del tempo. Nella *Défense* Gerdil infatti così conclude il suo ragionamento sulla conoscenza intellettuale: «il est toujours vrai de dire que je ne puisse rien connaître que par l'union intime de mon esprit avec Dieu, qui renferme toutes choses d'une manière intelligible».

Tuttavia, col passare degli anni, l'adesione di Gerdil al pensiero malebranchiano tende ad attenuarsi. Nell'"Avertissement" preposto alla nuova edizione della *Défense* (Bologna, 1784) Gerdil ne prende le distanze quando scrive: «L'Auteur de cette *Défense* n'a point adopté les sentimens particuliers de l'Auteur du livre de l'action de Dieu sur les créatures»¹⁶. Riconosce che Malebranche ha presentato il suo sistema in forma vaga e spesso velata sotto espressioni figurate. Soprattutto chiarisce con vigore che l'anima non è "un être purement passif", in quanto essa racchiude non la semplice percezione delle idee, nella quale essa è passiva, ma anche il giudizio col quale le collega in modo attivo, e in particolare la volontà con la quale essa si determina ad agire.

Questi trattati, anche se non esprimono il pensiero definitivo di Gerdil, che maturò nel tempo una visione sempre più complessa e poliedrica della realtà dell'uomo e della società, rivelano già quel rigore logico e quella forza dialettica che ne caratterizzarono tutta l'opera, in direzione prevalentemente anti-illuministica.

In queste prime opere filosofiche Gerdil mira a confutare la tesi esposta da Locke nel suo *Saggio sull'intelletto umano*¹⁷, secondo cui noi non possiamo sapere se Dio non abbia dato a certi ammassi di materia opportunamente disposta la facoltà di pensare: da questa possibilità di una materia pensante — dice Gerdil — molti contemporanei hanno rica-

¹⁵ M. LAPPONI, *G. S. Gerdil e la filosofia cristiana dell'età moderna*, Roma, Spazio tre, 1990, p. 102.

¹⁶ E. R., IV, p. 5

¹⁷ JOHN LOCKE, *An Essay concerning human understanding*, London, 1690. Per la traduzione italiana si veda J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Marian e Nicola Abbagnano, trad. di M. Taylor Abbagnano, Torino, UTET, 1971.

vato la pericolosa convinzione che il pensiero non sia altro che una qualità della materia, risultante dalla struttura e dalla disposizione degli organi corporei, e che pertanto nulla esista al di fuori della realtà materiale. È nell'intento apologetico di confutare il crescente materialismo dei cosiddetti "esprits forts" che il Barnabita rivolge la sua critica all'opera di Locke: attraverso un serrato discorso condotto "more geometrico" egli procede alla confutazione delle tesi dell'avversario valendosi delle sue stesse proposizioni. Egli coglie, enfatizzandole, le contraddizioni in cui Locke cade. Infatti nel X capitolo del suo *Saggio* il filosofo inglese poggia la dimostrazione della immaterialità di Dio proprio sul principio che la materia ammette la divisibilità, mentre il pensiero è per sua natura indivisibile; quando invece prospetta l'ipotesi che il pensiero possa essere inerente alla materia, lo rende — come la materia, che risulta dall'unione di più parti — soggetto anch'esso a corruzione. In tal modo verrebbe posto in dubbio il concetto stesso di immortalità dell'anima.

Inoltre, partendo dall'affermazione di Locke secondo cui ogni facoltà della materia dipende dalle sue qualità primarie e originali, Gerdil osserva che, se la facoltà di pensare risultasse dalla semplice disposizione delle parti della materia, il pensiero dovrebbe essere originariamente contenuto nella materia, perché un semplice movimento, una diversa giustapposizione delle sue parti non possono produrre una realtà diversa dalla realtà della materia.

A Locke, che ritiene impossibile per l'intelletto umano avere un'idea chiara della sostanza sia materiale sia spirituale¹⁸, e che pertanto giudica incomprensibile la potenza dell'anima di comunicare, attraverso il pensiero, il movimento al corpo, Gerdil risponde ispirandosi all'occasionalismo di Malebranche. Nell'anima — egli dice — non c'è se non il desiderio che il corpo si muova, ma i pensieri non sono se non causa occasionale dei movimenti, che solo Dio produce nei corpi, così come certi movimenti del corpo sono cause occasionali di certi pensieri coi quali Dio colpisce l'anima.

Le due opere sull'immaterialità dell'anima e in difesa di Malebranche, per il rigore logico e la forza dialettica con cui Gerdil si era opposto al pensiero di Locke, avevano richiamato su di lui l'attenzione degli studiosi, tanto che nel 1749 l'Università di Torino lo chiamò come docente di Filosofia Morale (o Etica Naturale) e successivamente di Teologia Morale. La sua posizione polemica nei riguardi della cultura dei Lumi fu evidente fin dall'orazione che egli pronunciò nel novembre del 1750, come

¹⁸ J. YOLTON, *The science of nature*, in J. LOCKE, *Problems and Perspectives*. A collection of new Essays edited by J.W. Yolton, Cambridge University Press, 1969, p. 183, cita come fondamentale del pensiero di Locke la formula con cui egli definisce la "cosa": «a collection of qualities plus something I know not what».

prolusione al corso di Filosofia Morale. Di fronte alla Corte, alle autorità, ai docenti, agli studenti egli lesse l'orazione *Virtutem politicam ad optimum statum non minus regno, quam reipublicae necessariam esse*¹⁹. Non si tratta del consueto omaggio formale e convenzionale alle autorità, ma di un'approfondita riflessione di natura etico-politica: l'autore assume una posizione critica nei confronti di Montesquieu, il quale nell'*Esprit des Lois* aveva indicato come elemento costitutivo della repubblica la virtù, del regno l'onore, del dispotismo il timore²⁰.

L'elaborazione di questo discorso segna un momento significativo del pensiero di Gerdil²¹: la sua importanza è confermata dal fatto che egli non lo pubblicò immediatamente, ma solo dopo aver a lungo riflettuto e ascoltato da un lato le obiezioni degli ammiratori di Montesquieu, che lo accusavano di "perversa interpretazione" dell'opera, dall'altra i "benevoli monitores", che gli consigliavano di togliere agli avversari ogni possibile dubbio interpretativo circa il significato da attribuire al termine "principio" usato da Montesquieu. Pertanto Gerdil, pubblicando l'*Oratio*, la fece precedere da un *Proemium*, in cui mette in luce i motivi ideologici che l'hanno indotto a fissare come argomento della prolusione la *Virtutem politicam*. Gerdil vuole dimostrare l'assoluta necessità — nel regno come nella repubblica — della "virtù politica", che viene da lui identificata con l'amor patrio, il senso del dovere, il rispetto della legge.

Osserva Ricuperati che nell'orazione gerdiliana si percepisce una forzatura in senso repubblicano delle tesi di Montesquieu²². Anche la decisa contrapposizione fatta da Gerdil del trattato muratoriano *Della pubblica felicità* all'*Esprit des Lois* mi sembra un po' forzata se si tengono presenti alcuni passi di Muratori, il quale scrive infatti: «Nelle repubbliche l'interesse pubblico va congiunto con quello dei privati, laddove nello stato monarchico può accadere che l'interesse del popolo non si accordi con quello del sovrano»²³. Sarebbe del tutto fuori luogo voler cogliere simpatie "repubblicane" in Muratori. Piuttosto vi si può scorgere una sua personale sensibilità a tematiche presenti nella cultura del secolo XVIII,

¹⁹ E. R., VI, pp. 3 e ss.

²⁰ Charles-Louis DE SECONDAT, Baron de La Brède et de Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Paris, 1748, Libro III, capitoli V, VI, VII (Paris, 1973, ed. Garnier, introduzione a cura di Robert Dérathé, Tomo I, pp. 29 e ss.). Un repertorio degli scritti di e su Montesquieu usciti in Italia dall'inizio dell'Ottocento ai giorni nostri si trova in Domenico FELICE, *Montesquieu in Italia (1800-1985)*, Bologna, CLUEB, 1986.

²¹ Per una ragionata esposizione dell'*Oratio* cfr. il contributo di G. RICUPERATI, *Montesquieu, Torino, lo stato sabauda e i suoi intellettuali. Appunti per una ricerca*, in *L'Europe de Montesquieu*. Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993) réunis par A. Postigliola e M.G. Bottaro Palumbo, Napoli, Liguori; Paris, Universitas; Oxford, Voltaire Foundation, pp. 165-208.

²² G. RICUPERATI, *Montesquieu...* cit., p. 186.

²³ *Della pubblica felicità*, cap. XVI, in L.A. MURATORI, *Opere* a cura di G. Falco e F. Forti, Milano/Napoli, Ricciardi, 1964, p. 1608.

in cui l'idea di repubblica era recepita non tanto entro precisi lineamenti politici, quanto nei suoi ideali valori etici²⁴. Muratori delinea un programma politico in cui, come scrive Ricuperati, le scelte riformistiche sono subordinatae «alla consapevole realizzazione di un ideale di felicità pubblica e privata che le rende, al di là del residuo paternalismo, consapevolmente illuministiche»²⁵.

La posizione di Gerdil si presenta più rigidamente conservatrice, meno ricettiva dei fermenti innovatori della cultura contemporanea, più tradizionalista. Cogliendo le implicazioni pericolose per l'istituzione monarchica, implicite nel principio democratico difeso nell'*Esprit des Lois*, egli si fa «paladino della istituzione regia, ma anche interprete e sostenitore delle aspirazioni assolutistiche e riformatrici della monarchia sabauda»²⁶. In questa direzione filosabauda si può leggere anche la rivalutazione che egli opera dell'arte militare come stimolo alle scienze e alla tecnologia²⁷, in sintonia con la politica di Carlo Emanuele III a favore delle Reali Scuole di artiglieria e fortificazioni. È infatti costante l'orientamento filosabauda di Gerdil, e se ne può scorgere qualche cenno in questa orazione accademica.

Fondamentale appare senza dubbio l'apporto muratoriano nell'orientare l'ideologia politica di Gerdil verso un assolutismo riformatore. Dove Gerdil indica come indispensabile a un regno bene ordinato l'azione comune e armonica di principe, ministri, magistrati, cittadini, si avverte l'eco del pensiero di Muratori, secondo il quale compito dei ministri è aiutare il principe a rendere benestante e felice il popolo²⁸. Tuttavia la visione di Muratori è più ampia: va al di là dell'ambito strettamente politico e sottolinea l'importanza di letterati e filosofi nell'insegnare l'arte del bene pubblico. Nasce di qui l'elogio muratoriano a Carlo Emanuele III per aver istituito all'Università di Torino la cattedra di Filosofia Morale, disciplina atta a rendere gli uomini più buoni e più saggi. L'elo-

²⁴ Cfr. F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, in particolare i capitoli II e III.

²⁵ G. RICUPERATI, *Il pensiero politico degli illuministi*, Torino, UTET, 1975, p. 28.

²⁶ A. BIANCHI, *Istruzione e modernizzazione dei "curricula" scolastici in Italia alla metà del Settecento: i piani di studio di G. S. Gerdil* in "Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche", 2, Brescia, La Scuola, 1995, p. 127.

²⁷ «Nulla fere pars est rei militaris, quae non magnopere desideret adiumenta doctrinae: hinc existunt innumerabiles artes, quarum vis tanta cum admirabilitate cernitur in proeliis, in castrorum munitionibus, in oppugnatione oppidorum, in omni denique genere belli et apparatu» (*Virtutem...* cit., E. R., VI, p. XL).

²⁸ «Beato quel principe che ha onorati esperti ministri, zelanti dell'onore e della vera gloria del sovrano, e insieme del pubblico bene. Più beato se egli volentieri ascolta i loro consigli, né crede sempre di saperne più di loro. Ordinariamente più sicuro e prudente suol essere il parere concorde di molti saggi, dotati della speranza negli affari del mondo, che quello d'un solo» (L.A. MURATORI, *Della pubblica felicità ...* cit., capitolo III, in *Opere* cit., p. 1519).

gio è ripreso quasi alla lettera da Gerdil nella conclusione della sua orazione, dove loda Carlo Emanuele «quod in hoc nobilissimo artium omnium liberalium et disciplinarum Theatro, morum Philosophiam sedem habere voluerit eamque quasi virtutis officinam quamdam studiosae iuventuti patere»²⁹.

2. - *Teoria politica e religione: origine e funzioni della società.
La polemica contro Hobbes e Rousseau*

Per dare una giusta collocazione alla concezione politica di Gerdil ritengo necessario inserirla nella componente malebranchiana del suo pensiero.

Nei quattro libri dei *Principes métaphysiques de la Morale chrétienne*³⁰ Gerdil tratta rispettivamente dell'idea dell'ordine, dell'idea di Dio, della legge naturale, delle massime generali della morale. Secondo l'autore, poiché noi troviamo tutte le idee in Dio, non solo siamo intimamente uniti a Lui attraverso l'intelligenza, ma altresì tutte le intelligenze sono tra loro unite mediante le cognizioni, poiché una stessa Ragione le illumina, manifesta loro le verità, costituisce il vincolo di una società ragionevole fra tutte le intelligenze. Gerdil, muovendo dalla concezione metafisica che pone Dio come principio dell'agire intellettuale e morale sia del singolo uomo sia della società, delinea in modo organico e sistematico i cardini del suo pensiero sull'origine e i fini della società umana nei *Discours philosophiques sur l'Homme considéré relativement à l'état de Nature et à l'état de Société* (1769)³¹, ai quali fece seguire, nel 1774, il trattato *De l'Homme sous l'empire de la Loi, pour servir de suite aux Discours philosophiques sur l'Homme considéré relativement à l'état de Nature et à l'état de Société*³².

Alfonso Prandi indica come tratto abbastanza comune agli apologeti della seconda metà del secolo XVIII l'essersi misurati con i "philosophes" non solo sul piano specificamente religioso, ma anche su quello morale e politico-sociale, per rispondere ai loro diretti attacchi critici³³. Ma Gerdil non limita la sua apologetica allo studio pratico del costume, della politica, dell'economia. È alla luce dei suoi principi metafisici che va letta la concezione etico-politica da lui contrapposta a quella diffusa nella cultura del tempo, che considerava le relazioni tra gli uomini fondate prevalentemente sul movente dell'utile.

²⁹ *Oratio...* cit., E. R., VI, p. LV.

³⁰ *Principes métaphysiques de la Morale Chrétienne*, E. R., II, p. 3 e ss. L'opera, lasciata inedita dall'autore, fu composta contemporaneamente o anteriormente alla *Défense du sentiment du P. Malebranche* (1748), dove essa viene citata.

³¹ E. R., VII, pp. 45 e ss.

³² Torino, 1744, E. R., VII, pp. 165 e ss.

³³ A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso ...* cit., p. 155.

Nei *Discours philosophiques* Gerdil sottolinea con vigore che la necessità di soddisfare i bisogni più indispensabili della vita «n'est pas l'unique fondement de la Société». È nell'ottica di quella società ragionevole tra tutte le intelligenze, a cui accennavo sopra, che egli può affermare: «la communication des hommes entr'eux s'entretient par des actes provenant de la connoissance et de la volonté». È dunque l'"esprit" che informa i rapporti reciproci tra gli uomini; ne deriva, come corollario, che uno tra gli obiettivi primari della società consiste nel fornire a tutti «le moyen de cultiver leur raison». Gerdil si apre così la strada a trattare un argomento che gli sta particolarmente a cuore: il ruolo dell'educazione della gioventù in vista della conservazione e del benessere del genere umano.

Il Discorso XI, *Idée et division de la Société*, contiene l'esposizione degli elementi che caratterizzano una società organizzata. «Une réunion suffisante d'hommes ou de familles ... au moyen de laquelle chaque homme peut se procurer ce qui lui est nécessaire pour son entretien, pour sa sûreté et pour cette culture de l'âme qui convient à tout être raisonnable; c'est ce qui forme le corps de la société. L'autorité du Gouvernement, les loix, l'établissement des Magistrats, la distribution des emplois et des occupations c'est ce qui forme l'ordre de la Société. Les affections et les vertus sociales [...], tous les moyens d'instruction et les institutions propres à les répandre c'est ce qui forme l'âme et le lien de la Société. Mais [...] il n'y a que la Religion qui ait assez de force pour agir efficacement sur l'esprit de l'homme et l'attacher persévéramment à la pratique de ses devoirs».

Nei *Discours philosophiques* la trattazione gerdiliana, ricca di dottrina ed esposta con precisione cattedratica, non rifugge dal ritornare ripetutamente sullo stesso concetto per meglio chiarirlo, il che dà luogo spesso a una certa pesantezza e prolissità. Ma in certi momenti la forma espressiva si alleggerisce e si illumina di qualche lampo di quell'"esprit", frequente nei "philosophes", e allora lo stile di Gerdil indulge a una lieve ironia, che però non scende mai al sarcasmo aspro di altri apologisti. La concezione che Gerdil ha della società, in netta antitesi con quella contrattualistica, diffusa tra i filosofi del tempo, si riallaccia alla teoria tomistica, che considera la società come fenomeno inerente alla natura stessa dell'uomo, in quanto essere intrinsecamente "sociale". Secondo Gerdil la convivenza sociale trae origine e modello dalla struttura della famiglia naturale, costituita sul vincolo della necessità e del sentimento, e ordinata gerarchicamente. La famiglia è da lui definita «la première ébauche de gouvernement que la Nature a présenté aux hommes»³⁴. A sostegno della sua tesi Gerdil, con un procedimento a cui ricorre ripetutamente nelle

³⁴ *Discours philosophiques...* cit., II, *De l'égalité naturelle*.

sue opere, si vale della testimonianza testuale di un pensatore in grande onore tra i “philosophes”, Montesquieu, che, nell’*Esprit des Lois*, aveva giudicato l’Impero della Cina «formé sur l’idée du gouvernement d’une famille».

Nel Discorso III *Si l’état de Nature est un état de guerre* Gerdil mira alla confutazione del pensiero di Hobbes³⁵, secondo cui lo stato di natura è uno stato di guerra di tutti contro tutti. Gerdil si dice d’accordo con la “juste indignation” di Montesquieu, che aveva ritenuto “système monstrueux” quello di Hobbes, per le conseguenze che ne derivavano. Infatti, poiché, secondo Hobbes, la natura ha dato a ciascun uomo pieno diritto su tutte le cose, il loro possesso non è facile, in quanto gli altri usufruiscono di uguale diritto. Di qui nascono il reciproco timore e la reciproca volontà di nuocere, tanto più dannosa in quanto, prima che si stabiliscano precise convenzioni fra gli uomini, a ciascuno è permesso fare ciò che gli pare contro chicchessia. A questo punto Gerdil, con sottile ironia, sottolinea il contrasto bizzarro fra due pensatori: da un lato Hobbes, dall’altro Rousseau, il quale, nel suo *Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes*³⁶ pretendeva che nello stato di Natura non esistessero motivi di dissenso fra gli uomini, i quali conducevano vita solitaria, quasi privi di rapporti tra loro, e liberi pertanto da ogni sentimento di vanità, di stima, di disprezzo. Di qui Gerdil trae motivo per una conclusione scherzosa: cioè che Hobbes fa dell’uomo una tigre, Rousseau ne fa un gufo (giocando sul doppio valore di “hibou”, che significa sia “gufo” sia “misanthropo”)³⁷. Ma la vera critica delle teorie di Hobbes è condotta da Gerdil secondo una stringente dialettica, che mette in luce i lati deboli dell’impianto argomentativo dell’avversario. Il diritto illimitato su tutte le cose, proprio di ogni individuo, è combattuto e annullato da un diritto, contrario e uguale, di ciascun altro individuo: è dunque un diritto puramente chimerico quello ipotizzato da Hobbes, il quale, appunto a causa di questo urto di diritti contrari, è portato a considerare come situazione propria dello stato di natura una perenne condizione di guerra di tutti contro tutti. Gerdil, nella sua polemica, si vale dei principi sostenuti da Hobbes stesso, ribaltandoli contro di lui: il filosofo afferma che elemento costituente di un diritto è la sua conformità alla retta ragione, e Gerdil fa osservare che lo stato di guerra di tutti con-

³⁵ T. HOBBS, *Leviathan*, London, 1651. Sul pensiero di Hobbes cfr.: L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, Garzanti, Vol. II; J.J. CHEVALLIER, *Le grandi opere del pensiero politico: da Machiavelli ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 1968; L. PEZZILLO, *Rousseau e Hobbes: fondamenti razionali per una democrazia politica*, Genève, Slatkine, 1987; T. MAGRI, *Il pensiero politico di Hobbes*, Bari, Laterza, 1994; A.-L. ANGOULVENT, *Hobbes et la morale politique*, Paris, P.U.F., 1994.

³⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, 1755.

³⁷ *Discours philosophiques...* cit., III, *Si l’état de Nature est un état de guerre*.

tro tutti tende, per sua natura, alla distruzione del genere umano e si chiede se si può riconoscere in ciò la benché minima conformità alla retta ragione.

Quanto all'attribuire a tutti gli uomini nello stato di natura la volontà reciproca di nuocere, Gerdil afferma che tale tesi è dal suo autore presentata sotto una falsa luce, capace di pervertire quanto in essa potrebbe esserci di vero. Nessuno infatti contesta, «si l'on excepte le seul auteur d'Émil», che facilmente si sia introdotta nello stato di natura questa volontà di nuocere, ma il problema è se tale volontà derivi dalle «premières impressions de la Nature». Gerdil, osservando i legami che intercorrono tra i membri della prima società naturale, la famiglia, li vede improntati a istintiva benevolenza e altruismo, sentimenti che sono germe e fondamento di tutte le virtù sociali. Purtroppo queste primitive disposizioni non sussistono per sempre, in quanto i contrasti di interessi, le rivalità e altre passioni le alterano. «N'attribuons donc à la Nature ce qui n'est que l'effet de la perversité accidentelle des individus»³⁸. Si avverte qui, anche se in forma non esplicita, una difesa del dogma ebraico-cristiano del peccato originale, in quanto decadimento dell'uomo da un primitivo stato di innocenza naturale. È evidente il contrasto sia con la visione hobbesiana di uno stato di natura che è guerra di tutti contro tutti, sia con quella rousseauiana della sostanziale bontà della natura umana non corrotta, che comporta, come conseguenza, la superiorità dello stato di natura su quello civile.

I contrasti fra gli uomini, destinati a risolversi in lotte cruente, con l'eliminazione dei più deboli, avrebbero conseguenze funeste nello stato di natura, dove nulla potrebbe smorzare il furore, la continuità, l'universalità. Di conseguenza natura e ragione inducono l'uomo a una forma di società civile capace, essa sola, di porre freno a tali disordini e di moderare l'ineguaglianza delle forze fisiche, assicurando quei diritti che a tutti devono essere garantiti, sulla base dell'uguaglianza di natura.

In tal modo Gerdil viene a delineare la funzione della società civile e la necessità «de la resserrer par des liens plus étroits, et de l'assujettir à des règles, qui en fortifient les inclinations primitives, par lesquelles la nature prépare les hommes à une communication réciproque, réprime en même tems les passions vicieuses et dérégées, qui en pourroient troubler l'harmonie et la sûreté»³⁹. Giudica che le teorie di taluni illustri scrittori del suo tempo, i quali «font envisager la Société comme un état factice, peu nécessaire à l'homme»⁴⁰, inducono pericolosamente l'uomo a vedere nel suo simile un estraneo (sovente scomodo), a cui la natura non lo ave-

³⁸ Ivi, p. 85.

³⁹ Préface aux *Discours philosophiques...* cit., p. V.

⁴⁰ Ivi, p. VI.

va affatto legato, e lo rendono pertanto più insofferente ai disagi della vita associata. Soprattutto tali teorie non rispondono a verità: infatti è naturale, negli uomini, la tendenza a riunirsi per aiutarsi nelle necessità, e per praticare quei doveri di benevolenza e di equità che ragione e umanità loro ispirano. Necessità e sentimento sono dunque, secondo Gerdil, le basi della società, così come lo sono per la famiglia. Evidente allusione a Rousseau è contenuta nell'accento a quei filosofi che hanno prospettato «un état prétendu naturel et primitif où l'homme brute et isolé [...] vivant sans culture et sans raison, jouissait de son être sans y penser». L'autore li paragona «aux Poètes qui par de riantes descriptions embellissent les cabanes rustiques des bergers»⁴¹. Ironicamente l'autore conclude che, malgrado le attrattive di questa vita agreste, delineata con seducente eloquenza, nessuno tuttavia ha ancora abbandonato la società per ritirarsi nei boschi. Emerge qui una interpretazione letterale e restrittiva del pensiero di Rousseau, ridotto a semplice aspirazione alla primitività dello stato selvaggio. Sfugge a Gerdil quell'anelito a una spontaneità e integrità originaria, in cui Rousseau vedeva il mezzo per rinnovare la società, riscattandola da egoismi e corruzione. A Gerdil interessa dimostrare la piena "naturalità" della vita sociale; egli nella sua argomentazione fissa alcuni punti-chiave: necessaria è «la communication réciproque entre les hommes», senza la quale essi non potrebbero provvedere in modo sufficiente al loro sostentamento, né coltivare le loro facoltà intellettuali; dunque tale «communication n'est pas un établissement purement arbitraire»⁴², ma un mezzo stabilito dalla natura per la conservazione del genere umano.

Subito si presenta al pensiero di Gerdil l'esigenza che nella società umana esista un'autorità pubblica capace di mantenere l'ordine e di tenere a freno i malvagi, che potrebbero determinare il disordine e la rovina della società stessa. Il suo ragionamento è ispirato a rigore logico: se la società risponde alla "loi naturelle", in quanto essa sola è capace di garantire il benessere del genere umano, e se, a mantenervi l'ordine, è necessaria un'autorità pubblica, questa pure sarà fondata sulla legge naturale: non sarà di istituzione arbitraria, non dipenderà dal consenso delle parti, né da alcun patto stipulato dagli individui fra di loro. L'autorità pubblica, per avere efficacia, deve essere fornita di un potere "capable de rassembler les forces particulières, pour les faire concourir au bien commun de la Société". Tale potere può essere posto in un Capo solo, o in un Consiglio più o meno numeroso, secondo le forme di governo, ma «de quelque manière que cette autorité souveraine soit placée, elle n'est point en elle-même le résultat d'un pacte, par lequel les individus composans

⁴¹ Ivi, p. V.

⁴² *Discours philosophiques...* cit., XIII, *De l'autorité publique dans la société civile*.

une Société consentent à se dépouiller d'une partie de leurs droits et de leur liberté pour conserver l'autre»⁴³. Possiamo cogliere in queste frasi un riferimento polemico alle teorie esposte da Locke nel secondo dei suoi trattati *Sul governo civile*, ma più generalmente alla concezione contrattualistica della Società che caratterizzò — in forma e in misura diversa — il pensiero politico di filosofi del Seicento e Settecento.

Mi sembra che, sotto la spinta dell'intima convinzione religiosa, il teologo prevalga a questo punto sul filosofo: «Comme la loi naturelle a Dieu pour auteur, il faut convenir que la puissance souveraine est fondée sur l'ordre établi de Dieu pour la conservation et le bien-être du genre humain». Nell'autorità della S. Scrittura più che nel ragionamento filosofico Gerdil cerca appoggio alla sua tesi: «Qui potestati resistit ordinationi Dei resistit: tel est l'oracle de l'Apôtre»⁴⁴.

Nel sostenere la tesi che la potenza sovrana si fonda su un ordine voluto da Dio per la conservazione del genere umano, Gerdil entra in polemica con Hume, del quale cita un lungo passo del venticinquesimo *Saggio morale e politico*⁴⁵. Egli non può condividere la tesi del filosofo scozzese, per il quale l'istituzione di un governo discende non da un'esigenza di giustizia, basata su principi razionali universali, ma sul calcolo del proprio interesse, passione originaria dell'uomo, da cui deriva il diritto di resistenza quando un governo non sia più consono agli interessi dei sudditi. La confutazione di Gerdil si basa sull'accettazione di istituti e concezioni tradizionali: il suo atteggiamento fermamente conservatore lo mette in evidente contrasto con la cultura illuministica, la quale sottopone a critica i valori tradizionali, in vista di un rinnovamento della Società.

L'istituzione di un'autorità fornita di potere coercitivo pone alla riflessione di Gerdil il problema del suo rapporto con la libertà originaria, che l'uomo detiene per natura. Egli lo risolve affermando che tale libertà, connessa alla natura umana, non è un'indipendenza assoluta, poiché la natura stessa ha messo l'uomo alla sua nascita nella necessità di dipendere fisicamente dal concorso degli altri per tutti i bisogni della vita. Lo stesso impulso naturale, che spinge l'uomo a cercare aiuto e protezione nella vita associata, gli fa pure avvertire l'esigenza di un'autorità legittima «pour maintenir l'ordre et assurer la liberté et les droits de chacun»⁴⁶. L'assegnare come compito all'autorità civile la tutela della libertà e dei diritti dei singoli potrebbe far pensare a una certa convergenza di Gerdil col pensiero di Locke, il quale affida all'autorità la realizzazione degli scopi

⁴³ Ivi, p. 155.

⁴⁴ *Ad Romanos*, XIII, 1-2.

⁴⁵ D. HUME, *Essays moral and political*, Edimburgh, Fleming, 1741. Per un'illustrazione del pensiero politico di Hume cfr. L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Vol. III, *Il Settecento*, pp. 148 e ss.

⁴⁶ *Discours philosophiques...* cit., XIII, *De l'autorité publique dans la Société civile*.

della vita associata, consistenti nella garanzia della vita, degli averi, della libertà. Ma la matrice filosofica è diversa, e le apparenti somiglianze restano in superficie, limitate a considerazioni sui doveri dell'autorità, abbastanza ovvii nei tradizionali trattati politici.

Il diritto dell'uomo alla libertà naturale diventa oggetto di più approfondito esame nel trattato *De l'homme sous l'empire de la Loi*. L'habitus mentale di Gerdil, che lo porta a formulare una definizione chiara e precisa di ogni concetto, gli suggerisce, all'inizio del trattato, questa meditata definizione del termine "loi": «J'appelle "loi", dans un sens général, cette règle conforme aux lumières d'une raison éclairée, qui est propre à déterminer les actions de l'homme d'une manière convenable à sa perfection et à sa félicité»⁴⁷.

In queste frasi troviamo espressioni che possono apparire di sapore illuministico: «regola conforme a ragione illuminata», «azioni dell'uomo determinate alla sua perfezione e felicità». Ma il significato che vi attribuisce Gerdil differisce da quello dei "philosophes" e si inserisce in una visione religiosa che trova la sua espressione nelle parole di Sant'Agostino qui citate: «iustum est ut omnia sint ordinatissima»⁴⁸. È in quest'ordine universale, basato sulle leggi naturali stabilite da Dio, che l'uomo attinge la perfezione e la beatitudine. Nella legge naturale Gerdil vede infatti la fonte dei doveri e dei diritti dell'uomo, primi fra tutti quelli della propria conservazione. Da questo diritto-dovere dell'uomo alla vita deriva come conseguenza che non si ha il diritto di attentare alla propria vita, ma che si può esporla al pericolo «pour le bien de la vertu». Egli fa l'esempio del valore del soldato, che affronta la morte per la salvezza della patria, o dello zelo caritatevole di chi, in tempo di peste, si espone al pericolo per curare gli ammalati.

Saldamente ancorato a questi principi Gerdil muove alla confutazione di alcuni concetti-base della filosofia morale di d'Holbach⁴⁹, il quale sosteneva che sarebbe inutile e forse ingiusto chiedere a un uomo di essere virtuoso, se non può esserlo senza divenire infelice. Il giudizio di Gerdil non può essere che di severa condanna: «L'Auteur du *Système de la Nature* n'exite pas de blasphémer la vertu». Contro questa «étrange opposition entre le bonheur et la vertu» Gerdil rivendica la «vérité de la Religion», la quale non insegna, come fanno gli Stoici, che la virtù sia il solo bene degli uomini, né la spoglia, come gli Epicurei, delle sue attrattive, ma ne rileva la bellezza per la sua conformità con l'ordine, riconciliando virtù e felicità. Pertanto l'uomo nel suo agire non è "forcé", ma si

⁴⁷ *De l'homme sous l'empire de la Loi pour servir de suite aux Discours philosophiques sur l'Homme...*, Torino, 1774, E. R., VII, pp. 165 e ss.

⁴⁸ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, cap. VI.

⁴⁹ P.-H. DIETRICH D'HOLBACH, *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770).

determina liberamente «par son propre choix». La libertà dell'uomo non è dunque la rivendicazione in assoluto del diritto di fare tutto ciò che si vuole, ma deve essere esercitata «conformément à l'empire de la droite raison»⁵⁰, ed è necessariamente limitata dai precetti della legge naturale, e suscettibile di restrizioni da parte delle leggi positive emanate da un'autorità legittima in vista del bene generale. All'esigenza superiore dell'ordine della società sono dunque subordinati i diritti dei cittadini. Il diritto di proprietà è suscettibile di modificazioni e restrizioni in vista della comune utilità. La stessa libertà del singolo cessa di essere un diritto nel momento in cui divenga causa di turbamento per l'ordine della società.

Non sfugge a Gerdil l'apparente antinomia fra libertà naturale e legge, che egli risolve appellandosi al criterio di un valore preminente: l'ordine della Società. In vista di tale ordine viene messo in luce, nella trattazione gerdiliana, «le principe de sociabilité», che deve «établir un ordre convenable dans la Société sans blesser l'égalité naturelle»⁵¹. Esso deve armonizzare l'uguaglianza di natura fra i membri della Società con la diversità di funzioni che essi vi svolgono. Proprio dall'adempimento di tali differenti funzioni nasce nella Società quel legame di subordinazione, per cui vi sono i superiori che ordinano e gli inferiori che eseguono. Per dimostrare che tale subordinazione non è lesiva dell'uguaglianza di natura, Gerdil ricorda la dipendenza totale dei bambini dai genitori, rapporto che ha per scopo il vantaggio dei bambini stessi. Nelle leggi dell'umanità e della religione ogni tipo di superiorità fra gli uomini deve dunque adeguarsi alle caratteristiche della superiorità paterna, serbando i diritti della uguaglianza naturale, e avendo per fine la reciprocità di vantaggi fra superiori e inferiori.

Nell'espone il principio che ogni autorità sovrana deriva dal diritto di natura, ossia, in ultima analisi, da Dio, Gerdil si inserisce pienamente nell'alveo del più ortodosso pensiero teologico del tempo. Basti pensare che nel 1775, cioè nell'anno successivo alla pubblicazione del trattato gerdiliano, Pio VI emanò l'enciclica "Inscrutabile divinae", dove con severe parole viene condannata la dottrina di alcuni "perditissimi philosophi", i quali mirano a dissolvere, in nome della libertà, i vincoli che uniscono gli uomini tra loro e con le Autorità: «liberum hominem nasci ad nauseam usque clamitant regeruntque nec cuiusquam obnoxium imperio»⁵².

Dall'esame di questi due trattati, che costituiscono due momenti successivi di un unico discorso teoretico sull'origine e i fini della società umana, si possono ricavare alcune considerazioni. Gerdil si muove in un

⁵⁰ *De l'homme...* cit., Parte II, p. 189.

⁵¹ *Ivi*, Parte II, p. 191.

⁵² Questo brano dell'enciclica di Pio VI è citato da Gerdil nella Prefazione al *Saggio di istruzione teologica per uso di Convitto ecclesiastico*, Roma, 1776, E. R., X, p. 192. Il testo intero è in *Bullarii Romani Continuatio*, VI/1, Prato 1847, pp. 181-186.

ambito di ascendenza tomistica e il confronto con aspetti del pensiero moderno è quasi sempre impostato a polemica. Egli considera la tendenza alla socialità connaturata all'uomo e determinata dalla legge della necessità e del sentimento, sì che pura astrazione gli appare la concezione rousseauiana dell'uomo solitario e indipendente; guarda all'autorità come a emanazione della volontà divina, e quindi in piena consonanza con la legge naturale, contro ogni ipotesi di una sua origine contrattualistica. Unica norma di moralità dell'agire umano è per lui l'adesione a un ordine universale dettato dalla retta ragione e, come tale, derivante da Dio. Di conseguenza sono da lui condannate e respinte le tesi materialistiche che identificano nella ricerca del piacere e dell'utile il movente principale dei comportamenti dell'uomo. Contro la teoria della totale uguaglianza degli uomini, mentre sostiene l'uguale dignità delle persone, ammette che esse, come sono diverse in natura per forza e per intelligenza, così possono legittimamente differire nel ruolo sociale.

3. - *Politica economica e organizzazione della cultura nello Stato moderno*

Nel progetto originario di Gerdil alle due opere *Discours philosophiques sur l'Homme considéré dans l'état de Nature et de Société* e *De l'Homme sous l'empire de la Loi* doveva seguire un'ampia trattazione relativa a «les principales vues, qui semblent devoir diriger le gouvernement dans l'exercice de ses fonctions», destinata a costituire un "corpus" unico con i trattati precedenti; ma l'opera vide la luce solo nel 1799, col titolo di *Précis d'un cours d'instruction sur l'origine, les droits et les devoirs de l'Autorité Souveraine dans l'exercice des principales branches de l'Administration*⁵³. Gerdil dichiara di essersi finalmente deciso a pubblicare «le plan tel qu'il fut tracé dès lors», non sperando ormai più che le sue occupazioni gli concedano di completare il progetto, e per prevenire inoltre il rischio che circolino edizioni furtive di manoscritti in cui potrebbe essere alterato il pensiero dell'autore. Nell'"Avis", premesso a questo trattato, si avverte qualche eco delle travagliate vicende subite dallo Stato sabaudo nell'anno 1799. Può essere ricondotta all'incertezza della situazione politica l'esplicita precisazione di Gerdil che quanto è detto circa l'Amministrazione sotto il regime di un sovrano si adatta all'esercizio dell'autorità sotto ogni altra forma di governo. Più chiaro accenno alle traversie del re Carlo Emanuele IV, e alle speranze in lui riposte dai monarchici, è fatto dall'autore quando egli allude a un «heureux présage d'un retour de félicité que les peuples doivent attendre de la sagesse d'un

⁵³ E. R., VII, p. 227 e ss.

gouvernement destiné par la Providence à réparer les outrages faits à la religion, aux moeurs, et aux droits les plus inviolables de la société»⁵⁴.

Nel I capitolo del *Précis* Gerdil riprende i concetti basilari del suo pensiero politico, già espressi nei precedenti *Discours*: l'uomo è un essere chiamato per natura allo stato di società, a cui lo conducono «l'aptitude, le besoin, l'inclination». A questo punto non manca una frecciata ironica a Rousseau: «Ce fameux Jean-Jacques, tout enthousiaste qu'il étoit, ou qu'il paroisoit vouloir l'être de la vie sauvage» ha dovuto ammettere che la perfettibilità, proprietà naturale dell'uomo, «ne peut se développer convenablement, ni atteindre à son terme, ou à sa perfection, que dans l'état de société». Segue, come corollario, che «la société ne peut subsister sans ordre, ni l'ordre sans gouvernement»⁵⁵. Gerdil distingue tre forme di governo: Monarchia, Aristocrazia, Democrazia. A differenza di Montesquieu, che aveva parlato di tre tipi di governo: repubblicano, monarchico, dispotico⁵⁶, Gerdil non include nel suo elenco il Dispotismo, in quanto esso è un abuso, non una forma di governo legittimo. Egli riconosce che nella Democrazia il popolo è sovrano e suddito al tempo stesso. Tuttavia si avverte una certa diffidenza dell'autore verso questa forma di governo nella quale «le Peuple [...] veut en gros le bien, mais il ne le connoit pas» ed è portato a prendere «sur le champ les résolutions les plus violentes [...], à passer subitement d'un extrême à l'autre»⁵⁷. Gerdil inoltre non manca di far rilevare l'illusorietà di una Democrazia totale, quale era stata delineata da Rousseau, in cui tutti avessero voce nelle pubbliche deliberazioni. Infatti, obietta Gerdil, le donne, i giovani minorenni e altri cittadini in determinate condizioni sono sempre esclusi da ogni diritto di suffragio; ciò significa che una larga parte della popolazione non ha alcuna influenza nel governo del paese: pertanto non possono queste persone essere considerate cittadini a tutti gli effetti. Perciò, conclude Gerdil, ogni Democrazia non è che una sorta di Aristocrazia composta da un più grande numero di membri dotati della pienezza della sovranità. Si tratta dunque di una differenza puramente quantitativa che non tocca l'essenza della Costituzione. Esistono inoltre forme miste di governo in cui l'autorità sovrana risiede “dans la réunion de différents corps moraux”. Poiché questi spesso sono in dissenso fra loro, Gerdil si stupisce che alcuni scrittori possano ritenere tali contrasti fra i diversi “Corpi” come «sauve-gardes de la liberté»⁵⁸. Facilmente i partiti degenerano in fa-

⁵⁴ Ivi, p. 230.

⁵⁵ Ivi, p. 231.

⁵⁶ *Esprit des lois* cit., Libro II, capitoli I-V.

⁵⁷ *Précis...* cit., p. 232.

⁵⁸ Questi spunti polemici di Gerdil sono forse diretti (sia pure anonimamente) contro Voltaire, il quale nella VIII e nella IX delle sue *Lettres philosophiques*, parlando del Parlamento e del Governo inglese, sostiene che la libertà è nata in Inghilterra dai contra-

zioni e i dissensi intestini producono fatalmente la rovina delle società: egli cita, a questo proposito, «l'ancien axiome: concordia res parvae crescunt; discordia maximae dilabuntur».

Apprestandosi a trattare *De la Monarchie en particulier* Gerdil riporta una frase di Bossuet ricavata dal trattato *La Politique tirée de ses propres paroles de l'Écriture sainte* (livre 2, prop.12): «On doit s'attacher à la forme de gouvernement qu'on trouve établi dans son pays». Anche il nostro autore dichiara che non è sua intenzione discutere «sur la préférence à donner à une sorte de gouvernement plutot qu'à l'autre». Tuttavia emergono immediatamente i suoi sentimenti filomonarchici: la Monarchia, a suo giudizio, unisce i vantaggi dell'Aristocrazia e della Democrazia: essa infatti, mediante le differenti funzioni attribuite a differenti Consigli, Tribunali, Magistrati, che fanno da contrappeso l'uno all'altro, mantiene un giusto equilibrio nella Nazione e impedisce che gli strati più umili del popolo siano oppressi dai grandi e dai ricchi. La visione paternalistica, prospettata da Muratori⁵⁹, di un Principe tutto rivolto ad assicurare la felicità pubblica acquista in Gerdil connotazioni squisitamente religiose: «Le Prince [...] est proprement le Ministre de Dieu pour le bien. Oui, le Prince est l'homme de Dieu pour le bien du peuple». Da questa sorta di “investitura” divina gli deriva il potere come «un dépôt sacré qui lui est confié non pour son avantage particulier, mais pour celui des peuples». Di qui, per converso, derivano nei sudditi l'obbligo di fedeltà e di obbedienza ai suoi ordini, purché non contrari alla legge di Dio, e il divieto di opporre al Principe «une résistance de révolte, contraire à l'ordre de Dieu».

Passando all'ambito più strettamente politico, Gerdil elenca i poteri del sovrano: potere legislativo, giudiziario, diritto di nominare Magistrati, di imporre tasse per il servizio dello Stato, di fare guerra, pace, alleanze, di mandare ambasciatori all'estero, di battere moneta. Per quanto riguarda la legge, Gerdil, pur riconoscendo che «le Prince est au dessus des lois» poiché può emanarle ed abrogarle, ritiene tuttavia che esiste per il Principe l'obbligo di conformarsi, per dovere di coscienza, alle leggi concernenti i suoi compiti. Su questa base Gerdil stabilisce la differenza tra potere assoluto e potere arbitrario: il primo consiste nel potere di fare le leggi e di disporre del governo del paese senza dipendere da alcuno, ma con l'obbligo di servirsene per il bene pubblico; il secondo nel poter tutto disporre senza altra regola che il proprio capriccio.

Le imposte necessarie per sopperire ai bisogni dello Stato, ivi compreso il mantenimento del Principe, devono essere ripartite in giuste pro-

sti fra i tiranni e il re, e che le Camere dei Pari e dei Comuni, rappresentanti di ceti sociali diversi, con interessi contrastanti, hanno raggiunto un equilibrio che è fondamentale nella vita della Nazione.

⁵⁹ *Della pubblica felicità* cit., in particolare i capp. I, II, XXX.

porzioni sui contribuenti «sans partialité [...] et avec le moins de vexation des contribuables». È pertanto dovere del buon Principe informarsi esattamente del modo con cui è trattato «le pauvre peuple qui gémit au fond d'une province» senza possibilità di ricorrere a lui. Si avverte qui una consonanza non casuale col pensiero di Muratori, derivata dalla lettura dell'opera *Della pubblica felicità*⁶⁰.

Degno di rilievo, e un po' curioso, è il giudizio di Gerdil sulle ricompense da offrire ai burocrati. È giusto — egli dice — che chi lavora per la Società riceva un onorario che gli consenta di vivere dignitosamente, «mais c'est ravoler des services nobles que de les évaluer à prix d'argent». Promozioni e distinzioni possono risvegliare e nutrire sentimenti generosi più che ricompense pecuniarie, le quali «épuisent bientôt l'État», e non possono allettare se non animi bassi, senza peraltro estinguere la loro avidità.

È, questo, uno dei caratteristici passaggi di Gerdil, in cui il suo moralismo, che lo fa guardare con rispettosa ammirazione al servizio disinteressato dello Stato, si unisce a una concreta esperienza ricavata dalle consuetudini dello Stato sabauda, dove gli emolumenti ai funzionari, non certo generosi, erano bilanciati da privilegi e facilitazioni ai figli nei loro studi e nelle loro carriere amministrative, o da sussidi per la dote delle figlie, ad arbitrio esclusivo del Sovrano, senza che gli stipendi fossero agganciati in modo inequivocabile alla progressione gerarchica negli uffici⁶¹.

Dopo aver distinto le varie forme di governo, secondo i principi classici della teoria politica, Gerdil scende nel concreto dell'organizzazione economica della società. Sembra che a questo punto Gerdil smorzi un poco il tono cattedratico con cui ha finora esposto principi teorici per lui incontrovertibili, e che si accosti ai problemi reali del suo tempo con un interesse e una partecipazione più personale.

Nel capitolo XV indica come fattori di prosperità un'agricoltura eccellente, una ripartizione dei beni fondiari in giuste proporzioni, manifatture in grado di produrre non solo quanto risponde alle esigenze della vita, ma anche alle sue comodità, un commercio interno incoraggiato da facilitazioni, un commercio estero ben regolato. Nei capitoli successivi sono trattati uno dopo l'altro questi argomenti. Non si può non osservare che proprio questi punti: popolazione, agricoltura, manifatture e corporazioni, commercio e lusso, sono oggetto di particolare riflessione nel di-

⁶⁰ L.A. MURATORI (*Della pubblica felicità*, cap. XX) considera il dovere del buon Principe di vegliare perchè non si verifichino ingiustizie e abusi, sia dando ascolto personalmente alle lagnanze dei sudditi, sia inviando ispettori di sua fiducia.

⁶¹ D. BALANI, *Toghe di Stato. La facoltà giuridica dell'Università di Torino e le professioni nel Piemonte del '700*, Deputazione Subalpina di Storia patria. Studi e fonti per la storia dell'Università di Torino, VI, Miscellanea di Storia italiana, serie V, Torino, Palazzo Carignano, 1996, p. 287, sostiene che i redditi provenienti dai pubblici uffici erano insufficienti a garantire ai dirigenti il tenore di vita consono al loro stato.

battito sociale ed economico del Settecento⁶². Nella temperie culturale del tempo questi problemi avevano una centralità che non sfuggiva all'attenzione degli uomini di pensiero più avveduti, anche se le soluzioni prospettate potevano divergere. Per questo motivo ritengo interessante confrontare il pensiero di Gerdil con quello di altri intellettuali in relazione ai processi economici del tempo, cercando di coglierne differenze e somiglianze, non tanto per fissare un preciso rapporto cronologico fra le opere, quanto per vedere se, ed entro quali limiti, Gerdil mutui elementi dall'atmosfera culturale a lui contemporanea.

Oggetto di vivaci discussioni fra politici ed economisti del tempo era l'ineguale distribuzione dei beni fondiari, con tutte le conseguenze sociali che ne derivavano. Importante indice rivelatore delle tendenze politiche di Gerdil è il cap. XVIII, nel quale egli critica quegli scrittori che, adducendo a prova l'abbondanza di popolazione e il benessere delle antiche Repubbliche italiane, ritenevano che la divisione in piccole Repubbliche fosse il sistema politico più favorevole alla popolazione. Gerdil osserva che essi non hanno tenuto presente come nei piccoli Stati la proprietà fondiaria sia di solito distribuita fra un maggior numero di cittadini. Pertanto non è la divisione politica in piccoli Stati, ma la divisione della proprietà che favorisce il benessere della popolazione, cosa che, con opportune leggi, può avvenire anche nei grandi Stati.

Egli non vuole certo una redistribuzione forzata della proprietà: «À Dieu ne plaise qu'on depouille qui que ce soit de ce qui est légitimement acquis»⁶³. Ciò sarebbe una grave violazione della giustizia e contrasterebbe inoltre con «l'inégalité naturelle de talents, d'activité et d'industries» che è alla base della differenza fra uomo e uomo. Questa ineguaglianza però deve essere contenuta entro limiti ragionevoli in quanto «tout excès est vicieux». Dunque la ricchezza di una Nazione non consiste nell'eccessiva opulenza di un piccolo numero di proprietari, ma nella giusta distribuzione delle ricchezze nazionali in tutto il corpo dello Stato. Gerdil usa l'immagine del sangue che in un corpo sano deve scorrere regolarmente in tutti i vasi sanguigni grossi e piccoli⁶⁴.

⁶² Per esempio il trattato di BECCARIA composto durante gli anni 1769-1770, quando egli tenne a Milano la cattedra di Economia Pubblica, si compone appunto di quattro parti: "Principi e viste generali" (che riguardano in larga misura la popolazione e indagano le cause dello spopolamento), "Dell'agricoltura politica", "Delle arti e delle manufature", "Del commercio" (C. BECCARIA, *Elementi di Economia Pubblica*, Milano, 1804, in *Illuministi italiani*, Tomo III, *Riformatori lombardi, piemontesi, toscani*, a cura di F. Venturi, Milano, Ricciardi, 1958, pp. 153 e ss.). La trattazione di questi argomenti è però ispirata a un'analisi più critica della situazione dell'economia italiana contemporanea, in confronto all'opera di Gerdil.

⁶³ *Précis...* cit., E. R., VII, p. 267.

⁶⁴ «La même quantité de sang qui, circulant librement dans toute l'habitude du corps, y entretient la vie, la vigueur et la santé, cause les plus affreux symptômes lorsque la régularité de son cours vers les extrémités est interrompue, et que la masse reflue toute en-

Si potrebbero trovare norme atte a mantenere un giusto equilibrio nella ripartizione della proprietà fondiaria. Pur difendendo istituti come il maggiorascato e il fedecommesso, diretti a «conserver les biens dans les familles et les soutenir dans le rang qui leur convient»⁶⁵, Gerdil pensa tuttavia che sarebbe utile contenerli «en certaines bornes». Suggestisce che, essendo «trente pièces d'argent» un reddito sufficiente a mantenere onorevolmente una famiglia, la proprietà fondiaria, garantita per legge al primogenito, non debba oltrepassare tale rendita, e che il resto della proprietà possa dal padre essere diviso fra i cadetti. Appare evidente che a Gerdil non sfugge che istituzioni quali il maggiorascato e il fedecommesso costituiscono un ostacolo alla libera circolazione della proprietà. Egli sembra in questo allinearsi con le correnti del pensiero contemporaneo. Ma, mentre altri scrittori sostengono l'esigenza di abolire tali vincoli e impacci di origine antica (il fedecommesso addirittura di istituzione romana), egli, per un rispetto reverenziale verso istituzioni sancite dalla tradizione e accettate dai moralisti cattolici, si limita a suggerire timide e circoscritte riforme. La sua posizione su questo problema è più «morbida» e accomodante rispetto alla critica ben più incisiva di Muratori, che nel trattato *Della pubblica felicità* aveva collocato maggioraschi, fideicommissi, benefici ecclesiastici tra i fattori negativi che ostacolano lo sviluppo dell'agricoltura, in quanto chi possiede transitoriamente le terre pensa solo a sfruttarle e non vi impiega i capitali e l'attività necessari a migliorarle⁶⁶. Va inoltre ricordato che nella seconda metà del secolo si andava sempre più estendendo tra gli studiosi di economia la convinta e motivata opposizione a fedecommissi e maggiorascati proprio a sostegno della libera circolazione dei beni; si chiedeva perciò l'abolizione di tutti quei vincoli che impedivano l'acquisto delle terre a chi, con nuovi capitali, sarebbe stato in grado di far rifiorire la produzione agricola⁶⁷.

Nel capitolo XXI, trattando dell'agricoltura, Gerdil scrive: «C'est de là que dépend en grande partie la force, l'aisance, la prospérité d'une na-

tière et s'engorge dans les gros vaisseaux» (*Précis...* cit., p. 261). A questo punto Gerdil si apre la strada a trattare del lusso, che egli non vede quale segno certo della prosperità dello Stato, come aveva sostenuto Melon, nel suo *Essai politique sur le commerce* del 1734, ma tutt'al più quale «remède à un plus grand mal». Infatti quando ingiustamente lo Stato permette l'accumularsi di enormi ricchezze nelle mani di pochi, in contrasto con la povertà di molti, la ricerca delle «superfluités du luxe» da parte dei ricchi può in qualche misura fornire i mezzi per il sostentamento dei poveri artigiani. A monte del fenomeno del lusso esiste dunque, secondo Gerdil, un'imperfetta politica economica dello Stato.

⁶⁵ *Précis...* cit., p. 267.

⁶⁶ *Della pubblica felicità* cit., cap. XV.

⁶⁷ Cfr. BECCARIA, *Elementi di Economia Pubblica* cit., Parte II, Cap. I, Prg. 10, p. 175; A. LONGO, *Osservazioni sui fedecommissi*, articolo pubblicato su *Il Caffè*, Tomo I (1764-65), foglio XII, ed. cit., p. 97; G.B. VASCO, *La felicità pubblica considerata nei coltivatori di terre proprie*, Brescia, Rizzardi, 1769, capo IV, in *Opere* cit., Vol. I, p. 73; U. BOTTON DI CASTELLAMONTE, *Saggio sopra la politica e la legislazione romana*, senza luogo di edizione, 1772.

tion». Pare di avvertire in queste parole un'eco del pensiero fisiocratico. Anche l'accenno all'esigenza che vi siano proprietari agiati in grado d'impiegare capitali e mano d'opera per ricavare dalle terre il maggior profitto, «car on ne travaille qu'en vue du profit», sembra avvicinare Gerdil a quella distinzione, di ispirazione fisiocratica, prospettata da Beccaria⁶⁸ fra piccola e grande coltura: la prima, condotta su ridotte porzioni di terra da piccoli fittavoli, caratterizzata da condizioni produttive arretrate; la seconda, di tipo intensivo, intrapresa da ricchi affittuari in possesso di capitali e scorte e svincolati dal controllo diretto dei proprietari⁶⁹. In realtà però, in contrasto con la nuova concezione di "tipo capitalistico" dell'impresa agricola, rivolta a un'economia di mercato, e non di semplice sussistenza, Gerdil si mantiene fedele alla visione della piccola proprietà come centro propulsore dell'attività agricola. Inoltre è favorevole a mantenere in vita forme di solidarismo comunitario, legate a situazioni economiche del passato. Sostiene infatti l'esigenza che permangano "des fonds communs [...] qui fournissent aux pauvres particuliers les moyens d'entretenir le peu de bétail dont ils ont besoin"⁷⁰.

Vicino alla cultura del suo tempo appare Gerdil quando sente l'esigenza di studi specifici che analizzino scientificamente i processi produttivi agricoli, per indicare i mezzi di sostanziali miglioramenti; e auspica, a questo fine, l'istituzione di «Académies ou Sociétés d'agriculture». Tuttavia con la sua caratteristica prudenza egli avverte che non bisogna appassionarsi né pro né contro le innovazioni che ne possono scaturire, in quanto ciò che riesce in un paese può non riuscire in un altro⁷¹.

⁶⁸ *Elementi di Economia Pubblica* cit., parte II, cap. I, prg. 10, p. 175.

⁶⁹ Il problema dell'estensione dei fondi agricoli in rapporto con la loro produttività era argomento di indagine e discussione da parte di studiosi di economia, in relazione anche con le particolari situazioni agricole delle diverse regioni. Giambattista Vasco giudica antieconomica la divisione dei terreni in porzioni troppo piccole, poiché il rapporto fra spesa e profitto è sfavorevole al piccolo proprietario, spesso costretto, per necessità di sopravvivenza, a cercare lavoro come giornaliero presso proprietari più facoltosi. Ma è pure contrario all'accumulo di terreni troppo estesi nelle mani di pochi proprietari. Egli propone, come rimedio, l'istituzione di "leggi dirette a fissare la massima e la minima quantità di terreno che possa un uomo possedere". Non gli sfugge però che tale progetto comporterebbe ingiuste spoliazioni; egli lo ritiene realizzabile solo quando una Nazione acquisti nuove province incolte o colonie (come è avvenuto in Russia e in America), per le quali si possono fare le leggi ritenute più vantaggiose (*La felicità pubblica* cit., parte II, capp. I, III).

⁷⁰ *Précis...* cit., p. 269.

⁷¹ Il progetto di istituire Accademie per lo studio dei problemi dell'agricoltura rispondeva alle esigenze e alle aspirazioni del tempo. Nel 1753 era sorta a Firenze l'Accademia dei Georgofili, per opera di Ubaldo Montelatici, autore di un *Ragionamento sopra i mezzi più necessari per fare rifiorire l'agricoltura*. Già Muratori aveva avvertito la necessità di fornire ai contadini maggiori conoscenze sulla produttività dei suoli e sulle più adeguate tecniche agricole, mediante iniziative concrete e capillari: egli aveva proposto infatti l'istituzione di scuole festive per i contadini, o l'istruzione personale impartita ai propri dipendenti dai proprietari che si fossero in precedenza documentati su libri di agricoltu-

Nella sua indagine sull'agricoltura Gerdil si preoccupa pure di indicare i mezzi che ritiene più efficaci per incentivare la produzione. Mette al primo posto "un prix discret" per le derrate agricole, in modo che il proprietario del fondo ne ricavi un giusto profitto⁷². A questo scopo bisognerà fornire ai prodotti agricoli «un débouché [...] soit par les manufactures distribuées en différents lieux, soit en facilitant le commerce intérieur». Altro mezzo utile può essere «une gratification de discrète valeur» accordata dal Principe a chi avrà promosso miglioramenti in campo agricolo. Tale premio da un lato ispirerà «plus d'ardeur pour les travaux campestres», dall'altro testimonierà la vigilanza del Principe e il suo interesse per l'agricoltura. Gerdil indica al sovrano l'opportunità di cospicui investimenti per la messa a coltura di nuovi terreni. La sua prosa, a questo punto, lasciando il tono pacato, si fa moscia ed ispirata. «La victoire la plus éclatante n'est pas comparable à la solide gloire qu'acquiert un Prince qui, en défrichant de vastes contrées, transforme des déserts affreux en gras pâturages et en terres fécondes [...] C'est une espèce de création réservée à ceux que la Providence a établis pour être ses représentants sur la terre». Ma subito Gerdil, lasciata ogni enfasi, torna a essere l'osservatore attento e obiettivo della realtà agricola, e registra le trasformazioni avvenute nelle colture del paese, quali l'estendersi della coltivazione della vite in Piemonte nel secolo XVIII⁷³. Gerdil osserva che l'agricoltore ha interesse a sostituire il grano con la vite perchè, vendendo il suo vino fuori dei confini del paese, ne ricava tanto da acquistare il grano di cui ha bisogno, oltre a un "surplus". Tuttavia Gerdil non si allinea con gli scrittori che vorrebbero «laisser à chaque propriétaire une pleine et entière liberté de choisir le genre de culture qui lui convient davantage», Egli pensa che in uno Stato non si debba trascurare la coltivazione delle derrate

ra (*Della pubblica felicità*, cit., cap. XV). A. Saltini nel suo studio *La "pubblica felicità": manifesto degli studi di politica agraria* (in *Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori*. Atti della III giornata di studi muratoriani, Vignola, 14 ottobre 1995. Firenze, Olschki, 1996, pp. 155 e ss.) indica i canoni economici e sociali a cui Muratori ispira la sua politica agraria, ossia istituzioni che assicurino ai coltivatori un'equa ricompensa alle loro fatiche, l'impegno degli scienziati a ricercare mezzi che favoriscano il progresso delle coltivazioni, una più adeguata istruzione dei contadini, dei quali egli lamenta l'ignoranza, stigmatizzando nel contempo l'incuria dei proprietari. Beccaria, di fronte allo stesso problema della miglior istruzione dei contadini, auspicava che i parroci delle campagne, oltre a pensare al bene delle anime, diffondessero tra i loro fedeli "i lumi dell'agricoltura e della medicina" (*Elementi di Economia Pubblica*, cit., parte II, cap. I, prg. 7, p. 172).

⁷² Avvertiamo nel "prix discret" di Gerdil l'eco di quel "bon prix", cioè prezzo remunerativo, a cui facevano riferimento F. Quesnay nel suo *Tableau économique* (1758) e i fisiocratici, che in esso vedevano uno stimolo a una più larga offerta di derrate e di forza-lavoro.

⁷³ Questi fenomeni di trasformazione sono stati fatti oggetto di indagine da parte di studiosi di storia economica del Settecento: cfr. A. CARACCILO, *La storia economica in Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1983, vol. III, pp. 511-568 e D. CARPANETTO - G. RICUPERATI, *L'Italia del Settecento: crisi, trasformazioni, lumi*, Bari, Laterza, 1990, parte I.

di prima necessità, onde evitare il rischio, in momenti di carestia, di trovarsi in una sorta di dipendenza da fornitori stranieri. Un accorato appello fa inoltre Gerdil a «veiller à la conservation des bois, genre d'une nécessité toujours présente, et d'une très lente reproduction». Possiamo dunque annoverare Gerdil tra gli studiosi che in quel tempo avvertirono quanto dannosa fosse la distruzione di estesissime selve secolari e levarono la loro voce di protesta.

Alcune considerazioni fatte da Gerdil sul commercio nel capitolo XXVI sembrano ispirate a principi mutuati dal pensiero dei fisiocratici: la forza delle nazioni agricole, egli scrive, «est aussi solide que la terre qui les soutient»⁷⁴, mentre le Nazioni che, grazie al commercio estero, hanno acquistato forza e potenza, si trovano in situazione più precaria, perché il commercio «est sujet à des révolutions», come dimostra il declino di Venezia nel secolo XVI, seguito alle scoperte dei Portoghesi. Quando uno di questi Stati “commercianti” decade economicamente per la concorrenza di altri Stati, trova difficoltà a risollevarsi; invece le Nazioni agricole, anche se, a causa di una cattiva amministrazione, possono impoverirsi, conservano in sé «un principe de vie capable de les ranimer et de leur rendre leur première vigueur».

Gerdil giudica «l'argent comme un moyen très utile, mais [...] jamais comme le fin et le but de l'administration». “L'accumulation du numéraire” non significa ricchezza e potenza per uno Stato, anzi «on a vu des États croître en numéraire et décliner en puissance». Nell'aumento della moneta circolante Gerdil ravvisa il pericolo di un rincaro della manodopera, che renderebbe meno concorrenziali sui mercati esteri le merci prodotte nel paese.

Non è forse fuori luogo scorgere in qualche passo del trattato gerdiliano un'eco di quella concezione “sociale” del commercio, presente nella relazione di Paolo Mattia Doria *Del commercio del Regno di Napoli*, composta nel 1740⁷⁵. Doria riconosce nel commercio il motore per la rinascita del Regno, ma distingue tra commercio interno, visto come mezzo con cui gli uomini possono rifornirsi reciprocamente di quelle merci, che agli uni mancano e gli altri hanno in abbondanza, e commercio esterno, nelle mani di pochi ricchi mercanti, napoletani ed ebrei, che ne traggono lautissimi profitti.

Nonostante qualche apertura alle teorie fisiocratiche, la base del pensiero economico di Gerdil mantiene una netta impronta tardo-mercantilistica. Egli giudica «un axiome que le commerce ne veut pas être gêné dans ses opérations [...] Une liberté illimitée est sujette à des grands

⁷⁴ *Précis* cit., p. 280.

⁷⁵ L'opera, rimasta inedita, fu pubblicata solo da E. VIDAL, *Il pensiero civile di P. M. Doria negli scritti inediti. Con il testo del manoscritto "Del commercio del Regno di Napoli"*, Milano, Giuffrè, 1963.

inconveniens». Considera importante l'azione dei governi rivolta a reprimere gli abusi e a favorire i commerci; ritiene buona regola facilitare l'importazione delle materie prime, da lavorarsi nel paese, e renderne, al contrario, difficile l'esportazione, «pour ne pas [...] racheter de l'étranger à haut prix ce qu'on lui a vendu à bas prix». Sembra di poter rilevare una certa sintonia con le idee espresse da Pietro Verri in un articolo, *Elementi del commercio*, pubblicato nel 1764 sul "Caffè", dove si legge: «è sempre vero che converrebbe anzi prendere dai forestieri queste materie prime (lino, lana) e tesserle che comperare le manifatture, poiché il prezzo della manifattura non uscirebbe»⁷⁶. Perciò egli ritiene salutare al commercio l'istituzione di tributi sull'importazione dall'esterno di prodotti manifatturieri.

Su una linea decisamente protezionistica è anche Beccaria, che guarda con favore a una politica economica dell'Autorità Pubblica rivolta a proteggere, con tributi e dazi, le attività manifatturiere del Paese. Egli propone «un dazio all'uscita delle materie prime nazionali e l'introduzione libera delle materie prime forestiere», e inoltre propone di «aggravare l'introduzione delle manifatture estere ed alleggerire, o meglio lasciar libera del tutto l'estrazione delle manifatture nazionali»⁷⁷. Non dissimile è il consiglio che Gerdil dà al Principe: poichè non sarebbe possibile per un Principe seguire nei dettagli lo svolgimento del commercio estero, è necessario che egli abbia Ministri abili in questo campo «afin qu'en reconnaissant les causes de l'avantage ou du désavantage de la Nation dans le commerce avec l'étranger, on puisse prendre le parti le plus convenable, en égard aux circonstances».

Nel trattare la questione della libertà di esportazione dei grani (capitolo XXIII) Gerdil assume una posizione conservatrice, che gli fa ritenere necessario porre dei limiti all'uscita dallo Stato di una merce, come il grano, necessaria alla sopravvivenza della popolazione. Su questo punto differisce da molti scrittori contemporanei, sostenitori della necessità di liberalizzare tale commercio⁷⁸, e anche dal suo "modello", Lodovico Antonio Muratori, il quale aveva suggerito di abolire ogni divieto di esportazione, citando come esempio Benedetto XIV che si era posto sulla strada della liberalizzazione⁷⁹.

Complementare alla trattazione del commercio è il capitolo XXVII "Du commerce relativement à la noblesse". All'inizio Gerdil valuta «assez bonnes surtout s'il s'agit d'une Nation agricole et militaire» le ragioni che hanno indotto Montesquieu a dare un giudizio negativo sull'op-

⁷⁶ *Il Caffé, 1764-1765*, a cura di S. Romagnoli, Milano, Feltrinelli, 1960, tomo I, pp. 29-31.

⁷⁷ *Elementi di Economia Pubblica* cit., parte III, cap. II, prg. 23, pp. 182 e ss.

⁷⁸ Cfr. F. VENTURI, *Illuministi Italiani* cit., Tomo III, pp. 430 e ss.

⁷⁹ *Della pubblica felicità* cit., cap. XVI.

portunità che il commercio sia esercitato dai nobili, in quanto professione contraria allo spirito della Monarchia. Montesquieu ritiene infatti che quest'uso abbia contribuito in Inghilterra a indebolire il governo monarchico, mentre più saggia giudica la pratica introdotta in Francia, dove i commercianti non sono nobili, ma possono diventarlo: la possibilità di tale promozione sociale diviene per essi stimolo a svolgere bene la propria attività⁸⁰.

Gerdil riconosce dunque come sua fonte Montesquieu nel valutare la relazione fra nobiltà e commercio, ma le motivazioni che adduce sono più specificamente di natura etica, e più limitativo è il criterio di ammissione dei commercianti nel rango nobiliare. Egli ritiene che per tradizione sia proprio della nobiltà il mestiere delle armi, che richiede uno spirito ardente, disposto ad accettare i pericoli e le fatiche d'una campagna di guerra in difesa della patria. In modo analogo i Magistrati, che amministrano la giustizia al popolo, operano direttamente per il bene pubblico. Invece i commercianti, mossi dall'«esprit froid et calculateur du négoce», mirano direttamente al proprio profitto; ed è solo indirettamente che lo Stato può avvantaggiarsi della loro attività. Con queste considerazioni Gerdil allinea fra loro nobiltà di spada e nobiltà di toga, distinguendole nettamente dalla classe inferiore. È giusto, a suo giudizio, che lo Stato conceda distinzioni ed onori alle prime due categorie, mentre i titoli di nobiltà dovrebbero essere attribuiti solo a quei commercianti che hanno reso «des services directs à la patrie par des avances gratuites, ou autrement», non dunque per la ricchezza raggiunta, ma per l'uso patriottico e virtuoso che di tale ricchezza essi hanno fatto.

Questa posizione conservatrice di Gerdil, dovuta forse all'influenza dell'ambiente aristocratico-militare, savoiaro e piemontese, dove visse e operò, lo isola dagli indirizzi prevalenti fra gli scrittori a lui contemporanei e dallo stesso Muratori, per altri aspetti suo modello. Infatti Muratori⁸¹ non accetta il pregiudizio degli antichi secondo cui la mercatura deve essere vietata alla nobiltà, perché il vile amore alla roba non è compatibile con il mestiere delle armi che richiede un animo grande. Anche nel guadagno — egli scrive — si può mantenere il decoro competente al proprio grado, e inoltre i nobili oziosi potrebbero impiegare utilmente il proprio tempo facendo fiorire l'agricoltura o la mercatura. In Francia, alla metà del secolo, l'argomento era diventato oggetto di vasto dibattito, soprattutto dopo la pubblicazione, nel 1756, dell'opera *La noblesse commerçante* dell'ex-gesuita abbé François Gabriel Coyer⁸², il quale esortava

⁸⁰ *Esprit des lois*, parte IV, libro XX, cap. XXI, ed. cit., Tomo II, pp. 15-17.

⁸¹ *Della pubblica felicità* cit., cap. XVI.

⁸² L'abbé François-Gabriel Coyer (1707-1782) pubblica nel 1756 *La noblesse commerçante*, che suscita una "réfutation" da parte del marchese de Sainte-Foix, autore, in polemica con Coyer, dell'opera *La noblesse militaire, ou le Patriote français*.

i nobili ad abbandonare i pregiudizi che li inchiodano all'ozio e alla miseria e a divenire, per mezzo del commercio, nerbo dello Stato e strumenti della fortuna pubblica. I suoi avversari lo accusarono di voler abbattere tutte le distinzioni fra i ranghi sociali; sul piano pratico inoltre la sua proposta appariva di difficile attuazione, in quanto la nobiltà, specie la piccola nobiltà, non aveva i mezzi finanziari per intraprendere attività commerciali a largo raggio.

Anche in Italia si ebbe un'eco di questo dibattito, soprattutto tra gli scrittori del "Caffè". Alessandro Verri, in un articolo intitolato *Alcune riflessioni sulla opinione che il commercio deroghi alla nobiltà*⁸³, in polemica con le asserzioni di Montesquieu, mira a dimostrare che la proibizione fatta ai nobili di esercitare il commercio non è più accettabile nelle condizioni sociali ed economiche del suo tempo. Essa aveva avuto la sua ragion d'essere fra popoli barbari e bellicosi, presso i quali la guerra e le armi erano l'occupazione costante e necessaria, e ogni arte, che non fosse quella militare, era disprezzata. Ma, trasformatasi nel corso dei secoli la società civile, il risultato di tale proibizione è che i nobili ora rimangono oziosi e spesso in precarie condizioni economiche, perché le cariche a cui hanno accesso sono in numero troppo esiguo. Di qui la necessità di buone leggi, che favoriscano le attività commerciali da parte dei nobili, con utilità per la patria. Verri suggerisce che i nobili, possessori di vaste proprietà terriere, anziché vendere i prodotti agricoli, li convertano in manufatti, specie se si tratti di fibre tessili (lino, canapa, seta).

Simili sono le motivazioni addotte da Giambattista Vasco⁸⁴, il quale addita per i nobili, fra le altre possibilità di reddito (prestiti a interesse, stipendi del Principe, ecc.), l'attività commerciale, in quanto ritiene ormai superato «quell'antico pregiudizio per cui credevasi disdicevole al nobile la professione del commercio», e l'ozio era considerato «il distintivo carattere e il più pregevole della nobiltà».

Sostanzialmente favorevole all'abolizione delle leggi che vietano ai nobili di «attendere alla mercatura e al traffico» si mostra, pur con qualche limite, Carlo Denina⁸⁵, nell'opera *Dell'impiego delle persone* (1777). Egli esprime però qualche dubbio sulla concreta possibilità di realizzare una così importante riforma. Infatti i cadetti, a causa della legge sulla primogenitura, raramente hanno a disposizione un capitale che consenta loro di iniziare un grosso commercio. Per quanto riguarda i primogeniti, «appena eviterebbe il soprannome di pazzo ed indegno cavaliere» chi abbandonasse cariche militari, o di toga, o di corte «per correre ne' porti di

⁸³ *Il Caffé* cit., I, foglio XXIII e foglio XXIV, pp. 183-195.

⁸⁴ *La felicità pubblica...* cit., parte II, capo IV.

⁸⁵ C. DENINA, *Dell'impiego delle persone*, Torino, Morano, 1803 (la precedente edizione fiorentina del 1777 era rimasta incompiuta) (cfr. *Illuministi italiani*, a cura di F. Venturi, cit., III).

mare a mercatantare». Tuttavia, se un nobile avesse somme ragguardevoli di denaro da collocare con profitto, farebbe cosa più vantaggiosa al bene pubblico impiegando questi capitali in qualche traffico grandioso, piuttosto che nell'acquisto di beni immobili, onde evitare il formarsi dei latifondi, dannosi all'economia del Paese. Si nota in Denina qualche maggior riserva verso la "nobiltà commerciante" rispetto ad altri scrittori del suo tempo. Forse egli risente ancora dell'influenza del conservatorismo di Gerdil, del quale era stato allievo, anche se era andato via via aprendosi sempre più all'Illuminismo. Certo in Denina è avvertibile l'esaltazione del «ruolo militare della nobiltà rispetto alle altre attività professionali più borghesi e meno eroiche», come scrive Giuseppe Ricuperati⁸⁶.

All'inizio del capitolo XXV Gerdil si preoccupa di indicare come dannosa all'economia del paese la consuetudine di attirare tutte le manifatture nella capitale. Ne derivano un aumento nei costi di trasporto delle materie prime, un rincaro della mano d'opera, con conseguente aumento del prezzo dei manufatti e, cosa anche più grave, il confluire nella città di masse umane «en grand préjudice de la population des campagnes». Il pensiero di Gerdil travalica dunque l'ambito strettamente economico, per cogliere un aspetto precipuamente umano del fenomeno.

Quando viene a trattare in modo specifico dell'organizzazione dell'attività manifatturiera Gerdil, fedele alla sua mentalità conservatrice, mostra di temere che il concedere totale libertà di iniziativa a privati, che possano improvvisarsi «maîtres dans une profession quelconque sans en avoir fait l'apprentissage» possa causare un peggioramento della qualità delle merci prodotte nel paese, quindi screditarle sui mercati esteri. Piuttosto cauto è il suo giudizio su "les privilèges exclusifs": in generale essi sono più dannosi che utili. Tuttavia vi sono «des arts [...] qui exigent des ouvriers exercés de longue main dans les ateliers où l'art est porté à sa perfection». Non si possono quindi respingere in blocco "les règlements" a causa di abusi che vi si sono insinuati. «Ces règlements doivent sans doute être concertés avec beaucoup d'intelligence et de sagesse». Non c'è dunque in Gerdil un atteggiamento totalmente critico verso le corporazioni, i loro privilegi, le loro regolamentazioni. Egli non crede che «la réprobation de tout règlement sur les ouvrages de la classe stérile favorise la liberté» e, anzi, ritiene utile «l'intervention de l'autorité publique»⁸⁷. E

⁸⁶ G. RICUPERATI, *Montesquieu...* cit., p. 199.

⁸⁷ L'espressione sopra citata di Gerdil "les ouvrages de la classe stérile" richiama termini frequentemente adoperati dai fisiocratici. Egli mostra di conoscerne le teorie specie per quanto riguarda le imposte, e polemizza con «les Auteurs de la nouvelle science économique», i quali vorrebbero sottoporre a imposta solo «le produit net», senza toccare manifatture e commercio, con la motivazione che ogni imposta sulla "classe stérile" si risolverebbe a danno dell'agricoltura, in quanto i manifatturieri farebbero pagare ai proprietari terrieri i loro prodotti a un prezzo più elevato.

Gerdil conclude il suo ragionamento, non senza una punta d'ironia: «Messieurs les économistes ont des vues profondes, qui méritent d'être sérieusement examinées par des hommes d'État», ma è prudente lasciare «aux plus curieux le soin de faire les premiers essais de ces nouvelles méthodes, dont on ne peut guères garantir le succès»⁸⁸.

A conclusione di quest'esame dei giudizi espressi da Gerdil sui fenomeni economici, si può dire che l'autore si mostra aggiornato sulle nuove teorie dei fisiocratici, attento alle situazioni concrete del paese, in particolare al fenomeno di inurbamento delle plebi rurali e alle conseguenze delle trasformazioni nelle colture. Ma i suoi giudizi sono filtrati da uno spirito intimamente conservatore, legato a valori tradizionali, mosso da inquieto timore verso le innovazioni, che alla sua prudenza non sembrano basate su sufficiente sperimentazione. Si può forse aggiungere un dato oggettivo: nell'ambiente subalpino, che egli ha sott'occhio, l'economia è meno dinamica e articolata di quella della Lombardia asburgica, fatta oggetto d'indagine dai collaboratori del "Caffé", i quali ci appaiono assai più vicini a una concezione liberistica dell'economia⁸⁹.

All'interno del *Précis*, che vuole essere una sorta di "vademecum" per il Principe, Gerdil non si limita solo a proporre un piano organico di azione in campo economico ed amministrativo, ma offre al Principe suggerimenti in un ambito a lui certo più congeniale, e del quale egli ha una diretta esperienza personale, non ricavata dalla lettura di testi altrui.

Nel capitolo XXIX, "Arts et Sciences", egli ricorda al Principe il dovere di proteggere le Lettere (come già fecero i Medici), in quanto è questa «la manière [...] la plus propre à donner de l'essor aux vrais talents». Ma subito Gerdil avanza riserve su quella che è la cultura dominante nel secolo, che s'identifica con la "liberté de penser". Grave colpa

⁸⁸ In contrasto con le considerazioni di Gerdil sono quelle di Pietro Verri (*Del piacere e del dolore e altri scritti*, a cura di R. De Felice, Milano, Feltrinelli, 1964), il quale, nella sua polemica contro le corporazioni, scrive che la loro istituzione può avere «un'apparenza di saviezza e di prudente circospezione. Sembra che si assicuri in tal guisa il buon servizio del pubblico, la perfezione dei mestieri [...] e che si impedisca che gli uomini senza costume e senza pratica possano defraudare i cittadini e screditare le produzioni interne presso gli stranieri». In realtà però — egli dice — le corporazioni, con la difesa di privilegi e con norme restrittive, costituiscono un freno alla introduzione di moderne tecniche di lavoro e contribuiscono a fare crescere il prezzo delle merci. Nettamente contrario si mostra pure all'intervento diretto dello Stato in ambito economico, ritenuto fonte di abusi, e remora per lo sviluppo produttivo. La giustizia e l'interesse del sovrano esigono di lasciare ai cittadini la maggiore libertà possibile. Anche Beccaria, nel corso delle sue lezioni di Economia Pubblica dalla cattedra milanese, trattando dello "stabilimento delle arti", si era mostrato contrario sia alla concessione di monopoli, sia a interventi diretti dell'autorità pubblica, il cui compito è quello di «eliminare gli ostacoli», tolti i quali "poco resta di positivo da farsi" (*Elementi di Economia Pubblica* cit., parte III, cap. II, prg. 19, p. 180).

⁸⁹ Sull'argomento cfr. D. CARPANETTO - G. RICUPERATI, *L'Italia del Settecento* cit., parte I.

degli uomini di Stato è di non avervi posto dei limiti, e abuso non meno grave è quello di permettere la stampa e la vendita di “mauvais livres”. Tanto più condannabile, tale abuso, se legato a interessi commerciali, perché in questo caso si sacrifica a un progetto economico «la conservation de la religion, des moeurs, de l'esprit national!». Egli guarda con inquietudine e timore al diffondersi di massime pericolose, è severo verso chi scrive «sans aucun frein de religion, de prudence, de pudeur», non lesina frecciate di pungente ironia: «Mille demi-savants ne font pas un savant, mille penseurs libres ne font pas un philosophe». Il tanto lodato “esprit” non è che «ce ton de persiflage si aisé, si commun dans les diatribes du jour». L'atteggiamento di Gerdil è qui più duro verso gli avversari di quanto apparisse nelle opere giovanili: infatti nella polemica contro Locke e contro Montesquieu l'autore — come si è visto — tendeva a misurarsi con loro sul piano comune della ragione o della politica, senza assumere quelle posizioni di condanna morale che erano proprie della controversistica cattolica. Va detto che il clima culturale illuminista andava acquistando sempre più marcatamente carattere antireligioso. Perciò Gerdil, come altri apologisti cattolici, si chiude su posizioni difensive e vede nella censura il mezzo più adatto per la protezione di quei valori etico-religiosi che sente minacciati. Considera dunque preciso dovere del Principe reprimere il diffondersi di teorie pericolose: «Le Prince doit être une garde contre cette démente qui met les esprits dans une fermentation toujours nuisible non seulement à la religion, mais encore à la tranquillité de l'État».

Assai guardingo egli è anche verso le dispute che possono intercorrere fra “gens de lettres”. Si dovranno dunque vietare le dispute che interessano religione e governo. Solo possono essere lasciate libere «les disputations qui ne sortent pas de la sphère des sciences naturelles, des arts, des lettres, de l'érudition»: esse forniscono alimento all'attività degli spiriti, e da esse può uscire «à temps en temps un rayon de lumière». Ma la conclusione lascia piuttosto perplessi: «L'inquiétude naturelle à l'esprit humain a besoin d'un aliment et c'est peut être le moins nuisible». Le dispute fra dotti sarebbero da considerarsi dunque come manifestazione e sfogo di una “inquiétude naturelle” e quasi come male minore nel fermento culturale del tempo? Non sembra essere stato questo lo spirito che informava le sedute dell'Accademia delle Scienze di Bologna e dell'Accademia delle Scienze di Torino, delle quali Gerdil fu membro attivo. In esse il confronto fra intellettuali appartenenti a diverse correnti di pensiero era considerato come fonte di arricchimento per una cultura che guardava senza remore oltre i confini dello Stato. Stupisce che Gerdil, che pure aveva esperienza di queste sedute accademiche, offra una visione riduttiva del significato di queste “disputations”. Qui però egli si riferisce solamente a dispute che interessano religione e governo.

Il capitolo XXX, *Cours d'études dans les Collèges et Universités*, si

apre con una constatazione critica: «Il y a long tems qu'on se plaint du grand nombre de sujets que les Collèges et les Universités enlèvent à la culture et aux arts mécaniques»: è colpa dei genitori che, per l'ambizione di avviare i figli a una carriera più onorevole, fanno loro abbandonare mestieri utili per avviarli a studi in cui avranno scarsa possibilità di riuscita⁹⁰. Ne segue un aggravio per lo Stato «surchargé d'une nombreuse classe de gradués en différentes facultés», i quali, sebbene in possesso di titoli accademici, difficilmente troveranno occupazione, a causa di un rapporto squilibrato fra posti disponibili ed aspiranti.

In queste riflessioni di Gerdil possiamo cogliere, in controluce, i concreti problemi che travagliarono la vita dell'Università di Torino dopo la riforma di Vittorio Amedeo II, soprattutto verso gli anni '60, quando la crescita del corpo studentesco divenne motivo di preoccupazione per il delinarsi di una pericolosa disoccupazione intellettuale⁹¹. Gerdil si pone il problema di come alleggerire lo Stato dall'eccessivo numero di graduati che non possono essere assorbiti nella carriera amministrativa. Non ritiene accettabile il progetto di chiudere l'accesso alle facoltà universitarie ai giovani provenienti dalle classi sociali inferiori. «Ce projet, injurieux par lui même à la classe la plus nombreuse de la société», ha per di più l'inconveniente di escludere dagli studi soggetti che, forse, per i talenti personali, sarebbero divenuti una risorsa per la patria. Preferibile invece l'istituzione di «examens sévères» a cui sottoporre gli aspiranti ai gradi. Attraverso questa rigorosa selezione sarà escluso chi non dimostrerà le attitudini per trarre profitto dagli studi e soprattutto chi pretenderà di ottenere i gradi «sans prendre trop de peine pour les mériter»⁹². La decadenza degli studi universitari è da Gerdil attribuita a «l'idée séduisante de faciliter le progrès des études». A questa falsa idea l'autore

⁹⁰ Sono riflessioni che Gerdil, con parole simili, fa in un discorso accademico, pubblicato a Bologna nel 1785, sotto il titolo di *Considerazioni sopra gli studi della gioventù*, la cui composizione risale però agli anni della sua permanenza a Torino: «Parecchi giovani si tolgono all'agricoltura, oppure alle arti meccaniche per imprendere la carriera degli studi. È quantunque pochissima disposizione vi abbiano, nulla di meno, attesa la facilità delle istruzioni, vi riescono quanto basta per conseguirne gli ornamenti, li quali poi servono loro o a poter fare nulla onorevolmente, o a fare male, volendo ciò fare che non sanno» (E. R., I, pp.149 e ss.).

⁹¹ D. BALANI (*Toghe di Stato ... cit.*) svolge un'approfondita ricerca sulla attività dell'Ateneo torinese in questo periodo storico e cita una Relazione del Magistrato della Riforma del 1761, da cui emerge la preoccupazione delle autorità accademiche per il crescente numero di graduati che uscivano dall'Università.

⁹² Questa proposta di Gerdil sembra rispondere a problemi dibattuti nell'ambiente universitario, alla cui soluzione miravano le Costituzioni del 1772 ricordate da Donatella Balani (op. cit., pp. 145-146). Esse creavano più severi ed efficaci organismi di controllo degli studi e raddoppiavano le tasse universitarie, sia per far fronte al deficit finanziario dell'Ateneo, sia per tener lontani dalle facoltà giuridiche gli studenti di modeste condizioni sociali, indirizzandoli a studi a loro più consoni, cioè alle Arti che preparavano personale tecnico per gli uffici e insegnanti per le Scuole secondarie.

contrappone una distinzione tra la facilità di apprendimento, che deriva da “bonté des méthodes”, e un altro tipo di facilità che consiste nel «trancher les difficultés au lieu de travailler à les éclaircir». Il risultato è «de tout apprendre pour ne rien savoir».

Ritengo opportuno ricordare qui altre due opere di Gerdil, che mi sembra possano essere considerate quasi completamento e corollario delle sue riflessioni sulle Arti e Scienze contenute nei citati capitoli XXIX e XXX del *Précis*. L'argomento comune è visto secondo angolazioni diverse: il *Précis* si presenta come invito ad un'azione di protezione e di controllo sulle Scienze e sulle Arti da parte del Principe; il discorso accademico *Considerazioni sopra i lavori accademici*⁹³ e l'opuscolo *Règlements et statuts proposés pour l'établissement d'une Académie des Sciences*⁹⁴ contengono precise norme per il funzionamento di un'Accademia e le finalità culturali che essa deve proporsi. I *Règlements et statuts* nell'edizione napoletana (1853-56) recano il titolo (trovato in una pagina del manoscritto) *Parere sul progetto di regolamento per la R. Accademia di Torino*. L'opera fu dunque composta con questa precisa destinazione intorno al 1773, secondo l'opinione di Lantrua⁹⁵. Invece il discorso accademico *Considerazioni sopra i lavori accademici* è di data anteriore e di contenuto più generale, come risulta da un passo dei *Règlements et statuts*, dove Gerdil cita un proprio «écrit italien sur les travaux Académiques, composé depuis longtemps, et sans aucune vue relative à la Société de Turin».

I contenuti delle due opere si integrano a vicenda. Fin dalla prima pagina dei *Règlements* troviamo una dichiarazione solenne dell'utilità della scienza: «Toute découverte réelle dans l'ordre de la nature ne peut qu'être suivie d'une utilité réelle ou immédiate dans l'ordre de la société»⁹⁶. Ne consegue che compito d'«une Compagnie savante» sarà «d'étendre la sphère des connoissances réelles» da cui deriveranno vantaggi per l'umanità. Appare dunque in piena sintonia col pensiero contemporaneo questa concezione della scienza come servizio utile alla società e non come valore autonomo ed esclusivo.

La prima delle classi in cui, secondo il progetto gerdiliano, si articolano i lavori dell'Accademia è quella delle Scienze Naturali, suddivisa in Storia Naturale, Fisica, Matematica. Segue la classe definita di Antichità, diretta allo studio delle scienze ed arti presso gli antichi, che ha lo scopo di gettare nuova luce sull'origine e il progresso delle conoscenze umane. Affiora a questo punto una preoccupazione di natura filologica da cui nasce l'esigenza che i testi degli autori antichi siano esatti e la tra-

⁹³ E.R., III, pp. 331 e ss.

⁹⁴ E.R., III, pp. 347 e ss.

⁹⁵ A. LANTRUA, *Giacinto Sigismondo Gerdil filosofo e pedagista nel pensiero italiano del secolo XVIII*, Padova, CEDAM, 1952, p. 16.

⁹⁶ E. R., III, p. 347.

duzione sia fedele. Gerdil propone come «travail digne d'une Académie» una traduzione di tali testi che sia frutto di lavoro associato, «pas simplement comme le travail isolé des différents membres de l'association»; vi si aggiungeranno note esplicative, atte a chiarire le parti oscure del testo. Sarebbe questo «un présent digne d'être offert à la République des Lettres»⁹⁷. Si può qui cogliere un evidente riferimento al progetto, caro al Muratori, di una fattiva collaborazione culturale fra le Accademie europee. Una terza classe è quella di Agronomia, che potrebbe collocarsi tra analoghe istituzioni sorte in varie capitali d'Europa: gli studi teorici darebbero l'avvio a sperimentazioni pratiche fatte dagli stessi accademici nei propri fondi. Gerdil è invece contrario all'istituzione di una classe di Filosofia speculativa, in quanto vede il pericolo che vi penetrino moderne teorie contrarie alla religione e al governo. Tuttavia, per non escludere dall'Accademia le discipline filosofiche, Gerdil ritiene che si possa permettere agli associati di occuparsene «à condition néanmoins que le mémoire ne seroit lu à l'Académie qu'après avoir été présenté au Directeur ou au Secrétaire, pour s'en assurer, par le suffrage de quelque homme habile, que l'ouvrage ne contient rien de contraire aux saines maximes».

La preoccupazione per l'incalzare di un libero pensiero, pericoloso per i valori tradizionali, ispira a Gerdil la proposta di precise restrizioni nell'ammissione all'Accademia di nuovi membri. Bisogna escludere non solo i soggetti «d'une probité suspecte», ma anche coloro che con discorsi o scritti non si fanno scrupolo di diffondere massime contrarie alla religione e alle leggi. Egli caldeggia una sorta di censura all'interno dell'Accademia: il Direttore avrà il diritto di concedere o rifiutare la pubblicazione dei «Mémoires» dei singoli Accademici.

Uno spirito rigidamente conservatore, per non dire reazionario, sta dunque alla base dei *Règlements et statuts* per tutto ciò che riguarda la vigilanza contro opinioni considerate pericolose. Invece, sotto altri aspetti, Gerdil appare rispettoso della libertà dei singoli Accademici: è contrario a ogni norma che prescriva loro un tempo fissato per la composizione dei Mémoires, poichè la spinta a mettere per scritto le idee deve essere interiore, nascere dalla fecondità del pensiero, e non provenire da regole esterne. Gli Atti ufficiali e la storia dell'Accademia devono essere redatti in Latino, lingua conosciuta dai dotti di tutte le Nazioni, ma i lavori degli Accademici saranno composti nella lingua madre di ciascuno e non tradotti in Latino, in quanto «la traduction feroit perdre la touche originale, qui donne toujours du prix à un bon ouvrage». Un accenno tutto moderno allo spirito di ricerca che deve ispirare i lavori dell'Accademia si trova nel citato discorso *Considerazioni sopra i lavori accademici*, dove è detto chiaramente che gli Accademici devono essere animati «da spiri-

⁹⁷ Ivi, p. 348.

to d'investigazione più che di dottrina». Nei *Règlements et statuts* si indica la differenza fra Università e Accademie con queste parole: «Les Universités sont établies pour enseigner les sciences aux élèves qui veulent s'y former, les Académies se proposent de nouvelles recherches à faire». Perciò distinte devono essere le funzioni dei Professori universitari e degli Accademici, anche se dalle Università sono venuti soggetti che hanno fatto onore alle Accademie, e se le Accademie hanno formato Professori che occuparono cattedre «avec la plus grande distinction». Una visione elitaria della cultura ispira Gerdil a indicare nell'«esprit de politesse» la caratteristica a cui devono essere improntati i rapporti fra gli Accademici, in quanto «ce n'est pas trop exiger d'un Corps de Savants que d'en attendre des sentiments plus élevés que ceux du vulgaire ignorant»⁹⁸.

4. - *Il lusso: la polemica contro Melon*

Caratteristico del pensiero settecentesco è il tentativo di individuare le leggi che presiedono al funzionamento delle società umane e di spiegare razionalmente, attraverso di esse, i fattori economici che in quell'epoca imprimevano rapidi mutamenti sociali all'interno dei singoli paesi. Fenomeni come la produzione di merci di lusso e di generi voluttuari, l'infittirsi dei commerci transoceanici, il finanziamento di grandi iniziative imprenditoriali e commerciali attraverso prestiti ad interesse relativamente elevato sono indagati in se stessi e nelle implicazioni che comportano nello sviluppo economico delle Nazioni, in vista di una vita più confortevole, e si tende a sganciarli dai tradizionali canoni di giudizio etico-religioso. Il tema del lusso segna un crinale fra la concezione cristiana, che vede, nell'eleganza e nello sfarzo, l'ostentazione di una vanità moralmente condannabile, e, per converso, la visione, tutta concreta ed economicistica, che valuta il lusso quale utile stimolo ad attività produttive di ricchezza per il Paese⁹⁹.

Un'interpretazione del lusso che travalicava l'ambito economico, per ricollegarsi alla corrente filosofica del sensismo, era proposta da Beccaria nei suoi *Elementi di Economia Pubblica*¹⁰⁰: secondo Ricuperati il suo giudizio favorevole sul lusso come motore economico è da collegarsi con «una giustificazione tratta dallo stesso terreno della psicologia sensistica del calcolo dei dolori e dei piaceri»¹⁰¹. Scriveva infatti Beccaria: «Il dolore, che nasce dalla privazione dei piaceri, fa nascere l'amore dei comodi,

⁹⁸ Ivi, p. 356.

⁹⁹ Sull'argomento si veda *La polemica sul lusso nel Settecento francese* a cura di C. Borghero, Torino, Einaudi, 1974.

¹⁰⁰ *Elementi di Economia Pubblica* cit., Parte IV, Cap. V, Prg. 32, p. 192.

¹⁰¹ G. RICUPERATI, *Il pensiero politico degli illuministi* cit., p. 134.

e l'avidità delle sensazioni aggradevoli [...] fa nascere dipoi la sollecitudine ed inquieta voglia di distinguersi e tutte le minuzie della vanità»; «chi volesse schiantare il lusso da una Nazione farebbe lo stesso progetto di chi volesse distruggere alcuna delle facultà inerenti all'uomo». La dottrina economica sul commercio (e in particolare sul lusso) era per Beccaria sbocco naturale della sua concezione dell'uomo.

L'apologia del lusso in rapporto con l'agricoltura fu fatta da Pietro Verri in due articoli pubblicati su "Il Caffè" (1764)¹⁰². I grandi proprietari terrieri — egli scrive — ove non avessero lo stimolo del lusso, si limiterebbero a fare coltivare le campagne solo per ricavarne il necessario, ma, conosciuti i bisogni del lusso, per farvi fronte promuoveranno in tutti i modi l'agricoltura, con vantaggio anche dei contadini. Il solo lusso veramente pernicioso è quello che toglie alla coltura le terre per farne parchi o riserve di caccia.

Nel dibattito sul lusso si inserisce Gerdil, che, nel *Discours de la nature et des effets du Luxe* (1768)¹⁰³ assume una posizione polemica nei riguardi dell'*Essai politique sur le commerce* (1734) dello studioso di economia Jean-François Melon¹⁰⁴. Questi, con una visione "moderna", aveva fatto l'apologia del lusso, considerato motore di attività economiche che giovano allo Stato, fanno circolare il denaro dai ricchi ai poveri e, dando a questi lavoro, li tengono lontani dall'ozio e dall'ubriachezza: «C'est peut être le Luxe qui a banni des Villes et de l'Armée l'yvrognerie, autrefois si commune, et bien plus nuisible pour le corps et pour l'esprit»¹⁰⁵.

Troviamo il tema del lusso trattato pure da Montesquieu, che lo inserisce però in un discorso più ampio, di più chiara ispirazione illuminista, legandolo alla ineguaglianza della divisione dei beni fra i cittadini, all'esagerato accrescimento delle città, dove l'aggregarsi di un gran numero di uomini suscita nuovi bisogni e accende il desiderio di distinguersi dagli altri con l'opulenza, mentre di contro sta l'impoverimento delle campagne: «Le luxe [...] est dans chaque État en raison composée des richesses de l'État, de l'inégalité des fortunes des particuliers et du nombre

¹⁰² P. VERRI, *Elementi del Commercio in Il Caffè, 1764-1765*, a cura di S. Romagnoli, Milano, Feltrinelli, 1960, tomo I, p. 32 e ID., *Considerazioni sul lusso*, ivi, p. 113.

¹⁰³ *Discours de la Nature et des effets du Luxe*, Turin, 1768, in E. R., VIII, pp. 223 e ss.

¹⁰⁴ Jean-François Melon (1680-1738), economista francese, fu collaboratore di Law, e poi segretario del Reggente Filippo d'Orléans. L'opera che lo rese famoso fu l'*Essai politique sur le commerce, où l'on ébauche les principales matières qui en font l'objet, par rapport à une Nation en general, comme Denrées, Habitans, Colonies, Esclaves, Compagnies exclusives, Gouvernement, Industries, Luxe, Valeurs numéraires, Monnoyes, Augmentation ou Diminution d'icelles, le Change et le Crédit Public*, 1734, senza indicazione del luogo di pubblicazione, in J.-F. MELON, *Opere*, a cura di O. Nicastro e S. Perona, Siena, Università degli Studi, 1977, vol. II, pp. 101 e ss.

¹⁰⁵ MELON, *Essai politique...* cit., p. 182.

d'hommes qu'on assemble dans des certains lieux»¹⁰⁶. Montesquieu stabilisce un legame fra il lusso e le varie forme di governo. Mentre infatti è necessario che con opportune leggi suntuarie il lusso sia bandito dalle repubbliche, nelle quali si richiede che i cittadini antepongano la gloria e l'interesse della patria all'utile proprio, il lusso è invece connaturato alle monarchie, dove grande è l'ineguaglianza delle ricchezze. Di conseguenza, dove i nobili per arricchirsi hanno tolto il necessario ai poveri, bisogna che i mezzi di sostentamento siano a questi resi attraverso il lavoro artigianale. «Le luxe est singulièrement propre aux monarchies [...] Comme, par la constitution des monarchies, les richesses y sont inégalement partagées, il faut bien qu'il y ait du luxe. Si les riches n'y dépensent pas beaucoup, les pauvres mourront de faim. Il faut même que les riches y dépensent à proportion de l'inégalité des fortunes, et que, comme nous avons dit, le luxe y augmente dans cette proportion. Les richesses particulières n'ont augmenté que parce qu'elles ont ôté à une partie des citoyens le nécessaire physique; il faut donc qu'il leur soit rendu»¹⁰⁷.

Gerdil, pur citando Montesquieu, non ne coglie il discorso in tutte le sue implicazioni politiche, ma si limita a sottolineare le considerazioni più specificamente morali. Si accosta invece maggiormente alle critiche che Muratori nel trattato *Della pubblica felicità* aveva fatto a Melon e alle sue teorie sul lusso. L'abate modenese in quest'opera svolge un discorso obiettivo e articolato, che non condanna aprioristicamente il lusso in se stesso, ma vi riconosce, come in tutte le cose umane, aspetti positivi e negativi. Convinto assertore della teoria tardo-mercantilistica, egli ammette che non è un danno per lo Stato se il denaro passa da una mano all'altra entro i suoi confini; dannoso è invece il lusso quando l'acquisto di beni voluttuari sia diretto verso l'estero, poiché diviene allora causa di fuoruscita di oro e argento dal paese. Il lusso dei ricchi tuttavia non è nocivo, quando essi vi impieghino solo il superfluo, anzi può risolversi in vantaggio e abbellimento della città se le ricchezze sono spese nella costruzione di splendidi palazzi e in opere di pubblica utilità: «Primieramente alla partita dei danni del lusso non s'hanno da mettere le case, palagi ed altre fabbriche di città o di villa per sontuose che siano; perché quand'anche si trovasse alcun preso da tanta vanità che per fare una grandiosa e deliziosa abitazione si fabbricasse la propria rovina con l'impoverirsi, questo caso è assai raro; laddove d'ordinario non fabbrica se non chi ha buon polso, e può aggiugnere al suo capitale quello di una casa agiata per sè e per gli eredi suoi [...] Per conto poi del pubblico, ogni ben regolata città ha da esser tenuta a chi colla bellezza e magnificenza delle fabbriche cerca il comodo proprio, e insieme procura la di lei mag-

¹⁰⁶ *Esprit des Lois*, Parte I, Libro VII, cap. I, ed. cit. p. 106.

¹⁰⁷ *Ivi*, Parte I, Libro VII, cap. IV, p. 109.

gior vaghezza»¹⁰⁸. Dannoso è invece il lusso quando il denaro è impiegato nell'acquisto di stoffe, ornamenti, oggetti destinati a presto consumarsi e a passare di moda, oppure in stolte gare per primeggiare gli uni sugli altri. Un accenno specifico, pieno di calore umano, è fatto all'ambizione dei padri di dotare le figlie in misura superiore alle proprie possibilità: consuetudine, questa, che può provocare dissesti finanziari nelle famiglie o costringere le giovanette alla monacazione forzata.

Gerdil, sebbene risenta l'influsso di Muratori, tratta l'argomento con più rigorosa sistematicità e con una posizione eticamente più rigida. Severo è il giudizio che egli, nell'*Examen de raisonnemens de l'Auteur de l'Essai politique sur le Commerce, au faveur du luxe*¹⁰⁹, posto in appendice al *Discours*, dà su chi spende a costruire o a dorare splendidi palazzi, in quanto agisce «contre le bien public et contre la morale [...] il prodigue en luxe ce qu'il est rigoureusement tenu d'employer pour le soulagement de ceux qui vivent dans l'indigence»¹¹⁰. Il suo criterio di valutazione è dunque più intransigente e angusto rispetto a quello di Muratori. Sincera è la sua ansia di alleviare l'indigenza dei poveri, ma la soluzione proposta si limita alla possibilità di migliorarne l'esistenza attraverso la beneficenza.

Come è sua abitudine, Gerdil all'inizio del *Discours* fissa con precisione il significato esatto dei termini: «J'appelle luxe un excès de délicatesse, et de somptuosité soit dans les aises et les commodités de la vie, soit dans le train relatif au rang que l'on occupe dans la société». Passa poi a precisare che cosa intenda per "excès", facendo salve le distinzioni relative alle differenti classi sociali, che si manifestano non solo nel diverso grado di autorità, ma anche nel diverso apparato esteriore, e che rispondono a «un certain esprit d'ordre inséparable de l'humanité». In questa ragionata definizione di "luxe" penso si possa cogliere una puntigliosa risposta all'affermazione di Melon: «Le terme de Luxe est un vain nom, qu'il faut bannir de toutes les opérations de Police et de Commerce, parce qu'il ne porte que des idées vagues, confuses, fausses, dont l'abus peut arrêter l'industrie même dans sa source»¹¹¹. Mentre dunque l'economista francese aveva voluto presentare come evanescente e vago il significato del termine, Gerdil gli attribuisce un preciso valore, quello di un rapporto, vorrei dire matematicamente quantificabile, fra beni di fortuna e spese voluttuarie. Eccesso è dunque travalicare i limiti della propria condizione sociale e dei propri beni di fortuna, oppure ricercare raffinatezze e piaceri che snervano corpo e anima. Dall'ambito economico e sociale,

¹⁰⁸ *Della pubblica felicità* cit., cap. XIX, in *Opere* cit., II, p. 1632.

¹⁰⁹ Nell'*Examen*, posto in appendice al *Discours*, Gerdil espone una critica ragionata su singoli passi dell'*Essai politique sur le commerce*.

¹¹⁰ E. R., VIII, p. 266.

¹¹¹ MELON, *Essai politique...* cit., p. 183.

esaminato da Melon, il discorso di Gerdil si sposta così a quello più specificamente morale, che comporta la condanna del lusso sul piano etico.

È degno di nota il fatto che Gerdil citi Montesquieu e Bielfeld, scrittori «ni dévots ni moralistes», a sostegno del suo giudizio critico. In entrambi trova riflessioni sul nesso esistente fra lusso, corruzione dei costumi, corruzione politica. Riporta una frase di Montesquieu: «L'effet propre du luxe est de tourner les esprits vers l'intéret particulier. À des gens à qui il ne faut rien que le nécessaire, il ne reste à désirer que la gloire de la Patrie, et la sienne propre, mais une âme corrompue par le luxe a bien d'autres désirs. Bientôt elle devient ennemie des Loix qui la gênent»¹¹². Da Bielfeld è ricavato il concetto del legame fra popolo e Stato: «C'est le peuple qui fait l'État. Si ce peuple s'abandonne à toutes sortes de vices, il ne faudra qu'une génération ou deux pour l'énerver. C'est un fait fondé sur l'expérience de tous les siècles»¹¹³.

Passando a controbattere le singole asserzioni di Melon, il nostro autore obietta che il lusso non è stimolo alla produzione artistica, perché l'arte presuppone l'aspirazione al grande e al sublime, mentre al lusso si accompagna la frivolezza. Egli è convinto che il lusso non solo fa degenerare i costumi, ma avvilisce lo spirito umano, e che il valore sproporzionato attribuito alle cose frivole provoca strane metamorfosi negli uomini. Sotto l'impulso di questo pensiero la sua fantasia si anima ed egli, per esprimere questi concetti, si vale non di un pacato ragionamento — come è sua abitudine — ma della vivida immagine dell'aquila e della farfalla: «Pourroit-on croire que l'oiseau de Jupiter, fait pour planer dans les airs, pour fixer le Soleil, et élever iusqu'aux nuées son vol audacieux, pût se complaire de se voir métamorphosé en papillon aux ailes dorées? Le luxe opère tous les jours des métamorphoses plus étranges parmi les hommes»¹¹⁴. Non è vero che il lusso, favorendo il commercio, sia sorgente di prosperità per lo Stato. Contro tale proposizione egli, riprendendo alcune considerazioni contenute nell'*Esprit des Loix*, raccoglie un'organica serie di osservazioni sui danni prodotti dal lusso.

Il lusso eccessivo è causa di crescente disuguaglianza di ricchezza fra i cittadini, una parte dei quali abbonda di cose superflue, mentre l'altra manca del necessario. Via via che i ricchi accrescono i loro possedimenti a danno dei vicini meno abbienti, costretti a cedere le loro terre, diminuisce il numero dei proprietari e aumenta quello dei “giornalieri”. Di conseguenza sul mercato del lavoro il prezzo della manodopera tende a svilirsi, come quello di tutte le merci troppo abbondanti. Ne seguono disoc-

¹¹² *Esprit des Loix*, Parte I, Libro VII, cap. II, ed. cit., p. 108.

¹¹³ Jakob Friedrich VON BIELFELD (1716-1770) pubblicò in lingua francese le *Institutions politiques* (La Haye, chez P. Gosse, 1760-1772), dedicandole al principe Augusto Ferdinando di Prussia, fratello del re. La frase citata si trova nel Tomo II, cap. XV.

¹¹⁴ E. R., VIII, p. 234.

cupazione e miseria dei braccianti, che si riversano nella capitale a formarvi una massa di “fainéans”. È infatti un errore credere che il lusso faccia circolare il denaro in tutto il Paese: esso giunge solo nelle mani degli artigiani degli articoli di lusso, e non rifluisce nelle campagne. «La raison est que les productions de la terre, destinées à l’usage commun, n’excèdent jamais un certain prix: au lieu que les productions de luxe, n’ayant d’autre valeur que celle que leur donne la fantaisie, le prix en devient excessif»¹¹⁵. Solo il frazionamento della proprietà terriera, aumentando il numero dei proprietari, farebbe diminuire quello dei braccianti, i quali, divenuti più rari, potrebbero pretendere un più alto prezzo per il loro lavoro. Da questo miglioramento di vita degli strati più umili della società tutto il Paese trarrebbe vantaggio. È vero che una Nazione, grazie alle sue manifatture, può attirare denaro dai popoli vicini, ma sarà destinata, prima o poi, a subire la concorrenza delle merci prodotte in altri Paesi. Inoltre il lusso induce le Nazioni opulente a contrarre debiti, per pagare i quali il popolo sarà oppresso da imposte onerose. Ma fra tutte le conseguenze negative del commercio dei generi di lusso e voluttuari la più terribile è senza dubbio la tratta dei Negri. Se si calcola il numero di uomini morti per le guerre, i naufragi, le malattie “on conviendra qu’il n’arrive point de barrique de sucre en Europe, qui ne soit teinte de sang humain”¹¹⁶.

Pur accettando molte delle idee di Montesquieu e di Bielfeld, Gerdil non può esimersi dal sottoporre a severa critica alcune loro affermazioni, ispirate a una visione dell’economia autonoma rispetto alla morale. Montesquieu aveva giudicato le “femmes galantes” più utili allo Stato delle “femmes sages” in quanto, nel loro desiderio di piacere, promuovevano l’attività degli artigiani del lusso, mentre le “femmes sages”, consigliate dai Direttori Spirituali, facevano elemosina ai mendicanti, nutrendo così uomini inutili alla Nazione. Anche Bielfeld nelle sue *Institutions politiques* aveva sostenuto che la Chiesa, predicando la necessità delle elemosine ai poveri, incoraggiava la mendicizia oziosa, a danno dell’attività lavorativa, utile al benessere dello Stato. Gerdil risponde che gli oziosi offendono Dio e la società, e che bene fanno i magistrati a impedire questo disordine, che è pure condannato dalla Chiesa. Riconosce pertanto i valori della nuova cultura, che mette al primo posto il bene pubblico, ma al tempo stesso ribalta le accuse dei detrattori della Chiesa, dicendo che l’equità vorrebbe che, prima di condannare, si studiassero sul serio e senza preconcetti gli insegnamenti ecclesiastici. Quanto alle “femmes sages” sottolinea con forza che esse aiutano con le loro offerte gli Ospizi dove si curano gli orfani nel timore di Dio e nell’apprendimento di qualche mestiere utile alla società.

¹¹⁵ Ivi, p. 231.

¹¹⁶ Ivi, p. 232.

Nel citato *Examen de raisonnemens* ancora più specifiche e puntuali sono le risposte di Gerdil alle varie argomentazioni in cui si articola il discorso di Melon. Nell'*Essai politique* leggiamo: «Si les hommes étoient assez heureux pour se conduire par la pureté des maximes de la Religion, ils n'auroient plus besoin de Loix; le devoir serviroit de frein au crime, et de motif à la vertu; mais malheureusement ce sont les passions qui conduisent, et le Législateur ne doit chercher qu'à les mettre à profit pour la Société. Le Militaire n'est valeureux que par ambition, et le Négociant ne travaille que par cupidité; souvent l'un et l'autre pour se mettre en état de jouir voluptueusement de la vie»¹¹⁷. Pertanto, tenuta presente la ricerca, da parte dell'uomo, del godimento voluttuoso della vita, ecco che il lusso — che risponde a questa esigenza — va incoraggiato in quanto si trasforma in motore di nuovo lavoro e attività. Di rimando, Gerdil considera utopica l'asserzione che non sarebbero necessarie le leggi se gli uomini fossero virtuosi: «celui qui pense que des hommes vertueux, rassemblés en Société, pourroient se passer de toute règle positive, ignore ce que c'est que l'Homme et la Société»¹¹⁸. Si dice invece d'accordo con Melon sul fatto che il legislatore, non potendo annientare le passioni umane, deve almeno rivolgerle a profitto della società, ma rifiuta la conseguenza che ne trae Melon a favore del lusso. Contro l'affermazione che il militare agisce per ambizione, Gerdil fa una calda difesa del sentimento che spinge l'eroe a sacrificare la vita in battaglia per la Patria e lo Stato: l'amore della gloria non ha nulla in comune con l'amore della voluttà, ma nasce da un naturale «fond de grandeur inépuisable». Di tono più sommesso, ma tuttavia convinta, è la difesa dei negozianti, che non possono essere accusati tutti, genericamente, di lavorare solo per cupidigia: vi sono fra loro molti che vivono onestamente dei frutti di un'attività lodevole e utile al pubblico. Se poi alcuni commercianti sono mossi esclusivamente dall'interesse, è inutile ispirare loro ancor maggior brama di guadagno: non si addice a una sana politica accendere negli uomini sete di ricchezza.

Gerdil prende poi di petto uno degli argomenti cari agli economisti del tempo: la “circulation d'argent”. Per dimostrare l'insufficienza di questo concetto egli si vale della similitudine con le acque correnti di un Paese: non è sufficiente che una regione abbondi di acque, ma occorre che esse siano saggiamente distribuite in tutto il territorio per fertilizzarlo, mediante canali abilmente costruiti. «Cette image peut s'appliquer à la circulation de l'argent, en observant que l'échange des denrées par le commerce intérieur, et que le prix de l'industrie, et d'un travail utile, sont les canaux naturels qui doivent le diriger et le subdiviser jusque dans les villages, et les hameaux les plus reculés, pour y porter cette aisance qui

¹¹⁷ *Essai politique...*, cit., p. 180.

¹¹⁸ E. R., VIII, p. 251.

récompense et excite le travail»¹¹⁹. Quindi non basta che un politico parli di circolazione del denaro, ma è necessario determinare quale debba essere il corso di questa circolazione per renderlo utile a tutta la società; e, da studioso di leggi fisiche, Gerdil conclude: «ce serait, pour ainsi dire, l'hydrodynamique politique».

Emerge dal discorso di Gerdil una visione paternalistica dei doveri del sovrano, che deve interessarsi al benessere e alla prosperità dei sudditi come di altrettanti figli. Di qui la critica a Melon, il quale sostiene che non importa allo Stato se un individuo o una famiglia cadano in rovina per la stolta vanità di voler gareggiare nel lusso con altri più ricchi: «Qu'importe à l'État qu'une sottile vanité ruine un particulier envieux de l'équipage de son voisin? C'est la punition qu'il mérite, et l'Ouvrier plus estimable que lui s'en nourrit. Ce que l'on dit d'un particulier se dira également d'une maison et même d'un Marchand assez imprudent, pour faire un crédit également dangereux à l'un et à l'autre, jusqu'à ce que la Loi aura pourvu au prompt paiement des dettes»¹²⁰. Ribatte Gerdil che sotto un buon governo ogni cittadino è caro alla Patria e allo Stato: «L'objet de la société civile n'est autre que la conservation, la sûreté, le bonheur des membres qui la composent»¹²¹.

Ma la polemica di Gerdil va ben oltre Melon e investe il sentire di tutto il suo secolo. «Ce n'est que dans ce siècle, qui se pique de raison et de philosophie, que l'on a commencé à estimer la valeur des hommes, comme celles des troupeaux, par le profit qui en revient à l'État. C'est une idée bien noire que de regarder les hommes sur le pied d'une marchandise»¹²². Come si vede, Gerdil si fa qui portavoce della concezione cristiana che difende la centralità della persona umana nella vita associata, contro le dottrine economicistiche, che andavano diffondendosi nel secolo XVIII, secondo le quali la morale, svincolata dai principi evangelici, non può prescindere dall'utilità economica della Nazione. Fondamentale, in questa direzione, era stato l'insegnamento di Mandeville sviluppato nel noto apologo *Fable of the Bees, or private Vices, public Benefits* del 1714¹²³, che prospettava, quale lezione di comportamento per l'uomo, l'esempio dell'alveare, prima attivo e prospero, che va in rovina

¹¹⁹ Ivi, p. 263.

¹²⁰ MELON, *Essai politique...* cit., p. 187.

¹²¹ E. R., VIII, p. 261.

¹²² Ivi.

¹²³ Bernard de Mandeville, (1670-1738) medico olandese trasferitosi in Inghilterra, pubblicò nel 1714 la *Fable of the Bees, or private Vices, public Benefits*, dove insegna, nell'apologo dell'alveare caduto in rovina dopo esser divenuto virtuoso, che la pura virtù non può render prospera una nazione, che anzi ne viene danneggiata. Cfr. Bernard DE MANDEVILLE, *La favola delle api: ovvero, vizi privati, pubblici benefizi*, a cura di Tito Magri, Bari, Laterza, 1987; M.E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva: studio su Mandeville*, Milano, Feltrinelli, 1980.

col sopraggiungere della virtù e della giustizia, le quali vi spengono tutti i precedenti stimoli, egoistici ma utili, finalizzati ad agire e produrre, e, come tali, da considerarsi dei pubblici benefici. Sulla scia di Mandeville e Melon stava sorgendo nella cultura europea della prima metà del secolo la concezione di una società umana governata dalle leggi dell'interesse, a somiglianza del mondo fisico governato da proprie leggi immutabili; in questo quadro l'interesse individuale doveva essere indirizzato — attraverso lo studio delle leggi economiche basato su rigorosa razionalità scientifica — ad un presunto bene collettivo, che poco concedeva alla morale tradizionale.

Temi come il commercio, il lusso, l'usura si diffondevano largamente nel pensiero settecentesco, sostituendo al primato della politica il primato dell'economia. Anche a Napoli, nella prima metà del Settecento, si erano indirizzati su questo versante gli studi degli economisti Galiani e Intieri¹²⁴. Celestino Galiani, già nella *Scienza morale*, scritta a partire dal 1720, individuò nelle passioni le forze che muovono la società umana, così come le leggi scoperte da Newton regolano i fenomeni fisici. Pertanto è dallo studio dell'uomo e dei suoi interessi individuali che si possono ricavare le leggi che presiedono alle azioni dell'uomo, e che sfociano nei vasti fenomeni economici, capaci di portare al positivo evolversi della società.

Anche più attento al dato scientifico fu Bartolomeo Intieri, che nei suoi scritti promosse lo spostamento di interessi dalle scienze naturali alle scienze sociali, caratteristico della cultura illuminista. Il calcolo era per lui lo strumento della nuova scienza economica, i cui processi non possono essere condizionati dalla valutazione dei costi sociali a carico delle classi più povere. Indice di questa mentalità economicistica, unicamente tesa allo sviluppo della società attraverso i guadagni di commercianti e imprenditori, è il brano di una lettera di Intieri a Galiani del 1738, riportato da Vincenzo Ferrone¹²⁵: «Al contadino e al di più degli uomini che lavorano solamente col corpo, come fanno i cavalli e gli asini e l'acqua e il vento, è bene che non si dia altro ch'il puro vitto molto ristretto, un misero vestito con la considerazione ancora alla sua misera famigliuola», perché per la «felicità d'uno Stato questa sorte di gente non merita nulla di più». Le remore di natura etico-religiosa erano dunque superate in nome di un razionalismo di stampo illuministico, che va inquadrato in un più generale progetto di riforme rispondenti alle esigenze di un'economia in espansione, dove viene emergendo la figura del mercante.

Contro queste teorie si indirizzò Paolo Mattia Doria, che nella sua

¹²⁴ Su Galiani e Intieri, e più in generale sull'Illuminismo napoletano, si veda V. FERRONE, *Scienza, Natura, Religione* cit., parte VI: *Dalle scienze naturali alle scienze sociali. Origini dell'Illuminismo napoletano*, p. 455 e ss.

¹²⁵ FERRONE, *Scienza, Natura, Religione...*, cit., parte VI, p. 564.

Relazione circa la situazione economica del Regno, inviata nel 1740 a Francesco Ventura, Presidente del Supremo Magistrato del Commercio nel Regno di Napoli, espresse una posizione nettamente antiilluministica. Benché la sua attenzione fosse rivolta prevalentemente verso l'agricoltura e i contadini, egli riconobbe tuttavia l'importanza del commercio per la rinascita economica del Regno, ma al commercio assegnò, come fine ultimo, non l'arricchimento individuale (sostenuto invece dagli economisti), bensì uno scopo "sociale": lo scambio cioè di quelle merci che agli uni mancano e gli altri hanno in abbondanza. Criticò il commercio dei beni di lusso provenienti dall'estero, inutili per lo sviluppo del Regno; soprattutto condannò aspramente gli aspetti più crudi della nuova scienza economica, come la legittimazione dell'usura, contro la quale propose l'istituzione del Banco di San Gennaro per finanziare con prestiti agevolati le attività economiche¹²⁶.

Sebbene Gerdil, nella sua polemica contro Melon, non citi Doria, tuttavia mi sembra vi si possa avvertire qualche eco del pensiero dorianesimo¹²⁷. Mi riferisco specialmente alla distinzione fra commercio interno e commercio esterno dei beni di lusso e al loro differente apporto alla prosperità della Nazione; alla maggior importanza attribuita all'esercito e alla professione militare, rispetto a quella mercantile, nella vita di uno Stato; all'attenzione per i problemi della terra e dei contadini, impoveriti da un'economia che andava accentrando nella città tutto il commercio e l'attività manifatturiera, a scapito delle campagne. Soprattutto è comune ai due scrittori una concezione nettamente antiilluministica della vita della Nazione, basata su una solidarietà di matrice cristiana che mette in discussione gli aspetti più radicali delle nuove teorie economiche.

5. - *L'usura: la polemica contro Pufendorf*

Nell'Europa del XVIII secolo, caratterizzata da un crescente sviluppo economico, il denaro, come elemento propulsore di attività commerciali e manifatturiere, veniva acquistando una posizione di centralità. Gli studi degli economisti si rivolgevano con nuovo interesse a fenomeni finanziari, quali la circolazione monetaria e l'interesse del denaro, visti in

¹²⁶ Sulla polemica di Doria contro i valori economici e mercantili, in nome dei principi cristiani, si veda FERRONE, *Scienza, Natura, Religione...*, cit., parte VI, pp. 525 e ss.; ID., *Seneca e Cristo: la "Respublica christiana" di P.M. Doria* in "Rivista Storica Italiana", 96(1984). Sul pensiero politico-religioso di Doria si veda G. RICUPERATI, *A proposito di Paolo Mattia Doria* in "Rivista Storica Italiana", 91(1979), pp. 261 e ss.

¹²⁷ L'opera di Doria *La vita civile* del 1709 (*La vita civile con un trattato dell'educazione del Principe*, Torino, Pomba, 1852) fu da Gerdil inclusa nelle letture da proporre al suo discepolo, il Principe Carlo Emanuele: si veda il *Plan des études pour S.A. Monseigneur le Prince de Piémont* (E. R., I, pp. 185 e ss.). Per l'eco che il pensiero di Doria ebbe nel Piemonte sabauda si veda il sopra citato articolo di Ricuperati *A proposito di P.M. Doria*.

un'ottica "rivoluzionaria" rispetto a quella tradizionale, in quanto basata sulla categoria dell'utilità sociale. Si aprì così un vasto dibattito sul tema dell'usura, che coinvolse teologi, economisti, politici. Il problema della liceità o illiceità del prestito a interesse non era nuovo, aveva anzi alle spalle una storia secolare¹²⁸, ma acquistò nuovo vigore e attualità nella realtà economica europea del tempo. Contro i sostenitori del prestito a interesse, tra i quali il più noto fu il giansenista Nicolaus Broedersen di Utrecht¹²⁹, si schierarono i rigidi difensori della tradizionale dottrina della Chiesa in tale materia, che sostenevano l'obbligo di applicare alla lettera le disposizioni emanate dai Pontefici in epoche diverse¹³⁰.

In Italia, negli anni '40, Verona divenne centro di accese polemiche sull'usura: la controversia coinvolse il Vescovo e il Capitolo dei Canonici, in quanto l'argomento divideva non solo i cattolici dai protestanti, ma anche i cattolici fra loro. Da una parte gli ecclesiastici Pietro Ballerini e Daniele Concina difendevano a oltranza la tradizionale condanna di ogni prestito a interesse, accusando addirittura di eresia chi ne sostenesse la liceità; dall'altra il marchese Scipione Maffei, nell'opera *Dell'impiego del denaro* (1744), si schierava a favore di tale forma di prestito, sia pure con qualche limite. «La disputa, precisamente per merito suo — scrive Franco Venturi¹³¹ — passò così dal campo della teologia a quello della storia». Esaminando i testi sacri e le deliberazioni medievali, Maffei infatti li inquadrava nel loro tempo, mostrando come l'usura si configurasse nel passato come odioso sfruttamento dei poveri da parte dei ricchi e dei potenti, mentre «non i poveri sono ora quelli che cercano somme a interesse, ma per lo più i facoltosi ... alle volte i principi ... i mercanti, che utilità ricavano molto maggiore»¹³². Concludeva che, mutate le condizioni della società, deve anche cadere l'antica interdizione dei prestiti a interesse, perché a fruirne sono ora gli strati abbienti della società, che si valgono del denaro per attività economiche utili alla società stessa; «il denaro non dee far denaro, quando veramente altro non c'è che ne faccia se non il denaro e l'industria?»¹³³. L'interdizione dall'usura deve continuare a valere solo nei riguardi dei poveri, come nel caso in cui si diano grani ai contadini perché abbiano di che vivere l'inverno o di che seminare.

¹²⁸ Per le indicazioni bibliografiche sui precedenti storici della questione cfr. VENTURI, *Settecento riformatore...* cit., Vol. I, specialmente le pp. 118-136, con le relative note. Cfr. altresì G. RAGAZZINI, M. RAGAZZINI, *Breve storia dell'usura*, Bologna, CLUEB, 1995 (agile testo di divulgazione sul problema dell'usura, storicamente inquadrato).

¹²⁹ Nicolaus BROEDERSEN, *De usuris licitis et illicitis vulgo nunc compensatoriis et lucratoriis secundum ius naturale, divinum Veteris atque Novi Testamenti, ecclesiasticum et civile, ac iuxta doctrinam Sanctorum Patrum libri XII*, Delphis, 1743.

¹³⁰ Cfr. VENTURI, *Settecento riformatore ...* cit., Vol. I, pp. 119-120.

¹³¹ Ivi, p. 121.

¹³² S. MAFFEI, *Dell'impiego del denaro*, Verona, 1744.

¹³³ Ivi.

Le vivaci controversie in ambito cattolico indussero Benedetto XIV ad emanare nel 1745 l'enciclica *Vix pervenit*, indirizzata ai Vescovi italiani. Il suo contenuto appare ispirato al carattere equilibrato e prudente del Papa. Vi manca ogni venatura rigorista: sulla base della tradizione dei Canonici è vietato ogni interesse anche modico "ipsius ratione mutui", ma, in accoglimento di una prassi diffusa, si riconosce la legittimità di un interesse motivato da «danno emergente o lucro cessante». L'interpretazione in senso "restrittivo" o "estensivo" del documento papale permise peraltro che le discussioni continuassero per tutta la seconda metà del secolo.

Il dibattito sull'usura, che metteva in luce vari problemi economici, dal lusso all'agricoltura, alle manifatture e ai commerci, non lasciò indifferente Gerdil, attento osservatore della realtà politica e sociale del tempo, e delle sue possibili implicazioni con la religione. Ripetutamente la sua riflessione si rivolse all'usura. Nel tomo XIX dell'edizione romana fu pubblicata postuma la *Breve esposizione dell'Usura, ossia Esame di un opuscolo trattante del provento del denaro dato in prestanza*, di incerta data di composizione¹³⁴. Tuttavia qualche elemento per la datazione si può ricavare dall'interno dell'opera stessa, in quanto Gerdil, in polemica con "il famoso abate Genovesi regio cattedratico di Napoli", cita, per confutarle, alcune proposizioni contenute nelle sue *Lezioni sul commercio*, del 1765; e in un altro passo fa riferimento all'opera dello stesso autore "del giusto e dell'onesto" cioè alla *Diceosina*, del 1766. L'opuscolo, insieme con altri scritti in latino e in italiano, fa parte di una sorta di Appendice ai *Theologiae moralis libri quattuor*, composti, secondo Lantrua¹³⁵, per le lezioni di Teologia Morale, svolte da Gerdil all'Università di Torino. Nel tomo XX dell'edizione romana fu pubblicata postuma la *Dissertation sur l'usure contre M. de Puffendorf et son traducteur*, anch'essa d'incerta data¹³⁶.

Intento dichiarato dell'autore nella composizione della *Breve esposizione dell'usura* è quella di «ridurre a' termini loro più semplici» questioni complicate e involute. A questo scopo, secondo la sua abitudine, egli fissa i principi fondamentali sui quali si regge la comune dottrina delle scuole cattoliche, contraria all'usura. Distingue due tipi diversi di contratto: mutuo e commodato, dandone la precisa definizione: il mutuo consiste nella traslazione di dominio di proprietà sulla cosa prestata, da chi la dà a chi la riceve, con la potestà legittima di disporre della cosa a proprio arbitrio, ma con l'obbligo, per il mutuatario, di restituire l'equivalente; il commodato è la concessione del solo uso della cosa prestata, la cui proprietà rimane al prestatore. Da questo principio teorico di traslazione del diritto di proprietà si snoda il ragionamento di Gerdil: è conforme allo

¹³⁴ E. R., XIX, pp. 221 e ss.

¹³⁵ Cfr. LANTRUA, G. S. *Gerdil* cit., p. 15.

¹³⁶ E. R., XX, pp. 195 e ss.

“ius naturale” che chi detiene il diritto di proprietà su una cosa o una somma di denaro (come avviene per il mutuatario) ascriva a proprio danno l'eventuale perdita, a proprio vantaggio il frutto che ne ricava, pur rimanendo gravato dell'obbligo di restituzione al mutuante della cosa o della somma ricevuta. Su questa base teorica Gerdil fonda la sua critica contro chi sostiene che il mutuante ha diritto di pretendere, attraverso l'interesse della somma prestata, una parte del guadagno ottenuto col suo denaro dal mutuatario, a condizione, beninteso, che questi lo prenda non per sovvenire alle proprie necessità, ma per farlo fruttare. «Ma se il mutuante non entra a parte del rischio — chiede Gerdil — perché avrà a entrare a parte del profitto?»¹³⁷. Vengono ripresi i concetti tradizionali di “danno emergente”, di “lucro cessante”, di “pericolo”, i soli titoli per i quali si possa legittimamente pretendere un compenso, mentre il lucro proveniente dal mutuo per se stesso è illecito e «infetto dal vizio di usura, che è altamente riprovato dalla legge naturale, divina, canonica».

Più sottile e pericolosa per le sue implicazioni politiche sembra a Gerdil la considerazione del bene pubblico prospettata da economisti e politici, i quali vogliono giustificare il provento del denaro dato in prestito quale mezzo efficace a promuovere il commercio nelle Nazioni. Si andava infatti diffondendo fra gli intellettuali italiani della seconda metà del XVIII secolo la consapevolezza dell'importanza prioritaria che le attività economiche acquistavano in vista del miglioramento delle condizioni globali della Nazione¹³⁸. A questo punto Gerdil abbandona le riflessioni di natura teorico-teologica per passare sul campo economico dei suoi avversari. Concede loro che le grandi imprese commerciali necessitano di capitali così ingenti che i singoli commercianti non sono in grado di fornire, ma nega che il prestito a interesse sia l'unico mezzo per indirizzare i capitali dei privati verso l'attività commerciale e manifatturiera. Propone, in alternativa, la costituzione di società “entrando a parte colli stessi negozianti del rischio e dell'utile, a proporzione delle somme somministrate”. Elenca i vantaggi che ne deriverebbero al pubblico bene: la divisione dei proventi del commercio comporterebbe la divisione delle ricchezze fra un numero maggiore di cittadini con giovamento dello Stato, la divisione dei rischi minor pericolo di fallimenti. Soprattutto Gerdil individua vantaggi di natura etico-sociale, in quanto l'interesse diretto nella conduzione degli affari commerciali ecciterebbe «l'industria nelle arti, nelle manifatture [...] questa industria riuscirà di maggior vantaggio allo Stato che l'indolenza di chi cerca di mettere il denaro a profitto per poter vivere oziosamente».

Gerdil in queste considerazioni sembra rifarsi a idee espresse con

¹³⁷ E. R., XIX, p. 230.

¹³⁸ Si veda su quest'argomento VENTURI, *Settecento riformatore...* cit., Vol. I.

maggiore veemenza da Daniele Concina¹³⁹, il quale, in polemica con Maffei, aveva messo in luce la fragilità dell'organizzazione commerciale del suo tempo, per cui il valersi di denaro altrui per intraprendere grossi traffici commerciali comportava non di rado il pericolo di bancarotta. Concina inoltre contrapponeva all'inerzia di "usurieri" e capitalisti, che si arricchivano col denaro dato in prestito, le arti e le manifatture utili alla società in quanto bandiscono dalle città «libidine, ozio, mendicizia».

Su questa linea si era già posto anche il cattolico Muratori, che nel trattato *Della pubblica felicità* aveva dato un giudizio negativo sul debito pubblico per le conseguenze derivanti, che possono ridursi fondamentalmente a due: un peso per il bilancio dello Stato, il quale per pagare gli interessi è costretto a introdurre nuove tasse; uno stimolo alla formazione di una classe improduttiva di "rentiers"¹⁴⁰. Trattando esplicitamente dell'usura Muratori però distingueva nettamente fra quei contratti che contengono una «ragionevole moderazione nei guadagni», dal momento che «non può sussistere l'umano commercio senza certi usi co' quali si facilita agli uni l'industriarsi e provvedere a' propri bisogni presenti col denaro o con la roba de gli altri», e la vera e propria usura, quella di coloro che «tendono a scorticare chi ha bisogno di loro»¹⁴¹. Muratori, come Maffei, come altri pensatori cattolici, non temeva dunque di guardare alla concreta realtà economica del suo tempo e di ammettere la liceità del prestito a interesse.

Su posizioni di maggior rigore si pose Gerdil, segnando una svolta in senso conservatore rispetto a Muratori, al quale peraltro egli soleva guardare come a modello di intellettuale cattolico. Questo complesso rapporto di analogia/differenza tra Gerdil e Muratori è stato efficacemente sintetizzato da Ricuperati: «La sua (di Gerdil) vita intellettuale a prima vista può sembrare in qualche modo uno sviluppo del pensiero religioso e civile muratoriano [...]. In realtà però il segno era profondamente cambiato [...]. La filosofia pratica di Muratori era legata in qualche modo alle premesse dell'Illuminismo [...]; Gerdil invece era contro l'Illuminismo»¹⁴². Ricuperati osserva inoltre che la scelta di una posizione più conservatrice da parte di Gerdil non va vista solo come "personale", ma va inquadrata nella situazione generale dello Stato sabauda che, dopo

¹³⁹ Il domenicano Padre Daniele Concina, in polemica con l'opera di Maffei, uscita nel 1744, dando un'interpretazione rigorista dell'enciclica di Benedetto XIV "Vix pervenit" del 1745, pubblicò, nell'anno successivo, l'*Esposizione del dogma che la Chiesa Romana propone a credere intorno l'usura, con la confutazione del libro intitolato "Dell'impiego del denaro"*, Napoli, 1746, opera che conteneva una condanna senza appello di chi sostenesse la liceità del prestito a interesse.

¹⁴⁰ MURATORI, *Della pubblica felicità* cit., cap. XXIII.

¹⁴¹ Ivi, cap. XX.

¹⁴² G. RICUPERATI, *I volti della pubblica felicità. Storiografia e politica nel Piemonte settecentesco*, Torino, Meynier, 1989, pp. 143-144.

gli anni '60, non riesce a muovere verso quell'assolutismo illuminato che s'andava affermando in altri Stati d'Europa.

Si può notare che il giudizio negativo sulla classe improduttiva dei "rentiers", che, come si è visto, veniva stigmatizzata negli scritti dei conservatori, è presente anche nella riflessione di economisti allineati nella più moderna visione di un'economia di tipo monetario. Si andava infatti diffondendo nel secolo XVIII la convinzione che il denaro fosse utile se impiegato in attività produttive, in traffici lucrosi, in tipi di agricoltura redditizia. Di qui la polemica, di stampo illuminista, contro coloro che vivevano di rendita senza essere produttori di ricchezza, senza impegnarsi in utili attività, in una parola contro «i rentieri, come dicono i Francesi»: così li aveva definiti nelle sue lezioni di Economia, tenute all'Università di Napoli, Genovesi¹⁴³, che ne voleva veder ridotto il numero. "Ciò che Genovesi combatteva — scrive Ricuperati — era il parassitismo sociale, secondo un'etica attivistica e basata sull'idea che il compito fondamentale dell'uomo fosse quello di lavorare per sè e per l'utile comune"¹⁴⁴. Estrinseco e apparente era però il convergere di conservatori e di moderni economisti nel giudizio negativo sui "rentiers"; c'era infatti una differenza di fondo: gli studiosi di economia, aperti alle nuove correnti di pensiero, vedevano sottratto allo sviluppo economico il denaro fatto affluire nelle casse dello Stato, nel debito pubblico, allo scopo di ricavarne una rendita anche modesta, purché priva di rischi; ma ritenevano invece utile il prestito a interesse se indirizzato verso investimenti in ambito commerciale e manifatturiero, visti come fattore di ricchezza nella moderna ottica economica della massima circolazione di denaro e di beni.

La *Breve esposizione sull'usura* sopra esaminata forma un "corpus" unico con le *Osservazioni sopra un manoscritto intitolato "Esame teologico-pratico sopra il provento del denaro dato a prestanza"*, in cui Gerdil indirizza rilievi critici all'opera dell'anonimo autore di tale manoscritto. Questi suffraga le proprie tesi in favore della liceità del prestito a interesse con la citazione di Broedersen, di Maffei, di Genovesi, che, di conseguenza, vengono da Gerdil accomunati in un'unica polemica. Gerdil è d'accordo con l'autore sul fatto che il prestatore si priva di un'utilità reale, che potrebbe derivargli dall'impiego del suo denaro; giusto sarebbe pertanto compensarlo con un indennizzo. Ma questo compenso non può essere considerato se non come "lucro cessante" o "danno emergente". Gerdil suggerisce che sia stipulato un patto per il quale, ove il mutuante

¹⁴³ A. GENOVESI, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile da leggersi nella cattedra intieriana, dell'abate Genovesi*, Napoli, 1765, II, p.76. Su Antonio Genovesi cfr. VENTURI, *Settecento Riformatore* cit., vol. I, cap. VI "La Napoli di Genovesi", pp. 523 e ss.; M.L. PERNA, *Scritti economici di A. Genovesi*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli, 1984; CARPANETTO-RICUPERATI, *L'Italia del Settecento...* cit., pp. 315 e ss.

¹⁴⁴ CARPANETTO-RICUPERATI, *L'Italia del Settecento...* cit., p. 319.

voglia impiegare in modo diverso il suo denaro, «debba il mutuatario o restituire immediatamente la somma ricevuta o pagarne da quel momento l'interesse conveniente». Quanto al pericolo della mancata restituzione al tempo convenuto si potrebbe ovviare — egli dice — per mezzo di pegno, ipoteca, fideiussione. L'impressione che si ricava da queste *Osservazioni* è che Gerdil, dotato di intelligenza e sensibilità superiori a quella di altri "rigoristi", riconosca la realtà ineludibile di esigenze economiche, proprie di una società alle soglie del capitalismo, ma, determinato a mantenere fissa e immutabile la dottrina cattolica tradizionale sull'usura, si valga di una sottile casistica che dà luogo ad eccezioni e ad aggiustamenti delle norme generali, allo scopo di renderle più flessibili e più rispondenti alle mutate condizioni della società¹⁴⁵.

L'anonimo autore distingue due differenti usi del denaro: quello primario, quando è speso per le cose necessarie alla vita, e quello secondario, «quando viene applicato a fruttuoso impiego»; pertanto esigere un prezzo per l'uso primario «è illecito e usurario», mentre pretendere qualche compenso "per l'uso secondario, che apporta guadagno, non sembra irragionevole né ingiusto". Gerdil, nell'intento di dimostrare che l'usura è illecita in quanto tale, senza che si possano fare differenze sul diverso uso del denaro, ricorre al concetto di "sostanza" proprio di San Tommaso, e obietta che «non è assegnabile un valore dell'uso, distinto dal valore della sostanza». Diverso è il caso del prestito di un cavallo «per via di comodato», che contempla il valore dell'uso del cavallo come cosa del tutto distinta dal valore del corpo del cavallo. Si avverte a questo punto, nel discorso di Gerdil, una certa forzatura di natura filosofica, che rivela una evidente difficoltà a contrapporre concreti argomenti ai validi motivi addotti dall'autore anonimo in favore del prestito a interesse.

Più incisivo e convinto appare Gerdil nel condurre la polemica nell'ambito teologico e scritturale, di cui ha sicura padronanza. È severo in modo inconsueto contro gli avversari che osano portare il dibattito in questo campo, e vogliono dimostrare che vi è stata una forzatura unilaterale da parte cattolica nell'interpretazione della Sacra Scrittura e dei testi dei Padri relativi all'usura. Giudica "debole" l'opera *Dell'impiego del denaro* del marchese Maffei, «il quale nelle materie teologiche a lui straniero, non ha riscosso quella stima, che si è meritatamente acquistata in altri studi». Ma è soprattutto verso Genovesi che il Barnabita si mostra duro in modo inaspettato. Lo accusa di aver tentato «di mettere in opposizione l'insegnamento antico e l'insegnamento presente dei pastori e dei dot-

¹⁴⁵ Si può cogliere una certa sintonia tra questa posizione di Gerdil e l'enciclica di Benedetto XIV "Vix pervenit" (1745), nella quale il Papa riaffermava il principio tradizionale che l'interesse era lecito solo in presenza di "danno emergente" o "lucro cessante", senza entrare nel cuore stesso della questione, ossia se il prestito a interesse fosse o no da condannare in ogni caso.

tori della Chiesa [...] con accertare sulla sua parola che gli antichi non volevano dire ciò che pare dicano». Forse Gerdil avverte il pericolo di una libera interpretazione dei testi sacri, di sapore protestante. Si spiegherebbe così l'inconsueta asprezza con cui egli si scaglia contro «le perniciose massime sparse dal Genovesi, non solo per la falsa libertà di pensare intorno alla religione, e a' governi, ma anche per rapporto alla licenza del costume»¹⁴⁶. Gerdil fa qui evidente riferimento a quanto Genovesi sosteneva nella sua opera *Delle lezioni di commercio*¹⁴⁷, e cioè che i testi biblici non dicono ciò che per secoli si è preteso di fare loro dire, ossia che il mutuo gratuito è una beneficenza verso il povero. In realtà i prestiti a interesse sono sempre stati ammessi e sono indispensabili in un'economia non primitiva; i decreti fatti in passato contro i prestatori ebrei erano ispirati più a odio pubblico che a "sedata ragione".

A conclusione delle *Osservazioni* Gerdil risponde a due argomenti di cui l'autore anonimo si era valso a conferma della liceità del prestito a interesse: l'utilità pubblica e l'autorità delle leggi che non lo vietano. Il primo argomento sembra a Gerdil estraneo a una questione «che verte unicamente sul lecito o l'illecito». Ma, anche a prescindere da ogni valutazione morale, egli ritiene che il prestito a interesse più che all'economia della Nazione giovi all'utilità dei privati. Al secondo argomento presentato dall'autore anonimo in favore dell'usura, ossia l'autorità delle leggi che non lo vietano, ma si limitano a reprimere gli interessi eccessivi, Gerdil risponde che saggiamente i legislatori si sono preoccupati di troncare le liti e di reprimere gli interessi troppo onerosi, che comporterebbero gravi danni alla società, ma che tali disposizioni non possono rendere lecito ciò che di per sé è illecito. Cita in appoggio San Tommaso: «Si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum»¹⁴⁸. Si avverte che la polemica gerdiliana è rivolta non tanto contro l'autore del citato manoscritto quanto contro Genovesi. Lo studioso napoletano infatti giudicava sommamente pericolosa una legge civile che volesse «all'intutto sbarbificare il prestito a interesse. Le conseguenze sarebbero il ristagno della circolazione e del commercio, un aggravarsi dei tassi di usure clandestine, l'introduzione di usure sotto nomi permessi (censo, danno emergente, ecc.)»¹⁴⁹.

Nell'altra sua opera *Dissertation sur l'usure contre M. de Puffendorf et son traducteur* la confutazione delle nuove teorie sull'usura è basata in misura prevalente sull'esame dei testi scrittureali, in opposizione con l'interpretazione meno restrittiva proposta da Puffendorf e da Barbey-

¹⁴⁶ E.R., XIX, pp. 248-252.

¹⁴⁷ GENOVESI, *Delle lezioni di commercio* cit., II, pp. 197-198.

¹⁴⁸ E.R., XIX, p. 268.

¹⁴⁹ GENOVESI, *Delle lezioni ...* cit., II, p. 214.

rac¹⁵⁰. Il passo controverso (*Deuteronomio* 23,19) è «Non presterai ad interesse ad un tuo fratello né danaro né alimenti né altra cosa; allo straniero sì. Al fratello tuo invece presterai senza interesse ciò di cui ha bisogno, acciò il Signore Dio tuo benedica ogni tuo lavoro nella terra della quale sei per entrare in possesso».

Secondo Pufendorf e Barbeyrac il divieto fatto ai Giudei di esercitare l'usura verso gli altri Giudei non deve essere considerato come una legge universale che obblighi tutti i popoli, ma come una legge "politica" fondata sulla costituzione dello Stato e del popolo ebraico. Gerdil, inquadrando il passo nel contesto della Sacra Scrittura, con particolare riguardo al Salmo 14, al cap. 18,7 di Ezechiele, al cap. 6,34 di Luca, ribalta l'interpretazione degli avversari, giudicando il divieto come un precetto naturale e divino, conforme allo spirito di tutta la Scrittura, mentre il permesso accordato ai Giudei di esercitare il prestito a usura verso gli stranieri non sarebbe altro che «une tolérance ou condescendance politique». Riconosce che si tratta di uno di quei passi oscuri della Scrittura, che devono essere chiariti dal confronto con altri più chiari e decisivi. Fondamentale è in questo senso l'insegnamento dei Papi e dei Concili; pertanto egli accusa di presunzione M. de Barbeyrac, che propone personali interpretazioni del significato di passi scritturali. Gerdil si dimostra abile polemista nel cogliere i difetti di logica nel discorso dei suoi avversari: essi da un lato sostengono che non si deve privare lo Stato del grande vantaggio fondato su un contratto giusto e legittimo in sé, come il prestito a interesse; dall'altro ritengono che il divieto fatto agli Ebrei di praticare tra loro il prestito a usura fosse finalizzato proprio al vantaggio dello Stato ebraico.

Mi sembra che emerga da questa controversia la difficoltà di risolvere il problema dell'usura appellandosi ai testi scritturali, che possono essere soggetti a interpretazioni diverse. Contrastanti, anche in ambito cattolico, furono infatti le posizioni riguardo al problema della liceità del prestito a interesse.

Si potrebbe pensare che dalla cattedra di Filosofia Morale e poi di Teologia Morale Gerdil esercitasse un'influenza non piccola sulla formazione culturale del clero subalpino¹⁵¹. Tuttavia nel clero piemontese non

¹⁵⁰ Samuel Pufendorf (1632-1694), professore all'Università di Lund, nelle sue opere *De iure naturae et gentium* (1672) e *De officio hominis et civis* fece del Diritto naturale una scienza autonoma, liberandola dalla teologia scolastica. Jean Barbeyrac (1674-1744), giureconsulto francese, lasciò la Francia alla revoca dell'editto di Nantes; insegnò a Berlino, Losanna, Groningen. Tradusse da Pufendorf i *Traité du Droit de la nature et des gens* (1706). Forse Gerdil ebbe qui sott'occhio la più recente traduzione dell'opera di Pufendorf, *Il diritto della natura e delle genti rettificato, accresciuto, illustrato da G. B. Almicci Bresciano*, Venezia, 1757.

¹⁵¹ Pietro Stella ricorda come l'insegnamento di Gerdil costituisse un punto di riferimento anche per i docenti dell'Ateneo torinese (P. STELLA, *Giurisdizionalismo e Gian-senismo nell'Università di Torino nel secolo XVIII*, Torino, S.E.I., 1958, pp. 73-77).

univoca fu la valutazione di questo tipo di contratto. L'abate Giambattista Vasco nel trattato *L'usura libera*, in cui risponde a un quesito posto dall'imperatore Giuseppe II, scrive: «Il commercio del denaro prestato, come si usa in Olanda, ben lungi d'essere opposto alla legge di Dio, vi è anzi conforme»¹⁵². L'ampio trattato di Vasco dovette essere pensato, almeno nei suoi contenuti di fondo, in anni non lontani da quelli in cui Gerdil stese la sua *Breve esposizione dell'usura*, dove è espresso un giudizio del tutto negativo sul prestito a interesse.

È curioso che entrambi gli autori adducano come esempio di prestito d'uso, per cui si può esigere un corrispettivo, la cessione temporanea dell'uso di un cavallo, su cui il padrone mantiene il diritto di proprietà. Si tratta probabilmente di un "topos" della trattatistica sull'argomento del mutuo, del quale peraltro i due autori si valgono per ricavarne conclusioni opposte. Secondo Gerdil il prestito di un cavallo rientra, come si è visto sopra, nel contratto di «commodato», che comporta la concessione del solo uso del cavallo, dietro compenso al proprietario. Secondo Vasco il prestito del cavallo è di natura analoga al prestito del denaro: entrambi esigono che sia dato un corrispettivo in denaro al proprietario.

In difesa del prestito a interesse un altro membro del clero torinese, l'abate Agostino Bono, che fu membro dell'Accademia Sampaolina e professore di Diritto Canonico all'Università, pubblicò le sette tesi *De usuris* (1790), che provocarono il suo allontanamento dalla cattedra. Nelle sue tesi Bono tende a dimostrare che l'usura è fondata sul "communis consensus" di tutti i popoli, e riprende alcuni concetti già espressi da Genovesi: ai Principi spetta regolare le usure, non abolirle, poiché una legge che le vietasse resterebbe lettera morta. Sostiene inoltre che i Padri della Chiesa e i canoni conciliari intendevano riprovare le usure dei loro tempi, non le usure in generale¹⁵³.

Il fatto che alcuni membri del clero, tutti docenti universitari, vissuti nella stessa epoca e nello stesso Stato giungano a interpretazioni divergenti delle stesse fonti scritturali e conciliari da loro esaminate suggerisce l'ipotesi che solo i pensatori cattolici più aperti abbiano avvertito l'esigenza di un confronto dei principi etici tradizionali con le trasformazioni del mondo moderno, in un complesso e proficuo rapporto dialettico fra continuità e innovazione.

¹⁵² G.B. VASCO, *Opere*, a cura di M. Luisa Perna, cit., Vol. II, p. 717.

¹⁵³ Sull'abate Agostino Bono cfr. STELLA, *Giurisdizionalismo* cit., pp. 21-29; G. RICUPERATI, voce "G.B.A. Bono", in *Diz. Biogr. d. Italiani*, XII, pp. 282-285.

6. - La polemica contro Raynal

Risale agli anni in cui Gerdil dimorò e lavorò a Torino l'inizio della composizione delle *Observations sur le VIe tome de l'“Histoire philosophique et politique du commerce” attribuée à M. l'Abbé Raynal*, opera pubblicata successivamente¹⁵⁴. Nell'*Avertissement* preposto alla *Préface* l'autore dice di aver cominciato a scrivere fin dal 1774 le riflessioni suggeritegli dalla lettura del VI tomo di Raynal¹⁵⁵, ma di aver esitato a pubblicarle, nonostante le pressioni degli amici.

La struttura dell'opera risente della composizione non sistematica né organizzata rigorosamente, a differenza di altri scritti, ma frutto di osservazioni fatte da Gerdil via via che s'inoltrava nella lettura dell'*Histoire*: sono perciò trascritti singoli passi di Raynal, seguiti ciascuno da un esame critico. Del resto l'opera stessa di Raynal difetta di vera unità e appare a volte composta su fonti diverse, tra cui emergono i contributi di Diderot nella terza edizione del 1780, come fu messo in evidenza da Michèle Duchet¹⁵⁶.

¹⁵⁴ E. R., X, pp.107 e ss.

¹⁵⁵ Il titolo completo dell'opera di Guillaume-Thomas-François Raynal (1713-1796) è *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. La prima edizione, in 6 volumi in 8°, uscì ad Amsterdam nel 1770, senza nome dell'autore. Altre seguirono, tra le quali la più importante fu quella del 1780, che reca nome e ritratto di Raynal e contiene gli apporti introdottivi da Diderot. Venuto meno l'anonimato, Raynal fu condannato dal Parlamento di Parigi come autore di un'opera pericolosa ed evitò la prigione solo rifugiandosi all'estero. Gerdil ebbe sott'occhio evidentemente la prima edizione in 6 volumi, dato che parla del tomo VI, mentre nelle edizioni successive le notizie sul Canada, gli indigeni, i castori sono contenute nel IV. La prima traduzione italiana, caratterizzata da forzature in senso conservatore, fu fatta a Siena (1776-1777) dal Becattini. (Si veda Girolamo IMBRUGLIA, *Les premières lectures italiennes de l'“Histoire philosophique et politique” entre Raynal et Robertson in Lectures de Raynal: l'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, Actes du Colloque de Wolfenbüttel édités par Hans-Jürgen Lüssenbrink et Manfred Tietz, Oxford, Voltaire Foundation, 1991).

¹⁵⁶ Per un'approfondita analisi degli apporti di Diderot all'opera di Raynal si veda M. DUCHET, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*, Paris, Maspero, 1971, e EAD., *Diderot et l'Histoire des Deux Indes ou l'Écriture Fragmentaire*, Paris, Nizet, 1978. La Duchet dal confronto fra documenti di Diderot appartenenti al Fonds Vandeul e brani dell'*Histoire* di Raynal ricava la certezza che «les traces de cette collaboration sont partout visibles» (*Anthropologie...* cit., p. 410). Diderot sarebbe stato indotto a impegnarsi a fondo in questa collaborazione nel convincimento che sul piano politico l'*Histoire* di Raynal era una “machine de guerre” (ivi, p. 412) contro i governi assoluti e sul piano antropologico un attacco all'etnocentrismo europeo. L'apporto di Diderot all'*Histoire* di Raynal è analizzato, in relazione al problema del colonialismo, da L. VILLARI (*La schiavitù dei moderni. Illuminismo e colonialismo: Raynal e Diderot*, Roma, Edizioni Associate Editrice Internazionale, 1996), il quale osserva che la considerazione che in particolare Diderot ha della cultura e della socialità degli indigeni anticipa di un secolo e mezzo le ricerche antropologiche del XX secolo. G. Ricuperati (*Il pensiero politico degli illuministi* cit., pp. 61-67) sottolinea, come apporto caratterizzante di Diderot all'interno dell'opera di Raynal, la polemica anti-religiosa, l'ateismo militante, la denuncia della violenza europea contro i costumi di altre civiltà. Sui risvolti politici dell'opera di Raynal si veda pure P. ULVIONI, *Un*

L'opera di Raynal nel suo insieme interpella l'Europa su problemi fondamentali di natura etica, politica, economica posti dalle scoperte geografiche. Significative a questo proposito sono le parole contenute nell' "Introduction" all'*Histoire*: «L'Europe a fondé partout des colonies, mais connaît-elle les principes sur lesquels on doit les fonder?»¹⁵⁷. Fenomeni gravidi di conseguenze quali la colonizzazione europea nelle due Indie, la schiavitù dei negri, le guerre coloniali sono esaminati ampiamente da Raynal e rapportati a quello che ne è stimolo e movente: il commercio. Sebbene, sempre nell' Introduzione, Raynal innalzi quasi un inno celebrativo al commercio visto come fonte di civiltà, tuttavia non manca di porsi il problema della liceità della colonizzazione. La risposta che dà al quesito è in fondo affermativa, ma con precisi limiti. Anche tra gli illuministi il problema della colonizzazione fu oggetto di discussione e di valutazione diversa¹⁵⁸.

Ma perché Gerdil si è limitato all'esame del VI tomo?

Si direbbe che gli sfugga la visione di insieme — delineata dall'*Histoire* — del fenomeno coloniale, che costituì la grande rivoluzione del mondo moderno, e che fu al tempo stesso conseguenza e causa dell'enorme sviluppo economico, culturale, politico degli Stati europei. Egli, animato da intenti apologetici, nei riguardi di correnti di pensiero che gli sembrano "cristianizzarsi" ogni giorno di più, restringe la mira a singoli giudizi di Raynal circa forme di governo, costumi, leggi, religione degli indigeni, in quanto li considera ispirati a concetti pericolosi sul piano religioso e politico.

Nell'*Histoire* è detto che presso gli indigeni dell'America Settentrionale prima della colonizzazione europea si può studiare "l'homme de la nature" e il grado di cultura a cui l'istinto, da solo, può condurlo. Viene perciò delineato un quadro delle condizioni di vita, dei costumi e abitu-

aspetto dell'ideologia prerivoluzionaria. L' "Histoire des deux Indes" e Raynal, in «Critica storica», N. S., IX (1972). G. GOGGI (*La méthode de travail de Raynal dans l'Histoire des deux Indes* in L' "Histoire des deux Indes": réécriture et polygraphie, textes présentés par H. Lützenbrink et A. Strugnell, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, pp. 325 e ss.) coglie nell'*Histoire philosophique* l'intrecciarsi di due punti di vista: quello politico che guarda ai rapporti di potenza fra le nazioni europee (in particolare alla rivalità tra Francia e Inghilterra, non certo venuta meno con la pace del 1763) e quello filosofico che comporta l'adesione agli ideali illuministi.

¹⁵⁷ *Histoire...* cit., Libro I, cap. I, tomo I.

¹⁵⁸ Non è univoco il giudizio degli illuministi sul fenomeno della colonizzazione, ma prevale una valutazione negativa sia perché vi si vede la causa di guerre fra i paesi europei, sia perché il trasferimento di uomini in terre lontane può avere come effetto lo spopolamento della madrepatria. Per questi motivi Voltaire la definisce "néfaste" nel suo *Essai sur les mœurs*. Più articolata la posizione di Montesquieu che, se da un lato teme, nelle *Lettres Persanes*, la possibilità di spopolamento, dall'altro riconosce, nell'*Esprit des lois*, l'utilità del commercio con le colonie, che consente condizioni migliori rispetto a quello coi Paesi vicini. Rousseau nel *Discours sur l'inégalité* condanna la colonizzazione per motivi ideologici, come prodotto della civiltà, che è fonte di tutti i mali per la società umana.

dini di “ces sauvages”. Si avverte, nell’opera di Raynal, la ricezione del mito rousseauiano del buon selvaggio: questi popoli primitivi non hanno nè governo nè leggi, nè proprietà privata; vivono in piena libertà e indipendenza, e sono felici seguendo la legge di natura. Non si dedicano all’agricoltura, lasciano alle donne la coltivazione del mais, considerandola indegna delle cure dell’uomo indipendente, che attende solo alla caccia.

Gerdil obietta: «l’homme de la nature refuse à la femme l’indépendance qu’il s’attribue à lui-même, c’est-à-dire, que dans le système de l’homme de la nature, cette indépendance que l’on représente comme un droit imprescriptible de l’humanité, n’est d’abord que pour la moitié du genre humain»¹⁵⁹. Quanto alla presente felicità dei selvaggi, Gerdil rileva come essa appaia in contraddizione con quanto affermato in altri passi dallo stesso autore, e cioè che i selvaggi hanno vita breve, che gran numero di giovani muore di fame, di sete, di freddo, di fatica, che le loro guerre, provocate da odi eterni, sono assai distruttive, e cita le espressioni crude con cui esse sono descritte da Raynal: cacciatori abituati a straziare gli animali, avvezzi «aux cris de la mort, [...] à l’effusion du sang, devoient dans les combats se montrer plus impitoyables encore, s’il est possible, que ne le sont nos peuples frugivores». Coesistono infatti in Raynal da un lato la tendenza a interpretare secondo un’ottica ottimistica di ascendenza rousseauiana la vita “secondo natura” dei primitivi, dall’altro una esigenza più scientifica che lo porta a descrivere vita e costumi secondo un taglio obiettivo e “antropologico”. Di qui nasce l’attenzione con cui Raynal registra il loro “fureur” per i giochi d’azzardo, i costumi matrimoniali che ammettono poligamia e divorzio, la loro inclinazione a danze che sono un’imitazione della guerra, a canzoni giudicate da qualcuno monotone (ma Raynal si chiede se le nostre orecchie siano adatte a intenderle bene).

Quanto alla religione è detto che «Les Iroquois supposent confusément un premier Être qui règle à son gré le cours du Monde»; essi hanno qualche idea di un’altra vita, ma, poiché non posseggono alcun principio di moralità, non la credono destinata alla punizione del crimine e alla ricompensa della virtù. L’autore parla della forte impressione che i sogni esercitano su quei popoli: «De vieilles femmes et des vieillards imbecilles s’occupent à songer pour la Nation» e vede in ciò il germe del sacerdozio «et de tous les maux». È evidente l’intenzione di Raynal di presentare in questi popoli primitivi le forze primigenie dell’umanità e di disegnare un modello culturale e etico-sociale alternativo rispetto all’Europa. Motivo ispiratore è l’aderenza alla teoria diffusa nell’epoca, che vuo-

¹⁵⁹ E. R., X, p. 112.

le le norme morali in stretta dipendenza da consuetudini comportamentali presso i diversi popoli.

Gerdil avverte il pericolo insito in questa concezione relativistica e le sue osservazioni critiche al testo di Raynal sono dirette a evidenziare nei comportamenti di quei popoli selvaggi la risposta — sia pur imperfetta — all'unica legge morale e all'idea di Dio innata in tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi. A questo scopo si vale di una rigorosa e sottile critica che sottolinea le contraddizioni del discorso di Raynal. Questi infatti vanta la libertà di popoli che vivono senza leggi, e nello stesso tempo parla di capi ereditari o elettivi o di assemblee di anziani nelle piccole nazioni in cui è diviso il paese; dice che non hanno potere coercitivo, ma ammette che possono decretare la pena di morte contro un membro, pur aggiungendo che si tratta di una specie di guerra contro un nemico comune, più che di un atto giudiziario. Questi capi dei cantoni sono inoltre depositari dei fasti della Nazione e trasmettono la storia del paese ai giovani. Gerdil sottolinea che esiste dunque una, sia pur elementare, organizzazione sociale presso i villaggi, nonché istituzioni che tengono luogo di leggi. Viene così confutata, proprio attraverso la citazione di passi dell'*Histoire*, la violenta invettiva di Raynal contro la «gens de foi, gens de loi», che in futuro — quando fra tre secoli i selvaggi del Canada saranno estinti e non esisterà più la loro testimonianza — negherà che l'uomo «n'a jamais été nud, errant sans police et sans loix, réduit enfin à la condition animale», come sono attualmente gli indigeni del Canada.

Contro la tesi di Raynal, secondo cui le istituzioni sociali non derivano da una esigenza della natura, Gerdil sviluppa la teoria di impronta aristotelico-scolastica già organicamente esposta nel *Discours sur l'homme considéré relativement à l'état de nature et à l'état de société*, dove l'uomo è visto come essere sociale per natura e le istituzioni governative come un'esigenza dettata dalla natura "sociale" dell'uomo. Un tema che segna una netta distinzione fra le concezioni di Raynal e di Gerdil è quello relativo agli animali, e, nel caso specifico, ai castori. Raynal descrive la perfetta organizzazione delle loro colonie e la loro abilità di architetti nella costruzione delle dighe sui fiumi e, paragonando la loro vita a quella erabonda dei selvaggi del Canada, ritiene i castori più avanzati nelle arti della sociabilità che gli indigeni americani e sostiene che essi erano capaci di perfettibilità nel loro lavoro, almeno finché non arrivarono gli Europei a dare loro una caccia spietata, che li costrinse a spostarsi da un clima all'altro: ciò che costituì un ostacolo sempre rinnovato ai progressi che i castori erano in grado di fare. Questa sorta di "allineamento" tra animale e uomo non è accettato da Gerdil, che, forte della tradizione scolastica, disserta sull'istinto invariabile che la natura ha dato agli animali, mentre l'uomo non solo conosce le regole della sua arte ma è capace di coglierne i rapporti e si rende conto dello scopo a cui serve la sua attività.

In una parola è dotato di intelligenza, la quale differisce sostanzialmente dall'istinto animale.

Trattando dei castori Raynal porta una dura accusa contro gli Europei, che con la distruzione sistematica mettono in pericolo la sopravvivenza della razza non per un reale bisogno, ma per procurarsi le loro pregiate pelli, cioè per superfluità. È messo dunque in discussione il rapporto uomo-natura, tema divenuto di attualità nei nostri tempi, ma già presente alla riflessione dei "philosophes". Significativa è una frase di Raynal che richiama tono e immagini di sapore attuale: «La plus sûre marque de la population de l'espèce humaine est la dépopulation des autres espèces». Gerdil risponde con una certa ironia: se i philosophes vogliono essere conseguenti con le loro idee e se il compito a cui si sentono chiamati è di operare riforme, ne segue che «une Nation éclairée de leur lumières ne pourra se dispenser de renoncer à tous les avantages qu'on retire du gros et du menu bétail pour la nourriture, pour le vêtement et le transport». Non saranno in gioco solo le manifatture di pelli di castoro, ma si dovranno rimandare alle loro praterie e foreste tutti gli animali, perchè vi godano la loro libertà naturale, estendano a loro piacere le conoscenze e sviluppino la perfettibilità. Ma il nucleo della controversia è più profondo: non sfugge a Gerdil che, dietro i riconoscimenti dell'intelligenza degli animali, sta la minaccia del materialismo, che mira a spiegare il pensiero umano come operazione dipendente solo dall'azione delle fibre nervose; contro il materialismo egli si vale dell'arma del ragionamento e dell'ironia.

Inoltre egli discute e controbatte alcune più specifiche accuse portate da Raynal alla religione: le troppo numerose feste religiose interrompono l'attività tra i Cattolici francesi stabiliti in Canada, e l'autore dell'*Histoire* non risparmia una frecciata velenosa: «Il est si facile, si naturel d'être devot, quand c'est pour ne rien faire». Si tratta di un argomento oggetto di dibattito non solo fra i "philosophes", ma pure fra i cattolici illuminati e i vescovi, e a cui dedicò la sua attenzione anche Benedetto XIV¹⁶⁰. Gerdil distingue tra istituzione e numero delle feste. Inquadra storicamente l'epoca in cui esse furono istituite: nei secoli barbari, quando le regioni d'Europa furono occupate da guerrieri che non conoscevano che i loro cavalli, le armi, i cani e trascorrevano nell'ozio il tempo non impegnato nelle guerre, le feste religiose servirono ad addolcirne la ferocia

¹⁶⁰ Nel 1742 Benedetto XIV inviò a cardinali, vescovi, abati, teologi, una *Scrittura* che poneva una serie di quesiti circa l'opportunità di una riduzione delle feste religiose. I pareri furono discordi, e tre anni dopo il Papa si risolse a una politica di prudenza, lasciando ai singoli vescovi l'iniziativa di chiedere una riduzione di tali festività per la propria diocesi, e riservandosi di dare il proprio consenso. Sulla questione della riduzione delle feste cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, Torino, Einaudi, 1969, vol. I, pp. 136-161.

e ad educarli alla socialità. Esse rispondono a un'esigenza della natura umana, che vuole che gli uomini consacrino un po' del loro tempo all'esercizio del culto che professano. Il numero delle feste va visto peraltro in relazione alle circostanze di tempo, di luogo, alla pietà delle comunità dei credenti. E la Chiesa non si è mai rifiutata di tenere presenti i reali bisogni e l'indigenza dei suoi figli. Anche su questo problema avvertiamo in Gerdil una posizione più cauta e conservatrice, rispetto a quella di altri scrittori cattolici, per esempio Muratori, il quale esprimeva in modo più deciso e chiaro il convincimento che si dovesse evitare ogni eccesso nella pratica della religione, e che pertanto fosse da ridurre il numero troppo elevato delle sacre funzioni e delle festività, che possono distrarre la povera gente dal lavoro necessario al mantenimento¹⁶¹.

Dalla propaganda antireligiosa del tempo Raynal trae spunti polemici contro la dottrina cattolica, che ha sostituito la stupida venerazione dei Santi al culto dell'Essere supremo e che pretende, con preghiere e offerte, di espiare i rimorsi per i più gravi crimini, corrompendo così tutti i principi della morale. Contro queste accuse il compito dell'apologista Gerdil non è difficile: basta che egli ricordi quale sia stato in ogni tempo l'insegnamento autentico della Chiesa su questi argomenti.

Più pericoloso, perché mette in dubbio la veridicità delle Sacre Scritture, è il quesito posto da Raynal su quale sia stata l'origine della popolazione dell'America. Si potrebbe pensare — dice Raynal — che gli uomini siano passati dall'antico continente al nuovo attraverso la Groenlandia e la Kamtschatka, ma come credere che la zona torrida del Nuovo Mondo sia stata popolata da una delle sue zone glaciali? Egli affaccia un'altra ipotesi: che la razza americana abbia avuto principio sotto l'Equatore, dove la vita germina col calore. Si tratterebbe cioè di un'altra specie umana. Ribatte Gerdil che ancor oggi sotto la linea dell'Equatore si trovano molte isole deserte, che tali rimangono se non ricevono da altri luoghi gli abitanti, senza che si sviluppino in esse, col calore, il germe della vita. Dunque — egli conclude — solo perché contraria alla religione si dà adito a una supposizione impossibile da suffragare con prove concrete.

La polemica gerdiliana contro Raynal ha per oggetto, oltre al tema più strettamente religioso, un altro tema di natura socio-politica, quello dell'ineguaglianza fra gli uomini, nata come conseguenza dell'instaurarsi del diritto di proprietà.

Sostiene con calore Raynal che l'ingiusta ineguaglianza delle condizioni fa sì che chi è nato senza beni di fortuna non riuscirà quasi mai ad acquistarne se non con la violenza e la frode, che sono i mezzi, del resto, con cui si sono arricchite le famiglie oggi ricche. Guardando poi specifi-

¹⁶¹ Cfr. *Della pubblica felicità* cit., cap. VI e *Della regolata divozione dei Cristiani*, cap. XXI in *Opere* cit., I, pp. 941 e ss.

camente alla situazione dei coloni europei in America, osserva che da principio essi non avevano vera proprietà, ma erravano nei vasti territori, fissandosi in qualche luogo a caso, senza titolo nè convenzione. Quando si posero dei confini precisi alle loro piantagioni, da vagabondi divennero cittadini. Fu questa la prima legge della società. Gerdil ammette che l'uguaglianza è possibile, finché una popolazione poco numerosa può disporre di vaste estensioni di terreno da dissodare, e in cui spostarsi a proprio piacimento. Ma, una volta che una popolazione si trova chiusa entro i limiti del paese che occupa, la divisione delle terre fra le famiglie diventa una necessità, e l'ineguaglianza ne è la naturale conseguenza. Le rivalità per il possesso, il confronto fra indigenti e ricchi possono fomentare invidie e odi, passioni nemiche della pacifica convivenza. Se poi, quando si è introdotta l'ineguaglianza, si verifica l'affievolirsi della religione, sorge allora la necessità di un potere coercitivo forte per reprimere i funesti effetti delle passioni sregolate. Illusorio è perciò supporre la possibilità di uno stato costante e inalterabile di giustizia ed equità fra uomini che vivono in piena libertà senza alcun freno di autorità.

Quanto al tipo di governo, Raynal esce in una violenta invettiva contro i monarchi, che pretendono di derivare il loro potere da Dio. "Cette maxime imaginée par le Clergé qui ne met les Rois au dessus des peuples que pour commander aux Rois mêmes au nom de la divinité, n'est donc qu'une chaîne de fer qui tient une Nation entière sous les pieds d'un seul homme". A questa catena i sudditi non possono sottrarsi neppure con l'emigrazione volontaria, perché i Governi pongono dei divieti. Gerdil obietta che rientra nelle norme del diritto pubblico il fatto che gli Stati possano mettere limiti a emigrazioni pregiudizievoli alla società. I cittadini, grazie allo Stato, hanno ricevuto l'educazione, i mezzi per coltivare i loro talenti, l'esercizio di una professione; perché lo Stato non avrebbe il diritto di esigere, come restituzione, la prestazione di servizi da parte loro, fino a vietare che essi, senza causa legittima, portino altrove quei talenti di cui sono debitori alla Nazione? Come si vede, sono qui contrapposte due diverse concezioni politiche: quella tradizionale, che mette al centro la sovranità dello Stato, con tutte le sue prerogative, e quella "moderna", che afferma il diritto dei cittadini alla libertà e alle scelte autonome di vita.

Gerdil, nel confutare il radicalismo antimonarchico dell'avversario, gli muove l'accusa di essere in contraddizione con se stesso e ricorda che in un altro passo dell'opera egli cita «à l'honneur de la Philosophie et du Trône l'instruction que l'Impératrice de Russie vient de donner aux Sénateurs qu'elle a chargé de composer un Code législatif», il cui dettato sarebbe, a suo giudizio, preso "mot à mot" dall'*Esprit des Loix*. Possiamo forse avvertire in queste espressioni di Raynal l'eco di quell'interesse ammirativo diffuso fra gli illuministi europei per Caterina II e per il suo tentativo di adattare alla Russia quanto di più fecondo aveva prodotto la cul-

tura dei lumi¹⁶². Di fronte a queste considerazioni Gerdil, con una certa forzatura, sottolinea che Raynal, in contrasto con quanto abitualmente sostiene, ha qui giustamente riconosciuto «pour un Empire aussi étendu que celui de la Russie la nécessité de ce pouvoir Monarchique et indépendant, que l'Auteur affecte en général de rendre odieux sous le nom de despotisme»¹⁶³.

Le simpatie monarchiche di Gerdil sono evidenti anche in un altro passo, dove egli, pur dicendo di non voler entrare nel merito della preferenza tra le diverse forme di governo, ritiene che, quando il disordine è penetrato in una Repubblica, è difficile restaurarla, in quanto gli interessi particolari si oppongono all'interesse generale. Più facile è invece trovare rimedio in un governo monarchico dove l'interesse particolare del sovrano è inseparabilmente legato a quello della Nazione¹⁶⁴.

Un tema trattato da Raynal con calore, non privo di una certa enfasi, è quello della tolleranza. Egli elogia «le vertueux législateur Penn», per aver posto la tolleranza a fondamento della società: infatti stabilì che chiunque riconoscesse un Dio avesse il diritto di cittadinanza, e chi lo adorasse «sous le nom de Chrétien» partecipasse all'Autorità. Gerdil individua subito il punto debole del discorso e rileva che nelle disposizioni di Penn sono posti dei limiti alla tolleranza: «Pour participer au droit de cité il falloit reconnoître un Dieu. Cet article exclut d'abord ceux qui font profession d'Athéisme [...] Pour participer à l'Autorité il falloit adorer l'Être Suprême sous le nom de Chrétien. Cet article donne l'exclusion à tout Payen, Juif, ou Mahométan»¹⁶⁵. Partendo da queste considerazioni il discorso di Gerdil si sviluppa in una difesa a oltranza di ogni forma di censura e di interdizione dai pubblici uffici, decretata contro i nemici della religione da parte di uno Stato cattolico: «Pourquoi une Société catholique ne pourroit-elle pas, sans blesser la raison et l'humanité, interdire la cité et la Magistrature à tout homme qui viendroit à s'élever contre la Sainte Religion qu'elle professe, à répandre des maximes propres à désunir les coeurs par la diversité des sentimens, et à troubler ainsi la société dans le paisible exercice de sa foi et de son culte?»¹⁶⁶.

In toni drammatici si conclude l'atto di accusa portato da Raynal alla civiltà e alle istituzioni dell'Europa: vi domina il presagio di un'immi-

¹⁶² L'emergere di nuovi interessi geopolitici tra gli intellettuali illuministi, che spostava l'attenzione dagli Stati dell'Europa centro-occidentale verso Oriente o addirittura verso i continenti extra-europei, è messo in evidenza in CARPANETTO-RICUPERATI, *L'Italia del Settecento* cit., pp. 564-566, con riferimenti specifici soprattutto all'opera di Filangieri.

¹⁶³ E. R., X, p. 170.

¹⁶⁴ Questa stessa posizione filomonarchica, sostenuta da considerazioni analoghe, era già stata manifestata da Gerdil in modo più ampio e chiaro nell'orazione *Virtutem politicam* del 1750.

¹⁶⁵ E. R., X, p. 160.

¹⁶⁶ Ivi.

nente catastrofe che incalza sotto le fondamenta “de nos empires chancelants”. Egli ne individua le cause nell’abbattimento dei diritti dei popoli, nel fermento delle opinioni, nel lusso delle corti e nella miseria delle campagne, nell’odio fra gli uomini fiacchi che possiedono tutte le ricchezze, e gli uomini forti e virtuosi che non hanno più altro da perdere che la vita. Gerdil avverte anche lui i pericoli che insidiano la società, ma ne ribalta le cause proprio sulla predicazione dei “philosophes”, responsabili di aver fomentato quella «fermentation de nos opinions» indicata da Raynal¹⁶⁷. La difesa dei diritti dei popoli fu opera, secondo Gerdil, del Cristianesimo, che si oppose ai pretesi “diritti feudali”, che erano sciagura dei popoli e onta dell’umanità. Egli ritiene che Raynal, nel presentare le Nazioni d’Europa divise in due classi, quella degli uomini “lâches” che posseggono tutte le ricchezze e quella degli uomini forti e virtuosi che non hanno nulla, sembri dimenticare che è proprio in questa classe di ricchi e “lâches” che sono diffusi i “philosophes” e non in quella dei poveri, forti e virtuosi. Il tono apologetico di Gerdil, che ricorre ora a evidenti forzature, a questo punto si fa più vibrante e solenne: come l’epicureismo provocò la rovina della Grecia e di Roma, sostituendo la ricerca del piacere alla ricerca della virtù, così oggi, col riprodursi delle stesse cause, si riproducono gli stessi effetti. La fonte della sregolatezza, con tutte le sue funeste conseguenze, va ricercata nel disprezzo della religione, diffuso da coloro che, sotto il nome di “philosophes”, abusano della filosofia. Per questo l’autore si è assunto il compito di cogliere nell’*Histoire* le prove “d’une façon de pensée absurde dans ses principes, pernicieuse dans ses conséquences»¹⁶⁸.

Dopo aver visto nelle linee generali il contenuto delle *Observations* ritengo necessario cercare di chiarire “come” Gerdil si accostasse all’opera presa in esame, ossia con quali criteri egli trascogliesse, isolandoli dal contesto, alcuni passi sui quali discutere. Citerò pochi esempi, che mi sembrano particolarmente significativi.

Raynal, trattando dei costumi degli indigeni del Canada, scrive: «Les peuples mêmes, qui ne pratiquent pas la polygamie, se sont du moins réservé le divorce»¹⁶⁹. Gerdil, citando questa frase, trae la conclusione che «ces peuples ont une notion quoiqu’imparfaite d’une loi, qui doit régler l’union conjugale»¹⁷⁰. Egli dunque si sofferma esclusivamente su una visione “legalista”; mentre il discorso di Raynal, in cui si legge questa frase, è molto più ampio e articolato. L’autore sottolinea che non sono mo-

¹⁶⁷ Ivi, p. 184.

¹⁶⁸ Ivi, p. 185.

¹⁶⁹ *Histoire...* cit., Tomo IV, Libro XV, cap. 4.

¹⁷⁰ E. R., X, p. 120.

tivi passionali a ispirare questi usi coniugali, bensì l'aspirazione dell'individuo alla libertà: «L'idée d'un lien indissoluble n'est pas encore entrée dans l'idée de ces hommes libres jusqu'à la mort [...]. Le Grand-Esprit, disent-ils, nous a créés pour être heureux, et ce serait l'offenser que de vivre dans un état de contrainte et de chagrin».

Scarsa — nota poi Raynal — è l'attività sessuale presso questi popoli cacciatori: «ils aiment moins les femmes que ne font les peuples policés. [...] Le soin de leur nourriture épuise presque toutes leurs forces». La conseguenza è che «toute nation errante ne sera jamais féconde [...] la chasse empêche donc la multiplication des hommes et la guerre la détruit. [...] Le Canada n'est donc point désert par l'avarice de la nature, mais par le genre de vie de ses habitans. La faim ne leur permet pas d'écouter l'amour»¹⁷¹. In questa descrizione di impronta antropologica Gerdil isola una frase di Raynal: «Leur population était peu nombreuse et peut-etre n'était pas un malheur» per osservare polemicamente: «On ne fait point un crime aux sauvages d'un genre de vie qui engloutit les races futures: apparemment parce que ce ne sont ni des prêtres ni des moines» con trasparente allusione alle accuse che sollevano muovere i “philosophes” contro l'obbligo del celibato e il voto di castità, visti come causa di decremento della popolazione.

Nel capitolo 4 del libro XV Raynal esamina “Comment les sauvages du Canada traitent leurs prisonniers” con dovizia di particolari. Gerdil dimostra senza dubbio buon gusto non trascrivendo gli orribili dettagli delle torture, su cui indugia forse troppo a lungo Raynal. Ma la lettura del brano nella sua interezza mostra che l'atteggiamento di Raynal non è fine a se stesso, in quanto la narrazione culmina in una celebrazione (non priva invero di enfasi retorica) della natura: «Quel mélange de vertu et de férocité! Tout est grand chez ces peuples qui ne sont pas asservis. C'est le sublime de la nature dans ses horreurs et ses beautés». L'energia primigenia della natura selvaggia che si manifesta negli esseri liberi fa sì che “au milieu de ces tormens, le héros chante d'une manière barbare, mais héroïque, la gloire de ses anciennes victoires”¹⁷².

Tutta la narrazione si incardina quindi su due idee-forza del pensiero di Raynal: la celebrazione della natura e della libertà. Ma questa rappresentazione vigorosa di un eroismo selvaggio scade in una gratuita in-

¹⁷¹ Antonello GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, nuova edizione a cura di Sandro Gerbi, con un profilo dell'autore di Piero Treves, Milano/Napoli, Ricciardi, 1983, pp. 68 e ss.) osserva che Raynal, rifacendosi, pur senza citarlo, a Buffon, sembra voler stigmatizzare nello scarso vigore erotico degli Amerindi una manchevolezza della natura del Nuovo Mondo.

¹⁷² Un'analisi dei motivi che ispirarono a Raynal questa rappresentazione dei fieri costumi degli Amerindi è fatta da Michel DELON, *Le sublime de la nature dans ses horreurs et ses beautés*, in *L'Histoire des deux Indes...* cit., pp. 251 e ss.

vettiva di sapore antireligioso: «Fanatiques de toutes les Religions, vraies et fausses, vantez encore la constance de vos Martyrs. Le Sauvage de la Nature efface tous vos miracles». Di fronte a questo attacco Gerdil non resta certo indifferente e, valendosi delle affermazioni stesse di Raynal, secondo il quale in Canada il clima, il genere di vita, un sangue più freddo, un temperamento più flemmatico smorzano «l'irritabilité du genre nerveux», e producono una certa impassibilità nei tormenti, osserva che «la malignité de l'allusion tombe d'elle même».

Negli esempi finora visti il criterio usato da Gerdil nel formulare le sue osservazioni è quello di isolare frasi che gli sembrino contenere concetti “répréhensibles” per confutarli singolarmente, secondo una tecnica prettamente controversistica. Ma in un altro passo, all'apologista si sostituisce l'uomo di cultura che, davanti a considerazioni piuttosto generiche e approssimate sul linguaggio degli indigeni, non può esimersi da una dotta trattazione della natura del linguaggio, in cui si avverte un'eco delle teorie lockiane. Quando Raynal tratta delle «trois langues mères, l'Algonquine, la Sioux, la Huronne» usate nel Canada, scrive: «On n'y remarquoit point de termes abstraits, parce que l'esprit enfant des Sauvages ne s'écarte guère loin des objets, et qu'avec peu d'idées, on a rarement besoin de les généraliser, et d'en représenter plusieurs dans un seul signe». Davanti a questa asserzione Gerdil dice che avrebbe voluto evitare una trattazione teorica circa la natura del linguaggio, ma la ritiene utile per chiarire alcuni concetti.

Senza dubbio, dato «l'esprit enfant des sauvages», nelle loro lingue vi sarà un minor numero di termini astratti che nelle nostre, ma in loro non può mancare «cette opération de l'esprit, qui en généralisant les idées réunit en quelque sorte une multitude d'individus sous un même signe», altrimenti ogni singolo oggetto dovrebbe essere rappresentato con un proprio nome. Il selvaggio — per ammissione di Raynal — sa che cosa sono guerra, pace, tregua, buona fede: «Toutes ces notions supposent non seulement des perceptions senties, mais encore des idées réfléchies, des résultats de combinaisons formés par un esprit qui porte ses vues sur différens objets, et qui les envisage sous différens rapports». Ogni linguaggio, data la sua natura convenzionale, suppone dunque un fondo di nozioni intellettuali; perciò la parola è un dono soltanto dell'uomo, non degli animali, i quali non parlano perché non pensano.

Si può notare a questo punto il passaggio dall'ambito della trattazione scientifica a quello — che sta più a cuore a Gerdil — dell'esposizione dei principi della dottrina cristiana sulla differenza sostanziale fra uomo e animali. Inoltre l'espressione di Raynal “l'esprit enfant des Sauvages” porge a Gerdil l'occasione anche per un accostamento tra lo sviluppo progressivo — secondo l'ordine della natura — dall'infanzia alla maturità e l'attuale imperfetto grado di sviluppo delle facoltà intellettuali nel selvaggio, il cui spirito «n'est donc encore qu'un fruit verd que la

nature destine à mûrir». Se ne può dedurre che non la vita selvaggia, ma «l'état social est comme le terme marqué dans l'ordre de la nature, où les hommes doivent tendre par le progrès naturel de leurs facultés». Troviamo qui un'abile difesa della vita civile e culturale dell'Europa, fatta da Gerdil proprio in nome di quell'"ordre de la nature" che costituiva per i "philosophes" motivo per affermare la superiorità dei popoli primitivi sulla civiltà europea, la quale, scostandosi dalla natura, ne metteva a rischio le forze vitali.

L'impressione generale che si ricava dalla lettura delle *Observations* è che Raynal si affacci con entusiasmo su un panorama nuovo, destinato ad aprire vasti orizzonti a scienze moderne, come l'antropologia, l'etnologia, l'ecologia. Ma, nel suo fervore di neofita, la rappresentazione che egli dà del Nuovo Mondo è non di rado ingenua, a volte imprecisa e contraddittoria. La replica di Gerdil, condotta con indiscutibile coerenza, rigore logico, vasta informazione, ha buon gioco a scoprirne i lati deboli, e a metterne in luce ambiguità e inesattezze. Ma egli resta nell'ambito di una tradizione che guarda con timore, come a un pericolo, ogni proposta di revisione critica del patrimonio culturale del passato.

7. - *L'Anti-Emilio: teoria e prassi dell'educazione*

Per circa un quarto di secolo Gerdil rappresentò un punto di riferimento nella cultura subalpina, sia dalla cattedra universitaria di Filosofia Morale e in seguito di Teologia Morale, sia come membro fondatore della Accademia delle Scienze di Torino¹⁷³. Non fa dunque meraviglia se il re Carlo Emanuele III lo nominò nel 1758 precettore del nipote Carlo Emanuele, erede al trono sardo.

Della sua attività di educatore egli lasciò testimonianza in numerose opere, differenti fra loro per caratteristiche, contenuti, finalità. Di impostazione prettamente metodologico-didattica sono il *Plan des Études pour S.A.R. Monseigneur le Prince de Piémont* (a cui l'Autore aggiunse delle "Additions")¹⁷⁴ e il *Plan des Études pour un jeune Seigneur appelé aux emplois les plus distingués pour le service du prince, et de la patrie*¹⁷⁵. Al di là

¹⁷³ Il valore che questa Accademia assunse nella coscienza degli intellettuali del tempo ci è testimoniato dal Conte Emanuele Bava di San Paolo nella sua opera *Piemontesi illustri* (Torino, Briolo, 1781-87), dove scrive (tomo V, pp.293-95): «Soggiungo che l'essere ammesso in tal adunanza e il sapervi distinguere, altrettanto fosse e sia che andarne chiaro in tutto il letterario mondo di Europa. [...] Basti [...] nominare alcuni de' soggetti che la compongono come il conte Saluzzo [...], il sig. La Grange [...] primo Matematico d'Europa [...], il Cardinale Gerdil sublime Filosofo Cristiano, Metafisico Malebranchista quanto lo stesso Malebranchio; il quale confutar seppe i sofismi de' materialisti oltramarini e difendere la verità della rivelazione».

¹⁷⁴ E. R., I, p. 185.

¹⁷⁵ E. R., I, p. 169.

degli aspetti e contenuti prevalentemente didattici di questi piani di studio, il progetto educativo di Gerdil può essere colto nella sua interezza e organicità solo se rapportato alla sua riflessione filosofica.

Forse l'opera in cui è più lucidamente delineato il suo pensiero sul problema della conoscenza umana è la *Dissertazione della origine del Senso Morale, o sia Dimostrazione, che vi ha nell'uomo un naturale criterio di approvazione e di biasimo, riguardante l'intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto: il quale unitamente alla nozione dell'ordine e del bello, nasce dalla facoltà, che ha l'uomo di conoscere il vero*¹⁷⁶. Il fatto che Gerdil nell'edizione originale di Torino, del 1755, l'abbia inserita come appendice alla *Introduzione allo studio della Religione*¹⁷⁷ dimostra, a mio parere, che, nell'intenzione dell'autore, le due opere sono due aspetti o due momenti di una stessa problematica, relativa a quella che è l'attività precipua e costitutiva dello spirito umano, la conoscenza. Infatti nell'*Introduzione allo studio della Religione*, opera composta nel pieno della sua maturità di pensatore, Gerdil, prima di esaminare la verità rivelata, illustra i concetti che stanno alla base della ricerca del vero, le disposizioni con cui l'uomo deve affrontare tale ricerca e, al tempo stesso, i progressi compiuti dalla ragione nella ricerca della verità metafisica, mediante un'indagine compiuta sulla filosofia antica.

Scopo della trattazione è dimostrare la consonanza della religione con la natura umana: guardando alla testimonianza dei filosofi antichi, l'autore sottolinea come sia sempre stata avvertita dagli uomini di pensiero la necessità della religione come fondamento della morale. L'incredulità e lo scetticismo, propri di un secolo che ama definirsi "filosofo", sono determinati da prevenzione e leggerezza di mente, in un clima di cultura diffusa ma non profonda, che suggerisce, sotto la falsa apparenza dell'evidenza, idee indeterminate in luogo di concetti conquistati con rigorosa razionalità.

Il trattato *Dell'origine del senso morale*, che segue in appendice, sviluppa, come categoria del pensiero e della realtà, l'idea dell'ordine, intimamente connessa con l'idea del vero. In queste meditate pagine di Gerdil si può cogliere la matrice etico-religiosa della sua confutazione dei principi educativi proposti da Rousseau nell'*Émile*, uscito nel 1762¹⁷⁸.

Nelle *Réflexions sur la Théorie et la Pratique de l'Éducation contre les Principes de Mr. Rousseau*, stampate a Torino nel 1763¹⁷⁹ (opera più nota come Anti-Emilio), Gerdil si propose non di presentare un progetto didattico completo e organico (come nei piani di studio, frutto della sua

¹⁷⁶ E. R., II, pp. 161 e ss.

¹⁷⁷ E. R., IX, pp. 3 e ss.

¹⁷⁸ ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier, s. d.

¹⁷⁹ E. R., I, pp. 3 e ss.

esperienza di educatore del Principe ereditario), bensì di esaminare — come scrive nella Prefazione — se nel primo libro dell'*Émile*¹⁸⁰ vi fossero principi contrari alla religione e alla sana morale¹⁸¹. Solo successivamente egli si rese conto che le *Réflexions* erano suscettibili di un certo ordine e collegamento. Il modo con cui fu ideato e composto il libro spiega quindi qualche frammentarietà e difetto di proporzione nella sua struttura.

Nucleo fondamentale del lavoro è la critica ai principi politici di Rousseau, esposti nel *Contratto sociale*, che Gerdil giudica un rovesciamento universale dell'ordine civile. Le teorie educative che stanno alla base dell'*Émile* ne sono una pericolosa preparazione: «Monsieur Rousseau propose dans l'*Émile* un nouveau plan d'éducation intimement lié à son nouveau plan de législation. Le but du *Contract social* est un renversement universel de l'ordre civil; le but d'*Émile* est d'y préparer les esprits par une révulsion totale dans la façon de penser»¹⁸². Egli pertanto intende contrapporvi la teoria e la pratica di un'educazione basata su principi più conformi allo spirito del genere umano, alla pace delle famiglie, alla tranquillità degli Stati. È comprensibile come questo progetto incontrasse il consenso dei conservatori. Baretto nel marzo del 1764 pubblicò sulla "Frustra letteraria" la lettera di un anonimo professore dell'Università di Torino, che raccomandava la lettura delle *Réflexions* di Gerdil a chi avesse letto l'*Émile*, perché potesse rendersi conto appieno di «quel sottile veleno che Rousseau ha la malefica arte di introdurre insensibilmente in chiunque non è a sufficienza fornito di filosofia». E Baretto personalmente consigliava l'*Anti-Emilio* quale «antidotale lettura» al veleno dell'*Émile*, in cui si diletta «la turba de' nostri presuntuosi filosofelli»¹⁸³.

¹⁸⁰ Gerdil considera il primo libro dell'*Émile* come una semplice introduzione. Parla infatti dei quattro libri dell'*Émile* e, quando allude, come qui, al primo libro, si riferisce in realtà al secondo.

¹⁸¹ Sulla critica di Gerdil all'*Émile* si vedano: G. L. ARRIGHI, *Le critiche all'“Emilio” del Gerdil e del Capponi* in "Rivista Pedagogica", anno XV, fasc. 9-10 (ottobre - dicembre 1922); IDEM, *Introduzione all'Anti-Emilio*, Firenze, Sansoni, 1924; LANTRUA, G. S. *Gerdil ... cit.*, Parte IV, pp. 278 e ss. Si noti che Gino Capponi, nei suoi *Pensieri sull'educazione* (1841), ispirati a evidente animosità nei confronti dell'opera di Rousseau, non fa cenno alla precedente critica di Gerdil. Mario Trombino, pubblicando l'*Emilio* nei "Sentieri della pedagogia" delle edizioni Paravia, lo fa seguire da una sezione "Il dibattito", dove sono riportate le più significative interpretazioni dell'opera di Rousseau date negli ultimi due secoli: tra queste, per motivi cronologici, non rientra il giudizio critico di Gerdil (cfr. M. TROMBINO, *L'“Emilio” di Rousseau e il problema della sua interpretazione tra '800 e '900*, Torino, Paravia, 1991).

¹⁸² *Réflexions... cit.*, E. R., I, p. 3. La stretta connessione fra *Contratto sociale* ed *Emilio* è stata messa in luce da Paolo Rossi, il quale li vede come "un progetto unitario e come aspetti saldamente compiuti di un'unica impresa" (cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Firenze, Sansoni, Introduzione, p. XXIX).

¹⁸³ G. BARETTI, *La frusta letteraria*, Venezia, Ancona, 1763-1765, a cura di L. Piccioni, Bari, Laterza, 1932, I, pp. 333-38. L'argomento è trattato da G. RICUPERATI, *Giornali nell'Italia dell'“ancien régime”* in: C. CAPRA, V. CASTRONOVO, G. RICUPERATI, *La stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento*, Bari, Laterza, 1976, vol I, pp. 206-207.

Il punto focale del discorso di Gerdil è la polemica contro il principio rousseauiano che l'uomo naturale è tutto per sé, è l'intero assoluto, mentre l'uomo civile è una frazione di unità che ha valore solo in quanto è in rapporto con l'intero che è il corpo sociale. Di qui il contrasto fra la natura e le istituzioni sociali: l'educazione, secondo Rousseau, formerà o un uomo o un cittadino, poichè non può fare contemporaneamente l'uno e l'altro¹⁸⁴. Il progetto rousseauiano è quello di formare un uomo senza relazione con le istituzioni sociali, non educato cioè né per la spada, né per la Chiesa, né per il foro, ma unicamente per la vita umana: «Vivre est le métier que je lui veux apprendre. En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre; il sera premièrement homme»¹⁸⁵. Ma a Rousseau Gerdil controbatte che «rien ne serait plus avantageux que de bien élever les enfans pour les différentes places de la société: car un seul homme bien placé peut faire une infinité de biens, et prévenir une infinité de maux»¹⁸⁶. Sono, queste di Gerdil, osservazioni calzanti che si inseriscono in una visione "concreta" della società, ma gli sfugge il pensiero reale di Rousseau, volto a rivendicare la necessità di una completa e autonoma formazione umana come fondamento di ogni possibile preparazione professionale.

Secondo Gerdil l'uomo è per natura un essere sociale e, nella realtà storica, la società è condizione naturale e necessaria per la formazione dell'uomo¹⁸⁷. La critica di Gerdil mira — come di consueto — a cogliere l'avversario in contraddizione con se stesso: Rousseau afferma che noi nasciamo deboli, sprovvisti di tutto, bisognosi di assistenza, e che quanto non abbiamo all'atto della nascita, e ci è necessario da adulti, ci è dato dall'educazione; Gerdil dimostra che quest'asserzione è in contrasto con i principi di fondo dell'*Émile*, con un abile ragionamento: se l'uomo non può soddisfare i suoi bisogni, perfezionare il suo giudizio senza il concorso di altri uomini, ne consegue che l'uomo è fatto per la società e quindi non può essere allevato per se stesso, ma in vista dei rapporti con gli altri uomini. Gerdil sottolinea come l'astrattezza del piano educativo di Rousseau sia riconosciuta dallo stesso autore, il quale ammette che il suo progetto forse non può essere realizzato nel mondo presente, guasta-

¹⁸⁴ Su questo concetto, che è basilare nella pedagogia di Rousseau, Trombino osserva: «V'è una dialettica tra la persona e la società ... la persona vive la sua esperienza nella singolarità ed esige che essa sia al centro del sistema; la società è invece da un lato impersonale (un *ambiente*, l'anonima forza che la *generalità* esercita sul singolo), dall'altro è invece sin troppo personale, perché *ciascuna persona* esige, anche a scapito di altri, una soddisfazione personale dei suoi bisogni, e così il singolo entra in conflitto con altri singoli» (TROMBINO, *L'Emilio di Rousseau...* cit., p. 14).

¹⁸⁵ ROUSSEAU, *Émile* ... cit., p. 8.

¹⁸⁶ E. R., I, p. 7.

¹⁸⁷ A questo punto Gerdil espone in forma succinta i principi sull'uomo, essere sociale per natura, visti con maggior ampiezza nei *Discours philosophiques sur l'homme* cit.

tosì a causa delle cattive istituzioni umane. Con una vena di ironia Gerdil si chiede che utilità abbia, in attesa che l'universo sia riformato, un piano di educazione, buono magari per il mondo di là da venire, ma impraticabile per il mondo presente.

Altro elemento di contrasto tra i due scrittori è la diversa interpretazione del concetto di dipendenza. Rousseau distingue una dipendenza dalle cose, legata alla natura, che non nuoce alla libertà e non ingenera vizi, e una dipendenza dagli uomini che viene dalla società, e deprava ugualmente padrone e schiavo. Anche in ambito familiare il fanciullo deve dipendere dalle cose, non obbedire al padre: «On l'enchaîne, on le pousse, on le retient avec le seul lien de la nécessité, sans qu'il murmure: on le rend souple et docile par la seule force des choses, sans qu'aucun vice ait l'occasion de germer en lui [...]. Ne donnez à votre élève aucune espèce de leçon verbale; il ne doit recevoir que de l'expérience»¹⁸⁸. Alle sue voglie indiscrete devono essere contrapposti ostacoli fisici; le punizioni devono nascere dalle azioni stesse: «Il casse les fenêtres de sa chambre; laisser le vent souffler sur lui nuit et jour sans vous soucier des rhumes; car il vaut mieux qu'il soit enrhumé que fou»¹⁸⁹. Gerdil ammette il valore educativo che possono avere le conseguenze naturali di un fallo, ma ritiene paradossale insostenibile l'esclusione assoluta di ogni proibizione e di ogni castigo e si appella all'autorità della Sacra Scrittura e all'esperienza dei secoli a sostegno del dovere di obbedienza dei figli ai genitori.

Rousseau vuole che il bambino senta fin dai suoi primi anni il pesante giogo della necessità, al quale deve per natura piegarsi ogni essere finito. In quest'ottica la dipendenza dal padre deve apparirgli come necessità di sottomettersi, nella sua debolezza, a una forza superiore, non a un'autorità morale. Gerdil polemizza con quest'idea di "necessità", che gli sembra arida e non rispondente alla realtà dei rapporti familiari. Scrive infatti: «Il est bien étrange qu'on veuille apprendre à des enfans à ne dépendre de leur père, ou de ceux qui en tiennent la place auprès d'eux, que par l'inévitable nécessité de se soumettre à une force supérieure, à laquelle ils ne peuvent résister. On veut que l'enfant sache qu'il est à la merci du plus fort, et qu'il apprenne à dépendre; que cette dépendance lui fasse sentir le pesant joug de la nécessité, que la nature impose à l'homme, et l'accoutume à le porter. Il me paroît qu'une telle dépendance est bien triste, et qu'elle ne ressemble pas mal à celle de l'esclave vis-à-vis du despote, qui peut l'écraser à chaque instant»¹⁹⁰. Si richiama alla consapevolezza che i fanciulli hanno di essere amati da padre e madre, la cui autorità ha per fine il loro bene, e all'istintivo bisogno di ricambiarne

¹⁸⁸ ROUSSEAU, *Émile...* cit., p. 75.

¹⁸⁹ Ivi, p. 86.

¹⁹⁰ E. R., I, p. 46.

l'affetto: in questo clima nasce la concordia familiare. Ma a Gerdil non sfuggono i risvolti anche politici e sociali che il tipo di educazione voluto dal Ginevrino può avere in futuro: osserva infatti: «il semble qu'on risquerait beaucoup à élever les enfans dans des principes si peu convenables au gouvernement de toutes les monarchies, et de toutes les républiques qui ont existé jusqu'à ce jour, et qui probablement existeront encore long tems»¹⁹¹.

Egli dissente pure dall'opinione di Rousseau, secondo il quale fin quasi all'età di quindici anni i fanciulli non avrebbero uno sviluppo della ragione sufficiente per discernere il bene dal male morale. Gerdil rileva che quest'asserzione è contraddetta da quanto è affermato in un altro passo, cioè che i fanciulli, gravati dal giogo imposto dai maestri, provano un piacere segreto a coglierli in fallo. Dunque — conclude Gerdil — essi sanno che cosa significa essere in fallo, ossia distinguono il bene dal male. Non si può non osservare che la sua critica colpisce astrattezze, paradossi, contraddizioni presenti nell'*Émile*, cioè aspetti particolari, spesso legati all'enfasi oratoria di Rousseau, ma si lascia sfuggire la carica innovativa del suo pensiero sull'educazione “negativa”, ossia sul diritto che avrebbe l'individuo a formarsi mediante le proprie esperienze personali.

Quanto alla facoltà di ragionamento del fanciullo, il nostro autore non condivide la posizione di Rousseau, il quale, in polemica con Locke e con quanti sostengono che si possono educare i fanciulli ragionando con loro, fa ironicamente osservare che, se essi intendessero la ragione, non avrebbero bisogno di essere educati, dato che è scopo finale dell'educazione — non punto di partenza — fare dell'uomo un essere ragionevole. Gerdil, nella sua visione di impronta cartesiana, ribatte che anche essi hanno la facoltà di ordinare e combinare le idee, ossia di ragionare. Se mancano di esattezza in questa operazione, è perchè non pongono attenzione a qualche idea intermedia. La loro ragione deve perciò essere sostenuta e guidata in modo graduale, partendo non da principi astratti, ma dalla osservazione di situazioni concrete e dai rapporti fra le cose che risultino di evidenza immediata. L'idea di Dio, che, secondo Rousseau, è troppo sublime per i fanciulli, può essere loro prospettata non certo con speculazioni filosofiche, ma muovendo dalla loro naturale curiosità che, di fronte a un disegno, a un oggetto nuovo, li porta a chiedere: «Chi l'ha fatto?». In tal modo, richiamando la loro attenzione sugli aspetti meravigliosi della natura, si può, da ciò, indirizzarli verso l'idea del loro Creatore. Anche le idee morali di bene e di male possono essere prospettate ai fanciulli attraverso concreti riferimenti alla realtà circostante. Per esempio — suggerisce Gerdil — alla vista di braccianti e artigiani, costretti a lavorare tutto il giorno per guadagnarsi il pane, si può

¹⁹¹ Ivi, p. 47.

porre loro la domanda: se davanti a Dio tutti gli uomini sono uguali, è possibile che Dio abbia fatto i ricchi perché vivano nell'ozio? La risposta, a cui può giungere la mente anche di un fanciullo, sarà che Dio vuole che ognuno lavori in modo conveniente al suo stato, e che è riprovevole vivere da fannulloni.

Dopo l'esame critico dei principi che stanno alla base del pensiero pedagogico di Rousseau, Gerdil rivolge la sua attenzione alle varie discipline oggetto di studio. Mi pare particolarmente significativo il valore che egli attribuisce alle favole, contro il giudizio negativo di Rousseau, il quale nega la possibilità di dare ai fanciulli insegnamenti morali attraverso le favole, perché la verità va detta tal quale e non va coperta da un velo. Ribatte Gerdil, con riferimento alla favola del lupo e dell'agnello, che il dire aridamente a un fanciullo che i potenti non devono opprimere i deboli non suscita alcuna impressione nella sua mente e nel suo cuore, mentre lo stesso fanciullo si intenerisce alla sorte dell'agnello dilaniato. La conclusione è che una immagine viva, e non un ragionamento astratto, ha il potere di suscitare nello spirito infantile sentimenti e idee. Egli rivela in queste pagine sicura conoscenza della psicologia infantile e sensibilità di fronte alla forza che l'immaginario esercita sui bambini, facili a personificare i concetti. Anche per quanto riguarda le favole — come del resto la poesia in genere — la valutazione di Gerdil è legata agli insegnamenti morali che se ne ricavano piuttosto che ai loro intrinseci valori poetici.

La formazione culturale di Gerdil, improntata a un indirizzo umanistico, gli fa considerare, contro l'opinione di Rousseau, l'utilità dello studio della grammatica per i fanciulli fin dall'età di 12-13 anni. La grammatica infatti non è, secondo lui, solo esercizio di memoria, ma può essere considerata inizio della logica, necessaria per dare alle idee esattezza e precisione. Appare qui evidente come Gerdil privilegi un'istruzione basata sul metodo logico del collegamento delle idee, quindi sulle nozioni di grammatica e di logica formale. Senza dubbio Gerdil, a differenza dei Portorealisti¹⁹², di Fénelon e di Rousseau, non è un seguace dell'educazione "attrayante". L'educazione, come processo dello spirito, richiede per lui sforzo costante.

Qualche considerazione più viva e fresca sembra caratterizzare i criteri di scelta delle letture dei fanciulli: non i libri di scuola possono ispirare ai fanciulli il gusto per la lettura, «*mais on y réussira par des lectures amusantes et instructives, qu'on se gardera bien de leur proposer comme une partie de leurs études (ce nom seul pourroit tout gêner) ...*

¹⁹² I Portorealisti vollero che il primo contatto dei fanciulli col sapere fosse "blando", sgombrando la via all'apprendimento da ogni ostacolo. Sostituirono la grammatica tradizionale, ispirata a criteri meramente descrittivi, con metodi logicamente inquadrati, miranti più a spiegare che a descrivere (cfr. M. NICCOLI, *Enciclopedia Italiana*, s. v. Port-Royal).

mais plutôt comme une récompense de leur application à l'étude»¹⁹³. Ma anche queste letture di argomento più leggero — resoconti di viaggi, aneddoti storici, curiosità scientifiche, che possono assumere l'apparenza di passatempo — devono essere diretti dall'esperienza di un abile educatore che sappia ordinarle al fine generale dell'educazione. Il criterio dell'ordine, che è alla base del pensiero pedagogico di Gerdil, prevale dunque anche nell'indirizzare le letture giovanili fatte per svago. Il suo timore è che «une trop grande variété d'objets et d'idées mal assorties ne produise de la confusion dans la tête d'un jeune homme, et ne l'accoutume à se repaître d'un amas informe de connoissances superficielles, entassées sans choix et sans méthode, qui, semblables aux ornemens gothiques, n'embellissent que pour défigurer»¹⁹⁴. Emerge qui in Gerdil un'insofferenza per lo stile gotico, propria di una personalità formata al più rigoroso classicismo. La conclusione del discorso è che è meglio una testa vuota che una testa mal riempita.

Un altro motivo di contrasto con l'ipotesi educativa di Rousseau riguarda l'insegnamento della Storia. Mentre il filosofo francese ritiene superiore alla capacità intellettuale dei fanciulli scorgere i rapporti che determinano i fatti storici, Gerdil è convinto che l'approccio alla Storia possa costituire, per essi, un avvio ad esercitare la facoltà di combinare le idee, cioè di ragionare, e un ammaestramento morale, in quanto consente di vedere in azione il vizio e la virtù. Egli critica piuttosto alcuni errori metodologici dei maestri, come l'uso di piccoli compendi, i quali «sont bons pour réveiller les idées qu'on a déjà; ils ne valent rien pour ceux qui ont besoin d'en acquérir; les abrégés ne sont donc pas faits pour les enfans»¹⁹⁵; è contrario pure all'innovazione introdotta da alcuni, di cominciare lo studio dalla storia moderna, in quanto ritenuta la più interessante, per risalire in un secondo tempo alla storia antica. Gerdil considera ingiustificata questa impostazione dell'insegnamento: a suo parere infatti la storia moderna interessa più che l'antica per le maggiori connessioni che essa ha con la politica, ma per i giovani, che hanno poca familiarità con la politica, questo motivo di interesse viene meno.

Seguono alcune considerazioni sull'importanza del commercio, che ci presentano l'immagine di un Gerdil non sordo agli echi della cultura a lui contemporanea. Egli riconosce che la sua è «l'Époque où le commerce, devenu un des principaux objets de la politique, cause une nouvelle révolution dans le système de l'Europe, change la fortune des États et fait varier leur intérêts respectifs»¹⁹⁶. Ma per altri aspetti egli resta nell'ambi-

¹⁹³ E. R., I, p. 99.

¹⁹⁴ Ivi.

¹⁹⁵ E. R., I, p. 88.

¹⁹⁶ E. R., I, p. 90.

to della visione tradizionale della storia: sottolinea l'eccellenza e l'utilità della storia sacra, «le seul livre qui fournisse des leçons également proportionnées aux plus sages et aux plus simples»¹⁹⁷.

Lo spirito cristiano di Gerdil rifiuta con fermezza i criteri esposti da Rousseau sulla scelta del proprio allievo. L'autore dell'*Émile* vorrebbe educare un fanciullo di media intelligenza, nato nella zona temperata, perché l'organismo cerebrale è meno perfetto nei climi estremi, dove Negri e Lapponi non hanno l'intelligenza degli Europei. Questa valutazione di carattere antropologico, derivante in parte dalla lettura di Montesquieu, non può essere accettata da Gerdil il quale, pur riconoscendo l'influenza del clima sull'indole e sul temperamento degli individui, non ammette che possa venirne condizionata la facoltà di combinare le idee, propria dell'uomo in quanto essere ragionevole. La deficienza intellettuale dei Negri e dei Lapponi è, secondo lui, da attribuire non a deficienza di conformazione cerebrale, ma a mancanza di educazione. Viaggiatori ed osservatori testimoniano infatti che gli indigeni del Perù, vissuti per secoli in uno "stato di brutta stupidità", possono, se educati fin dalla prima età, divenire ragionevoli come gli altri uomini.

Più sdegnata è la replica a Rousseau che non vorrebbe impegnarsi nell'educazione di un fanciullo malaticcio, votato solo a una stentata sopravvivenza, perché si raddoppierebbe così la perdita della società, che sarebbe privata di due uomini invece di uno. L'affermazione, di per sé paradossale, del ginevrino va inquadrata nel piano generale della sua opera, che è di insegnare a vivere in conformità con l'azione delle leggi naturali di sviluppo dell'uomo. Ma Gerdil, assumendo questo linguaggio nel suo significato letterale, con foga oratoria lo definisce orribile per l'umanità e tale da essere accostato alla crudeltà degli Spartani.

Guardando alla situazione sociale, Rousseau preferisce un allievo ricco e possibilmente nobile a uno povero. Giustifica la sua scelta col fatto che i poveri non hanno bisogno di educazione, perché è il loro stesso stato sociale a imporne una, che non potrebbe essere mutata, mentre l'educazione che riceve il ricco è la meno conveniente a lui e alla società, ed è compito dell'educatore salvarlo dal pregiudizio e aiutarlo a divenire uomo. L'educazione è vista dunque come processo, per così dire, di rendenzione della società, che deve avere inizio negli strati superiori, in quanto sono essi i veri protagonisti sociali. Gerdil, guardando alla realtà concreta della società del tempo, riconosce che la vita semplice dei poveri, continuamente occupati in un duro lavoro, li rende meno soggetti dei ricchi ai pregiudizi; per contro una certa rozzezza della loro anima, che, sotto l'impulso di un'emozione violenta, può sfociare in brutalità, do-

¹⁹⁷ E. R., I, p. 91.

vrebbe essere corretta e addolcita da un'efficace azione di istruzione ed educazione. Le persone più adatte a questo compito sono i curati dei villaggi, affiancati dai maestri che, oltre ad insegnare ai fanciulli a leggere, scrivere, far di conto, dovrebbero aiutarli nei loro piccoli bisogni e cercare di alimentare sentimenti di cordiale amicizia tra coetanei. Questi sentimenti di affetto e solidarietà, passando nelle abitudini quotidiane, migliorano i costumi e preparano nel futuro buoni padri di famiglia e buoni cittadini¹⁹⁸. Gerdil apprezza invece la lodevole intenzione di Rousseau di strappare, con l'educazione data ai ricchi, qualche vittima al pregiudizio sociale; con vigore descrittivo enumera i mali che inquinano le alte sfere della società: l'apparenza sostituita alla realtà, la formalità all'essenziale, l'abitudine alle frivolezze nelle cose serie, e viceversa alla serietà nelle frivolezze. Per quanto riguarda l'educazione impartita nei Collegi ai ragazzi delle classi sociali elevate, a Rousseau che aveva definito "ridicole" tali istituzioni Gerdil ribatte che i Collegi si sono rivelati invece molto utili nell'educazione dei giovani e lo invita ad essere perciò più moderato nelle sue espressioni¹⁹⁹.

Il discorso di Gerdil, nella sua conclusione, non ha più come unico antagonista Rousseau, ma si allarga a tutte quelle pubblicazioni che presentano la filosofia come formatrice della coscienza nazionale. Da esse egli dissente, in quanto la filosofia non è alla portata di tutti, si corrompe nella mente di chi non la studia a fondo, soprattutto non è atta a dare quella unità che deve collegare in un vero organismo i membri di uno Stato. Tale unità, risultante dalla comunanza di usi, costumi, credenze, trova il suo vincolo ideale nella religione, che guarda a un'unica rivelazione, mentre la filosofia è un complesso di sistemi differenti. Nella sua perorazione finale Gerdil sembra voler indicare nella religione, se non un "instrumentum regni", almeno un insostituibile vincolo di coesione dello spirito nazionale.

¹⁹⁸ Sui contenuti e le finalità attribuite da Gerdil all'educazione delle classi più umili Patrizia Delpiano dà un giudizio riduttivo: «Si trattava dell'istruzione religiosa o, al limite, di quella tecnica, le sole che non potevano provocare sconvolgimenti a livello sociale». Ma proprio nel comune timore di un pericolo politico insito nella trasmissione della cultura alle classi inferiori la Delpiano scorge un'analogia fra illuminismo e anti-illuminismo, pur notando che diversa era la valutazione delle finalità della cultura: secondo gli illuministi essa era strumento per sviluppare lo spirito critico, secondo il Barnabita meccanismo volto ad addestrare all'ubbidienza (P. DELPIANO, *Il trono e la cattedra. Istruzione e formazione dell'élite nel Piemonte del Settecento*. Deputazione Subalpina di Storia Patria, Miscellanea di Storia Italiana, Serie V, Studi e fonti per la storia della Università di Torino, VII. Torino, Palazzo Carignano, 1997, pp. 25-27).

¹⁹⁹ Una valutazione favorevole sull'azione educativa svolta dai Collegi era diffusa tra gli scrittori cattolici del tempo. Muratori scriveva infatti «saranno sempre da lodare e giudicare utilissimi i Collegi dei Nobili e i Seminari istituiti in Italia, purché posti in mano di saggi e pii Direttori [...] un asilo contro l'infezione de' vizi possono chiamarsi e sogliono essere i Collegi suddetti» (L.A. MURATORI, *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani* in *Opere* cit., Vol. I, p. 831).

Va sottolineato che Gerdil non intende fare il processo alle intenzioni di Rousseau, ma solo mettere in luce i pericoli del tipo di educazione da lui prospettato. È interessante, a questo proposito, vedere quanto il Barnabita sostiene con forza in risposta a un articolo pubblicato sul “Journal Encyclopédique” del marzo 1764²⁰⁰, dove lo si accusava di essere, tra i critici di Rousseau, colui che aveva supposto nel Ginevrino «les dessins les plus atroces». Gerdil si difende citando i giudizi ben più severi dell’arcivescovo di Parigi che condannava l’*Émile* per i suoi contenuti rivolti «à renverser la loi naturelle et à détruire les fondements de la Religion chrétienne». Ricorda pure la dura requisitoria del Procuratore Generale presso il Parlamento di Parigi, che accusava l’opera rousseauiana di attribuire un carattere odioso all’autorità sovrana e di mirare a distruggere il principio di obbedienza all’autorità, e inoltre la Censura della Facoltà di Teologia di Parigi (1762), ove si parlava apertamente di “esprit de blasphème”. Con abile mossa polemica Gerdil cita inoltre un articolo pubblicato proprio sul “Journal Encyclopédique” del marzo 1764, dove è biasimato il tipo di insegnamento dato ad *Émile*, in quanto gli ispirerà disprezzo per tutte le religioni e avversione verso ogni impegno e incarico utile allo Stato.

Conclusione

Per tracciare una rapida sintesi conclusiva del pensiero di Gerdil si può dire che egli si valse della sua vasta cultura teologica, filosofica, scientifica, come di altrettanti tasselli per una grandiosa opera apologetica di impronta antiilluministica. Costante è il confronto che egli stabilisce fra il pensiero illuministico e la dottrina cristiana elaborata nel corso dei secoli dal Magistero della Chiesa: ne scaturisce un giudizio nell’insieme negativo del suo secolo, il quale immeritatamente si atteggia a “secolo filosofo” per eccellenza, mentre non è che l’età degli epigoni e dei divulgatori di cultura²⁰¹.

Dal principio dell’origine divina dell’autorità Gerdil deriva il netto rifiuto delle teorie contrattualistiche della società e della sovranità, propugnate dai “philosophes”. In quest’ottica va pure collocato il motivo ispiratore della critica all’*Émile* di Rousseau, che a Gerdil appare come una preparazione in campo pedagogico a un “renversement universel de l’ordre civil”²⁰².

²⁰⁰ *Examen d’un article du “Journal Encyclopedique” concernant les “Réflexions sur la théorie et la pratique de l’éducation, contre les principes de M. Rousseau”*, E. R., I, pp. 127 e ss.

²⁰¹ *Introduzione allo studio della Religione. Alla Santità di N. S. Benedetto XIV Pontefice Ottimo Massimo*, Torino, 1755, E. R., IX, pp. 3 e ss.

²⁰² *Réflexions...* cit., E. R., I, p. 3.

Anche la valutazione di fenomeni economici ha per Gerdil stretti riferimenti con il piano religioso; da qui il rifiuto del prestito a interesse, sulla base di dettami della S. Scrittura e di canoni conciliari, la condanna del lusso per motivi etico-sociali, la confutazione di teorie prospettate da Raynal nella sua *Histoire philosophique et politique du commerce*, in quanto gli sembrano contenere pericolose deviazioni dalla dottrina cristiana. Gerdil guarda con occhio critico all'impostazione utilitaristica degli studi moderni e all'eccessiva facilità di corsi superiori ed universitari, che consente il raggiungimento dei gradi accademici a giovani non particolarmente dotati, destinati a divenire degli intellettuali frustrati e disoccupati, anziché dei bravi artigiani utili al Paese. Sostiene perciò che l'accesso agli studi universitari debba dipendere da criteri meritocratici e non di natura sociale.

Non è tuttavia un uomo che guardi solo al passato: in ambito scientifico è attento alle moderne teorie di Newton, vede nelle Accademie utili strumenti per lo sviluppo della scienza, si interessa alle realtà socio-economiche dello Stato sabauda, fa proposte concrete per il miglioramento culturale dei contadini e, in genere, degli appartenenti alle sfere più umili della società. È dunque presente, nel pensiero di Gerdil, una dimensione "sociale", che potrebbe aprirsi a prospettive innovatrici della realtà presente, ma che in lui rimane invece racchiusa in ambiti limitati.

Bisogna tener presente a questo proposito che a Gerdil non sfugge il progressivo scristianizzarsi del pensiero illuminista e ciò desta in lui una certa diffidenza verso alcuni aspetti della cultura del suo tempo. La sua polemica non si rivolge solo a singoli "liberi pensatori" e ai loro sistemi filosofici, ma abbraccia più generalmente l'incredulità e lo scetticismo propri di un secolo che ama definirsi "filosofo per eccellenza", ma nel quale, a suo giudizio, la diffusione della cultura è andata a scapito della profondità. Questa chiave di lettura in senso antiilluministico è destinata a lasciare una evidente traccia nella cultura subalpina. Gerdil ritiene che solo una ferma azione, diretta a conservare dottrine e istituzioni del passato, possa offrire garanzie contro l'assalto delle nuove teorie, pericolose per la Religione e per lo Stato. In quest'ottica egli si fa sostenitore della censura da parte delle autorità, contro le istanze contemporanee della "libertas philosophandi". È convinto invece che solo una vigorosa cultura di matrice cristiana possa costituire la base di un riformismo moderato che, lontano da ogni eccesso, indirizzi la società verso un progressivo miglioramento nel campo dell'economia e dell'istruzione.

UN CARDINALE SAVOJARDO NELLA CRISI RIVOLUZIONARIA

Fin dall'inizio delle mie ricerche sulla Santa Sede e la Rivoluzione francese¹ la persona del card. Giacinto Sigismondo Gerdil mi si è rivelata centrale nel suo ruolo di consigliere teologico del papa Pio VI Braschi². Chiamato da costui a Roma già dal marzo 1776, appena a un anno dalla sua elezione alla cattedra di Pietro, lo ha elevato all'episcopato nel marzo 1777 e nello stesso anno l'ha creato cardinale il 15 dicembre, con titolo di S. Giovanni a Porta Latina. Il precettore del principe Carlo Emanuele alla corte di Torino diventa così consultore del Sant'Uffizio, poi prefetto della Congregazione dell'Indice: e a questo titolo diventa un teologo inevitabile nella Curia romana. Anche se il mio lavoro aveva come obiettivo primario quello di ricostruire le tracce della Congregazione particolare per gli affari di Francia, messa in piedi da Pio VI per studiare le conseguenze ecclesiali e politiche della Rivoluzione francese, tuttavia esso mi

¹ Gérard PELLETIER, *La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution Française, 1789-1799*. Thèse de doctorat conjoint en Histoire des religions et anthropologie religieuse (Université Paris IV - Sorbonne) et en Théologie (Institut Catholique de Paris), sous la direction de Jean-Marie MAYEUR, Philippe BOUTRY et Claude BRESSOLETTE. Parigi, Aprile 2001, 3 voll.

² Per una biografia di Pio VI, segnaliamo fra la prima generazione: [Ag. BARRUEL], *Histoire civile, politique et religieuse de Pie VI, écrite sur des mémoires authentiques par un français catholique romain*, Parigi 1801, Avignone s. d.; F. BECATTINI, *Storia di Pio VI*, 2 voll., Venezia 1801-1802; BLANCARD, *Précis historique de la vie et du pontificat de Pie VI*, Londra 1800; J.-F. BOURGOING, *Mémoires historiques et philosophiques sur Pie VI et son pontificat jusqu'à sa retraite en Toscane*, 2 voll., Parigi 1799; ID., *Mémoires historiques et philosophiques sur Pie VI et son pontificat, jusqu'à sa mort*, 2 voll., Parigi 1802; *Compendio ed elogio storico della vita di Pio VI*, Venezia 1799. Per opere più contemporanee, le due biografie essenziali sono: J. GENDRY, *Pie VI, sa vie, son pontificat (1717-1799), d'après les archives vaticanes et de nombreux documents inédits*, 2 voll., Parigi 1906; L. VON PASTOR, *Pio VI (1775-1799)*, in *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, XVI.3, Roma 1834. Come notizie biografiche: G. BOURGIN, *Pie VI*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* (e così sempre: DTC), XII, 1935, coll. 1653-1669; M. CAFFIERO, *Pie VI*, in *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris 1994, pp. 1330-1334; V.E. GIUNTELLA, *Pio VI*, in *Enciclopedia Cattolica*, IX, 1952, pp. 1500-1504; G. MORONI, *Pio VI*, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LIII, 1852, pp. 86-115; R. RITZLER - F. SEFRIN, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, VI, 1956, pp. 28-30; J. SURATTEAU, *Pie VI*, in *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Parigi 1989, pp. 843- 844.

ha permesso di mettere in luce la pratica teologica assai determinata che questo papa mise in atto durante il suo pontificato. Egli cercò di restaurare l'autorità del vescovo di Roma, uscita piuttosto malconcia dalla crisi della soppressione della Compagnia di Gesù, e di tener testa alla politica riformista di sovrani quali Giuseppe II o Pietro Leopoldo di Toscana. Questo, mediante la rivalutazione del primato di giurisdizione del papa sulla Chiesa: primato che viene a rispondere tanto al gallicanesimo, quanto al secondo giansenismo del sec. XVIII. È nel centro di questo disegno che l'opera del card. Gerdil prende tutto il suo senso.

Qui si intende semplicemente seguire lo svolgimento dei fatti rivoluzionari e l'evoluzione delle istituzioni nella Curia romana. Innanzitutto bisogna prendere in considerazione i lavori già compiuti dal Gerdil quando venne convocato per studiare la Costituzione civile del clero, dopo di che egli partecipa alla Congregazione del Sant'Uffizio che segue gli avvenimenti dal dicembre 1790 alla primavera 1793, poi alla Congregazione ristretta che le tien dietro dal 1793 al 1796, il tutto in parallelo con la preparazione della costituzione *Auctorem fidei* che condanna il sinodo di Pistoia. Infine, il destino di Gerdil segue quello di Pio VI nell'esilio, con un ritorno a Torino prima di raggiungere il conclave di Venezia per l'elezione di papa Chiaramonti.

I. - DAL BREVE "SUPER SOLIDITATE" (1786)

ALLA CONGREGAZIONE PARTICOLARE DEL 24 SETTEMBRE 1790:
L'AFFERMAZIONE DELL'AUTORITÀ PONTIFICIA

1. - *Il contesto teologico e politico*

Gerdil, diventato cardinale, continua ad alloggiare nel convento di S. Carlo ai Catinari, come un qualsiasi buon religioso barnabita. Nel 1789 ha 71 anni. Va regolarmente al Sant'Uffizio per trattare gli affari che gli sono commessi, i quali risultano di giorno in giorno più numerosi. Pio VI deve tener fronte al riformismo dell'imperatore Giuseppe II che detta legge nella sua Chiesa nazionale³: chiusura di monasteri contemplativi, perché inu-

³ Su Giuseppe II, cfr. E. BRADLER-ROTTMANN, *Die Reformen Kaiser Joseph II*, Göttingen 1976; F. FEJTŐ, *Un Habsbourg révolutionnaire: Joseph II. Portrait d'un despote éclairé*, Parigi 1953; K. GUTKAŠ, *Kaiser Joseph II. Eine Biographie*, Vienna 1989; P. HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Vienna 1967; E. KOVÁCS, *Ultramontanismus und Staatskirchentum im Theresianisch-Josephinischen Staat*, Vienna 1975; ID., *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, Vienna 1979; F. MAASS, *Der Josephinismus. Quellen zur seiner Geschichte in Österreich, 1760-1850*, 5 voll., Vienna 1951-1961; R.G. PLASCHKA - G. KLINGENSTEIN, *Österreich in Europa der Aufklärung. Kontinuität und Zäsur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II*, 2 voll., Vienna 1985; C. MICHAUD, *Le Josephisme dans la monarchie des Habsbourg 1740-1792*, in *Histoire du Christianisme*, 10, 1998, pp.

tili alla società; apertura di seminari nazionali per controllare la buona formazione del clero, secondo idee aperte al giansenismo; rimaneggiamento della mappa delle parrocchie e delle diocesi ... L'“imperatore sagrestano” si occupa di tutto e desta a Roma i più vivi timori. Pio VI decide di portarsi personalmente a Vienna, malgrado le resistenze della Curia, per abboccarsi direttamente col sovrano e coi suoi ministri. Il viaggio della primavera 1782 segnò profondamente gli spiriti della popolazione, che vide il sommo pontefice presiedere le funzioni della settimana santa a Vienna, ma non ottenne niente da Giuseppe II. L'imperatore restituì la visita al papa venendo a Roma nel 1783 e per un momento pensò di separare totalmente la sua Chiesa dalla Sede romana. Ma l'avvenimento più rilevante del viaggio, per il lavoro teologico della Curia, è la pubblicazione di un'opera del canonista Joseph Valentin Eybel (1741-1805)⁴, *Was ist der Papst?* Eybel fa parte di quella scuola di diritto civile ecclesiastico che intende separare ciò che appartiene all'ambito interno della religione — il dogma, la fede, la morale — e quello che appartiene al suo ambito esterno, vale a dire la disciplina e la vita della Chiesa. Questo concerne l'organizzazione concreta della liturgia, della vita del clero, delle parrocchie, ecc., ma anche — per esempio — la determinazione del diritto matrimoniale circa gli impedimenti. Ancor più, egli tiene a valorizzare la funzione del vescovo in rapporto al primato di Roma, il quale è considerato nient'altro che un'istanza d'appello, né potrebbe essere ritenuto superiore a un concilio ecumenico. Eybel è da ricollegarsi alla corrente giurisdizionalista⁵.

32-41; E. PRÉCLIN - E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales au XVIIème et XVIIIème siècle* (FLICHE et MARTIN, 19), Parigi 1956, pp. 781-788; H. SCHLITZER, *Pius VI und Josef II*, Vienna 1894; E. GARMS-CORNIDES, *Giuseppismo e riformismo cattolico: problemi sempre aperti nella storiografia austriaca*, in “Quaderni storici”, V (1970), pp. 759-772.

⁴ M. SYGUT, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)*, Roma 1998, pp. 267-272; H. SCHMIDINGER, *Eybel Joseph Valentin Sébastien*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* (d'ora in poi: DHGE), 16, 1967, coll. 268-270. Nato il 3 marzo 1741 a Vienna, morì a Linz il 30 gennaio 1805. Studiò diritto a Vienna e divenne professore. Fedele difensore del Giuseppismo, pubblicò *Introductio in jus ecclesiasticum catholicorum*, Vienna 1777 (messo all'Indice il 6 dicembre 1784); *Was ist ein Bischof?*, Vienna 1781; *Was ist der Papst?*, Vienna 1782. Lasciò l'insegnamento nel 1779 e seguì una carriera amministrativa.

⁵ Il canonista Gustavo Leclerc, cercando di definire il giurisdizionalismo, scrive: “Una nota comune ai sistemi giurisdizionalisti è quella di pretendere una preminenza del potere civile sulla Chiesa, concretizzantesi nell'esercizio di pretesi diritti specifici di ingerenza e di controllo sulla sua attività e sulla sua organizzazione» (G. LECLERC, *Influence du juridictionnalisme, de l'illuminisme et du séparatisme sur le système des sources du droit canon*, in *III congreso internacional de Derecho canonico*, Pamplona, 10-15 de octubre de 1976, Pamplona, Università di Navarra, 1979, 1, p. 382. Cfr. anche la voce *Jurisdiction* in DTC, VIII, 1925, coll. 1976-1996 (M. ROSA) e la voce *Giurisdizionalismo* in *Enciclopedia Italiana*, XVII, 1933, p. 366 (A.C. JEMOLO); A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani dei Seicento e del Settecento*, Napoli 1972; G. CATALINA - E. MARTINO, *Potestà civile e autorità spirituale in Italia nei secoli della riforma e della controriforma*, Milano 1984; P. SAVIO, *Dottrina ed azione dei giurisdizionalisti del secolo XVIII*, in “Archivio Veneto”, LXII (1958) pp. 30-45.

Perché attardarci su quest'autore? Perché il card. Gerdil, in quanto prefetto della Congregazione interessata, fu l'artefice della sua messa all'Indice mediante il breve *Super soliditate* del 28 novembre 1786⁶. Esso è ben più che una semplice misura disciplinare, dal momento che si apre con una solenne affermazione del primato del papa sulla Chiesa:

«Che la Chiesa sia stata fondata da Gesù Cristo sulla solidità della roccia; che Pietro, a preferenza di tutti gli altri apostoli, sia stato scelto per particolare favore di Gesù Cristo affinché, con potere di suo Vicario in terra, fosse il principe del Collegio apostolico, e per conseguenza abbia ricevuto per sé e per i propri successori sino alla fine dei secoli l'incarico e l'autorità suprema di pascere il suo gregge, di confermare nella fede i suoi fratelli, di legare e sciogliere in tutto l'universo: è questo un dogma cattolico raccolto dalla bocca stessa di Gesù Cristo, trasmesso e difeso dall'insegnamento ininterrotto dei Padri, che la Chiesa universale ha conservato in tutte le epoche con cura religiosa e confermato assai spesso con decreti di Sommi Pontefici e di Concili contro gli errori dei novatori».

La ragion d'essere di questo primato è quella di servire i vincoli dell'unità, della conservazione e dell'integrità del corpo ecclesiale. Il breve, in seguito, basa la sua dimostrazione sui Padri della Chiesa e sui concili, in particolare su quello di Trento:

«Dalle parole dei Padri del Concilio di Trento consegue che il potere dei Sommi Pontefici si estende su tutta la Chiesa; che questa abbraccia ugualmente sotto la sua autorità tutte quelle funzioni spirituali che l'autore del libello si sforza, contro ogni ragione, di sottrarle; che questo potere non le viene da nessun'altra sorgente, e che di esso non è stata investita da alcun'altra autorità a lei inferiore, ma che è inerente al suo primato per diritto ordinario, *jure ordinario*. Questo è ciò che deve riconoscere chiunque ha l'intima convinzione che la sapienza celeste dei Concili merita assai più la preferenza che non tutte le vane dispute dell'ignoranza umana»⁷.

Di queste "vane dispute", Gerdil diviene il censore privilegiato. In questo campo egli non è un principiante, dal momento che è già stato uno dei giudici di Febronio, pseudonimo di Nicola von Hontheim⁸, ve-

⁶ Per il testo latino: *Bullarii Romani Continuatio*, VI, pars II (Prato 1849), pp. 1746-1752. Traduzione italiana: U. BELLOCCHI (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, II (1758-1823), Città del Vaticano, 1993, pp. 140-149; oppure: E. LORA - R. SIMONATI, *Enchiridion delle encicliche (1740-1994)*, I (1740-1830), Bologna 1994.

⁷ *Super soliditate*, par. 14, che fa riferimento a Trento, sess. XIV, cap. 8, che riguarda solo le assoluzioni riservate al sommo pontefice.

⁸ Nato a Trèves il 27 gennaio 1701 e morto a Orval il 2 settembre 1790. Bibliografia: R. AUBERT, *Von Hontheim*, in DHGE, XXIV, 1993, coll. 1066-1069; J. LECLERC, *Fébronianisme*, in *Catholicisme*, IV, 1956, pp. 1129-1130; Y. CONGAR, *Von Hontheim, ibid.*, V, 1962, p. 993; T. ORTOLAN, *Von Hontheim*, in DTC, V, 1913, coll. 2115-2124; E. PRÉCLIN - E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles*, II (FLICHE

scovo coadiutore di Trèves, e dal momento anche che egli sta tenendo d'occhio i lavori del teologo Pietro Tamburini: autori ambedue all'origine delle due crisi che occupano l'attenzione della Curia di Pio VI nel momento in cui scoppia la Rivoluzione francese. Febronio è autore nel 1763 del *De statu praestanti Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis*⁹. Pastore coscienzioso e zelante, discepolo del condannato teologo loveniense Zeger-Bernhard van Espen (1646-1728)¹⁰, egli intende arrivare alla riunione delle Chiese. Come i giansenisti del tempo, anch'egli è sedotto dal desiderio d'un ritorno alla purezza della Chiesa primitiva. Legando l'esistenza degli Stati a quella delle Chiese nazionali, egli auspica che vengano limitati gli interventi della Curia romana e che siano restituiti ai vescovi più larghi poteri di giurisdizione: dal che si comprende come mai egli abbia ispirato Eybel. Secondo lui, il potere ecclesiastico risiede *secundum originem et virtutem* nell'insieme dei fedeli, avendo il papa solo un primato *secundum usum*. Il potere dottrinale spetta alla Chiesa solo in quanto collettività: da ciò la competenza illimitata dei vescovi e la necessità di concili frequenti. Il nunzio di Vienna, Giuseppe Garampi¹¹, ottenne da Febronio una ritrattazione nel 1778; ma nel 1781 quest'ultimo pubblicò un commento alla propria ritrattazione, nel quale venivano ripresi alcuni punti della teologia gallicana. Da ciò alcuni lavori di Gerdil in risposta: *Opuscula ad hierarchicam Ecclesiae constitutionem spectantia*¹², editi a Parma nel 1789; *Analisi del confronto che fa l'autore delle riflessioni dopo Launajo tra li Padri ...*¹³, che comparve anch'essa nel 1789 e che riguarda l'interpretazione data dai Padri della Chiesa a Mt 16,18; *Ani-*

et MARTIN, t. 19), Parigi 1956, pp. 769-777; M. SYGUT, *Natura e origine...* cit., Roma 1998, pp. 261-267; P. FROWEIN - E. JANSON, J.N. von Hontheim - J. Febronius - Zum Werk und seinen Gegnern, in "Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte", XXVIII (1976), pp. 129-153; L. JUST, *Zur Entstehungsgeschichte des Febronius*, in "Jahrbuch für das Bistum Mainz", V (1950), pp. 369-382; ID., *Hontheim. Ein Gedenkblatt zum 250 Geburtstag*, in "Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte", IV (1952), pp. 204-216; ID., *Der Widerruf des Febronius in der Korrespondenz des Abbé Franz-Heinrich Beck mit dem Wiener Nuntius G. Garampi*, Wiesbaden 1960.

⁹ Ha avuto parecchie edizioni francesi: J. REMOCLE LISSOIRE (a cura di), *De l'état de l'Eglise et de la puissance légitime du pontife romain*, Würzburg 1766; *Traité du gouvernement de l'Eglise et de la puissance du pape par rapport à ce gouvernement*, Parigi 1766.

¹⁰ J. MERCIER, *Van Espen*, in DTC, XV, 1950, coll. 2530-2531; J. LECLERC, in *Catholicisme*, IV, 1956, p. 445.

¹¹ Giuseppe Garampi, nato il 29 ottobre 1725, creato cardinale il 14 febbraio 1785, morì il 4 maggio 1792 a Roma. Fu nunzio a Varsavia dal 1772 al 1776, poi a Vienna fino al 1785. Fu al centro di una vasta rete di corrispondenza che ebbe importanza agli inizi del periodo rivoluzionario. Cfr. U. DELL'ORTO, *La nunziatura a Vienna di Giuseppe Garampi (1776-1785)*, Città del Vaticano, 1995; D. VANYSACKER, *Cardinal Giuseppe Garampi (1725- 1792). An enlightened ultramontane*, Bruxelles-Roma 1995; M. CAFFIERO, *Garampi Giuseppe*, in *Dizionario Biogr. d. Italiani*, 52, 1999, pp. 224-229.

¹² G.S. GERDIL, *Opere edite ed inedite...*, XI, Roma 1808. Salvo diversa segnalazione, in questo studio seguiamo l'edizione romana delle opere di Gerdil, curata dai barnabiti Leopoldo SCATI e Antonio M. GRANDI.

¹³ *Ibid.*, XIII, pp. 3-109.

madversiones in commentarium a Justino Febronio in suam retractationem editum, con un'Appendice¹⁴, edite nel 1792; e ancora altri opuscoli sullo stesso argomento, che rimasero inediti fino a quando vennero pubblicati nelle sillogi complete delle *Opere*, specialmente quelli riguardanti il concilio di Trento¹⁵. Tutte queste pubblicazioni provano l'intenso lavoro del cardinale sulle questioni ecclesiologiche, al margine o nel pieno della sua attività ufficiale nella Curia.

Ma ritorniamo allo svolgimento degli avvenimenti. Nel contesto delle idee febroniane si sviluppò la "crisi delle nunziature".

Il duca di Baviera Carlo Teodoro, lui pure riformatore desideroso d'una Chiesa legata al potere, contava di sottrarre la Chiesa del suo Stato alla giurisdizione degli arcivescovi di Salisburgo (Gerolamo von Colloredo), di Magonza (Federico Carlo von Erthal) e di Treviri (Clemente Venceslao von Sachsen), tutti e tre vescovi-principi elettori dell'impero. Un nunzio per questi Stati risiedeva a Colonia. Roma pensò di stabilire un nunzio a Monaco: e questo fu fatto il 15 febbraio 1785 con l'invio del nunzio Cesare Zoglio¹⁶. Questa decisione sollevò subito una tempesta da parte dei tre prelati, ai quali s'aggiunse il vescovo di Colonia, perché le nunziature avevano dei tribunali indipendenti. Gli arcivescovi ne approfittarono per riunirsi a Ems (città termale)¹⁷ il 24 luglio 1786 e firmarono il 25 agosto la *Punctuatio*, programma di ispirazione anticurialista in 23 articoli, che rivendica ai vescovi il diritto di accettare o no i brevi pontifici, come pure di esercitare dei diritti riservati al papa, di limitare le decisioni delle congregazioni romane e di istituire un solo tribunale d'appello per ogni diocesi. Il testo, sottoposto a Giuseppe II, non ricevette la sua approvazione, perché i vescovi suffraganei fecero pressione in senso

¹⁴ *Ibid.* Pio VI si è felicitato con Gerdil per questa opera, in una lettera del 3 marzo 1793: Roma, Arch. Storico dei Barnabiti (d'ora in poi: ASBR), Fondo *Gerdil*, vol. 44, p. 16.

¹⁵ *Catholici dogmatis de immuni Ecclesiae auctoritate in sanciendo disciplinae legibus documenta e Tridentina oecumenica synodo petita*: GERDIL, *Opere...* cit., XV, pp. 263-275. Aggiungiamo che Gerdil ha esercitato attività di censura sulle tesi insegnate alla facoltà di Teologia dell'università *La Sapienza*. La sua corrispondenza conserva lettere da lui scambiate a questo proposito coi cardinali Antonelli e de Zelada, nelle quali gli argomenti ecclesiologici sono bene rappresentati (cfr. ASBR, Fondo *Gerdil*, vol. 51, pp. 73-161). Durante la Rivoluzione, il numero degli studenti di teologia a *La Sapienza* non cessò di aumentare, specialmente dopo la reintroduzione nel corpo insegnante degli ex gesuiti: esso passò da 22 alunni nel 1792 a 92 nell'anno accademico 1795-96: cfr. B. TOPPAN, *Pouvoir et culture à Rome à l'époque des Lumières (1740-1798)*, tesi di dottorato all'università di Lilla-III, 1987, 740 pp.

¹⁶ Giulio Cesare Zollo nacque a Rimini il 24 agosto 1733, divenne dottore in *Utroque Jure* a "La Sapienza" nel 1776, fu rettore del Contado Venassino, poi arcivescovo di Atene *in partibus* il 27 giugno 1785, consacrato lo stesso anno il 28 ottobre, nominato primo nunzio apostolico presso il granduca di Baviera il 22 novembre 1785. Morì a Monaco il 13 aprile 1795 (RITZLER-SEFRIN, *Hierarchia Catholica...* cit., VI, p. 105).

¹⁷ E. FELLER, *Geschichte der Emser Congresses*, Leipzig 1840.

contrario, preferendo essere sottoposti a Roma piuttosto che agli arcivescovi. Anche l'imperatore restò prudente, ma accettò di sopprimere i tribunali delle nunziature¹⁸. La risposta del papa si fece attendere tre anni, secondo il procedimento abituale delle congregazioni particolari. Durante l'autunno del 1789 i cardinali Albani, Antonelli, Campanelli, Gerdil e de Zelada lavorarono alla risposta pontificia¹⁹. Il 14 novembre 1789 Pio VI firmò la *Responsio ad metropolitanos Moguntinum, Coloniensem, Salisburgensem super nuntiaturis apostolicis*²⁰. Il padre Blet²¹ attribuisce il documento al card. Garampi, che si era ormai stabilito a Roma²². La Santa Sede formulò una risposta a ciascuna questione e consacrò la metà del documento a dimostrare il diritto che aveva il papa di inviare dei nunzi dove lo riteneva opportuno. Il capitolo VIII richiamava le condanne di Richer e di Febronio. Clemente Venceslao von Sachsen si riconcilierà con Roma nel febbraio 1790, ma l'affare non si risolverà veramente che nel 1803, con la scomparsa dei principati elettorali.

Secondo grande dibattito in corso: Pietro Tamburini (1732-1827)²³ e il suo ruolo nel sinodo diocesano di Pistoia.

Tamburini, docente di teologia nel seminario di Pavia²⁴, quindi nelle terre lombarde dell'impero, già dal 1784 aveva pubblicato anonimo un trattato dal titolo *Vera idea della Santa Sede*²⁵, che certamente è la sintesi

¹⁸ BOURGOING, *Mémoires historiques...* cit., p. 345.

¹⁹ P. STELLA, "Quo primum tempore...", in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XLV (1991), p. 3.

²⁰ Roma 1790.

²¹ P. BLET, *Garampi et la Constitution civile du clergé*, in *Miscellanea in onore di mons. M. Giusti* ("Collectanea Archivi Vaticani", 5), I, Città del Vaticano, 1978, p. 148. Il nunzio Bartolomeo Pacca, nelle sue memorie, attribuisce la *Responsio* al Garampi e al suo teologo Zaccaria, spiegando che il testo fu pubblicato troppo rapidamente per riuscire a bloccare i vescovi che volevano riunire un sinodo (B. PACCA, *Memorie storiche sul suo soggiorno in Germania dal 1785 al 1794 in qualità di Nunzio apostolico*, Roma 1832, p. 117).

²² DELL'ORTO, *La Nunziatura...* cit.

²³ Su quest'autore, oltre gli studi più generali sul giansenismo, cfr. DTC, XV/1, 1946, pp. 30-34 (J. CARREYRE); *Enciclopedia Cattolica*, XI, 1953, coll. 1718-1719 (B. MATEUCCI); P. CORSINI - D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*. Atti del Convegno internaz. in occasione del 250° della nascita (Brescia, 25-26 maggio 1989), Brescia 1993; M. ROSA - M. PLONGERON, *Les défis de la modernité*, in *Histoire du Christianisme*, 10, Parigi 1998, pp. 47 e 201-202.

²⁴ Si tratta di uno dei seminari generali, aperto da Giuseppe II nel 1786. Questo seminario funzionerà fino al 1791, quando verrà chiuso da Leopoldo II, ma l'università continuerà a lavorare coi professori M. Natali, G. Zola, P. Tamburini e T. Alpruni (C. CAPRA, *Il Ducato di Milano dal 1535 al 1796*, in *Storia d'Italia*, XI, Torino 1984, pp. 503-504).

²⁵ *Vera idea della Santa Sede. Operetta divisa in due parti*. Pavia, P. Galeazzi 1784. Per la versione francese: *Vraie idée du Saint-Siège, en deux parties, par l'abbé Dom Pierre Tamburini de Brescia, traduit de l'italien sur l'édition publiée à Milan en 1818*, Paris, P. Mongié, 1819.

più audace e più intelligente di tutte le pubblicazioni ostili alla Curia. Fu messo all'Indice con decreto del 7 agosto 1786. I primi punti posti dall'autore sono molto "richeriani": quando si parla di una Chiesa, si intende tutto il clero, vale a dire il clero diocesano, la Chiesa docente come tale. La gerarchia comprende i vescovi, ma anche i sacerdoti. La questione del "deliberativo" e del "consultivo" era sconosciuta alla Chiesa delle origini. Orbene, il vescovo e la cattedra che egli occupa sono cose ben distinte: il vescovo, da solo, non è la Chiesa. Da ciò la distinzione fra l'insegnamento della cattedra e quello del vescovo. Nel caso di Roma, la cattedra di Pietro è indefettibile quanto alla fede, ma la Chiesa di Roma può perire un giorno, per esempio in seguito a un'invasione. Il vescovo rappresenta la sua Chiesa solo se la accoglie e la ascolta. Il vescovo di Roma, la Chiesa particolare di Roma e la Chiesa universale sono tre entità che vanno distinte. Nei primi secoli il papa non prendeva decisioni infallibili se non unitamente alla convocazione dei sinodi romani²⁶. In seguito il collegio dei cardinali ha sostituito presso il papa il sinodo romano, ma oggi i cardinali non sono più i parroci di Roma. Quindi le Congregazioni non possono rappresentare la Chiesa universale nella sua assistenza al sommo pontefice.

Il seguito della dimostrazione si basa sulla giusta comprensione delle quattro autorità esercitate dal papa: un'autorità episcopale sulla sua diocesi, un'autorità da metropolita, un'autorità patriarcale sull'Occidente, e infine un primato su tutta la Chiesa. Il problema è che la disciplina ecclesiastica romana tende continuamente a mescolare queste quattro distinte autorità, facendo del papa un vescovo che esercita la sua autorità sul mondo come se egli ne fosse il vescovo diretto.

«Il primato del papa non è giurisdizione episcopale ed immediata in ciascuna diocesi [...]; il papa, in virtù del suo primato, non può intaccare la giurisdizione immediata dei vescovi [...] che hanno per giudice il Concilio provinciale, salvo l'appello ad uno più numeroso, e finalmente in ultima istanza al Concilio patriarcale [...]. Quindi non può, neppure come capo della Chiesa universale, dare alle sue Congregazioni alcun diritto su questo punto»²⁷.

L'autorità sulla Chiesa del papa e delle Congregazioni è dunque intesa solo come una istanza di consiglio e di parere, su di che Tamburini chiede di accogliere senza disprezzo le sue idee in proposito. Su queste basi Tamburini poteva quindi in seguito costruire le sue tesi circa la superiorità del concilio sul papa, il diritto del principe a gestire gli affari esterni della Chiesa, perché siccome il regno di Cristo non è di questo

²⁶ *Vera idea...* cit., pp. 61-62.

²⁷ *Ibid.*, pp. 107-108.

mondo, i vescovi non debbono interferire sulla vita della società; inoltre, siccome le opinioni della Chiesa di Roma sono innanzitutto opinioni di una Chiesa particolare — certo indefettibile nella fede, in virtù di Mt 16,18 — questo non assicura alcuna infallibilità personale al papa.

In linea retta con la politica riformista di Giuseppe II, suo fratello Pietro Leopoldo²⁸, granduca di Toscana, raccomandava la celebrazione di sinodi diocesani, e il vescovo di Pistoia e Prato, Scipione de' Ricci (1741-1810), ne tenne effettivamente uno nel 1786²⁹. Di tendenze gianseniste (fece pubblicare le opere di Quesnel e di Mesenguy), costui, su consiglio di Tamburini e in rapporto anche con la chiesa scismatica di Utrecht, convocò 234 membri del suo clero. Nel discorso d'apertura³⁰ il priore Bartoli parlò di ritorno alla teologia di S. Agostino, quando la Chiesa già da due secoli subiva gli attacchi dei discepoli turbolenti ed ambiziosi di Pelagio; proseguì parlando di ritorno ai pieni poteri dei parroci e dei vescovi in rapporto alle usurpazioni della sede romana: e questo fissa bene il quadro delle idee riformatrici del sinodo.

Gli Atti di questo sinodo divulgano tutto un insieme di decreti e di

²⁸ I. BIAGIANTI - R.G. SALVADORI, *Il riformismo leopoldino in Toscana*, in *Il secolo dei lumi e delle riforme. Storia della società italiana*, 12, Milano 1989, pp. 97-172; F. DIAZ, *La filosofia e il riformismo leopoldino*, in "Rassegna storica toscana", XI (1965), pp. 222-223; C. FANTAPPIÈ, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali: la sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Bologna 1986; S. LANDRI, *Censure et culture politique en Italie au XVIIIe siècle. Le cas du grand-duché de Toscane*, in "Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine", 45 (1998), pp. 117-133; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *L'assolutismo illuminato in Italia: le riforme di Pietro Leopoldo in Toscana e la sua eredità politica*, Pisa 1958; M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella politica ecclesiastica leopoldina*, in "Rassegna storica toscana", XI (1965), pp. 257-300; ID., *Le catholicisme éclaté des Italiens*, in *Histoire du Christianisme*, 10, pp. 41-48.

²⁹ F. BLUCHE, *Le despotisme éclairé*, Parigi 1968, pp. 235-249; C.-A. BOLTON, *Church reform in the 18th century Italy. The synod of Pistoia 1786*, La Haye, 1969; J. GARREYRE, *Pistoie (synode de)*, in DTC, XII, 1936, coll. 2134-2230; R. DARRICAU, in *Catholicisme*, XI, 1988, pp. 459-461; C. FANTAPPIÈ, *Per una rilettura del sinodo di Pistoia del 1786*, in "Cristianesimo nella storia", IX (1988), pp. 541-562; F. LITT, *La question des rapports entre la nature et la grâce de Baius au synode de Pistoie. Doctrines théologiques et documents ecclésiastiques*, Fontaine l'évêque, 1934; B. MATTEUCCI, *Scipione de' Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano*, Brescia 1941; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Corrispondenze francesi relative al sinodo di Pistoia del 1786*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", VII (1953), pp. 377-410, e VIII (1954) pp. 49-92; ID., *Il fallimento dell'offensiva riformista di Scipione de' Ricci secondo nuovi documenti (1781-1788)*, *Ibid.*, IX (1955), pp. 99-131; N. RODOLICO, *Gli amici e i tempi di Scipione de' Ricci: saggio sul giansenismo italiano*, Firenze 1920; *Il sinodo di Pistoia del 1786*. Atti del convegno internaz. per il secondo centenario. Pistoia-Prato, 25-27 settembre 1986, a cura di C. LAMIONI, Roma 1991; P. STELLA, *Il Giansenismo in Italia*, II/1, Roma 1995; ID., *L'oscuramento della verità nella Chiesa dal sinodo di Pistoia alla bolla "Auctorem fidei"*, in "Salesianum", XLIII/4, 1981, pp. 731-756; A. WANDRUSZKA, *Ems und Pistoia*, in *Festgabe für M. Braubach*, Münster Westfalen 1965, pp. 627-634.

³⁰ P. STELLA (a cura di), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, Firenze 1986, pp. 28-40. «Sono quasi due secoli, dacché per artificio di uomini turbolenti e ambiziosi di novità ci troviamo, dirò così, continuamente alle prese coi disgraziati avanzi dei tante volte sconfitti e debellati seguaci di Pelagio e di Celestio» (p. 28).

articoli di riforma, come pure sei “memoriali al Granduca” che ne riassumono le decisioni e ne demandano al sovrano l’esecuzione. Essi riguardano gli sponsali e gli impedimenti al matrimonio, la riforma dei giuramenti e delle feste, la nuova delimitazione delle parrocchie, la riforma dei regolari e la convocazione di un concilio nazionale. Inoltre gli Atti affermano che la Chiesa può avere nella sua storia dei periodi d’oscuramento, nei quali la sana dottrina sembra soffocata dagli errori, a causa dell’addormentarsi dei pastori; tuttavia essa non può venir meno nella sua fede, perché l’intero corpo ecclesiale (fedeli, sacerdoti e vescovi) ne è giudice, sotto la vigilanza del “capo ministeriale”, il papa (nozione, come abbiamo visto, prettamente febroniana). Il sinodo riprende e cita i quattro articoli del 1682: il che provocherà senz’altro la reazione di Roma.

Alla morte di Giuseppe II, il 20 febbraio 1790, Leopoldo divenne imperatore, lasciando la Toscana a suo figlio Ferdinando III. In seguito ai tumulti del 1787 e 1790 (perché le riforme erano, in fondo, assai impopolari) Ricci diede le dimissioni il 3 giugno 1791 e più tardi si ritratterà, mantenendo i contatti con la Chiesa costituzionale³¹.

Roma aveva il dovere di reagire, perché come il *Super soliditate* aveva risposto a Eybel, così le pubblicazioni di Tamburini non potevano rimanere indenni dalle censure romane. Gli studi di Pietro Stella ci hanno rivelato nei dettagli il metodo adottato dalla Curia: la costituzione di tre congregazioni particolari successive, le quali, prima di passare alla redazione di una condanna solenne, si applicarono ad un’analisi puntigliosa degli Atti. I disordini sollevati nella Chiesa dalla pubblicazione della bolla *Unigenitus* contro le 101 proposizioni delle *Reflexions morales* di Quesnel avevano lasciato bastante ricordo in Roma, perché ora non ci fosse più bisogno di una condanna globale di proposizioni troppo numerose o sfumate, ma piuttosto di un elenco “chirurgico” di proposizioni contrassegnate da una precisa nota teologica.

La prima congregazione particolare³² era composta da tre vescovi e tre teologi, in seguito all’idea del card. Antonelli di far giudicare il sinodo da uomini che fossero dello stesso rango dei suoi autori. La convocazione fu il 18 dicembre 1788, alla quale tennero dietro altre 76 riunioni fra il 3 febbraio 1789 e il 24 settembre 1790. Mons. Michele Di Pietro³³,

³¹ A Prato, Ricci volle togliere dalla cattedrale la reliquia della cintura della Madonna, ivi venerata da molto tempo. Il popolo si rivoltò (cfr. C. FANTAPPIÈ, *Alla radice del fallimento ricciano. Il tumulto di Prato del 20-21 maggio 1787*, Prato 1980).

³² STELLA, *Il Giansenismo...* cit., II/1, pp. LIX-LXXVI. Il primo studio sulle congregazioni fu l’articolo di L. PASZTOR, *La Curia romana e il giansenismo, la preparazione della bolla “Auctorem fidei”*, in *Actes du colloque sur le jansénisme. Academia Belgica*, Roma, 2-3 novembre 1793. Lovanio 1979, pp. 89-104.

³³ Michele Di Pietro era allora consultore del Sant’Uffizio e professore di diritto a *La Sapienza*. Nacque ad Albano il 18 gennaio 1747 e morì a Roma il 2 luglio 1821. Di una famiglia di mercanti, fece gli studi a *La Sapienza*, poi insegnò diritto, storia e teologia al

segretario della congregazione, rimise al papa un rapporto di 2350 pagine: egli l'aveva sul tavolo quando gli avvenimenti di Francia vennero a provocare un supplemento di lavoro alla Curia. La corrispondenza diplomatica tra la corte di Francia e il proprio ambasciatore a Roma, il card. Pierre de Bernis³⁴, fa talvolta allusione al fatto che a Parigi non si capiva come mai ci potesse essere un *dossier* più urgente di quello sulla Costituzione civile del clero. Senz'alcun dubbio, si trattava del sinodo di Pistoia. I problemi teologici non erano senza altri agganci.

2. - La Costituzione civile del clero

Il 24 settembre 1790 si tenne l'ultima seduta della congregazione particolare sul sinodo di Pistoia. Nello stesso giorno, il card. Gerdil partecipa con altri diciannove cardinali a una congregazione particolare convocata da Pio VI per rispondere alla corte di Francia circa la nuova "Costituzione civile del clero" che l'Assemblea Nazionale Costituente aveva votato il 2 luglio. Come si era arrivati a questo?

Da quando i beni del clero, con votazione del 2 novembre 1789, furono messi a disposizione della Nazione per far uscire il paese dalla crisi finanziaria, la Chiesa di Francia è rimasta priva di risorse. Bisognava dunque riorganizzare il suo posto nel paese. Un comitato ecclesiastico preparò una bozza di costituzione, ma il suo lavoro fu bloccato da dissensi interni, soprattutto dalle riserve del clero; per questo esso è stato raddoppiato di numero il 5 febbraio 1790, permettendo la messa a punto di un testo che venne dibattuto dall'Assemblea a partire dal 29 maggio. La Costituzione³⁵, volutamente chiamata "civile", si divide in quattro titoli.

Collegio Romano dopo la partenza dei gesuiti. Impegnato nelle congregazioni particolari, cessò di insegnare nel 1792. Nominato vescovo di Isauropoli *in partibus* il 21 febbraio 1794, venne consacrato a Frascati dal card. d'York. Il 20 febbraio 1798 fu nominato delegato apostolico per la città eterna, per cui durante la Repubblica Romana ebbe a provare la prigione, dalla quale fu liberato dietro pagamento di un riscatto. Pio VII lo nominò segretario della congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari e patriarca latino di Gerusalemme. Creato cardinale *in pectore* il 23 febbraio 1801, fu pubblicato il 9 agosto 1802. Intransigente contro Napoleone, egli fece parte dei "cardinali neri" esiliati a Semur-en-Auxois. In seguito sarà Penitenziere Maggiore e prefetto dell'Indice nel 1818. Cfr. MORONI, *Dizionario...* cit., LIII, 1851, pp. 37-39; RITZLER-SEFRIN, *Hierarchia catholica...* cit., VII, 1968, p. 8; M. CAFFIERO, *Di Pietro Michele*, in *Diz. Biogr. d. Italiani*, 40, 1990, pp. 254-248.

³⁴ Per la biografia: F. MASSON, *Le cardinal de Bernis depuis son ministère, 1758-1794*, Parigi 1884; L. VICCHI, *Les Français à Rome sous la Convention*, Fusignano 1892; R. VAILLOT, *Le card. de Bernis: la vie extraordinaire d'un honnête homme*, Parigi 1985; J.-P. DESPRAT, *Le cardinal de Bernis*, Parigi 2000.

³⁵ Per la storia della Costituzione civile del clero: B. PLONGERON, in *Histoire du Christianisme*, X, pp. 319-332. Si può consultare: C. CONSTANTIN, *Constitution civile du clergé*, in DTC, 111, 1923, coll. 1537-1604; L. CARRET, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, IV, 1949, coll. 429-453; F. FURET, in *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Parigi

Il primo tratta delle cariche ecclesiastiche, conservando solo quelle con cura d'anime e ripartendole secondo una nuova mappa ricalcata su quella dei dipartimenti: al posto del capitolo, il vescovo è assistito da un consiglio di vicari; il seminario sarà vicino a lui e alla cattedrale; egli non può dipendere da un'autorità straniera. Il secondo titolo organizza la scelta dei vescovi e dei parroci in modo elettivo, mediante le assemblee dipartimentali e municipali; l'istituzione canonica verrebbe poi conferita dal metropolitano. Il titolo terzo fissa gli stipendi. Il quarto richiama l'obbligo di residenza per i pastori.

L'ispirazione gallicana, richerista e giansenistica di questo testo viene regolarmente dibattuta in seguito ai lavori di Edmondo Préclin³⁶. Esso è il risultato di numerosi compromessi e di bozze redazionali diverse³⁷. La Costituzione mette in atto i postulati delle correnti riformistiche più o meno giansenisteggianti circa la necessità di ricondurre la Chiesa alla purezza dei tempi apostolici. Tuttavia ciò su cui si basa l'intesa dei costituenti è soprattutto il postulato di un'autosufficienza dell'Assemblea la quale, prendendo la Chiesa di Francia come un tutto autonomo colato nella nazione, si è creduta autorizzata ad ogni forma d'intervento nelle questioni di disciplina. Il papa ne è pericolosamente assente, il che permette ad alcuni di affermare che la gerarchia cattolica è rimessa completamente in causa.

Il dibattito all'Assemblea vide affrontarsi l'arcivescovo di Aix, Boisgelin³⁸ (che diventa uno dei capofila dell'episcopato gallicano) e l'avvoca-

1988, pp. 554-561; A. MATHIEZ, *Rome et le clergé français sous la Constituante. La Constitution civile du clergé. L'affaire d'Avignon*, Parigi 1911; X. DE MONTICLOS, *Réformer l'Eglise. Histoire du réformisme catholique en France, de la Révolution jusqu'à nos jours*, Parigi 1998; E. PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé*, Parigi 1928; L. SCIOUT, *Histoire de la Constitution civile du clergé (1790-1801)*, 4 voll., Parigi 1872-1881; M. VAUSSARD, *Eclaircissements sur la Constitution Civile du Clergé*, in "Annales Historiques de la Révolution Française", XLII (1970), pp. 287-293; J. DE VIQUERIE, *Christianisme et Révolution*, Parigi 1986, pp. 74-85; B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Une administration des cultes pendant la période révolutionnaire? (1789-1794)*, in "L'Année canonique", XXXIV (1991), pp. 231-246.

³⁶ M. COTTRET, *Jansénisme et Lumières, pour un autre XVIII^e siècle*, Parigi 1998; Y. FAUCHOIS, *Les jansénistes et la Constitution civile du clergé: aux marges du débat, débats dans le débat*, in *Jansénisme et Révolution*, Parigi 1990, pp. 195-209; C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation: le jansénisme au XVIII^e siècle*, Parigi 1998, p. 566 ss.; E. PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution Civile du Clergé*, Parigi 1929; L. COGNET, *L'étrange chassé-croisé du jansénisme et du gallicanisme finissait dans le drame*, in *Le jansénisme, drame gallican*, in "L'Année canonique", X (1965), p. 83.

³⁷ PLONGERON, in *Histoire du Christianisme cit.*, X, p. 328.

³⁸ Jean de Dieu-Raymond de Boisgelin de Cucé nacque il 27 febbraio 1732 a Rennes e morì il 22 agosto 1804. Vicario generale di Rouen, vescovo di Laval nel 1765, nominato arcivescovo d'Aix il 17 giugno 1771, fu accolto nell'Accademia Francese il 29 febbraio 1776. Si oppose alla riunione degli Ordini agli stati generali, fu favorevole alla monarchia costituzionale. Emigrò a Bruxelles nel dicembre 1791; tornato poi a Parigi, il 19 settembre 1792 si ritirò a Londra, dove diresse il comitato dei vescovi di Francia. Divenne arcivescovo concordatario di Tours nel 1802, e il 17 gennaio verrà elevato alla por-

to Treilhard³⁹, su alcune questioni di interpretazione della storia. La base teologica è assai deludente. I vescovi si ritirarono dal dibattito, convinti che l'Assemblea si prendeva la libertà di discutere una questione che oltrepassava le sue competenze. E così la Costituzione fu approvata il 12 luglio 1790. Cosciente del carattere inconfutabile delle obiezioni episcopali, Luigi XVI, consigliato da Boisgelin, si rivolse a Roma, sperando in un accomodamento canonico che permettesse ciò che gli storici, come Alberto Mathiez, hanno chiamato "un battesimo" della Costituzione civile del clero⁴⁰. Essendo stata scartata l'ipotesi di un concilio nazionale, solo Roma poteva rendere possibile un simile battesimo.

Comincia allora un lungo periodo di dubbio e di ansietà per Luigi XVI. Dal 12 luglio, egli è tenuto a firmare la Costituzione. Ora, in un breve del 10 luglio, Pio VI l'ha già messo in guardia contro il carattere scismatico dei decreti e circa la necessità di prendere posizione contro di essi⁴¹. Gli ha consigliato di seguire il parere dei due vescovi ministri del Re, Lefranc de Pompignan e Champion de Cicé, i quali pure avevano ricevuto un breve pontificio⁴². Questi tre brevi rimangono segreti, e Luigi XVI appone la propria firma ai decreti del 22 luglio. Il 1° agosto, un corriere porta a Roma le proposte della corte di Francia in vista della convalida della Costituzione: cinque punti vengono sottoposti al papa per ottenere da lui un accordo canonico e per permettere alla Chiesa di Francia la prosecuzione della sua missione pastorale, cioè l'approvazione della nuova mappa ecclesiastica col cambiamento delle metropoli e con l'accessione a questo rango della sede di Rennes, la sostituzione dei capitoli cattedrali col consiglio episcopale, il nuovo modo di designazione dei vescovi mediante elezione, e l'ampliamento del potere di dispensa di questi ultimi. Il card. de Bernis si diede da fare per presentare al papa e alla Curia quattro memoriali che, senza schivare le questioni di fondo, proponevano una interpretazione sufficiente ad aprire la strada per un accordo tra la Santa Sede e Parigi. Rileviamo subito l'ambiguità della situazione: si trattava di convalidare la Costituzione come tale, oppure solo i cinque

pura cardinalizia da Pio VII. Cfr. *Dictionnaire des Constituants*, pp. 105-107; DHGE, IX, 1937, coll. 575-576 (P. CALENDINI); E. LAVAQUERY, *Le Cardinal de Boisgelin*, Parigi 1920; L. LÉVY-SCHNEIDER, *Le cardinal de Boisgelin*, in "Revue d'Histoire de l'Église de France", VIII (1922), pp. 170-180.

³⁹ Deputato del Terzo-Stato di Parigi, 1742-1819 (cfr. *Dictionnaire des Constituants* cit., pp. 901-903).

⁴⁰ Sulle posizioni di Albert MATHIEZ: *La promulgation de la Constitution Civile du Clergé*, in "Annales Révolutionnaires", III (1910), pp. 80-91; *La soi-disant erreur de la Constitution Civile du Clergé*, *ibid.*, XIV (1921), pp. 228-231; *La Constitution Civile du Clergé était-elle inacceptable pour l'Église?*, *ibid.*, XIV (1921), pp. 322-325.

⁴¹ Breve *Minime dubitamus* in A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France de 1790 à 1800 extraits des archives secrètes du Vatican*, I (Parigi 1857), pp. 5-7.

⁴² *Brevi Recentia decreta e Illa fiducia*, in THEINER, *Documents ... cit.*, I, pp. 7-10.

punti che avrebbero permesso in seguito di raggiungere altri accomodamenti? L'Assemblea Costituente fingeva di ignorare questi negoziati, perché ai suoi occhi contava solo l'autorità propria e quella del Re.

3. - *Gerdil e la congregazione del 24 settembre 1790*

Già dal luglio Pio VI ha parlato chiaramente, ma la Chiesa di Francia lo ignora. Il papa si permette quindi di prendere tempo, e Bernis nella sua corrispondenza spiega al ministro Montmorin che una pratica simile non può essere liquidata in pochi giorni. Il papa decide di convocare una congregazione particolare di venti cardinali per il 24 settembre 1790, inviando a ciascuno di essi un dossier di quaranta fascicoli, comprendenti essenzialmente la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, la Costituzione civile del clero, i memoriali del Bernis con alcune lettere di vescovi francesi, e infine gli stralci più importanti della corrispondenza diplomatica del nunzio a Parigi, mons. Antonio Dugnani⁴³. I venti cardinali convocati sono le principali autorità morali o istituzionali della Curia di quel tempo: Gianfrancesco Albani (1720-1803, decano del Sacro Collegio), Leonardo Antonelli (1730-1811, prefetto di Propaganda Fide), Giovanni Archinto (1736-1799, prefetto della Congregazione dei Riti), Stefano Borgia (1731-1804, segretario di Propaganda Fide), Giovanni Borromeo (1720-1793), Romualdo Braschi (1753-1817, cardinal nipote), Ignazio Busca (1731-1803), Filippo Campanelli (1739-1795, prodatario), Filippo Carandini (1729-1810, prefetto del "Buon Governo"), Francesco Carafa (1722-1818, prefetto dei Vescovi e Regolari), Francesco Carrara (1716-1793, camerlengo), Marcantonio Colonna (1724-1793), Giuseppe Garampi (1725-1792), Giacinto Sigismondo Gerdil, Carlo Livizzani (1722-1802, prefetto delle Acque e delle Paludi Pontine), Guglielmo Pallotta (1727-1795, prefetto della Congregazione del Concilio), Carlo Rezzonico (1724-1799, segretario del Sant'Uffizio), Gregorio Salviati (1722-1794, prefetto del tribunale della Segnatura), Luigi Valenti Gonzaga (1725-1808), Francesco Saverio de Zelada (1717-1801, Segretario di Stato e prefetto della congregazione d'Avignone e di Loreto), mons. Aurelio Roverella (1748-1812) auditore del papa e segretario di questa congregazione particolare.

I cardinali dunque dovettero, durante i mesi d'agosto e di settembre, leggere i fascicoli del dossier e redigere un *voto* da consegnare al

⁴³ Antonio Dugnani, nato l'8 giugno 1748, fu nunzio alla corte di Francia nel giugno 1785. Lasciò Parigi quando l'effigie di Pio VI fu bruciata nei giardini del Palazzo Reale. Ritiratosi a Milano, fu creato cardinale il 26 febbraio 1794. Esiliato da Napoleone nel 1808, fece parte dei "cardinali rossi" che accettarono il nuovo matrimonio dell'imperatore. Prefetto del Sant'Uffizio nel 1815, morì il 17 ottobre 1818 (G. PIGNATELLI, *Dugnani Antonio*, in *Diz. Biogr. d. Italiani*, 41, 1992, pp. 802-805).

Santo Padre il 24 settembre; ma il 21 settembre essi ricevettero una nuova comunicazione dal Segretario di Stato: Luigi XVI il 24 agosto aveva ordinato la stampa della Costituzione civile del clero, senza aver aspettato la risposta da Roma. Molti cardinali aggiunsero al loro rapporto una nota su questo cambiamento di circostanze.

L'archivio del Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa (seconda sezione della Segreteria di Stato) ci fornisce i *voti* dei 18 cardinali e quello di mons. Roverella (mancano le carte dei cardinali Campanelli e Salviati)⁴⁴. Sono documenti d'importanza eccezionale e finora sfruttati troppo poco⁴⁵, perché affermano nello stesso tempo la fermezza, le esitazioni e le aperture che erano realmente presenti nella Curia, di fronte alle riforme proposte dalla Francia⁴⁶.

Un gruppo di cardinali si distacca nettamente dagli altri, rifiutando ogni competenza all'Assemblea Costituente, ma insieme propendendo a qualche conciliazione, indispensabile per evitare uno scisma, nefasto nella figlia maggiore della Chiesa. Questo gruppo annovera i cardinali Antonelli, Borgia, Braschi, Carandini, Gerdil, Pallotta e Rezzonico. Le soluzioni prospettate sono diverse, e mostrano la difficoltà che hanno i principi della Chiesa a valutare quel poco d'autorità di cui ancora dispone a Parigi il Re, e insieme la realtà degli sconvolgimenti politici avvenuti.

Un altro gruppo comprende gli intransigenti: Livizzani e Roverella pensano che l'Assemblea manifestamente vuole lo scisma, e che il papato non ne sarà per nulla responsabile; ad ogni modo, le riforme sono assolutamente inaccettabili. Da parte loro, de Zelada e Carrara propongono di guadagnare tempo col silenzio, per misurare l'evolversi della situazione: posizione che non è uguale a quella dei loro colleghi, i quali tutti domandano una dichiarazione esplicita di Pio VI.

Ci rimangono da rilevare le note aggiunte dai cardinali dopo il 21 settembre: Albani, Archinto, Borromeo, Busca, Carafa, Colonna e Valenti Gonzaga sono del parere che la pubblicazione fatta dal Re dispensi ormai il papato dal negoziare: il papa può ancor più liberamente dichiarare il suo disaccordo con lo spirito delle riforme.

In particolare, noi disponiamo del voto di Gerdil⁴⁷. Dopo aver ricostruito la situazione partendo dai memoriali di Bernis, Gerdil apre il fuoco con una dichiarazione d'incompetenza dell'Assemblea Nazionale:

⁴⁴ ASV, Segreteria di Stato, *Affari Ecclesiastici Straordinari* (d'ora in poi: AES), *Francia*, fasc. 9, 10, 11.

⁴⁵ L'unico studio conosciuto su questo argomento è un articolo del gesuita P. Pietro BLET, *Garampi et la Constitution...* cit., in *Miscellanea in onore di mons. M. Giusti*, I, pp. 131-159.

⁴⁶ Cfr. il nostro articolo che pubblica i *voti* di Albani, Antonelli, Borgia e Gerdil: *24 septembre 1790, la Constitution Civile du Clergé devant la Curie romaine*, in "Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée", 104 (1992), pp. 695-735.

⁴⁷ ASV, *Segret. di Stato*, AES, *Francia*, fasc. 10, ff. 26-27.

«[...] si fa luogo al compenso di riprovare, primieramente, e dichiarare nullo ed abusivo qualunque attentato siasi fatto da un Corpo Politico contro le leggi e la disciplina della Chiesa, con riservarne l'esame a suo tempo, e dirigere conseguentemente le provvidenze agli articoli come proposti dal Re, indirizzandole alla M[aestà] S[ua] senza rapporto a' Decreti dell'Assemblea, dalli quali si può del tutto prescindere. [...] Non possono mai dirsi approvati in alcun modo li Decreti dell'Assemblea, li quali anzi sono da principio generalmente riprovati, come emanati da incompetente autorità»⁴⁸.

Gerdil dunque è ben convinto di doversi interessare delle cinque questioni della corte di Francia, senza impiccarsi dei decreti della Costituzione del clero. Contano solo il papa ed il Re. Quindi il cardinale esprime tre convinzioni:

«Prima di venire ad alcuna particolare discussione intorno a que' cinque punti, è da premettere brevemente: 1. non potersi dubitare della podestà del Sommo Pontefice circa lo stabilire, variare, dispensare in tutto ciò che riguarda l'ordine della disciplina; 2. non rari essere nella Storia Ecclesiastica gli esempi dell'uso che fecero i Sommi Pontefici di questa podestà, massimamente ove si trattava di andare al riparo di qualche Scisma; 3. che il fecero anche per modo di provvisoria temperamento, sospendendo *ad tempus* le ordinazioni dei canonici fin che le circostanze permettessero il ritorno alla primiera disciplina»⁴⁹.

Quel che importa è affermare l'autorità del papa nel campo della disciplina: campo — lo abbiamo già visto — che i riformatori rimettevano volentieri nelle mani del potere civile. Tali questioni riguardano il papa, e costui può, in virtù della sua autorità, variarne le prescrizioni, soprattutto se c'è all'orizzonte il rischio di uno scisma: lo impone il bene dei fedeli. L'unica preoccupazione del papa è quella di non ledere il dogma cattolico. Gerdil quindi ha una visione lucida della situazione francese e dell'inghippo teologico destato dalla Costituzione civile del clero.

Segue l'analisi dei cinque punti. Per l'erezione in metropoli della sede di Rennes, l'accettazione di Gerdil è senza limiti. Si tratta di un diritto del sommo pontefice che basta mettere in pratica, non senza aver consultato l'arcivescovo di Tours, che viene a perdere una parte dei suoi suffraganei. Riguardo alle variazioni della carta delle diocesi, Gerdil approva l'idea di uno scambio provvisorio, operato fra i vescovi, dell'esercizio delle giurisdizioni sui territori in questione. Limitandosi a questo scambio, si introdurrà una situazione provvisoria, senza impegnare l'avvenire né l'autorità suprema.

Riguardo poi alla sostituzione del Capitolo cattedrale, la corte proponeva di trasferire i diritti del Capitolo al nuovo Consiglio del clero co-

⁴⁸ *Ibid.*, f. 27.

⁴⁹ *Ibid.*, ff. 27v-28.

stituito attorno al vescovo. Anche qui Gerdil è d'accordo, nella misura in cui si tratti di un trasferimento provvisorio, che in nessun modo venga a consacrare i decreti dell'Assemblea circa la soppressione pura e semplice dei Capitoli cattedrali.

Bisognerà approfittare delle nuove situazioni per spingere gli ecclesiastici a chiedere dispense al sommo pontefice, il che aumenterà la frequenza dei loro legami col centro della Chiesa.

Ed eccoci al punto più scottante: la designazione dei vescovi per via elettiva. La soluzione di Gerdil è limpida: il papa accoglierà per l'istituzione canonica soltanto soggetti idonei presentati dal Re, come nel regime del concordato di Bologna. In questo modo, i decreti sull'elezione saranno ufficialmente ignorati da Roma. Ma la questione dell'istituzione canonica rimbalzò nuovamente, perché la corte propose che i metropolitani o il più anziano dei vescovi della metropoli la conferisse subito dopo l'elezione. Qui Gerdil è cosciente del rischio di persecuzioni in Francia da parte dell'Assemblea, ma lo è anche da parte del gallicanesimo dei vescovi. Secondo una lettera del nunzio, alcuni di questi pensano che i metropolitani abbiano effettivamente in sé il potere di confermare gli eletti, senza bisogno di una delega pontificia. Gerdil obietta che è necessario far entrare nella pratica tale delega pontificia, per bloccare l'indipendenza dei vescovi di Francia. E aggiunge, come fa l'insieme dei cardinali, che gli eletti dovranno prestare la professione di fede di Pio IV, e non la formula vaga e generale prevista dai decreti, che potrebb'essere prestata anche da un protestante. Con la stessa apertura Gerdil accetta la richiesta di facoltà più allargate, presentata in cinque punti dalle proposte della corte.

La sua conclusione torna al cuore del problema: la crisi che sta attraversando la Chiesa di Francia dev'essere l'occasione per dimostrare e mettere in pratica i benefici del primato del vescovo di Roma, contro l'incompetenza dell'Assemblea. Bisogna far dipendere tutto dall'autorità della Santa Sede.

Quando Gerdil redige questo testo, sa che il giornale giansenista "Les Nouvelles ecclésiastiques" commenta la pubblicazione del breve *Super soliditate* rapportandolo alle riforme della Costituzione civile del clero. Il principio del primato di giurisdizione del papa sulla Chiesa — esso afferma — è la base del sistema "oltramontano", e dopo questo non c'è più nulla che impedisca di arrivare al principio dell'infallibilità pontificia. Il breve è giudicato contenere "espressioni esagerate", "oggetti confusi", "termini oscuri"⁵⁰. Sullo stesso argomento, all'opposto delle scelte ecclesiali, il "Journal ecclésiastique" di Barruel scriveva, nell'ottobre 1790:

⁵⁰ "Nouvelles ecclésiastiques": 17 aprile 1789, p. 63; 24 luglio 1790, p. 120; 11 gennaio 1791, p. 8. Gerdil doveva conoscere queste pagine di "Nouvelles ecclésiastiques", perché alcuni esemplari del giornale si trovano in Roma, Arch. Congregazione della Fede (d'ora in poi:ACDF), SO, St. St., H. G. 2-a.

«Questa bolla ha per oggetto la condanna di un'opera di Eybel, che contiene un mucchio di errori, la cui ripetizione ha non poco contribuito a far inserire nei decreti sulla Costituzione civile del clero degli obiettiivi estranei al potere laico, soprattutto quelli che sembrano annullare in Francia l'autorità di vera giurisdizione che, per diritto divino, appartiene alla Santa Sede su tutte le Chiese»⁵¹.

Insistendo sul primato del papa e sulla sua posizione di fonte unica di ogni giurisdizione nella Chiesa, Gerdil e gli altri cardinali ingaggiano una lotta direttamente orientata contro i riformisti giansenisteggianti o gallicani. Questa scelta determina la loro linea di condotta durante la Rivoluzione. Già dal 1790 l'opzione è presa, e la questione della lentezza di Pio VI nel rispondere a Luigi XVI ne risulta illuminata: dal momento che l'Assemblea prosegue la sua politica e che Luigi XVI è costretto a seguirla, il papa e la Curia aspettano di conoscere l'evoluzione degli orientamenti parigini, prima di pronunciarsi definitivamente. In più, le divisioni reali o supposte dell'episcopato francese spingono la Curia a una prudenza estrema: da ciò gli appelli ripetuti di Pio VI, che vuol conoscere il parere della maggioranza dei vescovi, prima di emettere la sua sentenza. Parlerà solo nel marzo 1791, quando il rifiuto massiccio del giuramento civico da parte dei vescovi avrà manifestato che egli può portare avanti le sue posizioni.

All'indomani della congregazione del 24 settembre, Parigi continua a manifestare la sua impazienza. Bernis risponde che il papa soltanto il 27 ottobre ha finito di leggere i *voti* dei cardinali e che le vacanze della Curia provocano l'assenza del prodatario fino al 12 novembre⁵². Una lettera dell'ambasciatore, scritta il 10 novembre, dà la chiave dei pensieri romani: se il papa avesse parlato troppo presto, i vescovi di Francia si sarebbero divisi, e la Chiesa sarebbe stata ben infastidita davanti all'evoluzione dei recenti decreti dell'Assemblea sul divorzio, il celibato ecclesiastico, i voti religiosi, ecc.⁵³. Il 15 novembre un decreto autorizzava chi veniva eletto all'episcopato a ricevere l'istituzione canonica da qualsiasi vescovo. Il 26 novembre il deputato Voydel proponeva che tutti gli ecclesiastici prestassero giuramento di fedeltà alla Nazione, alle leggi e al Re. Il 31 ottobre, la prima elezione a vescovo era avvenuta in favore di Louis-Alexandre Expilly per la sede di Quimper: egli ne aveva chiesto al papa la conferma. Dunque a Parigi le cose si stavano accelerando.

Peraltro Pio VI aveva ricevuto in dicembre il testo dell'*Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé*, datata al 30 ottobre e fir-

⁵¹ «Journal ecclésiastique», ottobre 1790, pp. 191-221.

⁵² Parigi, Archives des Affaires Etrangères, *Correspondance politique*, Rome, vol. 913, f. 80.

⁵³ *Ibid.*, ff. 120-121.

mata da una trentina di vescovi deputati⁵⁴. Si tratta di una messa a punto teologica e canonica dell'episcopato circa le riforme, notando punto per punto ciò che può essere oggetto di discussione e ciò invece che è inaccettabile. Quindi a Parigi, nella cerchia di Boisgelin, si crede ancora possibile un accordo e si chiede una decisione pontificia. In un nuovo memoriale i cinque punti divennero sette. Il papa, da parte sua, chiede di più e aspetta una presa di posizione dell'intero episcopato. Il 3 dicembre Boisgelin gli scrive che l'*Exposition des principes* è esattamente la desiderata presa di posizione e propone di venire a Roma personalmente per negoziare, ma il papa convoca nuovamente i cardinali.

II. - DAL DICEMBRE 1790 ALLA PRIMAVERA 1793:
UNA CONGREGAZIONE PARTICOLARE PER GLI AFFARI DI FRANCIA

1. - *Una congregazione particolare stabile*

L'esistenza di una congregazione particolare per gli affari di Francia, incaricata di seguire gli avvenimenti e le conseguenze ecclesiali della Rivoluzione, è un argomento dibattuto che non era mai stato oggetto di ricerche rigorose. Gli storici citavano la sua esistenza, senza poterne dire di più⁵⁵. Due erano le tesi che si affrontavano. Quella di Nicolò Del Re⁵⁶ dava per certa la fondazione di una congregazione nel 1793, antenata di quella messa in piedi da Pio VII per negoziare il concordato con Bonaparte, poi di quella degli Affari Straordinari. Lajos Pazstor, per parte sua, negava che le congregazioni del 1790, 1800 e 1810 avessero fra loro un legame: «ognuna delle tre congregazioni ebbe una storia propria e una propria fisionomia specifica»⁵⁷.

Oggi bisogna riconoscere che l'archivio diretto di questa congregazione è introvabile, forse a causa delle perdite dovute all'esilio del papa e della Curia nel 1799 e al trasporto degli archivi vaticani a Parigi alla fine dell'impero⁵⁸. Ma alcuni suoi pezzi dispersi consentono di ricostruire con

⁵⁴ Parigi, 1790. Bibliothèque Nationale, Ld4 3090. Questo testo è pubblicato in *Droits de l'Eglise et droits de l'homme: le bref "Quod aliquantum" et autres textes*, traduits et annotés par J. Chaunu, Parigi 1989, pp. 43-87.

⁵⁵ Per esempio B. PLONGERON, *Eglise et Révolution d'après les prêtres émigrés à Rome et à Londres (1792-1802)*, in "Histoire, économie et société", VIII/1 (1989), p. 98: "La congrégation des affaires de France, dont nous ne connaissons jusqu'ici qu'indirectement les activités faute d'étude sur ce sujet..."

⁵⁶ N. DEL RE, *La Curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma 1970, p. 77 ss.

⁵⁷ Cfr. L. PASZTOR, *La congregazione degli affari ecclesiastici straordinari tra il 1814 e il 1850*, in "Archivum Historiae Pontificiae", 6 (1968), pp. 192-194.

⁵⁸ R. GIUSTI, *Materiale documentario degli archivi papali rimasti nell'Archivio Nazionale di Parigi dopo il loro ritorno a Roma negli anni 1814-1817*, in "Miscellanea Historiae Pontificiae", n° 45, Roma 1979, pp. 263-274; M.L. LOMBARDO, *Carte degli archivi papali*

esattezza la vita di questa istituzione: il già ricordato archivio della Segreteria di Stato ed anche un fascio di documenti del card. Valenti Gonzaga, rinvenuto nell'archivio del Sant'Uffizio⁵⁹. Tali documenti permettono di colmare le lacune del fondo *Epoca Napoleonica* dell'Archivio Segreto Vaticano⁶⁰ e di affermare che dopo la congregazione eccezionale del 24 settembre 1790 ci fu, a partire dal 16 dicembre, l'organizzazione di una congregazione particolare che si occupò degli affari di Francia, in parallelo con quella di censura sul sinodo di Pistoia. Gli stessi cardinali, nelle stesse date, dovevano giudicare i dossiers che venivano loro rimessi dalla Segreteria di Stato.

2. - La congregazione sul sinodo di Pistoia

Dopo la consegna delle conclusioni della prima congregazione, si deve entrare in una seconda tappa⁶¹: quattro nuovi vescovi⁶² e tredici cardinali sono convocati; Michele Di Pietro resta segretario, per assicurare la continuità. I cardinali sono i nove membri del Sant'Uffizio (Albani, Rezzonico, Colonna, Borromeo, Carafa, Gerdil, Antonelli, Valenti e de Zelada), ai quali vengono aggiunti Pallotta, Garampi, Carrara e Campanelli. Si decide di partire dal primitivo *voto* per individuare le proposizioni essenziali da mettere sotto censura. I *dubii* su tali proposizioni vengono stampati e comunicati man mano ai singoli membri. Le sedute si tengono ogni due giovedì, per lasciare l'altro giovedì alle sessioni ordinarie del Sant'Uffizio. Il lavoro si estende dal 16 dicembre 1790 al 29 marzo 1792. Certi cardinali fanno lavorare dei teologi al loro servizio, quindi si profila all'orizzonte dei dibattiti il gioco degli ex gesuiti e dei domenicani. Secondo Pietro Stella, Di Pietro avrebbe fatto piegare i lavori verso un senso più antigiansenista e intransigente, quando invece alcuni cardi-

trasferite a Parigi al seguito di Napoleone: un viaggio senza ritorno, in "Archivi e Cultura", XXVII (1994), pp. 9-32; J. MAUZAIZE, *Les archives vaticanes demeurées à Paris*, in *Les archives religieuses et la vie de l'Eglise aujourd'hui. Actes du 5e congrès nationale des archivistes de l'Eglise de France (Toulouse, 6-9 juillet 1981)*, Parigi 1982, pp. 173-188; ID., *Les transferts des Archives vaticanes à Paris sous le premier Empire*, in "Bulletin de l'Association des Archivistes de l'Eglise de France", VIII (1977), pp. 3-14.

⁵⁹ Roma, ACDF, *La Francia e la S. Sede*, in St. St., O. 5-d.

⁶⁰ Per l'inventario di questo fondo, cfr. E. AUDARD, *Histoire religieuse de la Révolution française aux archives vaticanes*, in "Revue d'Histoire de l'Eglise de France", IV (1913), pp. 514-545; J. LEFLON - A. LATREILLE, *Répertoire des fonds napoléoniens aux archives du Vatican*, in "Revue Historique", 203 (1950), pp. 59-63; *La Rivoluzione francese (1789-1799): Repertorio delle fonti archivistiche e delle fonti a stampa conservate in Italia e nella Città del Vaticano* ("Pubblicazioni degli Archivi di Stato", Sussidi 4), Roma, Ufficio centrale per i beni archivistici, Ecole Française de Rome, Fondazione Lelio e Lisli Basso, a cura di P. CARUCCI, G. DELILLE, A. GROPPI, 4 voll.

⁶¹ STELLA, *Il Giansenismo...* cit., pp. LXXVII-XCVI.

⁶² Stavolta si tratta di uomini di Curia: Antonio Felice Zondadari segretario di Propaganda Fide, Francesco Saverio Passeri vicegerente di Roma, Nicola Buschi assistente al Soglio e Cristiano Saverio Cristiani prefetto della Sacristia apostolica.

nali (Antonelli e Gerdil) erano, in fondo, più moderati. Pio VI presiede personalmente le riunioni. Il suo parere — quando lo conosciamo — segue quello dei cardinali, che parlano per primi: generalmente egli tende a moderare il gioco delle diverse tendenze.

3. - *Il lavoro in parallelo sugli affari di Francia*

Bernis ci informa che il papa consulta una congregazione di dodici cardinali del Sant'Uffizio il 16 dicembre 1790⁶³. I documenti ci permettono di concludere che gli stessi cardinali che si riuniscono per Pistoia sono consultati anche per la Francia, con la differenza che qui non ci sono altri vescovi consultati. Mons. Di Pietro, segretario per Pistoia, più tardi apparirà tale anche per la Francia, ma ignoriamo se egli abbia avuto l'incarico delle due pratiche già dal dicembre 1790. L'analisi dell'evoluzione della composizione dei membri tra il 24 settembre e il 16 dicembre permette di rilevare che le opinioni estremistiche sono scomparse: Borgia dalla parte dell'apertura, Livizzani dalla parte dell'intransigenza. Ripiegando sul Sant'Uffizio, Pio VI mostra che ai suoi occhi le questioni sono ormai essenzialmente teologiche. Egli segue una crisi di cui tutti pensano che durerà parecchio.

Per conoscere il contenuto delle consultazioni di quel 16 dicembre noi non disponiamo che del rapporto dell'ambasciatore⁶⁴: l'atteggiamento romano si può riassumere nel rifiuto delle sette proposizioni giudicate inaccettabili rispetto alla disciplina universale, e nella reiterata richiesta al Re ed ai vescovi di trovare un accomodamento accettabile.

«Tra i dodici cardinali che compongono la congregazione non se ne è trovato neanche uno solo che sia stato del parere che noi possiamo, in coscienza, fare una qualsiasi concessione, senza le convenienti e necessarie spiegazioni. Ma tutti hanno concluso all'unanimità che bisogna dare delle risposte paterne al Re ed ai vescovi, autorizzando questi ultimi a proporci loro stessi gli articoli che credono assolutamente necessari e suscettibili di una nostra autorizzazione».

Quindi Roma rimanda i francesi davanti al loro problema senza troncargli nulla, non comprendendo — o facendo finta di non comprendere — che Boisgelin aspetta degli accomodamenti canonici e che l'*Exposition des principes* lascia aperte delle vie di soluzione. Alcune lettere di Pio VI indirizzate alla badessa Duchessa di Borbone⁶⁵, al vicario generale di Dol⁶⁶ e al

⁶³ Parigi, Archives des Affaires Etrangères, *Correspondance politique, Rome*, vol. 913, ff. 170, 174, lettere del 15 e 16 dicembre 1790.

⁶⁴ *Ibid.*, f. 174.

⁶⁵ Lettera *Quod tibi* del 26 gennaio 1791 (THEINER, *Documents...* cit., pp. 24-25).

⁶⁶ Lettera *Rapiunt animum* del 2 febbraio 1791 (*Ibid.*, pp. 25-26).

vescovo di Tolone⁶⁷ permettono già di conoscere che le lamentele e la contrarietà del papa alla politica dell'Assemblea datavano già dal primo mese del 1791.

Ora, a Parigi la situazione sta ormai evolvendosi rapidamente, perché l'Assemblea va sino al fondo della sua logica: un giuramento "di essere fedele alla Nazione, alla legge e al Re, di mantenere con tutte le proprie possibilità la Costituzione decretata dall'Assemblea Nazionale ed accettata dal Re" viene imposto, a partire dal 27 dicembre 1790, a tutti gli ecclesiastici che svolgono cura d'anime; alla vigilia di questo giorno, Luigi XVI ha firmato il decreto dell'Assemblea che riguarda questo argomento. Quindi si pone un caso di coscienza al clero, che ormai, per la gherminella di questo giuramento, deve pubblicamente prendere posizione sulla Costituzione civile del clero, se vuole continuare a svolgere il proprio ministero. Tra i deputati, dopo il rifiuto di una restrizione proposta dal vescovo di Clermont — cioè che il giuramento avrebbe riguardato solo il campo spirituale — sette vescovi e 81 sacerdoti giurano nel gennaio 1791. L'insieme del clero francese si trova diviso in due, mentre sempre si attendono le risposte di Roma, lasciando che i preti decidano secondo la propria coscienza, secondo l'influsso dei gruppi o secondo le opinioni contraddittorie che circolavano sul supposto parere del papa⁶⁸.

A Roma non c'è nessuna fonte diretta che ci possa ragguagliare sull'attività del papa all'inizio del 1791. La congregazione per il sinodo di Pistoia si raduna a quattro riprese, il 13 e il 27 gennaio, il 16 febbraio e il 10 marzo. I cardinali dovettero, in un modo o in un altro, essere associati alla redazione di un primo breve di condanna della Costituzione civile del clero, *Quod aliquantum*, pubblicato precisamente il 10 marzo 1791, indirizzato ai vescovi firmatari dell'*Exposition des principes*. Non si può stabilire un legame diretto fra i *voti* del 24 settembre e il testo del breve. Bernis assicura che Pio VI fece il lavoro da solo⁶⁹; non sappiamo se mons. Roverella, Di Pietro o Campanelli svolsero un qualche ruolo nella sua redazione. Il breve è un ragionamento di principio contro le riforme incominciate in Francia. Non esita a prendersela contro le definizioni di libertà e di uguaglianza, contro i diritti dell'uomo in generale, contro il potere che l'Assemblea si è indebitamente attribuito riformando di testa sua la Chiesa. Vi si scorgono delle allusioni al contratto sociale di Rousseau, che Gerdil aveva studiato nei suoi lavori⁷⁰. Pio VI protesta so-

⁶⁷ Lettera *Doloris lacrymae* del 9 febbraio 1791 (*Ibid.*, pp. 26-27).

⁶⁸ Sulla questione del giuramento, cfr. T. TACKETT, *La Révolution, l'Eglise, la France*, Parigi 1986.

⁶⁹ Parigi, Archives des Affaires Etrangères, *Correspondance politique*, Rome, f. 192, lettera del 29 dicembre 1790.

⁷⁰ GERDIL, *Anti-Emile. Reflexions sur la pratique et la théorie de l'éducation contre les principes de M. Rousseau*, Torino 1763; ID., *Discours philosophiques sur l'homme, con-*

prattutto per il bistrattamento dei poteri papali ed episcopali senza neanche dubitare che con ciò il dogma cattolico si trova messo in discussione. Egli deplora la rottura del concordato di Bologna e rifiuta ogni accomodamento circa l'elezione dei pastori. Talleyrand è nominatamente attaccato per le sue prese di posizione e gli viene opposto l'esempio di Tommaso Beckett. Il breve era accompagnato da una lettera personale a Luigi XVI, nella quale amaramente gli rimproverava di aver firmato la Costituzione civile del clero: egli aveva mancato al giuramento, fatto nel giorno della sua incoronazione, di difendere la Chiesa⁷¹.

Ma come i brevi al Re del luglio 1790 rimasero sconosciuti, così il *Quod aliquantum* — di cui si conosceva la pubblicazione romana — non fu divulgato in Francia se non dopo un mese dal suo invio ai vescovi, lasciando ancor più dubbioso il clero al momento di prestare il giuramento. Questo ritardo attesta l'imbarazzo dei vescovi parigini stretti attorno a Boisgelin e il loro segreto desiderio d'un accomodamento ormai impossibile⁷².

Frattanto, il 24 febbraio a Parigi avvengono le prime consacrazioni di vescovi costituzionali. Il dossier Valenti Gonzaga attesta al 17 marzo la convocazione dei cardinali per questa nuova tappa nell'applicazione della Costituzione civile del clero⁷³. I cardinali consigliarono il papa di manifestare la propria disapprovazione. Questo fece capo alla pubblicazione del nuovo breve *Charitas*, il 13 aprile 1791, inviato stavolta a tutti gli arcivescovi di Francia⁷⁴.

Ora non si tratta più di condanna dottrinale, ma di pena canonica. Pio VI afferma di essere stato contrario alla Costituzione fin da quando ne ha ricevuto il testo, ma che il desiderio di evitare uno scisma e di trovare un accomodamento l'aveva spinto a non pronunciarsi subito. Al presente, le cose sono chiare, giacché l'Assemblea mette in atto la Costituzione disprezzando i diritti della Chiesa, e tra i pastori si infiltrano degli intrusi. Il papa fa quindi il nome dei cinque vescovi che hanno prestato il giuramento: Loménie de Brienne (arcivescovo di Sens) che aveva ricevuto dal papa un breve in risposta alla sua lettera del 25 novembre, Carlo Talleyrand (vescovo d'Autun), Giangiuseppe Gobel (vescovo di Lydda *in partibus* e suffraganeo del vescovo di Basilea), Luigi Jarente (vescovo

sidéré relativement à l'état de nature et à l'état de société, Torino 1769. Cfr. ID., *Opere...* cit., voll. I e VII.

⁷¹ Lettera *Etsi nos* del 10 marzo 1791: N.-S. GUILLON, *Collection des Brefs et Instructions de N. S. P. le pape Pie VI*, I (Parigi 1798), pp. 262-277.

⁷² L'ambasciatore della Repubblica di Venezia e la sua lettera del 28 marzo circa la lentezza della pubblicazione del Breve che colpisce le massime gallicane dell'episcopato, in: *Venise et la Révolution française, les 470 dépêches de l'ambassadeur de Venise au Doge, 1786-1795*, édition établie par A. FONTANA, F. FURLAN et G. SATO, Parigi 1997, pp. 534-536.

⁷³ Roma, ACDF, SO, St. St., O.5-d, n° 4.

⁷⁴ GUILLON, *Collection...* cit., I, pp. 280-343.

d'Orléans) e Carlo La Font de Savine (vescovo di Viviers). Il papa dimentica Marziale de Loménie, coadiutore di suo zio e del Bourg-Miraudot, vescovo di Babilonia *in partibus*. Dopo un richiamo al carattere scismatico ed eretico della Costituzione civile del clero, Pio VI dà la lista delle varie ordinazioni episcopali conferite senza mandato della Santa Sede, e si attarda sul caso di Expilly, il quale gli ha scritto una lettera di giustificazione. Quindi vengono le sanzioni: i giurati hanno 40 giorni per ritrattare, senza di che verranno dichiarati sospesi dall'esercizio del loro ordine; le elezioni sono «illecite, illegittime, sacrileghe e contrarie ai sacri canoni; noi le invalidiamo, annulliamo, abrogiamo»; le consacrazioni sono «illecite, illegittime, sacrileghe, contrarie ai sacri canoni; e riguardo a quelli che sono stati eletti temerariamente e senza alcun diritto, noi li dichiariamo privati di ogni giurisdizione ecclesiastica e spirituale per la cura d'anime, e sospesi da tutte le funzioni episcopali». Talleyrand e i due altri vescovi consacranti sono ugualmente sospesi da ogni ministero, anche sacerdotale.

Pio VI spiega poi che egli dà prova di clemenza (e in effetti, qui non si parla di scomunica), perché egli spera in un rapido pentimento da parte dei colpevoli. Quindi esorta il clero e i fedeli a restare uniti alla Chiesa: «Attaccatevi alla Santa Sede, perché per essere nella Chiesa bisogna essere uniti al suo capo visibile e stare attaccati fortemente alla cattedra di Pietro».

Il 3 maggio, i vescovi deputati dell'Assemblea Nazionale rispondono al papa con una lunga lettera⁷⁵ che riprende la cronistoria dei rapporti fra Roma e l'episcopato francese, spiegando particolarmente di non aver avuto notizia delle lettere scritte al Re nell'estate del 1790. I vescovi mettono in luce il fatto che essi hanno voluto una giusta separazione fra il civile e lo spirituale della Nazione, e che per questo hanno fatto assegnamento su di un concilio nazionale, oppure su dei concili provinciali, oppure sulle decisioni della Santa Sede. Dichiarano di rassegnare al papa le loro dimissioni, affinché egli possa ristabilire la pace nella Chiesa gallicana.

Il *Quod aliquantum* e il *Charitas* avranno in Francia un'accoglienza mitigata: il numero dei preti che ritorna sulla loro prestazione del giuramento civico sarà limitato, provocando semplicemente un'inversione della piccola maggioranza che era favorevole al giuramento, a profitto di una piccola maggioranza di "réfractaires". La parte svolta dal gallicanesimo teologico è sufficientemente importante perché gli scritti romani non siano ricevuti con adesione immediata di tutti, e tra i favorevoli e i contrari alla Costituzione civile si apre una guerra di stampa. Sul piano delle conseguenze dirette, notiamo che per il momento neanche uno dei vescovi

⁷⁵ *Ibid.*, 1, 346-400.

costituzionali si sottomette a Roma, e che Loménie de Brienne presenta al papa le sue dimissioni dal cardinalato, non avendo previsto — gli spiega — che questo onore era inconciliabile col servizio alla sua patria⁷⁶. Il 23 settembre 1791 Pio VI riunirà attorno a sé i cardinali in concistoro segreto, per comunicar loro che accettava queste dimissioni⁷⁷.

La primavera del 1791 vede svolgersi la rottura delle relazioni diplomatiche: il nunzio Dugnani lascia Parigi ai primi di maggio, dopo che l'effigie di Pio VI è stata bruciata nei giardini del Palazzo Reale; il card. de Bernis, che ha rifiutato di prestare il giuramento civico, viene esonerato dalla sua carica, anche se resta a Roma. Il suo successore, il Conte di Ségur, viene rifiutato dalla Santa Sede. Roma deve anche preoccuparsi della situazione di Avignone: la popolazione si è rivolta, l'arcivescovo e il vice legato Filippo Casoni sono obbligati a fuggire. Avendo ricevuto dai deputati di Avignone la richiesta di ricongiungimento alla Francia, l'Assemblea aspetta il 14 settembre per metterla ai voti. I due dossiers — della Costituzione civile del clero e di Avignone — si trovano legati dal parallelismo dei negoziati; ma contrariamente a quanto afferma Alberto Mathiez⁷⁸, non si può provare che nel papa ci sia stata voglia di mercanteggiare, quando aspettava la sorte dei suoi Stati prima di condannare la Costituzione.

Sul piano dei rapporti col clero francese, questa primavera è segnata dalle prime disposizioni che occorre adottare sotto la pressione degli avvenimenti: come comportarsi davanti alla realtà della Chiesa costituzionale? Innanzitutto viene stabilito da Roma che il clero deve rivolgersi alla Congregazione di Propaganda Fide per ottenere gli indulti necessari alla pratica di un culto presto clandestino⁷⁹. La Segreteria di Stato riceve con attenzione — e distribuisce ai cardinali⁸⁰ — un'istruzione del vesco-

⁷⁶ Loménie de Brienne rassegna le sue dimissioni con lettera del 26 marzo 1791 (AES, *Francia*, 12, f. 25, in ASV, *Segr. Stato*).

⁷⁷ GUILLON, *Collection...* cit., I, pp. 144-205.

⁷⁸ Non è far torto a Pio VI il supporre che egli abbia voluto innanzitutto sapere come regolarsi circa le intenzioni del governo francese, quanto al temporale, prima di impegnarsi a fondo quanto allo spirituale. Dopo tutto, le ragioni della sua politica si spiegano abbastanza facilmente. Egli aspetta non tanto perché abbia paura di scontentare una parte del clero francese, quanto piuttosto perché non vuole, prendendo posizione troppo presto, sacrificare i suoi interessi temporali a quelli spirituali. Aspetta perché fa questo calcolo: se gli aristocratici, incoraggiati dal suo silenzio, si mettono a manovrare il clero e a far sorgere delle difficoltà, la Costituente — egli pensa — sarà più disposta a trattare... Vorrebbe qualcosa in cambio, o in compenso: che lo aiutino a riprendere Avignone, oppure che si migliori — se è possibile — la Costituzione civile del clero. Si dirà, che egli guardava le cose da un punto di vista egoistico e piccolo. Comunque, i suoi calcoli si dimostreranno sbagliati e il suo mercanteggiare si risolverà in pura perdita (cfr. MATHIEZ, *Rome et la Constituante...* cit., p. 300).

⁷⁹ Breve *Cum per litteras* del 18 agosto 1791 (GUILLON, *Collection...* cit., II, pp. 104-107).

⁸⁰ Roma, ACDF, SO, St. St., O.5d, n° 8. Lettere ai Cardinali del 2 e 12 agosto 1791.

vo di Langres circa la condotta che devono tenere i cattolici: essa sarà ben presto adottata da 32 vescovi francesi⁸¹. Roma dunque deve reagire, tanto più che i soggetti più bellicosi del clero francese chiedono la promulgazione della scomunica solenne⁸².

Durante questo tempo, che ne è della congregazione cardinalizia? È attestato che ci fu una riunione il 19 maggio, a proposito del rifiuto di accettare il Conte di Ségur⁸³. Bisogna poi aspettare fino al 18 agosto per trovare delle fonti sicure. In quel giorno si tiene la dodicesima seduta sul sinodo di Pistoia, con oggetto il sacramento del matrimonio. Due brevi del 26 settembre citano la riunione del 18 agosto, di cui peraltro noi possediamo il foglio di convocazione del card. Valenti Gonzaga. Meglio ancora, un dispaccio del 10 settembre a questo cardinale ci offre, per la sola e unica volta di tutto il periodo, la bozza di redazione di due brevi, opera di mons. Di Pietro⁸⁴. Costui assicura dunque che a questa data era segretario delle due congregazioni.

Queste due bozze sfociarono nei brevi *Laudabilem majorum*⁸⁵ e *Inter funestas*⁸⁶, del 26 settembre 1791. Il *Laudabilem majorum* risponde alle domande di diversi dispacci episcopali che hanno deferito i loro problemi alla Sede Apostolica. Si tratta di gestire le conseguenze delle misure del breve *Charitas* sul piano della pratica sacramentale dei fedeli: quale validità hanno e che tipo di riconoscimento devono prestare ai sacramenti dei preti giurati, e come gestire i rapporti — ormai difficili per un cattolico — con lo stato civile instauratosi in Francia? Pio VI si pone nella logica canonica della sospensione dei preti giurati e della dichiarazione di scisma: per i battesimi, il ricorso ad un intruso è azione «viziosa, cattiva e proibita», condannata dalla legge naturale e divina, perché essa risulterebbe adesione allo scisma. I decreti dell'Assemblea sullo stato civile non implicano che il cattolico battezzato da un parroco legittimo sia privato dei suoi diritti civili. Se il caso fosse tale, egli dovrebbe accettare una situazione di martirio. Su questo punto facciamo subito notare che l'istruzione del vescovo di Langres è più aderente alla situazione giuridica, giacché fa osservare che la creazione dello stato civile, che separa il battesimo dalla dichiarazione di nascita, di fatto permette la libertà dei

⁸¹ *Instruction donnée par M. L'Evêque de Langres aux Curés, Vicaires et autres ecclésiastiques de son Diocèse, qui n'ont pas prêté le serment ordonné par l'Assemblée Nationale avec l'adoption qu'en a fait M. l'Evêque de Poitiers pour son Diocèse*. Paris, De Guibert, 15 mars 1791. Per un'edizione recente di questo importante testo, adottato anche dal vescovo di Luçon, cfr. M.-Ch.-I. DE MERCY, *Lettres d'émigration 1790-1802*, La-Roche-sur-Yon 1993, pp. 52-63. Il vescovo di Langres era mons. de La Luzerne.

⁸² Nel giugno del 1791; lettera in questo senso dell'abate Roux in THEINER, *Documents ... cit.*, I, pp. 324-325.

⁸³ Roma, ACDF, SO, St. St., O.5-d, n° 7.

⁸⁴ *Ibid.*, n° 9.

⁸⁵ GUILLON, *Collection...* cit., II, pp. 120-143.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 106-121.

cattolici⁸⁷. Per Roma il problema è di non far passare i cattolici per protestanti, in nome della legge di tolleranza del 24 novembre 1784. La legge del 20 settembre 1792, che toglierà lo stato civile al clero costituzionale, contribuirà a risolvere questo punto, generalizzando una forma di laicità⁸⁸.

Per i matrimoni, la situazione è più difficile, giacché il matrimonio segreto davanti a un parroco legittimo non avrà la possibilità di venire riconosciuto civilmente, e il dover ricorrere agli ufficiali municipali rimette in causa il valore del matrimonio religioso, il solo che conta agli occhi della Chiesa. I vescovi di Francia proponevano come soluzione la convalida da parte della Chiesa dei matrimoni civili o celebrati davanti a un prete intruso, oppure la domanda agli intrusi del permesso d'andare a sposarsi altrove. Roma rifiuta ogni accomodamento, in nome della dottrina del concilio di Trento (il decreto *Tametsi* non riconosceva più come validi se non i matrimoni contratti davanti a un parroco legittimo)⁸⁹. Se il matrimonio civile implica di dichiararsi non cattolico, come per esempio si fa con i protestanti, non può essere accettato. I matrimoni celebrati davanti a un intruso sono senza valore.

La decisione romana ha dunque per conseguenza di mettere i cattolici nell'impossibilità di sposarsi rimanendo fedeli alla propria fede e contemporaneamente alle nuove regole del paese. Il breve considera che il matrimonio civile istituito in Francia è inconciliabile col matrimonio cristiano; mons. de La Luzerne ed i vescovi di Francia, invece, dichiaravano che bastava farne uno prima dell'altro. Qui ancora, dunque, Roma prende l'iniziativa dell'intransigenza, con un concetto del diritto matrimoniale dipendente unicamente dalla Chiesa, per i battezzati, a differenza — ricordiamolo — di certe scuole di diritto canonico, che avevano cominciato a tirar fuori la nozione di diritto civile del matrimonio. Per Roma questo è un punto importante di contrasto con le correnti riformiste.

Infine, per i funerali — tenuto conto di quel che è proibito e anche materialmente impossibile, cioè di seppellire di nascosto — il papa consiglia una manovra: il parroco legittimo celebrerà la funzione con ogni circospezione, e la famiglia “abbandonerà” la salma al parroco intruso per le cerimonie alle quali non dovrà assolutamente assistere. Un ultimo punto è abordato dal breve. I vescovi chiedevano più larghe facoltà di dispensa. Roma risponde positivamente, ma esaminerà le domande personali caso per caso, e le facoltà saranno accordate individualmente. Ci tiene dunque a rimanere padrona della situazione.

⁸⁷ DE MERCY, *Lettres d'émigration...* cit., pp. 58-59.

⁸⁸ Sulle discussioni tra i vescovi e Roma, cfr. J. CHARONNOT, *Mgr de La Luzerne et les serments pendant la Révolution*, Parigi 1918, p. 65.

⁸⁹ Cfr. *Les conciles oecuméniques*, vol. 2^{**}, Parigi 1994, pp. 1534-1543.

Il paragone con la bozza di mons. Di Pietro rivela che Pio VI fu più prudente del suo segretario, ma le varianti non sono molto numerose. La bozza del *Quod optimum* si apriva con un paragone tra i vescovi gallicani e i padri del concilio di Sardica, tenuto nel 343 nell'ambito della crisi ariana, i cui canoni riferivano che un vescovo deposto da un concilio poteva appellare al vescovo di Roma. Questo concilio è il primo riferimento storico di un'istanza d'appello tenuto dalla Sede romana in una causa riguardante più Chiese⁹⁰. Il parallelo è dunque molto significativo per chi sa leggere tra le righe: e viene cancellato. Viene cancellata anche una citazione del Vangelo circa la necessità di rinunciare a tutti i propri beni per essere discepoli di Cristo. Roma non può permettersi di chiedere troppo ai cattolici di Francia e di sovraccaricare la loro coscienza; in più, questo riferimento evangelico può suonare sfavorevolmente in Francia, dopo la confisca dei beni del clero.

Il secondo breve *Inter funestas* intende risolvere una questione concreta, posta dall'entrata in vigore della Costituzione civile: hanno prestato giuramento quattro vescovi che rimangono vescovi legittimi della loro diocesi, anche se il breve *Charitas* li colpisce con pene canoniche: Loménie de Brienne a Sens, Jarente a Orléans⁹¹, Talleyrand a Autun e La Font de Savine a Viviers⁹². Siccome Roma non riconosce che la vecchia ripartizione delle diocesi e siccome questi vescovi s'interessano della loro diocesi secondo la nuova delimitazione, si sono venute a creare delle porzioni di territorio in cui nessun vescovo esercita giurisdizione. Essendo poi stati soppressi i Capitoli cattedrali, non si possono eleggere dei vicari capitolari per amministrare le diocesi al posto del vescovo; e la situazione si complicherebbe ancor più se un metropolita venisse a morire. Inoltre i vescovi giurati possono privare della loro giurisdizione i preti non giurati. Pio VI si complimenta coi vescovi perché gli hanno chiesto di delibe-

⁹⁰ Per una sintesi delle questioni poste da questo concilio, cfr. K. SCHATZ, *La primauté du pape*, Parigi 1992, pp. 48-50. Questo studio riproduce la traduzione dei famosi canoni alle pp. 264-265. Facciamo presente che questo concilio fu studiato da Giovanni Marchetti prima che scoppiasse la Rivoluzione francese: *Del concilio di Sardica e dei suoi canoni su la forma de' giudizi ecclesiastici: dissertazione polemico-canonica pel diritto delle appellazioni romane*, Roma, Salvioni, 1783.

⁹¹ Luigi Francesco Alessandro Jarente de Senac d'Orgeval è nato il 10 giugno 1746, fu vicario generale di Loménie de Brienne a Tolosa, consacrato vescovo coadiutore di suo zio a Orléans il 18 febbraio 1781 malgrado i problemi di una vita privata poco edificante. Giurò il 30 gennaio 1791. Il 21 novembre 1793 ha abdicato e si è sposato. Riconciliato da Caprara, condusse vita ritirata, morendo a Parigi il 30 ottobre 1810 (P. PISANI, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel*, pp. 72-74; DHGE, XXVI, 1997, coll. 1054-1055).

⁹² Carlo La Font de Savine è nato a Embrun il 17 febbraio 1742 e fu consacrato vescovo di Viviers il 26 luglio 1778. Costituzionale dalla teologia un po' fantastica, si è fatto eleggere dai suoi fedeli, ha ordinato vescovi i suoi vicari generali ed ha abdicato il 10 dicembre 1793. Internato in un ospizio, diede le dimissioni nel 1805; si pentì e visse in una Trappa fino al 1° gennaio 1815 (PISANI, *Répertoire ... cit.*, pp. 284-289).

rare su quest'affare; la congregazione dei cardinali ha giudicato che tocca al papa provvedervi. Il papa approfitta per congratularsi coi vescovi perché non hanno prestato giuramento, perché hanno rischiato nel mantenere la loro presenza pubblica a Parigi perfino nell'Assemblea Nazionale, e perché sono giunti anche a rassegnare le loro dimissioni al papa, se questo servisse alla causa dell'unità. Bisogna lodare questo riferimento alla lettera dei vescovi del 3 maggio 1791⁹³, che faceva seguito alla recezione del *Quod aliquantum*; Pio VI finalmente risponde e non manca di approfittare della situazione. I vescovi pensano di dare le dimissioni, il papa dà rilievo a questa proposta senza accettarla: in certa maniera, eccoli alla mercè del sommo pontefice. Per l'amministrazione delle porzioni di territorio acefalo, Roma affida agli arcivescovi interessati di Lione (per Sens e Autun)⁹⁴, di Parigi (per Orléans) e di Vienne (per Viviers) l'incarico di provvedere alle necessità⁹⁵. Se un metropolita venisse a morte, il vescovo più anziano della metropoli o provincia ecclesiastica svolgerà le sue funzioni; gli arcivescovi potranno nominare dei vicari sul posto senza rinunciare alla loro giurisdizione; infine — clausola più sorprendente — se i quattro vescovi giurati sono sospesi e scomunicati, Roma provvederà ai nuovi bisogni. Di fatto, a questa data Talleyrand è già sospeso come consacrante di vescovi costituzionali⁹⁶. Loménie de Brienne è privato della porpora cardinalizia nel concistoro di quello stesso 26 settembre, senza far menzione di alcuna sospensione⁹⁷. Ma al n° 20, il breve *Charitas* dichiara che i giurati di ogni ordine, che non ritratteranno entro 40 giorni, saranno sospesi. Orbene, i 40 giorni sono abbondantemente passati, e logicamente i quattro vescovi sono sospesi. Perché Roma pone una clausola di privazione di giurisdizione? Non essendo ancora stata inflitta la scomunica, forse vuole conservare un margine di prudenza e aspetta ancora qualche trattazione? Pio VI aggiunge un'altra clausola: i sunnominati arcivescovi possono nominare gli ecclesiastici non giurati delle diocesi in causa privi di ministero.

La bozza di mons. Di Pietro differisce assai più dal testo finale del breve che non quella del *Laudabilem majorum*. Una lunga introduzione

⁹³ GUILLON, *Collection ... cit.*, I, pp. 346-400.

⁹⁴ Per Autun, de Zelada già dal 12 aprile aveva risposto a una domanda del capitolo della cattedrale, dando all'arcivescovo di Lione l'incarico di occuparsi dell'amministrazione della diocesi rimasta vacante per le dimissioni di Talleyrand. Cfr. la lettera *Dici vix potest* in *Pii VI Pont. Max. Acta quibus Ecclesiae Catholicae calamitatibus in Gallia consultum est*, I, Roma 1871, pp. 135-138.

⁹⁵ Gli arcivescovi interessati sono: per Parigi, Antoine-Eléonore Leclerc de Juigné (1728-1811), emigrato in Savoia, poi a Costanza in Svizzera (DHGE, 18, 1977, col. 379); per Lione, Yves-Alexandre de Marbeuf (1734-1799), emigrato nel Brabante, poi a Lubeca in Germania (*Ibid.*, col. 402); per Vienne, Charles-François d'Aviau du Bois de Sanzay (1736-1826), allora emigrato a Roma (*Ibid.*, 5, 1931, col. 1104).

⁹⁶ Breve *Charitas*, par. 23.

⁹⁷ Testo del concistoro in GUILLON, *Collection... cit.*, I, pp. 144-205.

lodava i vescovi francesi per il loro rimettersi alla Sede Apostolica, citando una lettera di Innocenzo I (un papa le cui lettere occupano un posto importante nelle fonti storiche del primato romano). Un altro paragrafo soppresso ci rivela un dibattito sotterraneo fra Roma e Parigi: esso esponeva che in caso di vacanza d'una sede e di impedimento del Capitolo spettava al metropolita esercitare un diritto primaziale. Ora, ci fu in Francia un dibattito su un ruolo di Primate dell'arcivescovo di Lione, e Roma si guardò bene dal riconoscergli uno spazio a detrimento del primato romano. L'episcopato francese ha in qualche modo cercato di regolare la situazione di propria iniziativa; Roma si affretta a richiamare che spetta a lei decidere. Un dispaccio dell'arcivescovo di Lione al papa, del 14 novembre 1791, inviato dopo il suo esilio a Nivelles nel Brabante, verrà discusso da una congregazione particolare il 19 gennaio 1792⁹⁸. Un *votum* esprime questo parere: "Non è espediente addivenire a questa risoluzione generale dei diritti della primazia di Lione allo stato presente delle cose di Francia"⁹⁹. La bozza di Di Pietro esponeva che la situazione presente equivaleva a quella della morte di un vescovo: spetta alla Santa Sede stabilirvi canonicamente un nuovo vescovo, e non ai vicini di decidere alcunché. Alcune citazioni di Innocenzo IV e di Benedetto XIV si riferivano all'azione della Chiesa nei paesi pagani o scismatici. Vi si aggiunge una precisazione: se i giurati sono scomunicati, il regolamento della situazione spetta alla corte di Roma... Questi dettagli un po' umilianti per la Chiesa di Francia, e queste lunghe considerazioni sulla situazione dell'arcivescovo di Lione scompaiono nel breve. Dove la bozza promulgava regole generali per i metropolitani, il breve fa il nome di sedi precise. Nel settembre 1791 Pio VI resta prudente. Preferisce prendersela con Loménie de Brienne, evitando ogni forma d'indipendenza della Chiesa di Francia: la Santa Sede assume il suo posto nel dispositivo canonico. Quanto alla questione della scomunica, chiaramente essa è in corso di esame. Il vescovo di Senes scrive al papa per raccontargli le sue disavventure (fu imprigionato) e fa notare che gli ufficiali municipali gli obiettano l'assenza di risposta da Roma alle sue lettere. Questo non impedisce al vescovo di essere contrario alla scomunica generale "che non risolverà niente": egli auspica mezzi indiretti e dolci¹⁰⁰. Nello stesso tempo, i cattolici di Parigi redigono un indirizzo a Luigi XVI: «Ora che la promulgazione delle leggi costituzionali dovrebbe avere calmato l'effervescenza

⁹⁸ La lettera qui menzionata è in Roma, ACDF, SO, St. St., O5-d, 10.

⁹⁹ «*Idem*. II. Quali sono i diritti o prerogative che ora competono alla Primazia di Lione? — *Risposta*: Penso che non sia spedito di venire a questa risoluzione generale dei diritti della Primazia di Lione nello stato presente delle cose di Francia: quale soluzione esigerebbe che si udissero le parti, che si hanno o possono pretendere di avervi interesse».

¹⁰⁰ Roma, Archivio Segreto Vaticano (e così sempre: ASV), *Segr. Stato, Epoca Napoleon., Francia*, XXI, 12: lettera del 12 ottobre. Roma risponderà solo il 7 gennaio 1792.

degli spiriti, noi osiamo, o Sire, parlare dei nostri diritti alla comune libertà e domandare per l'esercizio del nostro culto la protezione delle leggi». Roma sa quindi che la libertà di culto di fatto non esiste più in Francia, e che i cattolici "romani" si svegliano un po' tardi dopo l'applicazione della nuova Costituzione¹⁰¹.

L'attività del comitato dei vescovi di Parigi può effettivamente dar fastidio a Roma, e l'ufficiale incaricato, l'abbé de Salamon¹⁰², non manca di informare il Segretario di Stato che i componenti il comitato stretto attorno a Boisgelin pensano seriamente di riunire dei concili provinciali, per risolvere le questioni in piena indipendenza da Roma¹⁰³. La risposta di de Zelada mostra chiaramente che Roma è stufa di sentire ancora parlare di libertà gallicane nelle attuali circostanze:

«Qui si è ben lontani dal pretendere che i vescovi arrivino a rinunciare formalmente alle loro pretese libertà, ma il buon senso e il danno imminente della religione esigono che le si passino ora sotto silenzio, per non contrapporre alla Santa Sede un'autorità, un potere che non è stato possibile ammettere ed approvare, per la ragione indiscutibile che nessuno può essere destituito da uno che non lo ha costituito in autorità»¹⁰⁴.

Per questo, l'inciso sui quattro articoli del 1682 nella *Auctorem fidei* non è frutto del caso. Ma tutto resta in un equilibrio prudenziale, dietro il quale si riconosce senza fatica la mano di Gerdil. Pio VI vuole soprattutto preservare l'unità dell'episcopato francese, in un momento nel quale le tensioni stanno manifestandosi: il che spiega come mai la scomunica solenne dei costituzionali, domandata da Salamon, non arrivi mai. Nell'inverno 1791 l'attività dei vescovi si intensifica effettivamente e provoca la convocazione della congregazione particolare al 19 gennaio 1792: i cardinali devono dare il loro giudizio su una lettera di 32 vescovi ex deputati all'Assemblea Nazionale, su un'altra lettera dei vescovi rifugiati a Nizza, e infine su una terza lettera di quelli presenti a Roma. Motivo delle inquietudini è la scomunica: verrà sí o no? Altra questione: l'arcivescovo di Lione può esercitare le facoltà particolari che egli ha come Primate delle Gallie? Infine, i francesi si preoccupano per l'arrivo di Maury a Roma e per la parte che egli potrebbe avere nel consigliare il papa. De Zelada rassicura Salamon su quest'ultimo punto: Maury non sarà altro che il traduttore del futuro breve. Per Lione, non è il caso di introdurre

¹⁰¹ THEINER, *Documents...* cit., II, pp. 336-338.

¹⁰² Cfr. CH. LEDRÉ, *L'abbé de Salamon, correspondant et agent du Saint-Siège pendant la Révolution*, Parigi 1965.

¹⁰³ Lettera di Salamon a de Zelada, del 10 ottobre 1791, in: E. DE RICHEMONT, *Correspondance secrète de l'abbé de Salamon, chargé des affaires du Saint-Siège pendant la Révolution, avec le cardinal de Zelada, 1791-1792*, Parigi 1898, p. 82.

¹⁰⁴ De Zelada a Salamon, lettera del 2 novembre 1791, in DE RICHEMONT, *Correspondance...* cit., pp. 90-91.

un'autonomia nella Chiesa di Francia attraverso la scappatoia della primazia di Lione. Roma non prevede una simile soluzione. Per la scomunica poi, il breve *Novae hae litterae* del 19 marzo 1792¹⁰⁵ dà risalto all'anniversario del *Quod aliquantum* con un testo della medesima importanza. Pio VI si felicita per la fedeltà dell'episcopato e del clero in generale, pur deplorando il permanere di un gran numero nello scisma. Afferma la validità dei brevi precedenti, per contrastare i costituzionali che ne mettono in dubbio l'autenticità e l'accettazione. Venendo poi al punto della scomunica: la congregazione del 19 gennaio ha optato ancora per la clemenza; per questo, un tempo di due volte 60 giorni, a partire dalla data del breve, costituisce la seconda e la terza monizione canonica rigorosa, prima che la scomunica venga solennemente fulminata¹⁰⁶. Essa riguarderà i vescovi consacranti, gli intrusi, i quattro vescovi legittimi che hanno giurato, i parroci giurati e invasori, e i preti chiamati da quelli intrusi. Tutti coloro che sono complici della Costituzione civile del clero devono pensare al giudizio finale, per il fatto che essi si sono resi complici di un complotto dei "philosophes" all'Assemblea¹⁰⁷. Non ha poca importanza che Pio VI abbia lodato la fedeltà dell'episcopato: il tono della lettera mostra che da Roma è stato fatto un passo supplementare nell'intransigenza verso l'operato della Rivoluzione. La lettera pontificia martella nuovamente le sentenze comminate contro gli intrusi; chiede che le ritrattazioni siano sempre pubbliche, con riparazione dello scandalo causato nei fedeli. Si tratta di non risollevarle le coscienze rapidamente e segretamente. Le facoltà concesse lo sono in un clima di combattimento e di vittoria. Viene ricordato che uomini grandi del clero gallicano si sono un tempo piegati alle sentenze di Roma: Gersone, de Marca, Fénelon. Questi esempi non sono menzionati a caso!

Alla fine vien presa la decisione di accordare ai vescovi ampie facoltà di dispensa, anche in casi riservati al Santo Padre. Lo scopo è certo quello di facilitare la vita della Chiesa per il bene dei fedeli, ma è anche quello di permettere la reintegrazione rapida degli intrusi nella Chiesa, e quindi di far diminuire il numero dei costituzionali. Altre facoltà sono accordate mediante un secondo breve che accompagna il *Novae hae litterae*, chiamato *In gravissimis*. Le domande dei vescovi francesi del 16 dicembre 1791 e dell'8 gennaio 1792 vengono ricordate, assieme allo svolgimento della congregazione particolare: «Aspettate da noi, con fiducia, tutti gli aiuti dell'autorità pontificia». I vescovi potranno ormai assolvere dalle censure e dalle sospensioni provocate dal *Charitas*, dispensare dalle

¹⁰⁵ GUILLON, *Collection...* cit., II, pp. 206-265; THEINER, *Documents ...* cit., I, pp. 125-137.

¹⁰⁶ *Ibid.*, par. 18 e 19.

¹⁰⁷ *Ibid.*, par. 27.

diverse clausole e impedimenti riguardanti i sacramenti dell'ordine e del matrimonio, disporre dei benefici, dispensare dai voti religiosi o permettere i cambiamenti di Congregazione, suddelegare questi poteri a dei sacerdoti "ritenuti puliti" ... Ma il nocciolo dell'atteggiamento romano è rivelato nella finale del breve:

«Tutte le sopraddette facoltà sono accordate *per un anno*, a datare da quest'oggi, se la malignità dei tempi dovesse prolungarsi fin là. Esse sono accordate sotto condizione che non è permesso a nessuno di esercitarle fuori dei confini della propria diocesi, e solo nei territori sottoposti all'obbedienza del Re cristianissimo. Infine, sotto condizione ugualmente, precisa che nell'esercizio di ciascuna delle dette facoltà, gli arcivescovi, vescovi e amministratori delle diocesi dovranno dichiarare espressamente che essi le hanno a titolo di *delegati della Santa Sede*, e questa dichiarazione sarà inserita nel testo stesso dell'atto»¹⁰⁸.

In altri termini, i vescovi francesi devono fare professione cosciente di sottomissione e di rispetto alla Santa Sede: essi sono, su quei punti precisi, dei delegati del papa. Per Roma il punto cruciale è di non sembrare di concedere ai vescovi francesi un allargamento delle facoltà da essi richieste nel quadro del "battesimo" della Costituzione civile del clero, né di scendere a un qualsiasi accordo con le teorie canoniche dei giansenisti, giuseppinisti o altri giurisdizionalisti, i quali promuovono la pienezza dei diritti episcopali, non meno che un ruolo più esteso del potere civile nello stabilire le norme della disciplina ecclesiastica, soprattutto negli ambiti che riguardano la vita sociale. Al contrario, qui le concessioni romane sono occasione di piantare un chiodo nelle pratiche e nelle abitudini mentali del clero gallicano; e bisogna notare che la risposta fu tanto più lunga a venire, quanto più viva fu la forza di convinzione con la quale Roma ha reagito.

4. - *Gli altri lavori di Gerdil*

Gerdil è al lavoro per la Congregazione dell'Indice: il 1792 è l'anno dell'iscrizione al catalogo dei libri proibiti della "teologia di Lione", detta altrimenti le *Institutiones theologicae* del padre Giuseppe Valla, pub-

¹⁰⁸ «Prima declaratio est, nullam ex facultatibus per Sedem Apostolicam concedendis a se, vel a subdelegatis, exercendam esse absque praevia declaratione in ipso actus tenore inserenda, nimirum se virtute potestatis ab Apostolica Sede delegatae procedere, notata ipsa concessionis die. Altera vero: Se stricte observaturos decreta et ordinationes Summorum Pontificum, conciliorum, consuetudines Ecclesiae Romanae erga gallicanam Ecclesiam in concedendis dispensationibus, censuris tollendis, et in aliis quibuscumque actibus indulgentiarum virtute factis» (*Ibid.*, p. 138). «Demum conceduntur sub ea conditione, ut archiepiscopi, episcopi, ac dioecesium administratores in exercitio cujuscumque ex commemoratis facultatibus expresse declarent, illas ab ipsis concedi tamquam a Sedis Apostolicae delegatis: quae declaratio in ipso actus tenore inserenda erit» (*Ibid.*, p. 142).

blicate a Genova nel 1785, 1788 e 1790, imposte in Toscana nelle scuole dei seminari dal 1789 e di tendenza giansenistica. La sentenza romana impone forse la fine a un agostinismo moderato in teologia¹⁰⁹? Per questa ricerca è più utile analizzare il lavoro dell'Indice dal 1789 al 1799. Abbiamo azzardato una ripartizione dei libri secondo quattro categorie tematiche: giansenismo (in senso largo), cultura dei Lumi (specialmente gli scritti filosofici), ecclesiologia, dogmatica varia. In seguito abbiamo fatto il conto delle iscrizioni all'Indice secondo queste categorie durante tutto il pontificato, sottraendo poi quanto riguarda il periodo 1789-1799 (veramente, l'ultimo decreto è del 1797; noi abbiamo contato anche le messe all'Indice avvenute all'inizio del pontificato di Pio VII, provenienti forse da pratiche iniziate anteriormente e riguardanti opere pubblicate in questo periodo). Si sono ottenuti i seguenti risultati: per il giansenismo, 43 "indicizzazioni" durante tutto il pontificato, di cui 26 dopo il 1789; per i "Lumi", 66 durante il pontificato, di cui 6; per l'ecclesiologia 65, di cui 24; per la dogmatica 69, di cui 31. Bisogna concludere che nel periodo rivoluzionario l'interesse della congregazione si è distolto dai filosofi dei Lumi per rivolgersi al giansenismo e alla dogmatica, due campi che riguardano circa la metà dei decreti. Anche se l'ecclesiologia è ancora importante, essa tuttavia rimane sulla "media" dei lavori, relativamente all'insieme del pontificato, giacché in totale il periodo 1789-99 corrisponde a un terzo di "indicizzazioni"; su questo punto ci fu continuazione dell'azione romana. Un'osservazione si impone: la Chiesa si ripiegò sulla comprensione propria, a detrimento d'uno sguardo più audace sulla filosofia dell'ambiente.

Pio VI aveva cura, a partire da questo periodo, di condurre una lotta organizzata contro i riformatori giansenisti. La fece soprattutto attraverso il "Giornale ecclesiastico di Roma", che era concepito come una replica alle "Nouvelles ecclésiastiques" dei giansenisti¹¹⁰. Un gruppo di polemisti, alcuni dei quali ex gesuiti, lavoravano stretti attorno ai sacerdoti Luigi Cuccagni e Giovanni Marchetti, dal 1785 al 1798. Secondo Giovanni Pignatelli, Gerdil con la sua supervisione influenzò il gruppo del periodico nell'ultimo periodo, dopo il 1793. L'opposizione a Tamburini, la denuncia d'un "complotto giansenista", il servizio del primato pontificio erano i grandi temi ripresi senza sosta. Gerdil fu pure, secondo Pignatelli, contrario alla pubblicazione del libro di Nicola Spedalieri sui diritti dell'uomo¹¹¹. Quest'opera, che cercava di costruire una teoria cattolica dei diritti dell'uomo nella società, è pure, nella sua ultima parte, un

¹⁰⁹ P. STELLA, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 9 (1992), p. 14.

¹¹⁰ Il principale studio su questo quotidiano rimane ancora G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma 1974.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 158-159.

libello violentemente antigiansenista. Quindi siamo sempre nel dibattito che tien dietro al breve *Super soliditate* e prepara la pubblicazione della *Auctorem fidei*. Si gradirebbe sapere in concreto quale fu la rete di conoscenze del cardinale, il ruolo che egli ebbe al di fuori delle sue mansioni in Curia. Per questo bisognerebbe fare lo spoglio della sua corrispondenza, che si trova nell'Archivio Storico dei padri Barnabiti a Roma. I sondaggi finora effettuati rivelano solo la parte che egli ebbe, assieme a mons. Di Pietro, nel fissare i programmi dei corsi di teologia dell'università romana¹¹². Negli anni 1790-92 Gerdil si dedica alla pubblicazione di apologie del *Super soliditate*¹¹³. Ha delle vedute più larghe e più teologiche — diciamo più serene — che non i suoi amici giornalisti. Egli sviluppa una ecclesiologia della Chiesa di Roma quale “fonte”, “radice”, e all'occasione adopera anche il termine «comunione»¹¹⁴. Il teologo di oggi non può mancare di constatare che l'ampiezza delle brighe del momento gli impedirono certamente di sviluppare più liberamente il suo pensiero per un'ecclesiologia più fruttuosa di quella dei suoi contemporanei; ma non si rifà la storia.

5. - Ritorno agli affari di Francia

La riedizione del *Quo luctu* del 30 maggio 1792 mostra che Roma rinnova semplicemente le facoltà di base¹¹⁵. Va più oltre il 16 giugno col breve *Ubi Lutetiam*¹¹⁶. I vescovi di Francia si sono meravigliati con Roma, perché il breve del 19 marzo non dà l'indulto per assolvere e riconciliare i preti o i vescovi intrusi, oltre alla rimozione delle censure legate al giuramento civico. Pio VI fa notare che la condotta edificante del clero francese lo spinge ad andare più avanti, pur spiegando che nel breve precedente non c'è stata da parte sua una dimenticanza, ma la volontà esplicita di riservare a sé la causa dello scisma costituzionale, che ferisce la Chiesa universale. Il giuramento era una disobbedienza grave; lo scisma ferisce la Santa Sede in persona, creando una “chiesa in atto” estranea alla

¹¹² ASBR, Fondo *Gerdil*, voll. 43, 44, 51.

¹¹³ *Confutazione di due libelli contro il Breve “Super soliditate”*, in *Opere... cit.*, vol. XII; *Apologia compendiosa del Breve “Super soliditate”*, *Ibid.*, vol. XIII.

¹¹⁴ «[...] quod Ecclesiarum inter se communio nexa sit ex communione cum ea Sede, quae cum omnium constituta est radix, matrix ac magistra, nec legitimus quisquam pastor communionemve, cui universi gregis cura commendata est, nemo adeo legitimus pastor qui non sit vicissim legitimo suo pastore agnitus ac probatus, ab eo nimirum qui pastoribus ipsis datus est supremus pastor, qui praeest ei Sedi e qua episcopatus ipse ac tota auctoritas eius nominis emersit» (*Ibid.*, XI, p. 141).

¹¹⁵ *Bullarii ... cit.*, t. VI, pars III, p. 2527.

¹¹⁶ ASV, *Ep. ad Princ.*, 187, ff. 131r-134v; GUILLON, *Collection... cit.*, II, pp. 314-343. Il Breve fu comunicato ai vescovi tramite un altro Breve *Post litteras* del 20 giugno 1792: ASV, *Ep. ad Princ.*, 187, ff. 124-125; THEINER, *Documents ... cit.*, I, pp. 156-158.

Chiesa di Gesù Cristo. La Chiesa è sempre stata severa con coloro che spezzano la sua unità. I riferimenti storici utilizzati rinviano allo scisma di Novaziano e a quello ariano: casi in cui l'eresia formale è di portata più grave di quella dei costituzionali, il che rinforza il giudizio di gravità dato da Roma. Pio VI resta dunque pienamente schierato nella linea di difesa del suo primato di giurisdizione e del controllo che esercita di diritto sulla situazione francese. Quindi il breve stabilisce che i preti possono essere riconciliati e rimanere nell'esercizio del ministero dopo una ritrattazione, una sottomissione alle decisioni romane e una penitenza soddisfacente. Solo Roma potrà dare ad essi la conservazione d'una cura d'anime ricevuta illegittimamente. Questa larghezza dev'essere utilizzata dai vescovi con riguardo, senza dimenticare che si tratta, in coscienza, di non ingannare la Chiesa. Per i vescovi intrusi, in quanto autori dello scisma, conviene alla dignità della Santa Sede che lei sola si riservi la loro riconciliazione, dicendosi il papa pronto a riceverli "a braccia aperte". Infine il breve tuona contro un falso breve pontificio che circola in Francia sotto l'"incipit" *I nostri sentimenti paterni*, il quale osa affermare che i brevi di condanna della Costituzione civile del clero sono tutti falsi¹¹⁷.

6. - *Il dibattito circa il giuramento*

Una questione è rimasta finora da parte: quella del giuramento. Anche qui, il parallelo fra il sinodo di Pistoia e la situazione francese si rivela fruttuoso per capire il lavoro della Curia. In realtà il sinodo, nel suo secondo memoriale, demandava al sovrano "che venissero aboliti i giuramenti esigiti dalle corti tanto ecclesiastiche quanto civili, quelli che si prestano per venire ammessi a cariche, uffici, università o a qualsiasi altro atto curiale"¹¹⁸. Questo perché il Cristo ha comandato, nella legge della grazia, di astenersi da qualsiasi giuramento, quando invece oggi li si fanno senza conoscenza di causa né attenzione: il che è origine di molti sper-

¹¹⁷ Questo falso si può trovare nella biblioteca di Port-Royal, *Rév.* 48=21, sotto la data 2 aprile 1792. Il testo si apre con queste parole: «Notre coeur paternel a été pénétré de la plus vive douleur, quand nous avons appris, que le Saint-Siège Apostolique, le centre de l'union de l'église de Jésus-Christ étoit devenu pour le royaume très-chrétien de France une pierre d'achoppement, de scandale et de division; notre douleur ne s'accrut pas peu, quand nous sûmes qu'on s'étoit servi de notre nom, pour troubler les consciences, pour semer le désordre, les dissensions et l'anarchie, en fabriquant des bulles qui défendent de prêter le serment de fidélité à la patrie, qui bouleversent, sous prétexte de religion, toutes les loix du royaume, la religion même». Il falso Breve continua esponendo alcune considerazioni sulla legittimità della confisca dei beni del clero, per la ragione che Pietro non era superiore agli altri Apostoli e che le riforme nella Chiesa di Francia sono utili.

¹¹⁸ «[...] che siano aboliti i giuramenti che si esigono nelle curie sí ecclesiastiche che secolari, quelli che si prestano nell'essere ammessi a cariche, uffici, università ed in qualunque altro atto curiale» (cfr. STELLA, *Il Giansenismo...* cit., II/1, p. 409).

giuri. I cardinali dovettero trattare di questo memoriale nelle congregazioni particolari del 19 gennaio e 9 febbraio 1792. Si trattava di prendere le difese dei giuramenti previsti dalla Chiesa e più largamente dalla società, contro il sinodo che rinnovava di fatto la proposizione n° 101 di Quesnel, condannata dalla bolla *Unigenitus*. I cardinali si pronunciarono positivamente sulla ripresa della proposizione condannata, e basarono la loro argomentazione sul versetto di Geremia 4,2 che comanda di giurare «in verità, rettitudine e giustizia». Continuando il seguito della proposizione, notiamo che il riferimento a Quesnel, e quindi alla *Unigenitus*, scompare nella lista finale di Gerdil, e anche nel testo finale al n° 75. Gerdil ha forse voluto portare un parere moderato, che non facesse riferimento al passato e non venisse a complicare la situazione delle coscienze in Francia, perché nel momento stesso in cui la Curia difende i giuramenti, deve prendere posizione su quello che l'Assemblea Nazionale impone al clero di Francia. Su questo primo "giuramento civico" la condanna romana sarà chiara nel *Quod aliquantum*. Pio VI se la prende con Talleyrand, che ha prestato il giuramento:

«Le primarie qualità di un giuramento sono di essere vero e giusto; ma secondo i principi che noi abbiamo stabilito, dov'è la verità, dov'è la giustizia, se non contiene altro che cose false e illegittime»¹¹⁹»

Il problema rimbalza con l'imposizione, nell'autunno 1792, di un secondo giuramento, detto di "libertà-uguaglianza". Su questo secondo dilemma di coscienza, noi sappiamo che in Francia le opinioni furono molto più divise. Il relativo fascicolo dell'archivio della Congregazione degli Affari Straordinari prova che i cardinali a Roma sono bene informati sulla complessità della situazione. Una "posizione" riferisce che un superiore, con 25 domenicani, ha prestato il giuramento (essi non avevano prestato il primo) con una clausola restrittiva, accettata dalla loro sezione di Grenelle: «Noi eccettuamo formalmente tutto ciò che può interessare la religione, la legge di Gesù Cristo, i nostri doveri di sacerdoti e di religiosi, e non intendiamo promettere se non quanto si limita all'ordine politico e civile»¹²⁰. Ma altri preti rifugiati a Londra, seguendo il parere di Barruel, giudicano illecito il giuramento. Alcuni preti di Bourges parlano delle loro divisioni e di quelle dei fedeli. Seguono tre *dubbi*, diversi dagli altri, il che può indurci a pensare che si tratti di un fascicolo preparatorio a un'altra seduta della Congregazione per gli affari di Francia. Si chiede se il giuramento è lecito, o almeno se sono lecite le riserve e le modifiche, e poi «se conviene e se è necessario che Sua Santità arri-

¹¹⁹ Breve *Quod aliquantum*, par. 60.

¹²⁰ ASV, *Segr. St., Affari Eccl. Straord., Francia*, 13, f. 11.

vi presto a decidere su una questione così importante»¹²¹. Questione lancinante, che rimarrà tale sino alla fine ...

Viene poi un documento importante, che riassume ai cardinali le prese di posizione raccolte in Francia. È un complesso di 24 pagine legate insieme, in una grafia veloce e confusa in alcuni punti difficile da decifrare, precedute da un sommario. Nove documenti sono a favore del giuramento, e vanno dall'aprile 1792 al gennaio 1793. Vi viene ricordato l'Émery e il vescovo di Langres. Ventotto "pareri" sono contrari, e sono datati dal settembre 1792 al maggio 1793. Infine, altri nove pareri si esprimono circa la posizione che il papa dovrebbe assumere pubblicamente.

La vicenda fra Jacques-André Émery — superiore dei Sulpiziani e convinto della possibilità di prestare il giuramento per mantenere il culto a beneficio dei fedeli di Francia — e l'abbé Maury rifugiato a Roma, che l'accusava di polemizzare come al tempo dei casi di coscienza giansenisti, è nota. Gerdil è dato come contrario al giuramento. Noi possediamo un *voto* del card. Antonelli, ma nulla di Gerdil. Roma tarderà a prendere posizione, per dichiarare finalmente, nel *Responsa data*, che "nel dubbio non è permesso giurare", chiedendo a ciascuno di mettere in ordine la propria coscienza, ma senza imporre alcuna pena canonica né esigere una ritrattazione pubblica¹²². Lo stesso Caprara, come legato incaricato della realizzazione del concordato, non avrà altro ordine — a proposito di questo giuramento — che di basarsi sulla coscienza dei preti in questione. Ma il parere di Roma non fu senza influenza, giacché l'Émery aveva dichiarato alla svelta, già dal 21 aprile 1793: "Giacché la maggior parte dei vescovi e il nostro Santo Padre sono contrari al giuramento, se oggi bisognasse farlo, io non lo farei"¹²³. La saggezza e l'obbedienza del Sulpiziano convinsero Roma a rimanere sulla riserva. È anche evidente che la politica di scristianizzazione e il Terrore, durante la Convenzione montagnarda (2 giugno 1793-28 luglio 1794) rende inoperante e superflua ogni iniziativa romana.

In poche parole, i cardinali hanno dunque difeso la legittimità dei giuramenti, l'indipendenza del potere spirituale della Chiesa e la necessità di non prestare giuramento in situazioni qualsiasi. Sì, non bisogna invocare il nome di Dio invano: la ragione dei riformatori diventa necessariamente quella dei romani. Roma adotta sul secondo giuramento una riserva di principio, senza aggravare le coscienze, nel momento stesso in cui si cancella dalla condanna di Pistoia il riferimento a Quesnel. Non è

¹²¹ [...] se sia doveroso e conveniente, che Sua Santità venga subito alla decisione di così rilevante questione» (*Ibid.*, f. 12).

¹²² *Responsa data a Sanctissimo Domino Nostro*, del 28 maggio 1793, in GUILLOIN, *Collection...* cit., II, pp. 472-491.

¹²³ J. LEFLON, *Monsieur Emery*, I, Parigi 1944, p. 253.

più il momento di guardare al passato della Francia, ma di seguire il suo doloroso presente.

Quest'evoluzione di Pio VI verso la moderazione corrisponde nei fatti, nell'estate 1793, al passaggio a una congregazione ristretta. Il 16 giugno il prodatario prepara la congregazione sul secondo giuramento. Il 12 luglio il Segretario di Stato distribuisce i documenti. Il 25 luglio annuncia che l'argomento sarà trattato da una congregazione ristretta¹²⁴.

Perché questa svolta nella primavera del 1793? Perché l'inverno porta Roma a vivere una sua "grande paura" circa quattro cose che colpiscono fortemente: l'arrivo massiccio degli ecclesiastici emigrati negli Stati pontifici in seguito al Terrore e ai massacri del settembre 1792; il timore di un'invasione costiera degli Stati fatta dalla flotta di Tolone; il processo e l'esecuzione del re Luigi XVI il 21 gennaio 1793, seguita dalla divulgazione del suo testamento nel quale domanda perdono per la Costituzione civile del clero; infine la sommossa del 13 gennaio 1793, che vide la morte dell'addetto d'ambasciata Nicolas-Jean Hugou de Bassville¹²⁵. Non è questo il luogo per trattare tali questioni, che hanno un rapporto solo indiretto col card. Gerdil. Notiamo semplicemente che Gerdil si viene a trovare in relazione col clero emigrato, a motivo della sua origine francofona e la sua rete di conoscenze. È vicino a mons. Caleppi, antico protetto del card. Garampi, che prende la direzione dell'"Opera pia dell'ospitalità francese", che assisterà fino a 3000 preti alla volta, distribuendoli nei conventi degli Stati pontifici e interessandosi a una loro buona istruzione teologica¹²⁶. In particolare, Gerdil sarà amico e protettore del vicario generale di Digne, l'abate Pierre d'Hesmivy d'Auribeau, rifugiato a Roma e membro assai attivo del gruppo degli emigrati. Tra l'altro egli pubblicherà la traduzione dell'orazione funebre di Luigi XVI pronunciata davanti al papa, e su richiesta di quest'ultimo raccoglierà le testimonianze sui martiri della Fede morti in Francia come vittime del Terrore¹²⁷. Gerdil è dunque legato al centro controrivoluzionario romano.

Sulle funzioni di Gerdil, facciamo notare ancora una cosa: il termine "Congregazione di Stato" compare nella corrispondenza del 1793 e 1795. Di quale istituzione si tratta? Lo storico della Curia, Luigi Londei, ha trovato che a partire dall'ottobre 1792, in un periodo di difficoltà di-

¹²⁴ ASV, *Segr. Stato, Epoca Napol., Francia*, XXI, 3.

¹²⁵ Cfr. L. VICCHI, *Les français à Rome pendant la Convention 1792-1795*, Roma 1892; F. MASSON, *Les diplomates de la Révolution. Hugou de Bassville à Rome, Bernadotte à Vienne*, Parigi 1882; R. TRINQUET, *L'assassinat de Hugou de Basseville (12 janvier 1793)*, in "Annales Révolutionnaires", VII (1914), pp. 338-368.

¹²⁶ Cfr. la Tesi di R. PICHELOUP, *Les ecclésiastiques émigrés ou déportés dans l'Etat pontifical, 1792-1800*, Tolosa 1972.

¹²⁷ P. HESMIVY D'AURIBEAU, *Oraison funèbre de sa majesté le roi Louis XVI, roi de France et de Navarre [...]*, Roma 1793; *Mémoires pour servir à l'histoire de la persécution française*, voll. 2, Roma 1795.

plomatiche e di agitazioni interne, il governo politico degli Stati pontifici fu affidato a una congregazione particolare posta agli ordini del card. de Zelada¹²⁸. Giustino Filippone assicura, inoltre, che Pio VI aveva formato questa congregazione di Stato per tentare di risolvere la crisi economica nella quale era immerso il paese¹²⁹. Una sua riunione è indicata dal “Diario Romano” al 25 giugno 1796, cioè due giorni dopo la firma dell’armistizio di Bologna¹³⁰. Essa riunì i cardinali Albani, Gerdil, Antonelli, Borgia, de Zelada, più alcuni altri prelati e il fiscale Barbieri, che servì da segretario¹³¹. Pio VI ha dunque quasi abusato del sistema delle congregazioni, di fronte agli avvenimenti rivoluzionari, moltiplicando le richieste di consigli, col rischio di venirsi a trovare nell’indecisione. Ma a partire dal 1793 egli restringe il cerchio dei suoi confidenti.

III. - LA CONGREGAZIONE RISTRETTA: ALBANI, ANTONELLI E Gerdil SOLI CONSIGLIERI DI PIO VI

Questa congregazione ristretta è innanzitutto attestata dai lavori sul sinodo di Pistoia, a partire dal 31 marzo 1792. Essa comprende i cardinali Albani, Antonelli e Gerdil; mons. Di Pietro ne è il segretario. Una lettera¹³² del prodatario a de Zelada, in data 25 luglio 1793, fa progredire le nostre conoscenze: in essa si dice che la questione del giuramento è presa in considerazione da una congregazione ristretta, “una volta deputata per le materie ecclesiastiche di Francia”¹³³. Essa annovera i cardinali Albani, Antonelli, Gerdil e Campanelli, con mons. Di Pietro per segretario. Campanelli vi compare, logicamente, in quanto prodatario; gli altri sono gli immancabili teologi della Curia. C’è quindi oscillazione nel modo di fare di Pio VI, il quale, nella logica di un lavoro efficace circa il sinodo di Pistoia, decide di passare anche per la Francia a una congrega-

¹²⁸ L. LONDEL, *L’ordinamento della Segreteria di Stato tra antico regime ed età della Restaurazione*, in “Mélanges de l’Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée”, 110 (1998), 2, pp. 465-466. L’archivio di questa congregazione è in ASV, *Segret. Stato, Epoca Napol., Italia*, VI, 4 (ottobre 1792 - gennaio 1793).

¹²⁹ G. FILIPPONE, *Le relazioni tra lo Stato Pontificio e la Francia rivoluzionaria. Storia diplomatica del Trattato di Tolentino*, Milano 1961, p. 151.

¹³⁰ “Diario Romano”, n° 2244, 2 luglio 1796.

¹³¹ Giovanni Barbieri nacque a Roma il 10 dicembre 1748. Studiò e diventò avvocato come suo padre. Sposatosi nel 1777, ebbe tre figli. Pio VI nel 1780 lo nominò “fiscale generale del governo” ed egli divenne uno dei consiglieri più intimi. Fu lui che istruì il processo Cagliostro nel 1790. Al tempo della Repubblica Romana passò alcuni giorni in prigione, perché accusato delle uccisioni di Bassville e di Duphot. Nel 1800 Consalvi lo incaricò di riorganizzare i tribunali e per richiesta di costui lavorò al codice penale. Morì il 14 agosto 1821 (cfr. C. FRANCOVICH, *Barbieri Giovanni*, in *Diz. Biogr. d. Italiani*, 6, 1964, pp. 156-1588).

¹³² ASV, *Segr. Stato, Epoca Napol., Francia*, XXI, 3.

¹³³ “[...] già deputata per le materie ecclesiastiche di Francia”.

zione ristretta. Si possono precisare le date? Valenti Gonzaga, secondo il suo dossier, non riceve più nulla dopo il 2 agosto 1792. Nel luglio 1793 ci vien detto che la congregazione maggiore non è stata riunita per discutere sui giuramenti, e che la congregazione ristretta lo è stato “una volta”, “tempo fa”. Si può dunque supporre che il cambiamento di congregazione ricalchi quello di Pistoia. La congregazione ristretta per Pistoia ha lavorato ogni domenica dal 31 marzo 1792 al 12 maggio 1793. Molte bozze di redazione si sono succedute, fino alla pubblicazione del breve nell’agosto 1794. La congregazione per la Francia, invece, durò più a lungo...

1. - *La congregazione sul sinodo di Pistoia*

La congregazione sul sinodo di Pistoia lavora con due obiettivi: convocare Ricci a Roma e redigere la bolla di condanna. Ricci, a motivo delle sue idee sulla Francia, non lascia sperare alcuna sottomissione. Il nuovo granduca Ferdinando III assicura Roma che suo desiderio è di rispettarla e di designare dei buoni vescovi. Il nuovo vescovo di Pistoia ha sospeso nella sua diocesi le decisioni del suo predecessore. La Toscana si augura, in pratica, una semplice messa all’Indice degli *Atti* del sinodo; ma Roma mira a fare di più, a calcare la mano. Per il metodo della condanna, l’*in globo* della *Unigenitus* aveva sollevato, all’inizio del secolo, molti problemi e molti pretesti per ripudiarla (metodo secondo il quale si stende una lista di proposizioni le quali vengono condannate in blocco alla fine della bolla). Pio VI e i tre cardinali, in conseguenza di ciò, adottano il metodo delle proposizioni precise, che corrisponde maggiormente alle esigenze del tempo¹³⁴. Gli interventi del teologo del card. Antonelli, Tommaso Maria Soldati¹³⁵, condussero i cardinali ad essere più guardinghi e prudenti nelle loro mire antigiansenistiche, interpretando i testi con più larghezza. Di fronte al giurisdizionalismo, si ebbe come obiettivo di non tirare mai in ballo, citandolo, il defunto granduca, né di ricordare la reticenza dei principi. Ma si poteva più liberamente reagire sulla struttura interna della Chiesa, tanto più che l’ecclesiologia costituzionale si trovava divisa. Ora, sulla vendita dei beni ecclesiastici, come sui quattro articoli, la bolla non andrà più in là della tradizione romana, ancora per non scontentare i sovrani. In un *parere* del novembre 1792¹³⁶ Antonelli ha pertanto chiesto una censura sul sinodo, che adottava i quattro articoli dopo aver rimesso in causa il diritto della Chiesa in molti campi, il che lo metteva in una prospettiva di interpretazione esiziale. Sfolgiando il volume

¹³⁴ STELLA, *Il Giansenismo...* cit., II/1, p. CI.

¹³⁵ 1735-1807. Sua biografia e bibliografia: *Ibid.*, p. CIII.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 489-493.

del Sant'Uffizio su tale questione, se ne conclude che da una parte il papa ha materiale sufficiente per fulminare una censura ufficiale, e che dall'altra, anche se la dottrina dei quattro articoli è lasciata senza sentenza, bisogna prendere posizione circa la sua adozione da parte di una piccola assemblea locale, la quale compie un temerario atto offensivo nei riguardi della Santa Sede. Sul primo punto, Antonelli scrive:

«Non voglio decidere sul primo, quantunque le attuali circostanze della Francia potrebbon somministrare un'opportunità a procedere a quella censura che meritano le suddette proposizioni e ch'è stata sospesa dalla Sede Apostolica a sola contemplazione della potenza de' re cristianissimi, e dell'attaccamento de' parlamenti e del clero francese alle pretese loro libertà»¹³⁷.

E il cardinale propone una formula di condanna per la temerarietà del sinodo, la quale esalti la sottomissione dell'episcopato francese alla Santa Sede anche dopo la proclamazione del 1682. Antonelli si spingerà più lontano nel 1800, quando vorrà far abiurare i quattro articoli del clero francese, approfittando del ritorno all'ordine¹³⁸!

Di Pietro redasse una bozza di bolla intitolata *Quo primum tempore*, riprendendo il titolo di una bolla di Pio V sulle riforme liturgiche¹³⁹. Due parti generali, sui torti del sinodo, introducono una lista di proposizioni condannate¹⁴⁰. La bozza, a una data indeterminata fra il 1793 e l'estate del 1794, venne sostituita dalla redazione definitiva della *Auctorem fidei*, la quale non comportava più che un corto preambolo e un elenco di proposizioni. È tradizione confermata che la bolla è in gran parte opera del Gerdil¹⁴¹. Le proposizioni conservate riguardano maggiormente temi ecclesiologici. Il testo finale non parla più di un complotto tendente a distruggere la Chiesa, ma solo di frodi e di ambiguità¹⁴². Ad ogni modo, la bolla è pubblicata come documento dogmatico, normativo per la fede della Chiesa. Con grandissimo sollievo dei romani, Ricci, per motivi di salute, rinunciò all'idea di un viaggio a Roma, e il granduca non desiderò tale spostamento. Così dunque si poteva concludere direttamente, pubblicando la bolla. Il testo, firmato dal papa il 28 agosto, festa di S.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 491.

¹³⁸ Roma, ACDF, SO, St. St., O5-e. In ASV, AES, *Francia 15*, un dossier, che riferisce fonti romane sui quattro articoli del 1682 e che termina col testo della *Auctorem fidei*, documenta i lavori che ebbero luogo allora su questa questione.

¹³⁹ Il testo fu pubblicato una prima volta da P. Stella, "*Quo primum tempore*": progetto di bolla pontificia per la condanna del sinodo di Pistoia, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XLV/1 (1991), pp. 1-41; poi venne ripreso in *Il Giansenismo ... cit.*, II/1, pp. 583-606.

¹⁴⁰ Si tratta dell'offesa del sinodo alla Santa Sede, nel richiamarsi ai quattro articoli del 1682 (*Ibid.*, pp. 594-595).

¹⁴¹ *Ibid.*, p. CX.

¹⁴² Sugli errori del testo finale, cfr. *Ibid.*, p. CXI.

Agostino, fu reso pubblico il 31 agosto, accompagnato da una traduzione italiana¹⁴³. La sua struttura ci indica quali sono i punti giudicati essenziali da Pio VI, per la vita della Chiesa, nel 1794.

2. - Gli affari di Francia

Cosa notare nell'atteggiamento riguardante la Francia? L'idea di un ritiro progressivo di Pio VI a vantaggio di un attendismo e di un affidamento alla provvidenza non fa che ingrandire. È forse a causa — o malgrado — i consigli dei suoi cardinali? Albani è il capofila degli “zelanti” e spinge continuamente il papa all'intransigenza. Ma Antonelli e Gerdil — occupato, quest'ultimo, nella stesura della *Auctorem fidei* fino all'estate del 1794 — non possono comportarsi che da teologi, e non da diplomatici o da esperti politici. Leggendo alcune fonti di cui disponiamo, sembra che la prudenza di Pio VI sia andata ancora più in là di quella dei suoi consiglieri. Pertanto Maury, consegnando al papa un memoriale il 23 giugno 1793, lo spingeva a scomunicare i costituzionali e ad abbracciare la causa della controrivoluzione¹⁴⁴: partito che Pio VI non adotterà mai. Come non si fida degli emigrati del Reno, così prende le distanze con la Vandea né intesse rapporti ufficiali col reggente, che sarà presto Luigi XVIII.

Maury non è il solo a preoccuparsi per il ristabilimento della religione in Francia: alcuni vescovi inviano a Roma delle proposte su quello che converrebbe fare, come per esempio il vescovo di Tarbes, il cui progetto è consegnato alla congregazione particolare¹⁴⁵, ma resterà senza risposta. D'altronde i progetti pastorali stanno evolvendosi verso una riconquista combattiva: nel 1794 viene stampata a Costanza, nell'ambiente degli emigrati, il *Memoriale vitae sacerdotalis* di Claudio Arvisenet¹⁴⁶. Nella diocesi di Lione il vicario generale Linsolas svolge una pastorale clan-

¹⁴³ Su questa bolla: Ph. Boutry, *Tradition et autorité dans la théologie catholique au tournant des XVIIIe et XIXe siècles. La bulle "Auctorem fidei" (28 août 1794)*, in *Histoire et théologie, Actes de la journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, Parigi 1994, pp. 59-82; ID., *Autour d'un bicentenaire: la bulle "Auctorem fidei" (28 août 1794) et sa traduction française (1850) par le futur cardinal Clément Villcourt*, in "Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée", 106 (1994)-1, pp. 203-261; F. DIAZ DE CERIO, *La publicación en España de la bula "Auctorem fidei"*, in "Archivum Historiae Pontificiae", XX (1982) pp. 219- 252; B. NEVEU, *Juge suprême et docteur infallible: le pontificat romain de la bulle "In eminenti" (1643) à la bulle "Auctorem fidei" (1794)*, in *Erudition et religion au XVIIème et XVIIIème siècles*, Parigi 1994, pp. 385-450.

¹⁴⁴ THEINER, *Documents...* cit., II, pp. 381-420.

¹⁴⁵ ASV, *Segr. Stato, Vescovi e Prelati*, 372, f. 191, lettera di de Zelada al vescovo di Tarbes, del 7 settembre 1793. L'assenza di essa nei documenti di Valenti Gonzaga permette di affermare che a questa data la congregazione è ormai “ristretta”.

¹⁴⁶ P. STELLA, in "Ricerche per la storia Religiosa di Roma", 9 (1992), p. 27.

destina¹⁴⁷. Precedentemente un documento ci informa utilmente sulle posizioni romane e i progetti dei vescovi di Francia. Nel 1793 il vescovo di Tolone, prematuramente felice di ristabilire presto la religione nella sua diocesi grazie all'intervento inglese, pubblica un *Mémoire*¹⁴⁸. Emigrato a Roma, il vescovo di Senes legge questo *Mémoire* e comunica le sue osservazioni al card. Gerdil. Il 15 ottobre 1793 Gerdil gli risponde¹⁴⁹, commentando i rilievi sul primato della Sede di Pietro e trovando le formule di Tolone troppo poco vigorose. È il primato di giurisdizione che è essenziale e che dev'essere chiaramente espresso, perché il primato d'onore e la nozione di Roma "centro dell'unità" sono invocati anche dai costituzionali. Bisogna specificare che l'autorità del concilio universale non è in posizione dominante, sopra del papa. E quindi Gerdil attesta, circa la crisi presente:

«Fra le molte memorie indirizzate alla Santa Sede vi ha quelle venute da tre virtuosi prelati, i quali non dissimulano l'affanno e il timore che hanno per la disparità delle opinioni in cui dividonsi i lor confratelli: proponendo taluni come necessarie al ristabilimento dell'ordine e della pace alcune norme pratiche, le quali dagli altri sono rifiutate come bastevoli a continuare lo scandalo. Niente facile si è il prevedere, se un Concilio Nazionale potesse ravvicinare gli animi, quando oltre alla diversa maniera di guardare le cose, la differenza pur anche delle condizioni di ciascuna diocesi porgerebbe motivi e appoggio alla opposizione dei divisamenti»¹⁵⁰.

Una conclusione s'impone: bisognerà attendere le sentenze da Roma su tutti i punti in questione. Gerdil assicura che Pio VI legge con interesse e zelo tutti i memoriali che riceve dalla Francia. Gerdil non parla della congregazione particolare, ma dice che non bisogna meravigliarsi se sarà necessario un tempo lungo, prima di avere risposta dalla Santa Sede. Dopo il loro ritorno in diocesi, i vescovi dovranno provvedere alla penitenza degli intrusi pentiti e prepararne le riconciliazioni; ma per affidare ad essi dei nuovi ministeri bisognerà attenderne cenno da Roma. Gerdil

¹⁴⁷ CH. LEDRÈ, *Le culte caché sous la Révolution: les missions de l'abbé Linsolas*, Parigi 1949; J. LINSOLAS, *L'Eglise clandestine de Lyon pendant la Révolution*, 2 voll., Lyon 1984-1987.

¹⁴⁸ Elléon de Castellane-Mazaugues nacque l'11 giugno 1746 nel Var. Consacrato vescovo di Tolone il 13 agosto 1786, nel 1801 rifiutò di dare le dimissioni e morì il 29 maggio 1809 (DHGE, 18, 1977, col. 223). Il vescovo di Tolone era un gallicano convinto, mentre quello di Senes si accostò a Roma già all'inizio della Rivoluzione. Da parte dei Costituzionali, il dipartimento del Var ebbe per vescovo, con sede a Fréjus, Jean-Joseph Rigouard, nato nel 1735, deputato agli Stati Generali, eletto il 12 aprile 1791, consacrato da Gobel. Si ritirò nel 1793, aderì ai Riuniti nel 1795 ma senza riprendere realmente il suo ministero, malgrado la sua partecipazione a delle ordinazioni episcopali. Morì di itterizia il 15 maggio 1800 (PISANI, *Répertoire...* cit., pp. 350-352).

¹⁴⁹ ASBR, Fondo *Gerdil*, vol. 44, ff. 18-23. Questa lettera fu pubblicata in italiano (l'originale è in francese) in *Opere...* cit., ediz. napoletana, VII, pp. 577-579.

¹⁵⁰ *Ibid.*, ff. 20r-v.

cita Bossuet per legittimare questo diritto. Questa sua lettera è preziosa, nella misura in cui è spia delle perplessità romane sulle divergenze dell'episcopato gallicano. E siamo nell'ottobre del 1793.

Sul piano delle relazioni coi francesi, la congregazione ristretta svolge opera di attenzione alle situazioni. La corrispondenza dei vescovi informa sulle decisioni prese caso per caso. Per esempio, il 21 dicembre 1793 la Santa Sede ha concesso al vescovo d'Aosta di assolvere i giurati che si pentono¹⁵¹. Il card. de Bernis dà rapporto alla Congregazione circa alcuni dossiers, il cui contenuto non viene precisato¹⁵². La Congregazione è decisa circa il non tonsurare né ordinare alcuno degli emigrati in Italia, per non aumentare il numero di persone a carico e per rispettare la giurisdizione dei vescovi francesi¹⁵³. Più sostanzialmente, la Congregazione raccoglie le domande dei vescovi e mette a punto un testo che viene pubblicato il 10 aprile 1794, annesso al breve *Sollicitudo omnium*¹⁵⁴. Il papa vi parla della sua sollecitudine verso i fedeli francesi, purché non inciammino su degli ostacoli insormontabili. Il *Responsa data* fornisce le seguenti precisazioni: otto articoli indicano i limiti entro i quali è proibito il ricorso ai preti giurati: né funzioni sacre, né sacramenti, né essere padrini a un battesimo amministrato da un intruso e, per le maternità recenti, niente benedizione "post partum" impartita da un intruso. Tuttavia "in articulo mortis" si può ricorrervi per il battesimo o per l'estrema unzione. Ci si può comunicare senza essere digiuni, per non rischiare la profanazione dell'eucarestia da preti giurati; bisogna genuflettere davanti all'eucarestia consacrata da preti giurati, ma è meglio evitare di passarvi davanti. Il sacerdote non è autorizzato a consacrare oli santi, dal momento che può aumentarne la quantità con l'aggiunta di altro olio. Soprattutto il famoso articolo 12 richiedeva di provvedervi secondo la propria coscienza da coloro che avevano prestato il giuramento di "libertà-uguaglianza", come è già stato ricordato. Vi è aggiunto un indulto per permettere l'acquisto di indulgenze.

La Congregazione continua a seguire il giuramento di "libertà-uguaglianza" e ne ricorda sempre la riserva al Santo Padre: lettera all'arcivescovo di Pisa del 18 marzo 1794¹⁵⁵, istruzione *Sacerdotes pure* del 16 lu-

¹⁵¹ ASV, *Segr. Stato, Vescovi e Prelati*, 372, f. 256v.

¹⁵² ASV, *Segr. Stato, Francia*, 463/A, f. 302.

¹⁵³ Queste posizioni sono in risposta a domande fatte in più riprese: al card. Mattei il 15 marzo 1794 (ASV, *Segr. Stato, Cardinali*, 181, f. 159), all'arcivescovo di Pisa il 27 giugno 1794 (ASV, *Segr. Stato, Vescovi e Prelati*, 373, f. 126) e al vescovo di Forlì il 23 luglio (*Ibid.*, f. 150).

¹⁵⁴ GUILLON, *Collection...* cit., II, pp. 472-489. Il documento fu comunicato ai cardinali il 12 aprile 1794 (ASV, *Segr. Stato, Cardinali*, 181, f. 166v).

¹⁵⁵ ASV, *Segr. Stato, Vescovi e Prelati*, 373, f. 66 (cfr. MISERMONT, *Le serment...* cit., p. 79).

glio¹⁵⁶. Bisogna occuparsi di un giuramento richiesto ai Corsi¹⁵⁷. La Congregazione riprende a parlare del giuramento il 26 luglio¹⁵⁸, forse sotto la spinta delle richieste di precisazioni, ma non fa altro che ripetere il *Responsa data*. Essa vale per i preti che hanno giurato per ottenere una pensione. Non è prevista alcuna formula ufficiale di ritrattazione, né un procedimento determinato. Per il primo giuramento, la ritrattazione si deve fare davanti a un testimone cattolico. Infine, viene precisato che i sacerdoti possono celebrare su altari portatili, ma mai in abiti civili.

L'anno 1795 vede operarsi in Curia alcuni cambiamenti: il datario Campanelli muore il 18 febbraio 1795 e viene sostituito da Roverella, che nel frattempo è stato promosso cardinale: e così il segretario della congregazione del 24 settembre 1790 prosegue la sua ascesa curiale. Roma cambia il cardinal vicario: Della Somaglia è nominato il 22 settembre. In precedenza, molti cambiamenti sono sopraggiunti nelle prefetture: Antonelli lascia la Propaganda Fide per presiedere il tribunale della Segnatura; Gerdil lascia l'Indice per la Propaganda (perché mai questo scambio fra i due cardinali teologi che senza posa lavorano insieme in congregazioni ristrette?) e Borgia riceve la prefettura dell'Indice. Il card. Braschi diventa Protettore della Gran Bretagna: è un onore per questo paese, sul quale ancora si fa affidamento... Senza dimenticare che, nel frattempo, il card. de Bernis è morto il 3 novembre 1794, privando Pio VI del suo principale consigliere sugli affari di Francia.

Roma riprende la parola su due punti. Innanzitutto, l'8 marzo, un nuovo breve si accontenta ancora di rispondere ad alcune questioni¹⁵⁹; sul giuramento di "libertà-uguaglianza" il papa rimane sempre indeciso: si è fermi alla sentenza 12 del *Responsa data*. Per la riconciliazione degli scismatici bisogna rapportarsi ai brevi precedenti. I sacerdoti possono confessare al di fuori delle proprie diocesi, non per un loro pieno diritto, ma per concessione del papa, e costui non ha intenzione di nominare un vicario apostolico per tutta la Francia, a causa delle diocesi vacanti, di cui Roma vuole innanzitutto avere una lista precisa. I matrimoni si devono sempre celebrare con un prete cattolico, non con un intruso. Nulla di nuovo, tranne il fatto che Roma resiste alla tentazione di nominare un vicario apostolico per tutta la Francia: soluzione facile che avrebbe fatto urlare tutti i gallicani, trabocchetto in cui non era il caso di cadere. Secondo affare importante: un vescovo intruso chiede finalmente di riconciliarsi. Francesco Teresa Panisset, nato nel 1729 a Chambéry, era stato eletto vescovo del dipartimento di Monte Bianco il 6 marzo 1793, in se-

¹⁵⁶ Pii VI [...] *Acta...* cit., II, pp. 92 e 95.

¹⁵⁷ ASV, *Segr. Stato, Vescovi e Prelati*, 373, f. 79v. Lettera ai vescovi della Corsica, dell'11 aprile 1794.

¹⁵⁸ *Facultas celebrandi*, in GUILLON, I... cit., II, pp. 490-495.

¹⁵⁹ *Presosi in considerazione*, *Ibid.*, II, pp. 498-509.

guito alla riunione della Savoia alla Francia¹⁶⁰. Sotto la pressione di un “représentant en mission” assai duro contro il clero, egli aveva conosciuto la prigione e aveva firmato una lettera d’apostasia, non senza resistenza. Nel 1795 ecco che scrive al vicario generale cattolico ritiratosi a Torino, l’abate de La Palme, raccontando di essere stato riconciliato da un sacerdote e di averne già fatto la penitenza. Ora, i “vescovi riuniti” — vale a dire i costituzionali di Parigi — nel frattempo gli chiedono una riparazione all’apostasia. Si rivolge di nuovo a de La Palme; costui consulta il papa circa il caso. Il 19 settembre 1795 de Zelada gli risponde col parere della congregazione particolare¹⁶¹: il papa non ha mai dato ai sacerdoti la facoltà di riconciliare dei vescovi intrusi. Il breve del 13 giugno 1793 esige una ritrattazione scritta e pubblica; Roma deve ricevere questo testo e nominare una persona precisa a dare l’assoluzione. L’intruso, dopo la riconciliazione, si vedrà ridotto alla comunione laicale (non può esercitare in nulla gli ordini). La lettera infine precisa che Panisset deve sottomettersi alle costituzioni del Santo Padre contro gli errori di Baio, di Gianzenio e di Quesnel. Quest’ultima precisazione si può interpretare in più sensi: può trattarsi di una richiesta prudenziale, perché Panisset aveva effettivamente riputazione di uomo austero, dunque vicino al giansenismo; ma può anche trattarsi, nella prospettiva papale di allora, di una precauzione che sarebbe stata generalizzata, nella logica della condanna di Pistoia, essendo conosciuti i legami fra Ricci e i costituzionali. Panisset invierà finalmente la sua lettera di sottomissione il 26 febbraio 1796; verrà riconciliato a Lucerna e ripristinato negli ordini. Egli servirà una parrocchia dal 1803 fino alla morte, avvenuta il 22 febbraio 1809. È un caso da ricordare, perché è il solo vescovo intruso riconciliato da Roma prima dei negoziati per il Concordato. Gerdil lo conosceva, oppure entrò anche più a fondo in quest’affare, a motivo delle sue origini savoiarde?

Un nuovo dossier arriva sul tavolo dei cardinali: il 30 maggio 1795 (11 pratile anno III) la Convenzione adotta una serie di leggi sul culto, prevedendo tra l’altro una promessa di fedeltà dei ministri del culto: “Io riconosco che l’insieme dei cittadini è il sovrano, e prometto sottomissione e obbedienza alle leggi della Repubblica”. L’eredità del giuramento di “libertà-uguaglianza” si rinnova: l’Émery lo accetta, l’emigrazione lo ricusa. Roma rimane in silenzio. Un elemento oggettivo permette di affermare che il silenzio non è per difetto, ma per volontà esplicita del Santo Padre. Il Segretario di Stato consegna al suo archivio alcuni giudizi su questa promessa¹⁶² in senso estremamente negativo, come legislazione ambigua del pote-

¹⁶⁰ PISANI, *Répertoire...* cit., pp. 306-310.

¹⁶¹ *Avendo per ordine*, in ASV, *Segr. Stato, Vescovi e Prelati*, 373, f. 372 ss.; GUIL-LON, *Collection...* cit., II, pp. 508-517.

¹⁶² ASV, AES, *Francia*, 16, ff. 43-117.

re. I sacerdoti e i vescovi francesi, fra cui l'arcivescovo di Vienne, chiedono se è accettabile il celebrare più culti nelle chiese, se la promessa di fedeltà può essere presa in considerazione... La risposta è negativa, ma si raccomanda prudenza e consultazione preventiva con l'episcopato, secondo quello che si è sempre fatto dall'inizio della Rivoluzione¹⁶³. Non può essere ammesso il celebrare in sale che servono alle assemblee civili, perché Gesù ha scacciato i mercanti dal tempio; e ancor meno si può condividere il culto con gli eretici e gli scismatici. Essendo le leggi illecite ed ingiuste, non si può promettere fedeltà ad esse. La morte del figlio di Luigi XVI non rende più legittimo il potere¹⁶⁴! Le leggi si basano ancora sulla libertà e l'uguaglianza, stabilite a dispetto dei diritti del Creatore. Ugualmente vi si esprime l'idea che non bisogna lasciar contagiare i sacerdoti che hanno resistito bene fino ad oggi¹⁶⁵. Per evitare altre persecuzioni, si consiglia di non parlare troppo presto, perché il tempo potrebbe accomodare le cose, ed è essenziale continuare le missioni segrete in Francia.

Gli stessi documenti ci danno il resoconto di una congregazione tenuta la sera del 13 settembre 1795 in casa del card. Gerdil. In essa viene consegnato ai cardinali il parere "di un parroco cattolico" contrario ai decreti della Convenzione¹⁶⁶: la casa di Dio sarà profanata, i fedeli non vi avranno più rispetto, le religioni saranno messe tutte sullo stesso piano, il che oscurerà le coscienze. I decreti sulle deportazioni non sono revocati. Lo stesso il restare negli oratori privati¹⁶⁷. «Grégoire ed i costituzionali non cessano di soffiare contro di noi il fuoco dell'odio», aggiunge. Gli attuali autori delle leggi sono ancora quelli della Costituzione civile del clero, «costituzionali e giansenisti». I Diritti dell'Uomo sono empì, perché votati «nell'ingiustizia, nell'insubordinazione e nella licenziosità». Bisogna aspettare il ritorno del Re... Nel dossier¹⁶⁸ segue l'informazione sul Re: un documento firmato dal "Barone di Haschlanden" espone che Luigi XVIII è l'autorità legittima e che non ci si può sottomettere a degli usurpatori. Questo significherebbe essere spergiuri e rivoltosi, consenzienti all'assassinio di Luigi XVI. Non si deve fare un male per raggiungere un bene, e il clero deve darne l'esempio. La conclusione è piena di ottimismo: «i francesi sono tenacemente attaccati alla causa della monarchia». Basta dunque continuare il culto religioso in segreto.

¹⁶³ *Ibid.*, ff. 55-65.

¹⁶⁴ *Ibid.*, f. 69.

¹⁶⁵ *Ibid.*, f. 77.

¹⁶⁶ *Ibid.*, ff. 82-89. L'indicazione del luogo della riunione, cioè da Gerdil, è data da un altro documento, che è in ASV, *Segr. Stato, Francia*, mazzo 658. Vi si dice anche che la congregazione ha trattato alcune questioni circa i preti giurati della diocesi di Viviers.

¹⁶⁷ Ma questi saranno interdetti dalle leggi del 7 vendemmiaio.

¹⁶⁸ «Sentimento del Re, sulla questione di sapere se gli ecclesiastici rientrati in Francia possono dichiarare che si sottomettono alle leggi della Repubblica» ASV, AES, *Francia*, 16, ff. 90-95).

Segue una ricapitolazione delle posizioni conosciute di Roma: sono favorevoli alla promessa di fedeltà il vicario generale di Fréjus abate Roux, un certo signor Klein professore a Strasburgo. Precisazioni importanti: i cardinali sanno che la legge non abbraccia più la Costituzione civile del clero e che alcuni giuramenti con limitazioni sono stati accettati dagli ufficiali municipali. Quindi il documento presenta le sei domande formulate per la congregazione¹⁶⁹ e un *voto* anonimo che cerca di rispondervi. L'autore ritiene inaccettabile la promessa di fedeltà, perché aumenterebbe lo scisma e inviterebbe i fedeli allo spergiuro. Nei paesi dove il re non è cattolico (Gran Bretagna, Olanda) i fedeli possono giurare salvando la loro coscienza; ma in Francia si tratta di riconoscere una forma di governo costruita su principi contrari alla morale cattolica (con riferimento ai Diritti dell'uomo). Lo scopo dei decreti è di far accettare a tutti l'esistenza della Repubblica, e i cattolici non devono cascare nel tranello. Di più: la Repubblica in questione restituisce solo l'uso delle chiese, non la proprietà. Al quesito se la promessa di fedeltà è cosa necessaria per rientrare in Francia, l'autore confessa che questo è un caso metafisico¹⁷⁰. Fino a che Luigi XVIII non rinuncia ai suoi diritti, non si può aprire questa strada; e si precisa che non bisogna compromettere la Santa Sede circa i diritti di Luigi XVIII, tanto più che i dispacci dalla Francia informano che si sono riprese le deportazioni di sacerdoti: non è ancora il momento di rientrare. Bisogna ammettere che la dimensione del problema è politica: la Spagna e la Prussia riconoscono la Repubblica; la Gran Bretagna e l'imperatore sono al fianco di Luigi XVIII e della Vandea. Conclusione: rimanere discreti, tener conto del fatto che il popolo attende il ritorno dei preti non giurati e che non ha più voglia di compromessi.

E così il parere finale della congregazione¹⁷¹ giudica illecito per i sa-

¹⁶⁹ «Se sia lecito ai preti cattolici di uniformarsi a quanto si prescrive nell'articolo quinto, con promettere sommissione alle leggi della Repubblica francese, qualora detto articolo si consideri unito e connesso cogli altri cinque contemporaneamente proposti dalla convenzione nazionale sulla libertà dei culti. — II. Se sia lecito promettere detta sommissione, qualora ciò non abbia né connessione, né relazione cogli altri articoli. — III. Se sia lecita detta promessa tanto connessa cogli altri articoli, che separata, ogniqualvolta vi si possa aggiungere qualche limitazione, con cui si dica di voler sempre salvi ed eccettuati i doveri di Cristiano e di Sacerdote. — IV. Se debba accordarsi ai Preti cattolici di fare detta promessa, ogni qualvolta questa venga loro prescritta come una condizione inevitabile per rientrare in Francia. — V. Se convenga che la Santa Sede risolva questa questione. — VI. Se tanto in punto di religione che di politica sarà espediente che se ne pubblichino la decisione, e per quale mezz» (*Ibid.*, f. 97).

¹⁷⁰ *Ibid.*, f. 111.

¹⁷¹ *Ibid.*, f. 117: «Sentimento della particolare congregazione deputata sugli affari ecclesiastici di Francia circa il Decreto della Convenzione Nazionale del 30 maggio anno 1795, con il quale si permette in Francia il libero esercizio di ogni culto: «Non è lecito ai Sacerdoti cattolici uniformarsi alla disposizione del Decreto suddetto in quella parte, che riguarda l'esercizio del culto cattolico da effettuarsi nello stesso luogo in cui si praticano

cerdoti l'utilizzare il decreto del 30 maggio sulla condivisione delle chiese assieme ad altri culti, anche se ciò è legato alla loro riapertura, come pure il fare atto di sottomissione alle leggi della Repubblica *pure et simpliciter*. Essi però potranno promettere questa sottomissione se essa è esigita dal bene dei fedeli, privati di ogni aiuto spirituale, con riserva però di ciò che riguarda «la fede, la morale e la disciplina della Santa Chiesa». La pagina termina col seguente appunto: «Sua Santità, nell'udienza accordata al Segretario il 17 settembre 1795, non ha voluto — per motivo prudenziale — che venisse pubblicata la decisione presa dalla congregazione circa il decreto sopraddetto».

Rifiuto per principio del regime dei culti e della promessa di fedeltà, ma possibilità — con riserva — di agire per il bene dei fedeli: il clero, e soprattutto i vescovi, devono dunque sbrigarsela da soli ... Pio VI lascia il dossier senza risposta, forse perché si sente stretto fra gli interessi del popolo, del clero e di Luigi XVIII. La distanza da quest'ultimo è, in fondo, difficile da prendersi, fra teoria politica e realismo dei fatti. Per il periodo 1795-97 non si può minimizzare la parte di perplessità in cui doveva trovarsi il papa, di fronte alle crescenti divisioni dell'episcopato gallicano. In seno ai gruppi romani, londinesi e svizzeri, i dissensi sulla condotta da tenere fra la politica del Direttorio e le pretese di Luigi XVIII costringono un po' Pio VI al silenzio: a Costanza si è arrivati perfino a parlare di scisma¹⁷².

Insomma, la corrente non passa più tra i vescovi francesi emigrati e Roma¹⁷³, sia per la diversità dei punti di vista sulla controrivoluzione, sul rapporto con la politica e sulla preparazione per la riconquista religiosa, sia — e soprattutto — perché la politica per l'affermazione del primato di giurisdizione trova poca eco. Per questo il dialogo è limitato, e Pio VI, debilitato dall'età e dalla malattia, continua la sua strada, ma stando zitto. I cardinali che gli fanno corona sono obbligati a lavorare in questo silenzio, tuttavia gli avvenimenti stanno per raggiungerli.

tutti gli altri culti, sebbene in giorni ed ore distinte da determinarsi dalla municipalità. Non è neppure lecito ai Sacerdoti cattolici fare *pure et simpliciter* l'atto di sommissione alle leggi della Repubblica francese. Che se i Sacerdoti suddetti si veggano obbligati a fare l'atto indicato per potersi in tal guisa agevolare la strada al operare in spirituale vantaggio dei fedeli che trovansi nelle diocesi senza alcuno spirituale soccorso, possono lecitamente fare l'atto di sommissione del quale trattasi, purché nel farlo dichiarino di sottomettersi alle leggi puramente civili di detta repubblica, e dichiarino inoltre di sottomettersi alle divise leggi sotto l'espressa riserva di quanto *concerne la fede, la morale e la disciplina della Chiesa*¹⁷². — Sua Santità, nell'udienza accordata ai segretarii il dí 17 settembre 1795 non ha voluto, per motivi prudenziali, che si pubblicasse la risoluzione presa dalla congregazione circa il Decreto suddetto».

¹⁷² Su questo punto cfr. B. PLONGERON, *Soumission aux lois de la République? La fin d'un consensus politique parmi les évêques émigrés*, in J.-C. MARTIN, *Religion et Révolution*, Parigi 1994, pp. 171-181.

¹⁷³ Come prova, la lettera dell'arcivescovo di Lione a Luigi XVIII del 3 maggio 1796 (AES, *Mémoires et documents, France*, 589, ff. 126-127).

IV. - LA CAMPAGNA D'ITALIA, L'ESILIO DEL PAPA,
IL CONCLAVE DI VENEZIA: LA FINE DISCRETA
DI UN SERVO FEDELE DEL PAPATO

1. - *La guerra in Italia*

Bonaparte il 2 marzo 1796¹⁷⁴ è nominato generale capo dell'esercito in Italia. Batte gli Austriaci a Dego il 15 aprile 1796, poi a Mondovì il 20 e 21 aprile: la strada per Torino è aperta, costringendo quella corte a firmare l'armistizio di Cherasco il 28 aprile. Bonaparte entra in Milano il 15 maggio e il regno di Napoli, tradendo l'alleanza con gli Stati pontifici, firma un armistizio il 5 giugno e ritira le proprie truppe. Pio VI è ormai solo di fronte al generale francese, che però non cerca di schiacciarlo, ma di sottometterlo. Il suo proclama del 23 maggio è senza equivoci per il papa: «Hanno assassinato i nostri ministri ... l'ora della vendetta è suonata». Bonaparte sa ancora utilizzare la carta dell'affare Bassville per minacciare. Pio VI, come ogni anno nel mese di maggio, era partito per la solita visita d'ispezione ai lavori delle paludi Pontine, a Terracina. Rientra precipitosamente il 13 maggio davanti all'incalzare degli avvenimenti¹⁷⁵. Il 12 giugno le truppe francesi entrano nelle Legazioni, costringendo il papa a firmare l'armistizio di Bologna il 23 giugno 1796. La Francia si ferma lì, ma esige il versamento di 21 milioni di lire d'oro, alcuni oggetti d'arte e manoscritti, più il controllo del porto di Ancona. Il 18 agosto la Spagna ha firmato il trattato di pace di Sant'Ildefonso con la Francia, la quale il 4 ottobre dichiara guerra alla Gran Bretagna. Ormai la rete di alleanze della Santa Sede è inoperante e gli eserciti dell'impero sono bloccati nell'Alta Italia, mentre avanzano sul Reno. Dal 15 al 17 novembre la battaglia di Arcole permette alla Francia di assicurarsi la supremazia su Mantova e costringe l'Austria alla ritirata¹⁷⁶. Rinforzato dalle

¹⁷⁴ Circa lo svolgersi degli avvenimenti durante questo periodo, si può consultare: A. SOREL, *L'Europe et la Révolution française*, vol. V, 1903, pp. 33-90; R. CLEYET-MICHAUD, *Un diplomate de la Révolution: François Cacault et ses plans de conquête de l'Italie*, in "Revue d'Histoire Diplomatique", LXXXVI (1972), pp. 308-332; J. GODECHOT, *I Francesi e l'unità italiana sotto il Direttorio*, in "Rivista Storica Italiana", LXIV (1952), pp. 548-580; A. HÉRIOT, *Les Français en Italie 1796-1799*, Parigi 1961; P. PISANI, *Le Directoire et le Pape*, in "Revue du Clergé Français", 1910, pp. 513-537; N. RAPONI, *Il trattato di Tolentino*, in *Lo Stato della Chiesa in età napoleonica. Atti del XIX convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 24-26 agosto 1995)*, Fonte Avellana 1996, pp. 9-22; E. DE RICHEMONT, *La première rencontre du pape et de la république française: Bonaparte et Caleppi à Tolentino*, in "Le Correspondant", n. s., 152 (1897), pp. 801-848; D. RICHER, *Campagne d'Italie*, in *Dictionnaire critique de la Révolution française*, sotto la direzione di F. FURET e M. OZOUF, Parigi 1988, pp. 19-32; P. SARLI, *La politica italiana del Direttorio alla fine del 1798 e nella prima metà del '99*, in "Critica Storica", XXVI (1990), pp. 351-364.

¹⁷⁵ ASV, Arch. Nunz. Vienna, 115, f. 229, 14 febbraio 1796.

¹⁷⁶ Il generale austriaco Colli era stato inviato a Roma per aiutare il papa: ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, 19, f. 36r-v, 30 dicembre 1796.

divisioni di Bernadotte che lo raggiungono, Bonaparte schiaccia un nuovo tentativo austriaco a Rivoli il 14 gennaio 1797: Mantova capitola il 2 febbraio. Bonaparte allora è libero di andare più avanti nel sottomettersi il papa: il 19 febbraio lo costringe alla firma del trattato di Tolentino¹⁷⁷. Pio VI riconosce la cessione di Avignone e del Contado Venassino, l'indipendenza della Repubblica Cispadana, ed è costretto a versare 15 milioni supplementari di tributo e di opere d'arte. Giuseppe Filippone fa notare che il trattato di Tolentino, per quanto umiliante, segna il ritorno della Santa Sede nella diplomazia internazionale¹⁷⁸. Il papa può liberamente trattare anche come capo di Stato.

Il 18 aprile i preliminari di pace di Leoben segnano la vittoria di Bonaparte mediante armi e diplomazia, giacché egli ha negoziato con l'impero di propria iniziativa. La Repubblica Cisalpina è proclamata a Milano il 9 luglio 1797. Ormai, per il papa, la Repubblica è all'orizzonte, ed egli sa che i patrioti in Italia sono abbastanza presenti, per passare all'azione appena lo potranno.

Per negoziare fra Bologna e Tolentino, Pio VI si è rivolto di nuovo a tutti i cardinali presenti in Roma. Questi sono stati riuniti in congregazione generale il 28 agosto e il 13 settembre 1796, e poi ancora il 5, 10 e 22 febbraio 1797¹⁷⁹. Alla vigilia di Tolentino, Gerdil è di quelli che optano ancora per la guerra e per il rifiuto di qualunque accordo con il Direttorio. Quest'ultimo, in effetti, aveva avuto l'audacia di chiedere al papa la ritrattazione del breve di condanna della primavera 1791. Pio VI rifiutò e il governo francese si lasciò sfuggire l'occasione d'una presa di posizione ufficiale conciliante, che avrebbe condotto la Santa Sede, col breve *Pastoralis sollicitudo*, a chiedere ai cattolici di Francia il rispetto del regime in atto¹⁸⁰. La base teologica del breve faceva riferimento all'apostolo Paolo, il quale scrive in Rm 13,1-2 che ogni potestà viene da Dio. Il breve restò allo stato di strumento di negoziato e non divenne mai documento ufficiale a causa del rifiuto del Direttorio — durante i negoziati dell'estate 1796 — di mostrarsi più accomodante con Roma. Da parte della città eterna si trattava di non lasciare spazio ai giansenisti. Antonelli e Albani rifiutavano qualsiasi negoziato; Di Pietro e Gerdil si mostravano più favorevoli alla trattativa con Parigi¹⁸¹; ma nella congregazione del 13 settembre Gerdil non è più dalla parte dei negoziati, ma pensa al-

¹⁷⁷ A. SOREL, *L'Europa...* cit., p. 149 ss.

¹⁷⁸ FILIPPONE, *Le relazioni...* cit., I, p. 1.

¹⁷⁹ Roma, ACDF, SO, St. St., O5-d, camicie 21, 22, 23, 24; "Diario Romano", n° 2308 dell'11 febbraio 1797, n° 2310 del 18 febbraio e n° 2312 del 25 febbraio.

¹⁸⁰ Cfr. DE RICHEMONT, *La première rencontre...* cit., p. 809 ss.; A. LATREILLE, *L'Eglise catholique et la Révolution française*, Parigi 1970, pp. 246-249; J. LEFLON, *La crise révolutionnaire 1789-1846*, Parigi 1949, p. 143-144.

¹⁸¹ Cfr. le *Carte Caleppi* in ASV, *Segr. Stato, Epoca Napol., Italia*, XI.

la guerra come i suoi colleghi¹⁸². L'affare del breve *Pastoralis sollicitudo*, divulgato dal Direttorio, non pubblicato da Roma, diede luogo a controversie fra partigiani e avversari della sua autenticità. Notiamo soprattutto che la sua novità consiste nel fatto della sua brevità, nel suo modo di fondarsi nella Scrittura, e sul fatto di dimostrare che Roma era pronta a negoziare qualsiasi cosa e a spingere i cattolici francesi all'obbedienza. Il Direttorio perse l'occasione. Pio VI era pronto all'apertura più di quanto si credesse, o piuttosto il suo silenzio e la sua attesa davanti all'evolversi degli avvenimenti poteva condurlo ad andare avanti. Ma i vescovi emigrati non erano disposti a questo: e si riparlò di scisma¹⁸³.

2. - Il papa e la curia in esilio

L'affare Bassville si ripete in Roma la sera del 28 dicembre 1797, con la morte — durante una sommossa antigiacobina — del generale Duphot, addetto d'ambasciata. L'11 gennaio il generale Berthier¹⁸⁴ riceve l'ordine di marciare su Roma e di cacciarne il papa. Vi entra effettivamente l'11 febbraio. Pio VI rifiuta di fuggire da Roma e di abbandonare il suo popolo. Viene proclamata la Repubblica, il papa è considerato prigioniero e al mattino del 20 febbraio prende la strada dell'esilio: a Siena, dal 25 febbraio al 26 maggio, alla certosa di Firenze dal 10 giugno al 28 marzo 1799, cominciando poi un penoso viaggio che lo condurrà verso Valenza, in Francia, dove morrà nella notte fra il 29 e il 30 agosto.

Cosa diventa il Sacro Collegio in circostanze così drammatiche? Noi possiamo seguire le diverse situazioni che si sono create. Un organo della Curia diventato essenziale durante la crisi militare è la Congregazione di Stato. Nel giugno 1796 essa è composta — stando al "Diario Romano" — dai cardinali Albani, Gerdil, Antonelli, Borgia, de Zelada, e dal criminalista Barbieri¹⁸⁵. Il 29 dicembre 1797, all'indomani della morte di Duphot, è composta — secondo l'incrociarsi delle informazioni — dai cardinali Albani (assente il 29 dicembre perché malato), Carafa, Altieri, Antonelli, Della Somaglia, e da mons. Federici come segretario¹⁸⁶. Pio VI fa dunque variare i membri di quest'organo che presumibilmente segue la situazione interna degli Stati pontifici. L'evoluzione attesta forse apertura alla realtà dei fatti?

A questa dualità di situazione del Consiglio corrisponde un insieme

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ PLONGERON, *Soumission...* cit., pp. 176-177. Ripreso in *Les silences de la papauté devant la Révolution française*, in P. KOEPEL, *Papes et papauté au XVIIIe siècle*, Parigi 1999, p. 311.

¹⁸⁴ A. CREPIN, *Louis-Alexandre Berthier*, in *Dictionnaire Historique de la Révolution Française*, p. 111.

¹⁸⁵ "Diario Romano", n° 2244 del 2 luglio 1796.

¹⁸⁶ BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement* cit., p. 160 (cfr. ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, 22, f. 28).

di tentennamenti che caratterizza le posizioni romane. All'inizio, si finge che Roma sia al sicuro da ogni invasione, con la scusa che è rimasta neutrale, come se i brevi mandati all'imperatore e le prese di posizione del papa potessero venire mascherate. Nel giugno 1796 si tenta ancora di giocare la carta dello spirituale, con la pubblicità fatta ai miracoli di Roma e di Ancona. Qualunque sia la verità dei fatti, che lo storico non è chiamato a giudicare, bisogna notare che si tenta di ricostruire la situazione dell'inverno 1792, quando verso Napoli una burrasca disperse miracolosamente la flotta francese. Quando il temporale è in pericolo, lo spirituale interviene massicciamente in aiuto della popolazione. Dio aiuta con grazie le indulgenze del Santo Padre.

Ad ogni modo, l'interpretare il motivo dei cambiamenti del Segretario di Stato risulta tutt'altro che facile, perché le testimonianze dei contemporanei sono contraddittorie. De Zelada è di origine spagnola, egli si ritira per ragioni di età e di salute. Secondo lo studio di Giuseppe Filippone, si ritira anche a causa delle iniziative diplomatiche di Pio VI, il quale nel gennaio 1796 tenta delle mediazioni con la Francia mediante la scorciatoia d'un commerciante di Ancona, Antonio Devoto, e del banchiere Bottoni, senza preavvisare il suo Segretario di Stato¹⁸⁷; de Zelada scopre la cosa mediante le confidenze di d'Azara e rassegna al papa le sue dimissioni. Busca, che gli succede il 9 agosto 1796, rappresenta sempre la scelta spagnola della diplomazia papale, poiché il cavalier d'Azara è il punto forte dei negoziati col Direttorio¹⁸⁸. Ma Tolentino può essere inteso come uno smacco di questa diplomazia che cerca appoggi in Spagna e a Napoli. Quindi il 18 marzo 1797 il card. Giuseppe Doria Pamphili sostituisce Busca. Quest'uomo, soprannominato "il breve del papa" a motivo della sua bassa statura, era stato nunzio alla corte di Versailles dal 1773 al 1785. È forse a motivo di questa sua esperienza francese che egli viene alla riscossa? Ad ogni modo, è giocoforza pensare che Pio VI non può fare altro che mettere al posto di Segretario di Stato due uomini che si troveranno prigionieri di una situazione senza via d'uscita. Busca sarà presidente della Congregazione del "Buon Governo" prima di morire nel 1803; Doria ritornerà alla ribalta al tempo della prigionia di Pio VII, mostrandosi passabilmente servile nei confronti di Napoleone. Pio VI, alla fine come al principio del suo pontificato, non seppe mettere al proprio fianco un uomo di grande levatura. Consalvi si stava preparando per il pontificato successivo. A Siena Odescalchi, nunzio apostolico presso il granduca di Toscana, diventa il quasi Segretario di Stato, essendo l'unico diplomatico di mestiere presente al fianco di Pio VI¹⁸⁹.

¹⁸⁷ FILIPPONE, *Le relazioni ...* cit., p. 112 ss.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 392.

¹⁸⁹ BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement...* cit., p. 278.

Quando suona l'ora dell'occupazione, nel febbraio 1798, il papa rimpasta la Congregazione di Stato su ordine di Berthier: all'11 febbraio essa comprende i cardinali Doria, Antonelli e Antici, il principe Spada, mons. Costantini, l'avvocato Riganti (che aderirà alla Repubblica Romana)¹⁹⁰. Berthier prende in ostaggio alcuni membri della famiglia del card. Albani e mons. Consalvi a motivo della sua partecipazione alla congregazione militare. Saranno liberati presto, il che non avvenne per i cardinali arrestati e internati l'8 marzo in un convento del Corso. Si tratta dei cardinali Antonelli (che aveva rifiutato di fuggire per presiedere il rito delle Ceneri in San Pietro), Borgia, Doria, Della Somaglia, Carafa, Carandini, Roverella, Braschi, come pure del principe Borghese¹⁹¹ (i cardinali Valenti Gonzaga e Rezzonico sono stati risparmiati a motivo del loro stato di salute). Essi saranno trasferiti al convento domenicano di Civitavecchia, poi cacciati via in battello il 28 marzo. Tale arresto corrisponde al desiderio della Repubblica e di Berthier, che era di non vedere più nessun cardinale a Roma. Albani era già fuggito prima dell'arrivo dei francesi, assieme a Busca, perché sapeva di essere ricercato personalmente come capofila degli *zelanti*. Essi raggiungono Napoli, come pure York e Flangini, assieme a Carafa e a Pignatelli, che sono di casa in quel regno¹⁹². Mons. De Gregorio raggiunge la Toscana dopo un intermezzo curioso, giacché in Roma si era pensato a farlo eleggere papa dal clero della diocesi¹⁹³. Archetti raggiunge Napoli. De Zelada e Lorenzana partono per Firenze, per rimanere non troppo lontani dal papa; Caprara è a Bologna, Rinuccini in Toscana (parte travestito...). Livizzani è lasciato in pace ed è a Modena il 12 marzo. Archinto si ritira a Milano. Quanto a Gerdil, egli torna alla corte di Torino presso i suoi protettori d'una volta, poi nella sua abbazia di San Michele della Chiusa¹⁹⁴. Nel novembre del 1798¹⁹⁵ scrive al papa di star preparando un'opera sui diritti della Santa Sede: anche in esilio egli resta fedele alla sua mansione di teologo difensore del papa. Ma

¹⁹⁰ ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, 22, f. 28.

¹⁹¹ *Ibid.* (cfr. lettera di Roverella, in *Stati Ecclesiastici*, 30, ff. 56-57).

¹⁹² BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement...* cit., pp. 296-323.

¹⁹³ V.E. GIUNTELLA, *Di un progetto di eleggere a Roma un antipapa durante l'esilio di Pio VI*, in "Rassegna Storica del Risorgimento", XLII (1955); BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement...* cit., pp. 316-322.

¹⁹⁴ Gerdil è senz'altro a Torino il 9 maggio 1798 (AES, *Stati Ecclesiastici*, 30, ff. 24-25). Egli apre col Re per l'uso delle facoltà straordinarie concesse ai vescovi e utilizzate per la vendita dei beni del clero a vantaggio della guerra. Scrive al papa di agire così preservando i diritti della Santa Sede, usando solo delle facoltà concesse ai vescovi di Francia nei Brevi del 1792. In seguito il Re crea un comitato di cinque vescovi insieme al card. Gerdil per gestire l'alienazione dei beni ecclesiastici.

¹⁹⁵ Per renderci conto dell'attività del card. Gerdil durante questo periodo, notiamo soprattutto gli scritti in difesa della *Auctorem fidei* contro il vescovo di Noli mons. Solari, che rifiutò pubblicamente la bolla. Di fatto, la Repubblica di Genova favoriva il tentativo dei giansenisti di imporsi nella Chiesa locale. Pio VI reagì contro queste manovre (BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement...* cit., p. 375).

quando quest'ultimo passerà per il Nord Italia, in viaggio per Valenza, gli verrà rifiutato di rivedere Gerdil per l'ultima volta. Racconta Baldassari¹⁹⁶:

«A poca distanza da San'Ambrogio viveva, ritirato presso la chiesa della sua abbazia di S. Michele della Chiusa, il celebre card. Gerdil, il quale, desiderando vivamente di rivedere il papa quando passava e di offrirgli i suoi omaggi, aveva mandato una persona di fiducia, incaricandola di avvertirlo e di ottenere dal commissario che gli fosse permesso di avvicinare il Santo Padre. Nessuna domanda poteva essere più giusta e ragionevole di questa, e invece fu respinta; Pio VI non ebbe la consolazione di riabbracciare questo dotto e pio personaggio, che per la sua cultura e per l'innocenza della sua vita era l'ornamento del Sacro Collegio. Egli domandò più volte: "È arrivato il card. Gerdil?". E quando lo si informò che gli era stato proibito di presentarsi, senza dire nulla levò gli occhi al cielo, dove aveva l'abitudine di cercare forza e consolazione, in mezzo alle privazioni e ai sacrifici ai quali lo condannavano gli uomini».

Dopo la liberazione di Civitavecchia, Antonelli si dirige verso Venezia e si ferma nel convento passionista di Monte Argentario¹⁹⁷; Borgia va a Venezia; Roverella si ritira a Ferrara, Doria a Genova. Consalvi passa da Napoli per raggiungere Firenze e poi Venezia; Flangini lascia Napoli nel luglio 1798 per Venezia. Pio VI pregò i cardinali di raggrupparsi durante l'estate a Venezia, a media distanza da lui, in terra dell'impero. Il 17 settembre una lettera circolare di Antonelli e Maury sollecita i cardinali a recarsi a Venezia¹⁹⁸. La disfatta militare di Napoli e l'instaurazione della Repubblica Partenopea spinge Ruffo e Albani a ritirarsi in Palermo, mentre i loro colleghi si dirigono a Venezia.

Il Sacro Collegio è scosso per la defezione di due dei suoi membri: i giacobini effettivamente tentano di ottenere delle rinunce alla porpora (i cardinali prigionieri a cui ciò è stato chiesto hanno rifiutato con indignazione, dietro l'esempio di Antonelli). Il 7 marzo Antici rinuncia alla porpora e scrive al papa; il 12, è la volta di Altieri, già colpito dalla malattia. Indignato per ciò che ritiene un tradimento, Pio VI rifiuta lungamente di accogliere la rinuncia (come, del resto, anche per Loménie de Brienne nel 1791), ma il card. Antonelli lo prega di accettare questi tradimenti per garantire la sicurezza del prossimo conclave¹⁹⁹. Il che egli fa

¹⁹⁶ BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement...* cit., p. 451.

¹⁹⁷ Egli soggiorna in questo convento dal 10 aprile al 26 giugno 1798, poi raggiunge il convento passionista di Porto Santo Stefano, accompagnato da Barberi (cfr. C. GIORGINI, *La Congregazione Passionista e la Rivoluzione*, in *La Rivoluzione nello Stato della Chiesa 1789-1799*, a cura di L. FIORANI, p. 476.

¹⁹⁸ ASV, AES, *Stati Ecclesiastici*, 40, ff. 26-27.

¹⁹⁹ BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement...* cit., p. 304; ASV, AES, *Stati Eccl.*, 31, f. 10 ss.: memoria del 29 aprile 1798.

il 7 settembre²⁰⁰. Antici, favorevole alla pace col Bonaparte, chiederà la propria reintegrazione al momento del conclave di Venezia, ma gli verrà rifiutata. Altieri ritratterà le sue dimissioni due giorni prima della morte, nel febbraio 1800. Dal tempo del pontificato di Pio VI il Sacro Collegio subì pressioni che mettevano a rischio la fedeltà dei cardinali alla porpora del martirio, e questo si rinnoverà sotto Pio VII. La politica li tirava fuori violentemente dalla calma della società romana.

Ad ogni modo, bisogna ricordare che il decano Albani raccoglie attorno a sé, a Napoli, un gruppo intransigente e “zelante”, mentre le personalità più vicine al papa durante la fine del pontificato si disperdono alquanto, prima di raggiungere per primi Venezia. Dietro la ripartizione geografica ci sono divergenze di opinioni.

In questa situazione di esilio del papa e di dispersione del Sacro Collegio, in qual modo gli ingranaggi ordinari del primato pontificio possono funzionare? Molte soluzioni vengono escogitate e applicate, prima che ciascuno agisca secondo le sue possibilità. Per questo, il 18 febbraio 1798 Gerdil e Antonelli fanno istituire dal papa una commissione di sei cardinali comprendente i capi di ciascun ordine (i cardinali sono ripartiti in cardinali vescovi, preti e diaconi, indipendentemente dal ministero ordinato che hanno ricevuto) per amministrare gli affari della Chiesa durante l'esilio del papa²⁰¹. Questa congregazione si rivela subito inefficace, perché i cardinali vengono dispersi dalla Repubblica. Anche i poteri di delegato apostolico, per l'esercizio di certe competenze pontificie, furono dati ad Antonelli il 15 marzo, poi a Gerdil perché il 26 marzo egli sperava di poter rimanere a Roma; ma quando a sua volta dovette partire, li affidò a mons. Di Pietro, il 30 marzo 1798²⁰². Ritroviamo qui la santa gerarchia della congregazione per gli affari di Francia...

Il procedimento con cui è stata istituita la congregazione dei cardinali capi d'ordine non è stato bene accolto. Della Genga, nunzio a Colonia, scrive a Vienna a Giuseppe Albani che urge trovare un rifugio sicuro per il papa, affinché egli possa esercitare liberamente tutto il suo primato. A suo giudizio, la congregazione dei cardinali è un errore politico e teologico: politico, perché può lasciar credere che il papa non eserciti più la sua autorità, il che gli toglie ogni diritto al rispetto da parte dei potenti; teologico, perché può condurre direttamente allo scisma, in caso di disaccordo in seno al Sacro Collegio²⁰³. Orbene, in questo momento Pio VI — di cui gli archivi conservano due lettere autografe scritte da Siena²⁰⁴

²⁰⁰ Breve *Cum dilectus filius*, in ASV, *Ep. ad Princ.*, 192, ff. 81v-84; *Pii VI ... Acta...* cit., II, p. 174.

²⁰¹ BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement...* cit., p. 236.

²⁰² AES, *Stati Ecclesiastici*, 22, pos. 98 e 31, ff. 2-3, lettera di Antonelli.

²⁰³ *Ibid.*, *St. Eccl.*, 23, ff. 55r-56v.

²⁰⁴ *Ibid.*, ff. 47-52.

— pensa di riorganizzare la Curia in esilio e parla molto male di Della Genga, che ha chiesto la sua sostituzione. Egli parla di ricostituzione dei tribunali romani a Siena e di preparazione al prossimo anno santo. Bisogna tener presente questo ottimismo del papa al principio del suo esilio e la sua segreta speranza di conservare almeno una parte di libertà nell'esercizio del suo primato, come pure la sua sfiducia nei nunzi. Antonelli fa lo stesso discorso di Della Genga: nel suo memoriale nell'aprile del 1798²⁰⁵, scrive che il papa governa là dove si trova, e che quindi bisogna installare i tribunali a Siena (Antonelli è diventato penitenziere maggiore, in sostituzione di de Zelada); egli fa presente che la situazione di Francia esige che il papa eserciti più che mai la propria giurisdizione, e infine chiede dei chiarimenti sul futuro conclave.

Se Antonelli chiede che vengano stabiliti i tribunali, è perché covano dei disaccordi tra le persone. Noi vediamo esplodere il problema nel luglio 1798, quando mons. Di Pietro, delegato apostolico a Roma, protesta presso il papa per le concessioni troppo numerose e accordate senza discrezione (a suo parere) da mons. Odescalchi a Firenze. Il 7 agosto, il nunzio risponde che bisogna essere più larghi nella concessione di grazie apostoliche, pur tenendo d'occhio quelli che sarebbero tentati di abusarne. Di Pietro prepara una lettera — mai spedita — di rimostranze al nunzio, e mons. Spina calma le acque prendendo le difese del nunzio, ma chiedendo più parsimonia per l'avvenire²⁰⁶. Dunque è l'uso delle facoltà nella cerchia del papa ad essere oggetto dei conflitti fra Roma, Firenze, e certamente anche Napoli, dove Albani svolge con convinzione il suo ruolo di decano del Sacro Collegio.

Nel luglio 1798 dieci cardinali sono effettivamente a Napoli attorno al decano Albani: Capece Zurlo, York, Antonio Doria, Ruffo, Carafa, Pignatelli, Busca, Flangini, Braschi, Archetti²⁰⁷. I cardinali di Napoli non hanno premura di andare a Venezia, secondo la richiesta del papa, perché vedono preparativi di guerra nel reame e sperano dunque un ritorno diretto a Roma: essi sono in balia del re — che vuole una bolla di crociata — e del suo ministro Acton²⁰⁸. Quindi lo “zelante” Albani si mette a capo di una politica d'oltranza che non ha la fiducia di Pio VI, mentre Antonelli incarna ancora un realismo politico più grande: proprio lui, che dà ancora i suoi consigli sui giuramenti e consiglia il papa più da vicino. Albani dà l'impressione di volare con ali proprie: il 27 settembre 1798 informa Firenze che egli, in qualità di capo d'ordine, ha scritto ai sovra-

²⁰⁵ *Ibid.*, *St. Eccl.*, 31, f. 10 ss.

²⁰⁶ Il contenuto di questo dossier è in ASV, AES, *St. Eccl.*, 27, ff. 2-32.

²⁰⁷ BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement...* cit., p. 333.

²⁰⁸ Nel marzo 1798 il Re e Acton promettono ai cardinali di marciare su Roma e di mettere in piedi un governo provvisorio, in attesa del ritorno del papa (AES, *Stati Eccl.*, 23, f. 75).

ni d'Europa chiedendo un intervento in favore della liberazione del papa, e che aspetta risposta dai nunzi²⁰⁹. Braschi, il cardinale nipote, è anche lui a Napoli, speso dal re, abitando per qualche tempo alla nunziatura con mons. Caleppi²¹⁰. A Padova, Borgia tenta di gestire gli affari della Congregazione di Propaganda Fide²¹¹.

3. - La successione a Pio VI

L'elezione di un successore ispira a Pio VI un breve apostolico fin dal 30 dicembre 1797. All'indomani della morte del generale Duphot egli misura il rischio di un'occupazione degli Stati pontifici. Il breve *Christi Ecclesiae*²¹² prevede che per il conclave ci vuole un luogo che garantisca la sicurezza e la libertà dei suffragi; se il Vaticano non va bene, i cardinali si sentano liberi di scegliere un altro luogo. Vengono anche dispensati dall'obbligo dei dieci giorni di lutto dopo le esequie del papa: si riuniscano pure in pace, lontano dalla gente, quando potranno. Tuttavia il breve non stabilisce chi dovrà pensare alla scelta del posto: i cardinali si riuniranno là dove si troveranno. Questa indeterminazione solleva la reazione del card. Antonelli al tempo dell'esilio del papa a Siena: fa delle osservazioni e prepara una bozza di bolla che preveda la scelta del posto ad opera del cardinal decano e la possibilità, per i cardinali impediti a partecipare, di farsi rappresentare per procura. Di Pietro fa subito un altro progetto (come per la formula del giuramento civico a Roma), che prevede la libera scelta dei cardinali e la maggioranza assoluta di essi perché l'elezione sia valida²¹³. Il breve *Quum nos* è pubblicato dal papa il 13 novembre 1798²¹⁴. Pio VI l'ha fatto firmare innanzitutto dai cardinali di Napoli²¹⁵. Il papa riprende il breve precedente e constata che i cardinali sono stati dispersi, esiliati, privati del patrimonio di San Pietro. Lui stesso è prigioniero nella Certosa di Firenze ed impossibilitato ad esercitare la sua carica secondo la volontà di Dio. Il Signore certo veglia sulla sua Chiesa, ma tocca al papa prevedere l'elezione rapida del suo successore. I cardinali sono dispensati dagli obblighi imposti ai conclavisti dalle costituzioni dei suoi predecessori: coloro che non sono malati si riuniranno ed eleggeranno col criterio della maggioranza dei due terzi dei presenti.

²⁰⁹ *Ibid.*, St. Eccl., 30, ff. 7-8.

²¹⁰ *Ibid.*, St. Eccl., 31, ff. 50-72, corrispondenza di Braschi dal 6 marzo al 18 agosto 1798.

²¹¹ Su questo argomento cfr. L. CODIGNOLA, *La bureaucratie romaine face à la crise de la fin du XVIIIème siècle*, in KOEPEL, *Papes...* cit., p. 103.

²¹² *Pii VI ... Acta...* cit., II, pp. 156-162.

²¹³ Sulla scelta di Pio VI, cfr. BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement...* cit., p. 336.

²¹⁴ *Pii VI ... Acta...* cit., II, p. 195 ss.

²¹⁵ Braschi e Albani si presero l'incarico di questa operazione: ASV, AES, *Stati Eccl.*, 31, f. 59 del 25 giugno 1798 e f. 67 del 22 luglio.

Per evitare più conclavi e degli scismi, Pio VI stabilisce che i cardinali si dovranno riunire in territorio di principe cattolico, dietro convocazione del decano del Sacro Collegio oppure del più importante di essi, se quest'ultimo ne è impedito. Per misericordia di Dio, ognuno è chiamato, fino al martirio, a vivere nella carità l'unità della Chiesa, così combattuta all'esterno e all'interno. La questione del luogo per lo svolgimento del conclave riemerge nel febbraio-marzo 1799 nella corrispondenza del nunzio di Vienna Fabrizio Ruffo con mons. Odescalchi: il barone Thugut, cancelliere dell'imperatore, pensa che un conclave in terra dell'impero rischia di scontentare la Spagna, che potrebbe non riconoscere il futuro papa e causare uno scisma²¹⁶. Tuttavia la Toscana, Napoli e Parma non garantiscono la sicurezza. I cardinali e Pio VI finirono per scegliere Venezia, che era terra dell'Impero dopo il trattato di Campoformio, ma col vantaggio di essere abbastanza lontana da Vienna.

Quando suona l'ora della partenza di Pio VI per la Francia, i cardinali di Venezia entrano in gioco, coscienti di dover gestire una situazione d'eccezione. Antonelli scrive ai nunzi di far pregare i fedeli, perché la Chiesa è separata dal suo capo²¹⁷. Egli tira fuori ancora l'idea della congregazione dei cardinali capi d'ordine per la concessione delle dispense. Un altro dispaccio è un ultimo e discreto appello all'imperatore perché intervenga in favore del papa. Il card. von Migazzi è pregato di intervenire presso il sovrano²¹⁸. La domanda è rinnovata il 21 agosto, in una circolare stavolta diretta all'ammiraglio Nelson, alla Regina di Portogallo, a Francesco II, a Paolo I, al barone Thugut, a Carlo IV, al Re di Sardegna, al Principe del Brasile²¹⁹. Quest'appello è esigito dal loro dovere di principi della Chiesa, ma un altro documento mostra come essi siano ancora, e innanzitutto, degli "zelanti": è un dispaccio del 13 agosto all'imperatore, nel quale — fra le altre richieste — lo si prega di prevedere con Luigi XVIII che il trattato di Tolentino non venga rispettato, essendo stato estorto con la violenza²²⁰. Dunque la Santa Sede spera ancora di recuperare Avignone e il Contado Venassino, come pure le Legazioni pontificie. I cardinali si preoccupano dei territori perduti in un momento... in cui Pio VI si apprestava in Valenza a rendere l'anima a Dio, con disposizioni certo assai più spirituali²²¹!

Albani in quanto decano del Sacro Collegio, scrive a Luigi XVIII per

²¹⁶ *Ibid.*, *St. Eccl.*, 74, f. 33v-66, 9 febr. e 24 marzo 1799.

²¹⁷ *Ibid.*, *St. Eccl.*, 85, f. 50, 18 maggio 1799.

²¹⁸ *Ibid.*, f. 74, 18 maggio 1799.

²¹⁹ *Ibid.*, *St. Eccl.*, 87, ff. 49-69.

²²⁰ *Ibid.*, ff. 24 e 31 per una lettera a Casoni del 21 agosto.

²²¹ Scrivendo a Pio VI per felicitarlo della durata del suo pontificato, che s'avvicinava alla durata di quello di San Pietro, Antonelli non manca di esortarlo alla fermezza fino al martirio, facendo con questo un tratto di direzione spirituale assai curiosa... (*Ibid.*, *St. Eccl.*, 31, ff. 46-47, 3 marzo 1799).

notificargli la morte del papa e il conclave: con questo egli fa il passo che Pio VI aveva sempre rifiutato di fare, e Pio VII inizierà il suo pontificato in piena libertà, rifiutando Maury come ambasciatore di Luigi XVIII²²².

Questa descrizione delle ultime pressioni subite da Pio VI non fa che rafforzare l'immagine di un papa che conservò la sua parte di nobile indipendenza fino al fondo dell'avversità, come pure la sua distanza da un collegio cardinalizio assai più preoccupato delle sue opzioni "zelanti" che del suo capo. Pio VI assume nella sua morte le contraddizioni dei regimi assolutisti in cerca di un'autonomia ecclesiale che sia a profitto dei sovrani: quei sovrani che lo lasciano andare solo verso il suo destino. Lui perdona, e rimette a Dio la causa della barca di Pietro²²³, mentre i suoi cardinali si stanno preoccupando di Avignone e di Luigi XVIII ...

CONCLUSIONE

Gerdil resta a San Michele della Chiusa, poi raggiunge Venezia. Due cose si possono aggiungere al termine di questo studio: il fatto che Gerdil compaia fra i nominati all'elezione papale e che Consalvi abbia cercato di utilizzarlo per uscire dal blocco delle differenti fazioni. Ma Gerdil, francofono, in qualche modo portava naturalmente al *veto* dell'Impero. Consultato, il card. Herzan rispose che non bisognava neanche pensarci²²⁴! Se l'episodio, riportato da Consalvi, non ha risvolti più ampi, rimane prova che il difensore moderato o equilibrato del primato di Pio VI avrebbe potuto a sua volta diventare sommo pontefice, nel momento in cui Cappellari spingeva le cose in una direzione più oltranzista.

Alla fine della sua vita Gerdil lavora alla difesa della *Auctorem fidei*, per rispondere all'insolente rifiuto del vescovo di Noli. Ne pubblica qualche testo; ne lascerà altri, che verranno pubblicati postumi. Cappellari invece, il futuro Gregorio XVI, al momento della morte di Pio VI pubblica il suo celebre trattato sull'infalibilità pontificia, *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori ...*²²⁵. In un certo senso,

²²² FAUCHOIX, *Les jansénistes...* cit., p. 388.

²²³ Il 29 agosto 1999, nel suo discorso alla prefettura del dipartimento della Drôme per il bicentenario della morte di Pio VI a Valenza, il card. Roger Etchegaray dichiarava: «Come Cristo, il papa Pio VI è morto perdonando ai suoi nemici. Il perdono è l'atto più sconvolgente, più rivoluzionario che un uomo possa compiere oltre le violenze della storia» ("L'Osservatore Romano", ed. in lingua francese, n° 35 [2585] del 31 agosto 1999, p. 3). Per le manifestazioni di questo centenario, cfr. "Documentation Catholique", XCVI (1999), n° 2211, pp. 824-828; e "Eglise de Valence", 1999, n° 15.

²²⁴ Cfr. le Memorie di Consalvi edite da L. PASZTOR, *Le memorie sul conclave tenuto in Venezia di Ercole Consalvi*, in "Archivum Historiae Pontificiae", 3 (1965), pp. 283-285.

²²⁵ Roma, Pagliarini, 1799.

egli fa quel che Gerdil si guardava bene dal fare: una trattazione sistematica e polemica contro i giansenisti circa la dottrina dell'infallibilità, che va ben oltre la dottrina del primato romano!

Nei fatti quest'uomo, servitore fedele come teologo del papa in circostanze le più tormentate della storia, servirà in seguito come punto di riferimento per correggere il *Dictionnaire de Théologie* del gallicano Bergier²²⁶. Egli è certo un ultramontano, ma più moderato di quelli della generazione successiva, che verrà esasperata dagli avvenimenti e si bloccherà contro i "Lumi", avendo definito la libertà come "delirio" e utilizzato la *Auctorem fidei* contro Lamennais, come farà Gregorio XVI. Gerdil fu un uomo del sec. XVIII, non del XIX: egli si è cimentato col pensiero di Gian Giacomo Rousseau ed ha incrociato la spada contro i "philosophes". Costretto a concentrarsi sul primato romano, può anche qui far dei discorsi assai più costruttivi che non quelli dei polemisti del "Giornale ecclesiastico di Roma".

Nel nostro lavoro, l'aspetto diplomatico della Santa Sede nei riguardi della Rivoluzione è rimasto da parte. Gerdil non è un diplomatico, ed è certo quel che più crudelmente è mancato a Pio VI, anche se l'essenziale nel ministero petrino è senz'altro teologico. E a questo titolo il card. Gerdil ha servito bene la Chiesa.

Paris, Faculté de Théologie "Notre-Dame", juin 2001.

²²⁶ Cfr. l'edizione del *Dictionnaire de Théologie* curata da N.S. BERGIER, riveduta e ampliata da mons. GOUSSET, 5 voll., Parigi 1852. Le affermazioni troppo "gallicane" di Bergier, che pubblica nel 1788, sono corrette metodicamente con citazioni del cardinal Gerdil!

GERDIL ABATE DI SAN MICHELE DELLA CHIUSA

Uno degli aspetti meno conosciuti dell'attività pastorale del card. Gerdil riguarda il suo ministero come abate di San Michele della Chiusa. Tale abbazia, avendo le prerogative di abbazia *sui juris* o *nullius dioecesis*, aveva un territorio sul quale l'abate esercitava una giurisdizione pari a quella di un vescovo¹.

Questo territorio comprendeva due località importanti: la città di Giaveno, centro dell'abbazia, con il castello abbaziale, la collegiata ed il seminario, e la città ducale di Carignano, ed altre località minori come Coazze, La Loggia, La Cassa, le due parrocchie di Bernezzo ed infine il priorato di San Michele nella città di Torino. Su alcune di queste località, come Giaveno e Coazze, e su altre appartenenti alla diocesi di Susa come Celle, Novaretto e Chiavrie e alla diocesi di Torino come Valgioie, l'abate clusino godeva anche di una giurisdizione civile e di diritti feudali².

Pochi anni prima della nomina del Gerdil a vescovo l'abbazia subì alcune riduzioni a favore della diocesi di Susa, eretta nel 1772, a cui furono assegnate, insieme a 27 parrocchie della diocesi di Pinerolo, anche «quatuor loca, idest Vajes, S. Antonino, Chiusa et Sant'Ambrogio praefato monasterio sancti Michaelis subjecta»³. Nella bolla di erezione si stabiliva che lo smembramento avesse effetto alla morte del vescovo di Pi-

¹ Nel 1381 fu istituita la commenda, ma la vita monastica continuò fino al 1622 quando Gregorio XV eresse la Collegiata di Giaveno, dotandola dei beni dell'abbazia. (G. CLARETTA, *Storia diplomatica dell'antica abbazia di S. Michele della Chiusa con documenti inediti*, Torino 1870, p. 359).

² G. AVOGADRO DI VALDENGIO, *Storia dell'Abbazia di S. Michele della Chiusa*, Novara 1837, pp. 61-62: «Il detto abate, come signore e padrone nel temporale, et havendo in essi la prima e seconda cognitione, deputa li giudici, podestà e castellani rispettivamente per l'amministrazione della giustizia».

³ G. CAPPELLETTI, *Le Chiese d'Italia dalla loro origine sino ai giorni nostri*, XIV, Venezia 1858, p. 335. La bolla è pubblicata integralmente alle pagine 328-341. Queste quattro parrocchie erano state ancora visitate nel 1760 e nel 1766 dall'ab. Francesco Ferrero come vicario generale del card. Cavalchini: Archivio Arcivescovile Torinese (d'ora in poi abbreviato in AAT), 7. 1. 21, ff. 294-315.

nerolo e dell'abate di San Michele⁴. A motivo di tale condizione le quattro parrocchie che appartenevano all'abbazia di San Michele della Chiesa passarono a Susa nel 1774, quando l'abate card. Carlo Alberto Guidobono Cavalchini morì.

Quarant'anni prima era stata ceduta dall'arcidiocesi di Torino all'abbazia di San Michele la parrocchia di Coazze con tutte le frazioni pertinenti, tra cui quelle di Forno di Coazze e Indritto, che diventeranno più tardi altrettante parrocchie. Restavano ancora sotto la diocesi di Torino Valgioie (Vallis Judea) e Trana, confinanti con Giaveno. Tali parrocchie passeranno all'abbazia di San Michele nel 1781, in cambio della frazione La Loggia e della parrocchia di La Cassa, con la permuta, di cui parleremo più diffusamente, effettuata tra l'arcivescovo di Torino Vittorio Gaetano Costa di Arignano e il card. Gerdil.

All'abbazia della Chiesa apparteneva anche il Priorato di San Michele che si trovava nella stessa città di Torino. Questa chiesa era in un primo tempo situata vicino a Porta Palazzo, tra San Domenico e la Basilica Mauriziana, ma fu demolita in seguito alla rettificazione della via d'Italia (attuale via Milano) decisa il 29 aprile 1729 su progetto dell'architetto Filippo Iuvarra. Il titolo con relativa giurisdizione abbaziale fu trasferito nell'attuale chiesa di San Michele in via Giolitti⁵. In tale chiesa venivano promulgate le lettere pastorali degli abati clusini.

Il card. Giacinto Sigismondo Gerdil, abate dal 1777 alla sua morte nel 1802, fu il terzultimo degli abati commendatari di San Michele della Chiesa prima della destinazione dell'abbazia ai Rosminiani, ma fu l'ultimo abate che esercitò le prerogative episcopali sul territorio abbaziale⁶.

⁴ Ivi, p. 332: «Itaque ex tunc, sed quoad effectum statim ac ecclesia Pineroliensis quovismodo vacaverit et dicti Monasterii Sancti Michaelis commenda cessaverit».

⁵ L. TAMBURINI, *Le Chiese di Torino dal Rinascimento al barocco*, Torino s.d., pp. 416-420.

⁶ CAPPELLETTI, *Le Chiese...* cit., XIV, p. 343: «Col ristabilimento della diocesi di Susa, nel 1817, fu ristabilita anch'essa benché coll'essenziale mutazione dell'indole sua, non più figurando come abbazia Nullius dioecesis, come era stata in tutti i secoli addietro, né con la particolare prerogativa di avere il territorio suo proprio, di avere Seminario, di godere in somma le primitive onorificenze». Il passo citato rimanda alla Bolla sulle Chiese negli Stati Sardi pubblicata nel volume XIII, p. 27s. Vedi pure C. GRILLO, *Il Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil. Notizia storica dedicata a Sua Altezza Reale il Principe Oddone di Savoia*, Torino 1865, p. 3. L'ab. Cesare Garetti di Ferrere era dottore in teologia, membro del Collegio di Belle Arti dell'Università di Torino, preside della Basilica di Superga. Morì il 17 marzo 1826 e fu nominato suo successore l'ab. Giuseppe Cacherano di Bricherasio, che fece eseguire molti restauri all'antico edificio abbaziale. Alla sua morte il re Carlo Alberto non nominò più alcun abate commendatario ma, d'accordo con la Santa Sede, affidò l'abbazia di San Michele — allo scopo di riportarla all'antico splendore — all'Istituto della Carità, la nuova congregazione fondata da Antonio Rosmini Serbati il 20 febbraio 1828 al Calvario di Domodossola (Novara). Per questo Carlo Alberto vi fece anche portare alcune tombe di suoi antenati provvisoriamente sepolte in una cripta del duomo di Torino. AVOGADRO DI VALDENGIO, *Storia...* cit., pp. 98-99.

Le nomine degli abati commendatari, che avevano sostituito in molte abbazie *nullius dioecesis* i religiosi, erano per lo più riservate alla Santa Sede; ma in Piemonte, per un antico privilegio dinastico, la presentazione al papa degli ecclesiastici da nominare vescovi o abati veniva fatta dai duchi e poi dai re di Savoia, i quali per lo più si preoccuparono di farsi onore con delle scelte oculate e pastoralmente ben indirizzate⁷.

Giacinto Sigismondo Gerdil fu nominato abate di S. Michele della Chiusa dal re Vittorio Amedeo III il 22 gennaio 1777, due anni e mezzo dopo la morte del suo predecessore, il card. Carlo Alberto Guidobono Cavalchini, che fu abate dal 1759 e morì alla metà di marzo del 1774.

La lettera inviata dal re Vittorio Amedeo III a Pio VI il 22 gennaio 1777 per la collazione dell'abbazia afferma:

«L'abbazia di S. Michele della Chiusa di nostra regia nomina trovandosi vacante per la morte del Signor Cardinal Cavalchini, ci siamo determinati di nominare per essa, come riverentemente facciamo a Vostra Santità, il vescovo di Edessa Giacinto Gerdil, soggetto che tanto ha meritato presso di noi non meno per le lodevoli cure dal medesimo impiegate nella felice direzione degli studi dell'amatissimo mio figlio il Principe di Piemonte, che per la virtuosa ecclesiastica condotta dal suddetto tenuta costantemente⁸.

Il Claretta racconta con quanta gioia la notizia della nomina del card. Gerdil fu accolta da parte del consiglio comunale di Giaveno:

«Eletto abate di San Michele l'illustre mons. Giacinto Sigismondo Gerdil, teologo e metafisico rinomato [...], il Consiglio nell'adunanza del 17 febbraio, rese prima le dovute grazie alla divina bontà, dalla cui provvidenza riconosce un tanto padre e signore, per dottrina e merito singolare il più ragguardevole e desiderato, votava una lettera di congratulazioni all'eminente personaggio⁹.

Anche il capitolo di Giaveno si affrettò ad inviare al nuovo abate felicitazioni particolarmente cordiali e devote, alle quali il Gerdil rispose da Roma il 22 febbraio 1777:

«Le amorevoli felicitazioni del Ven. Capitolo, Dignità e Canonici di cote-sta insigne Chiesa di Giaveno, sono per me di un gran conforto nella confusione che io provo in vedermi per la Somma Clemenza di Sua Maestà ol-

⁷ Il privilegio di nomina risale ad un breve di Nicolò V del gennaio 1451 concesso al duca Ludovico di Savoia e ai suoi successori. Fu confermato successivamente da brevi, concordati e bolle di ben sette papi, che lo estesero pure alle province che i Savoia man mano acquisirono. (G. MILONE, *La vita e i tempi di Mons. Francesco Luserna Rorengo di Rorà (1732-1778)*, tesi di laurea ms. presso l'Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore Franco Venturi, 1960-61, p. 123).

⁸ CLARETTA, *Storia diplomatica...* cit., p. 200.

⁹ G. CLARETTA, *Cronistoria del Municipio di Giaveno dal secolo VIII al XIX con molte notizie relative alla storia generale del Piemonte*, Torino 1875, p. 551.

tre ogni mio merito nominato all'inclita Abbazia di S. Michele. Il gradimento che dimostrano mi fa sperare che dovranno aiutare in ogni occasione il desiderio che avrò sempre di cooperare, quanto mi sarà possibile, al bene che Essi fanno col loro zelo ed esempio, a gloria di Dio e a vantaggio della anime. Mando pertanto distintissime grazie a Cotesto Ven. Capitolo, Dignità e Canonici, degli affettuosi sentimenti che nutriscono a mio riguardo, e che mi saranno sempre carissimi. Li prego a volermeli continuare e ad essere persuasi di tutta la mia premura di poter contestare ad un Corpo sì rispettabile e a ciascheduno in particolare dei degnissimi Soggetti che il compongono, la mia viva riconoscenza e la perfetta stima, con cui raccomandandomi instantemente alle loro sante preghiere passo a sottoscrivermi...»¹⁰.

Pur dovendo risiedere molto a Roma, a causa dei gravissimi impegni che lo trattenevano presso la Curia pontificia, egli dedicò alla diocesi abbaziale tutte le cure possibili e abitò, anche per lunghi periodi, a Giaveno, centro della sua diocesi, come attesta il Claretta: «Ebbe a risiedere più volte nel castello abbaziale di Giaveno, e specialmente nel 1787, anno in cui v'acolse Carlo Emanuele colla Regal Sua Consorte Maria Adelaide Clotilde di Borbone»¹¹. Questa visita viene ricordata da due lapidi poste nel seminario e nell'atrio del castello abbaziale di Giaveno¹².

Il Gerdil dimostrò inoltre uno straordinario spirito di carità verso i poveri di Giaveno e delle altre località dell'abbazia, come vedremo più avanti, ed utilizzò per essi le rendite delle due abbazie di cui era stato investito, mantenendosi assolutamente povero.

¹⁰ Archivio Storico Barnabatico di Roma, Fondo Gerdil (d'ora in poi abbreviato in ASBR, *Gerdil*), LII, pag. 1. I buoni rapporti del Capitolo di Giaveno verso il Gerdil e l'attenzione da lui dimostrata nei confronti dei canonici è provata anche da altre corrispondenze, contenute nel medesimo volume, tra cui la lettera del 24 gennaio 1778 in risposta alle felicitazioni del Capitolo per la sua nomina cardinalizia, nella quale egli scrive: «Contribuiscono al mio pieno contento i contrassegni di compiacenza che le Signorie Vostre mi favoriscono per la Somma Clemenza usatami dal Santo Padre ammettendomi all'onore della Sagra Porpora. Se per questa finezza ne protesto loro le mie somme obbligazioni, molto più per quelle parti che hanno voluto esercitare primieramente con la Maestà Divina, che si degna riguardarmi con grazie segnalatissime, né mai da me sapute meritare. Li ringraziamenti che rendo alle Signorie Vostre Illustrissime, che non fanno bastantemente palese la mia grata riconoscenza, manifesteranno l'impegno che mi farò sempre di poter contribuire ad ogni loro vantaggio; e mentre ne desidero delle opportunità, rinnovo i sentimenti della mia riconoscenza e sincerissimo affetto, e resto delle Signorie Vostre Illustrissime affezionatissimo per servirli di vero cuore...».

¹¹ CLARETTA, *Storia diplomatica...* cit., p. 201.

¹² Ivi, p. 200-201; GRILLO, *Il Cardinale...* cit., p. 36-37. L'iscrizione del seminario dice: «Optimos. Jucundissimos. Principes./ Javen. Seminarii. Succedentes. Aedibus./ Alumni. Devoti. Nomini. Maiestatiq. Eorum./ Faustis. Hominibus./ Prosequuntur». La lapide collocata dal Gerdil nell'atrio del castello dice: «Carolo. Emm. Regis. Victor. Amed. F./ Et. Mariae. Adel. Clotil. Borb. Coniugi. Eius./ Hyac. Sigis. Gerdil. S. R. E. Presb. Cardinalis./ Ab. S. Michaelis. De. Clusa./ Anno. MDCCLXXXVII./ Ad. Laetissimum. Diem. X. Cal. Augusti./ Posterorum. Memoriae. Commendandum./ Quod. Gestientibus. Javenatibus./ Principes. Indulgentissimi./ Ex. Itinere. Ad. D. Michaelis./ Domum. Ab. Sua. Sponte. Ingressi./ Eam. Post. Triduum. Summo. Honore. Honestarunt./ P. C.».

Egli dovette comunque reggere abitualmente l'abbazia per mezzo dei suoi vicari generali, come già avevano fatto i suoi predecessori. Nel 1777, al momento della nomina del Gerdil ad abate clusino, era vicario capitolare l'abate Francesco Ferrero. Egli aveva già controfirmato ben due sinodi abbaziali con il card. Guidobono Cavalchini nel 1761 e nel 1768, ed il Gerdil lo confermò vicario generale con un manifesto del 17 maggio 1777¹³.

L'abate Francesco Ferrero di Valdieri era abate mitrato di S. Giacomo di Bessa nel Biellese, teologo collegiato e preside del collegio dei teologi all'Università di Torino. Successe al Gerdil sulla cattedra di filosofia morale nel 1754 e su quella di teologia morale nel 1764. Fu pure priore dell'Accademia dei Nobili ed economo generale regio-apostolico dei benefici vacanti dal luglio 1788 al 1797. Era stimato anche nell'ambiente giansenista piemontese, come dimostra il fatto che fu esaminatore sinodale ad Asti nel 1786 con il vescovo filogiansenista mons. Paolo Maurizio Caissotti di Chiusano, favorevole alla Chiesa di Utrecht. Per questo fu preso di mira dalla satira antigiansenista pubblicata nel 1770 contro mons. Rorà¹⁴, e più tardi fu nominato presidente, ormai ottantenne, della Commissione Ecclesiastica del governo repubblicano provvisorio, durata appena tre mesi, dal 31 luglio all'11 ottobre del 1800, e soppressa da Napoleone dopo gli attacchi che subì anche da parte di alcuni giacobini, come il Morardo. Di questa commissione però fu membro anche il can. Emanuele Gonetti, vicario generale di mons. Buronzo, non imputabile di simpatie giansenistiche, anche se la maggior parte dei membri erano noti per la loro simpatia per Port-Royal, come il can. Bartolomeo Borghesio già segretario di mons. Balbis Bertone a Novara, l'ex parroco di San Rocco in Torino teol. Giambattista Giordano e l'ab. Giov. Battista Testa suo viceparroco, i canonici della Metropolitana Carlo Francesco Rignon e Pietro Bernardo Marentini vicario generale di Torino, e soprattutto l'ex filippino Michele Gautier. I giansenisti si infiltrarono ancor di più tra i sottocommissari che dovevano attuare le riforme nelle varie diocesi: per il circondario di Torino fu designato l'ab. Girolamo Giuseppe Vincenzo Spanzotti, per Asti il can. Benedetto Vejluva già vicario generale ed in polemica con il nuovo vescovo, per Casale il can. Giovanni Angelo Bergan-

¹³ G.S. GERDIL, *Cum Regi optimo*, Torino 1777. Dopo aver espresso il dispiacere di non poter a viva voce comunicare con il clero e il popolo dell'abbazia, egli afferma: «At quando longinquo spatio seiungimur et praesens vitae nostrae lex et rationes officiorum id aegre patiuntur, liceat uti praesidiis quae rem bene gerentes Maiores nostri adscriverunt, quibusque religionis castitati vestraeque salutis consuluerunt. Ad eam rem apud vos Virum nostras vices gestorem designatum volumus, quo istius Ecclesiae res superiorum Antistitum nomine auspiciisque moderante, res vestrae ex animi sententia cesserunt». La circolare, promulgata a Torino *ad aedem D. Michaelis Jurisdictionis Abbatialis XIV Kal. Junii MDCCLXXVII*, è già controfirmata dall'ab. Francesco Ferrero.

¹⁴ P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, I/II, Roma 1995, pp. 265-266.

cini. Il «Giornale degli Ecclesiastici» di Gaspare Morardo attaccò la Commissione in modo rabbioso, e fu pure affisso per Torino un manifesto il quale diceva: «Morte alla Commissione ecclesiastica, rea di contro-rivoluzione»¹⁵.

Nonostante questo ambiguo rapporto con i giansenisti, condotto per altro con molto senso della misura, il Ferrero fu uno dei più influenti teologi del suo tempo, e giustamente lo Stella osserva che la sua personalità non è stata ancora sufficientemente lumeggiata dalle fonti che conosciamo. Egli collaborò con molto zelo nella guida dell'abbazia, nonostante i suoi molteplici impegni, e morì nel 1801, l'anno precedente alla morte del suo superiore.

Dovendo scegliere un successore all'ab. Ferrero, il card. Gerdil si rivolse ancora ad un teologo dell'Università ed elesse vicario generale dell'abbazia il can. Gian Giulio Sineo dei Signori della Torre Pallera. Il Sineo restò in carica per breve tempo e fu l'ultimo vicario generale della diocesi abbaziale. Era nato il 28 novembre 1757 e morì l'11 luglio 1830. Dottore in ambo leggi, membro del collegio di teologia dell'Università di Torino, canonico onorario del Capitolo Metropolitano, cavaliere mauriziano, era stimato anche perché rifuggiva onori e carriera, tanto che rifiutò l'episcopato. Era un grande predicatore e teologo, e fu giudicato dai contemporanei uno degli uomini per ingegno più straordinari del Piemonte. Le opinioni espresse in un suo discorso all'Università furono attaccate violentemente dai giansenisti piemontesi.

1. - *Magistero e governo episcopale*

Il Gerdil dimostrò lo spirito che lo animava verso le popolazioni dell'abbazia di San Michele soprattutto attraverso le sue lettere pastorali. Fin dalla prima espresse l'affetto che provava verso di loro confermando l'abate Ferrero come vicario generale dell'abbazia:

«Dappoiché, per Pontificia, e Reale munificenza, fummo come ad un tratto insigniti del Carattere Episcopale, e sollevati al Regime dell'inclita Abbazia di S. Michele, s'accese nel nostro Cuore la più viva intima dilezione verso il Gregge a Noi affidato, né credemmo potervela manifestare più convenevolmente, che per lo mezzo di un degno Ministro degli Altari, la cui voce sapevamo esservi nota da lungo tempo, e dovervi riuscire tanto più gradita, quanto maggiore si è il frutto, che ha prodotto tra Voi»¹⁶.

¹⁵ T. CHIUSO, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 al giorni nostri*, II, Torino 1887, pp. 168-172.

¹⁶ G.S. GERDIL, *Il Sagro Vincolo*, in *Opere edite ed inedite del Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, XX, Roma 1821, p. 249. Tutte le opere di Gerdil — salvo diversa segnalazione — verranno citate secondo questa edizione romana.

Manifestò poi il desiderio di incontrarsi presto personalmente con il suo popolo «perché la nostra lontananza, lungi dallo sminuire, non fa che accrescere il desiderio nostro di vedervi, quando che se sia possibile»¹⁷.

Il pensiero del Gerdil va poi al santuario abbaziale di San Michele, da cui il *Principe delle celesti milizie* veglia sulle popolazioni dell'abbazia. Il Gerdil si augura di recarvisi presto e di rivestirvi le insegne del suo episcopato:

«Non può a meno il nostro pensiero di rivolgersi del continuo alle beate Soglie di un Santuario, su cui veglia incessantemente un Angelo supremo, costituito da Dio Principe delle Celesti Milizie e che tante volte spiegò con segnalati prodigj la special cura, e protezione, che tiene di Voi. Grande sarebbe in vero la nostra consolazione nel venirci fatto di vestire, tuttoché indegni, le sagre insegne del nostro Ministero in sì Augusto Tempio, ed in mezzo ad una eletta Corona di Sacerdoti, porgere agli Angeli assistenti all'Altare i voti di un Popolo fedele, per farli salire qual'odoroso incenso a' piedi del Trono dell'Altissimo, e riportarne le più abbondanti benedizioni»¹⁷.

Il Gerdil indugia poi a spiegare il senso dell'autentica devozione agli angeli. La ricerca della loro protezione richiede l'omaggio delle virtù che sono loro più care, e soprattutto, sottolinea il Gerdil riferendosi a S. Tommaso, dell'unità e della pace che si fondano sul perdono reciproco e sulla misericordia:

«Gli Angeli Santi ci amano, perché Cristo ci ha amati. Vuole che ad essi familiarmente ricorriamo in qualunque nostra necessità, studiandoci di acquistare la loro benevolenza, con fare, che scorgano in Noi le Virtù, che sono il più degno oggetto delle loro compiacenze, modestia, sobrietà, mortificazione, umiltà. Ma soprattutto, dice il S. Dottore, pace, e unità vogliono da Noi gli Angeli di pace, né vi ha cosa loro più grata, che di rimirare nella Società degli Uomini sulla Terra una felice immagine di quella beata pace, che regna fra essi nella Celeste Patria. Se desideriamo le misericordie del Signore, se ne sentiamo il bisogno ad ogni momento, impariamo ad essere misericordiosi verso li nostri Fratelli, a perdonarci vicendevolmente i nostri difetti, che pure tutti ne abbiamo da renderci molesti agli altri; ad usare verso qualunque nostro Prossimo, che sia in necessità, quella compassionevole assistenza, che vorremmo fosse usata con noi»¹⁹.

Espressioni riconoscenti egli dedica al papa di cui loda «i suoi providi consigli, le sue incessanti fatiche, il suo zelo e le sue premure in difendere la Religione contro gli assalti dell'incredulità»²⁰, e al re di Sardegna «che dimentico di se stesso, non respira che il bene de' suoi popoli,

¹⁷ Ivi, p. 250.

¹⁸ Ivi.

¹⁹ Ivi, pp. 250-251.

²⁰ Ivi, p. 252.

e che alle doti sublimi di Regnante unisce le viscere di Padre», alla regina ed al principe di Piemonte, la cui educazione era stata affidata alla sua cura. Per quest'ultimo innalza una preghiera che esprime stima e profondo affetto:

«Dio Santo, non cessate di vegliare su quell'Anima in cui mi deste la sorte di vedere spuntare, e indi crescere, e vieppiù dilatarsi, i lumi di un intelletto amico del vero, le inclinazioni di un cuore benefico amico del giusto, gli affetti di un'anima penetrata di pietà, desiderosa sopra ogni cosa di piacervi, e di amarvi. Conservate la Real Consorte, che per lui formaste adorna de' medesimi pregi»²¹.

Anche le successive lettere pastorali, scritte nelle più svariate circostanze, rivelano una preoccupazione costante di istruire il popolo nella dottrina cristiana. Egli le redige con stile semplice ma accurato, ed il loro contenuto è intriso di Sacra Scrittura e di insegnamenti patristici, ed è ricco di indicazioni pratiche, frutto di preghiera personale e di riflessione sugli avvenimenti spesso dolorosi per i quali esse sono scritte.

Ogni anno una lettera pastorale veniva da lui dedicata alla quaresima. Nella prima lettera egli fa una bella catechesi sul senso cristiano del digiuno e della penitenza, sottolineando anzitutto la corrispondenza di queste pratiche cristiane con la retta ragione. I disordini morali degli «amatori del mondo» producono infatti conseguenze funeste: «Gravèzze di corpo, e di spirito, disordini nella condotta della casa, e nelle faccende domestiche, intralasciamento di doveri, o affari trascurati, amarezze reciproche, rivalità»²².

I precetti del digiuno e dell'astinenza dati dalla Chiesa salvaguardano anche la salute fisica e la vera gioia dei suoi figli:

«Una luttuosa quotidiana esperienza dimostra, quanto si vadano abbreviando per la intemperanza nel vitto i giorni dell'uomo; né vanamente fu detto, che più sono le vittime della gola, che della spada. Al riparo di sì funesto danno accorre la pia sollecitudine di santa Chiesa a fin di provvedere qual tenera madre alla stessa corporal salute de' suoi figli, obbligandoli ad una continuata, e severa astinenza, in quel tempo anche più congruo, ov'è di maggior uopo la parsimonia, e tenuità degli alimenti»²³.

In questi passi non è difficile scorgere la preoccupazione apologetica antilluminista. Egli però non limita affatto il suo insegnamento al piano naturale, ma rifacendosi a San Tommaso spiega i benefici più strettamente spirituali del digiuno, riportandoli a «due principali capi, secondo l'autorevole dottrina dell'Angelo delle scuole, si riducono i beni, a' quali

²¹ Ivi.

²² G.S. GERDIL, *L'imminente corso*, in *Opere... cit.*, XX, pp. 254-255.

²³ Ivi, p. 255.

è ordinato il digiuno: l'uno si è la rimozione della colpa, l'altro la elevazione dello spirito a Dio»²⁴.

Il Gerdil si dimostra figlio del suo tempo quando ripete l'antico luogo comune dell'omiletica posttridentina, che attribuiva direttamente al castigo di Dio tutte le disgrazie che colpivano l'uomo, anche le calamità naturali:

«Se avviene pertanto, per valermi de' sentimenti del Catechismo Romano, che veggiamo senza frutto consumarsi le nostre spese, le nostre fatiche, i nostri sudori; se le speranze concepite di copiosa messe vengono defraudate da stagione intempestiva, da gelo repentino, dal soffio di venti ardenti, dall'impeto di furibonda gragnuola; se insomma una qualunque improvvisa calamità ne rapisce dalle mani lo sperato frutto d'un anno di lavori, sappiamo, che queste, ed altre disgrazie provengono dalla reità delle nostre colpe, per le quali si ritira Iddio da noi, né benedice le opere delle nostre mani, e lascia che sussista in tutta la sua forza l'orrenda sentenza pronunciata da principio contro di noi»²⁵.

Tuttavia, sottolineando il carattere medicativo delle pene, egli si sforza di correggere l'immagine di un Dio vendicatore con l'annuncio evangelico della sua infinita bontà e misericordia:

«Ah dilettezzissimi, se mai ebbimo la disgrazia di scostarci da sì buon Padre, non tardiamo a prendere il consiglio del Figliuol prodigo, e ci sovenga del Padre nostro che è ne' Cieli. Non sì tosto ne vedrà fare a lui ritorno con cuore contrito, ed umiliato, che si commuoveranno le viscere della sua misericordia sopra di noi. Egli ne accoglierà, ne rivestirà de' primieri perduti ornamenti, e placato per le nostre penitenze, avvalorate dal sangue del suo benedetto Figliuolo Gesù Cristo, lungi da sé rigetterà li flagelli, onde armava la giustizia la destra di lui per punirci»²⁶.

La mortificazione inoltre purifica lo spirito umano e lo rende degno della contemplazione di Dio. Per questo l'apostolo Paolo ci esorta a *castigare il proprio corpo, e ridurlo in servitù*. «Felice servitù — esclama il Gerdil — di mal nate cupidigie, per cui acquista lo spirito, e più franco impero sulla parte inferiore, e facilità maggiore di sollevarsi alla contemplazione de' celesti beni, e di gustarne l'ineffabile soavità»²⁷.

Indicativo della moderazione delle opinioni teologiche del Gerdil è pure il giudizio positivo che egli, pur essendo probabiliorista e contrizionista, dà del card. Bellarmino, esponente del probabilismo e dell'attrizionismo. Il Bellarmino, egli afferma, aveva sapientemente descritto le virtù che si esercitavano con il digiuno cristiano:

²⁴ Ivi, p. 256.

²⁵ Ivi, p. 257.

²⁶ Ivi, p. 258.

²⁷ Ivi, 259.

«Così chi digiuna per meglio disporsi alla orazione, fa un eccellente atto di religione; chi digiuna per osservare colla dovuta sommissione il precetto di S. Chiesa, esercita un atto della virtù dell'ubbidienza, che è di tanto pregio, e merito presso il Signore; chi digiuna per punire in sé le colpe commesse, fa un atto di giustizia; chi osserva il digiuno in segno protestativo della fede cattolica contro le depravate dottrine degli eretici, partecipa della virtù della fede; chi digiuna per imitare Cristo nel suo digiuno, tributa un omaggio della sua divozione verso Cristo»²⁸.

L'attenzione pastorale che il Gerdil aveva verso le popolazioni più umili della sua abbazia appare soprattutto nel timore che esse possano essere scandalizzate dall'adozione di riforme troppo radicali nel culto liturgico. Questa preoccupazione è chiaramente manifestata nella *Notificazione* in cui annunciava la riduzione delle feste di precetto richiesta a Pio VI dal re di Sardegna nel 1786. Egli dedica ben sedici fitte pagine, nell'edizione romana delle sue opere, a spiegare le ragioni che rendevano legittima e doverosa l'osservanza di tale riduzione. Oltre che esporre i motivi utili a togliere ogni causa di scrupolo o di disagio nel popolo, egli approfitta di questa notificazione per fare una catechesi sulla legge divina della santificazione delle feste, partendo dall'idea di Dio creatore e dell'uomo creatura²⁹.

Il culto deve essere interiore ed anche esteriore, personale ed anche sociale. Nei pacati ragionamenti del Gerdil non è difficile scorgere una garbata apologetica contro le dottrine del Rousseau nell'*Émile*:

«Del culto, che noi rendiamo a Dio, il cuore in vero è la sorgente; ma il cuore non basta alla pienezza di adorazione, che gli dobbiamo. Il volerlo onorare solo coll'esterior apparenza, sarebbe una ipocrisia; e il volergli contrastare un'esterna adorazione, sarebbe una rebellion manifesta nell'uomo, che dal suo Signore ricevuto avendo e l'anima e il corpo, di tutto se stesso dee rendergli omaggio. L'uomo nasce in società. La relazione necessaria di ogni uomo al suo Dio in vece di sminuirsi per la social convivenza, acquista anzi un grado di pubblica stabilità, dappoiché ogni uomo apporta nella società i diritti ugualmente, e i doveri, che sono inseparabili dalla propria origine, e condizione»³⁰.

Il Gerdil spiega poi che l'autorità religiosa come aveva il diritto di introdurre nuove feste, così aveva anche quello di sopprimerle. Parte dalle radici bibliche della santificazione della festa, che deve essere sempre celebrata ogni sette giorni anche se tale giorno può essere cambiato. Presso il popolo ebraico fu il sabato, poi sostituito dai cristiani con la domenica, giorno della risurrezione del Signore. Successivamente essi introdussero altre festività che riguardavano Cristo, come il Natale, la Circoncisione, l'Epifania. Solo in un secondo tempo si aggiunsero le feste della Madonna

²⁸ Ivi, p. 261.

²⁹ G.S. GERDIL, *Non si può immaginare*, in *Opere...* cit., XX, p. 264.

³⁰ Ivi.

e dei santi, e particolarmente quelle di San Giovanni Battista, degli apostoli e dei martiri. Con il passar dei secoli tali feste si moltiplicarono fino a creare disagi e danni all'agricoltura, all'artigianato e al commercio. Per questi motivi varie volte i papi ed i vescovi ricorsero a riduzioni di feste:

«Per la qual cosa da ben quattro secoli a questa parte si vedevano i Vescovi nella precisa situazione di dovere diminuire le soverchie Feste, e per decoro della Religione, e per vantaggio de' popoli, come fu fatto or in questa Provincia ed ora in quella. Urbano VIII, ed i suoi successori nelle varie Bolle, che pubblicarono a tale oggetto, ben si mostrarono persuasi, quanto giusti fossero i richiami de' popoli, a vantaggio de' quali vegliar anzi dee benefica la Religione, e a danno non mai»³¹.

Egli insiste pure sulla prudenza usata dal re prima di determinarsi a chiedere al papa tale riduzione:

«Le doglianze, i bisogni degli agricoltori, e degli artefici arrivarono al trono del Regnante nostro Monarca, la cui vigilante provvidenza non dimentica nessuna classe de' felici suoi sudditi. Vide egli la più numerosa parte esserne gravati, e quegli appunto maggior danno sentirne, che niun altro sussidio hanno, fuorché il sudore della lor fronte, e vide ancora, quanti altri, delle ecclesiastiche, e secolari leggi abusando, le non osservate Feste volgessero anzi a fomento d'ozio, d'intemperanza, di vendetta, di balli, di mille vizi»³².

Tale riduzione di feste fu assai drastica: furono soppresse le festività degli apostoli raggruppandole tutte il 29 giugno, e numerose feste della Madonna e dei santi. Furono conservate soltanto le feste del Signore, un solo giorno festivo invece di tre giorni dopo le feste maggiori di Pasqua, Pentecoste e Natale, la festa di San Maurizio protettore del Regno e, in ciascuna diocesi, del protettore primario della città vescovile. Il decreto di riduzione delle feste comportava anche cambiamenti liturgici. Nello stabilirli è interessante rilevare come il Gerdil adottò il criterio di uniformarsi alle disposizioni dell'arcidiocesi di Torino, in quanto ciò che veniva disposto «dal Vescovo Metropolitano è convenientissimo che ricorra anche fra noi per uniformità di disciplina».

Egli esprime poi la speranza che la riduzione delle feste incrementi e non diminuisca l'autentico culto dovuto a Dio:

«Ripigliate ugualmente e le massime, e il coraggio, e la disciplina, e il fervore dei secoli antichi; così che, secondo l'avvisamento del Sommo Pontefice, la disciplina variante per vostro vantaggio produca in voi accrescimento di fervore, e di divozione. Ché altrimenti una semplice diminuzione di religioso culto tornerebbe a disonore di voi, che l'avete sollecitata»³³.

³¹ Ivi, p. 272.

³² Ivi, p. 273.

³³ Ivi, p. 276.

La stessa preoccupazione di spiegare i motivi che hanno indotto a delle riforme è testimoniata anche dalla pastorale che annuncia il buon esito della trattativa condotta a termine nel 1781 con l'arcivescovo di Torino, Vittorio Gaetano Costa di Arignano, per rendere più funzionale la cura d'anime mediante una rettificazione dei confini delle diocesi. Abbiamo già osservato che varie parrocchie appartenenti alla giurisdizione abbaziale erano sparse nel territorio della diocesi di Torino e lontane da Giaveno, centro dell'abbazia. Nella suddetta permuta furono assegnate al territorio abbaziale due parrocchie confinanti con Giaveno, cioè quella di Trana e quella di Valgioie, in cambio della parrocchia di La Cassa e della nuova parrocchia de La Loggia³⁴.

Nella breve lettera pastorale con cui annunciò alla diocesi il provvedimento egli dimostra di aver ben valutato l'opportunità di una permuta che sarebbe stata per certi versi dolorosa:

«Non possiamo dissimulare, anzi ingenuamente confessiamo, che per la paterna affezione con cui abbiamo tuttavia riguardato quella porzione del nostro Gregge, come Pecore sempre docili a ricevere, e fedeli nell'eseguire i nostri ammaestramenti, da una certa indicibile tenerezza d'animo siamo stati fortemente commossi nell'atto di rompere l'antico vincolo, che con Noi si strettamente le univa; ma per altra parte non legger conforto Ci porse il pensare, che dalla nostra direzione passavano sotto il dolce e saggio governo d'un Prelato vigilantissimo, in cui le più esime e luminose doti del buon Pastore in maravigliosa guisa risplendono»³⁵.

Accennando poi al fatto che la proposta era partita dall'Arcivescovo di Torino egli ne riconosce l'opportunità e ne afferma la piena conformità alle indicazioni dell'antico concilio di Torino:

«Imperciocchè dall'intenzione purissima di sì degno Prelato, mosso da Spirito superiore, per le canoniche forme, colle quali il progetto saggiamente divisato fu condotto a fine, ci parve di conoscere la volontà di quel Dio, nel cui arbitrio la sorte de' popoli è riposta [...] Sotto gli occhi nostri abbiamo posto il secondo Canone del celebre Concilio tenuto in Torino fin dall'anno 397, nel quale que' santi Prelati dichiararono, ove trattisi di simili permutate, non avervi più utile consiglio di quello ch'essi tennero in tai contingenze, cioè che di comun consenso ciascun Pastore le Chiese più alla sua residenza vicine visiti e regga»³⁶.

³⁴ Nella lettera pastorale si parla della parrocchia di Caccia. Il nome è stato poi cambiato in La Cassa, per una trasformazione dialettale del termine che in piemontese significa di caccia.

³⁵ G.S. GERDIL, *Al Venerabile Clero e diletissimo Popolo delle parrocchie di Trana e Valgioia. Salute nel Signore*, Torino 1781. La pastorale è pubblicata pure nell'edizione romana delle opere del Gerdil, al tomo XX, e nell'edizione napoletana al tomo VII, p. 430 ss.

³⁶ Ivi.

La permuta fu pure sottoposta all'approvazione di Pio VI il quale «con Appostolico beneplacito ha voluto non pur approvare la nostra condotta, ma commendare eziandio la nostra esattezza nell'osservanza de' Canoni e dell'Ecclesiastica disciplina»³⁷.

Rivolgendosi ai due paesi che d'ora in poi faranno parte della sua Chiesa abbaziale, il Gerdil esprime propositi di cura pastorale animati dalla più grande carità:

«D'ora innanzi Ci considererete come vostro Padre e Pastore, Voi quai Figliuoli dilettezzissimi risguarderemo. Con Voi avari non saremo de' doni che Iddio si degnarà di compartirci, e bene crederemo impiegata qualunque fatica nello istruirvi ed animarvi all'adempimento de' vostri doveri ne' divini Precetti e sradicare dal vostro terreno la zizzania che il nemico mai non cessa di spargere infestando l'evangelico campo; e già fin d'ora Ci conforta la dolce speranza che abbiamo di poter soggiugnere con lo stesso Appostolo: *Cor nostrum dilatatum est*»³⁸.

Egli poi li incoraggia a non dimenticare gli insegnamenti e gli esempi dei santi vescovi che guidarono la diocesi di Torino a cui prima appartenevano:

«L'inclita Diocesi alla quale fin qui apparteneste, e quello spirito che in essa fiorisce, ereditato dai Vittori, dai Massimi, dagli Ardoini, dagli Orsini e da tanti altri per santità di vita, per purità di dottrina, per attività di zelo che in cuor loro avvampava, celebratissimi, altamente impresso nella memoria e nell'animo si conservi; acciocchè vi facciate pur sempre degni figliuoli riconoscere di que' Padri onde discendete e riceveste le primizie dello Spirito»³⁹.

Nel 1784, con una breve lettera pastorale indirizzata al clero e al popolo di Giaveno, il card. Gerdil annuncia che la Provvidenza di Dio aveva disposto di arricchire la collegiata di Giaveno «di un'insigne reliquia di S. Valerio Martire, quasi ad assicurarci che nei molti bisogni del nostro gregge, accordandoci egli un nuovo Protettore, si impegnava con un nuovo titolo ad accordarci ogni grazia». Egli si augura che il corpo del martire sia «un mezzo per ravvivare negli animi vostri quello spirito per cui nei primi secoli ammira il mondo lo spettacolo della fede, della fermezza, della severità, dell'eroismo cristiano»⁴⁰.

La lettera pastorale del Gerdil si diffonde poi a documentare il culto dei martiri nella chiesa primitiva asserendo che «fu questo il più antico culto che dalla Chiesa Cattolica si approvasse». Sono interessanti in questa rievocazione storica sia il rilievo dato ai martiri come testimoni per eccellenza della fede, sia l'accento sostanzialmente positivo che egli fa al-

³⁷ Ivi.

³⁸ Ivi.

³⁹ Ivi.

⁴⁰ G.S. Gerdil, *Nelle circostanze che ci inducono*, Torino 1784.

le funzioni notturne, severamente criticate e proibite nel '700 dai sinodi dei vescovi e dalle leggi civili. Anche se tali funzioni erano proibite dalle disposizioni sinodali della sua abbazia, egli ricorda che nella Chiesa primitiva si erano svolte grazie al maggior fervore religioso che animava quei cristiani perseguitati:

«La rilassatezza de' nostri tempi costrinse i nostri Predecessori a vietar con legge sinodale le notturne veglie, le quali però costumate da tutti gli antichi fedeli tanto contribuivano ad eccitare in essi la più generosa emulazione di virtù: alla tomba de' Martiri andavano essi in divota processione (poiché allora le tombe de' Martiri eravi di usanza di porle fuori delle città), cantavano a cori per tutta la notte le lodi di Dio o del Martire nelle sotterranee grotte»⁴¹.

Di fronte a questa «immagine della pietà antica» ed allo spirito col quale i primi cristiani onorando i martiri si infiammavano d'un nobile ardore per imitarli, egli vorrebbe che anche i suoi fedeli si impegnassero «contro gli stessi demoni che istigarono i tiranni, lo stesso mondo nemico di Cristo e de' suoi seguaci, la stessa carne ribelle al Vangelo ed alla Croce del Redentore»⁴². Perciò li esorta: «Voi uscirete Martiri da questo secolo, se uscirete vittoriosi di tutte le seduzioni. I Martiri della fede vinsero i primi ma non tagliarono dietro a sé il ponte pel quale tragittarono: aperta stassi tuttora la stessa strada per ciascun di noi»⁴³. Egli indice poi una solenne processione per accogliere le reliquie del Martire e ne stabilisce la festa alla prima domenica di luglio.

Tra i vari provvedimenti pastorali presi nel 1788, importante fu la proibizione di tumulare i cadaveri nelle chiese, in ottemperanza alle sagge leggi promulgate in materia del re Vittorio Amedeo III. Per tale provvedimento l'abate Ferrero, vicario generale del Gerdil, emanò un decreto nel quale comminava la pena dell'interdetto a tutte le chiese in cui si fosse continuata l'inumazione di cadaveri, compresa la stessa chiesa collegiata di San Lorenzo, ad eccezione del prevosto e dei canonici del Capitolo. Il consiglio comunale di Giaveno però si appellò contro il privilegio concesso ai canonici, affermando che anch'essi dovevano essere sepolti nel cimitero comune, sia pure in un sito a parte⁴⁴.

2. - *Visita pastorale e Sinodo*

La celebrazione del Sinodo abbaziale fu preparata dalle visite pastorali compiute tutte dall'abate Ferrero e da alcuni sacerdoti suoi colla-

⁴¹ Ivi.

⁴² Ivi.

⁴³ Ivi.

⁴⁴ CLARETTA, *Cronistoria...* cit., p. 558.

boratori. La prima di queste visite fu fatta due anni dopo la nomina del Gerdil ad abate ed egli l'annunciò nella lettera pastorale del 26 giugno 1779. Anche in questa occasione egli espresse il dispiacere di non poter visitare personalmente il suo gregge:

«Poiché li continuati necessari uffizij [...] non ci permettono di recarci costà per colmo del gaudio onde il cuor nostro esulterebbe nel Signore al sognato dolce aspetto del carissimo gregge e alla vista di codesta per molti titoli sì ragguardevole parte della vigna a nostra cura commessa, abbiamo per ciò pensato di venire in spirito a voi, dove ci porta il paterno affetto e la carità di Cristo, che quantunque lontani, ci tiene con soave vincolo uniti e congiunti»⁴⁵.

La sobrietà di vita del card. Gerdil influì anche sull'impostazione della visita pastorale per la quale non furono più necessari gli interventi dell'Intendenza di Susa nei confronti del Comune di Giaveno per le eccessive spese che erano state stanziare in occasione delle precedenti visite pastorali del 1757 e del 1761. Infatti nel 1757, ci informa il Claretta, «al 24 luglio il Vicario Generale di San Michele della Chiusa Francesco Ferrero, con intervento degli abati di Rorà, Demonte, Arignano e Serravalle, aveva seguito la visita pastorale per la quale erasi dal Municipio un po' largamente stanziata la somma di 500 lire. Orbene, il cavalier Giuseppe Ignazio Bertola d'Exilles, intendente di Susa, non dava corso a quella liberalità, tacciata di prodigalità rispetto allo stato finanziario del comune»⁴⁶. L'inconveniente si era ripetuto nella visita pastorale del 1761, prima del sinodo tenutosi a Giaveno nei giorni 20-22 settembre e presieduto dall'ab. Francesco Ferrero come vicario generale del card. Cavalchini, nella quale il «Vicario generale, trovandosi sempre accompagnato da vari ecclesiastici che camminavano con lettighe e cavalli, ciò causava molte spese per la cui liberazione il Comune avea ricorso all'Intendente»⁴⁷.

Tuttavia le visite pastorali erano necessarie per verificare la vita spirituale delle popolazioni ed anche per adattare alle effettive necessità della diocesi le normative del sinodo diocesano che il Gerdil convocherà nel 1789. Per questo motivo la visita pastorale ed il sinodo sono ricordati insieme nella lettera pastorale del 27 settembre 1788 con cui il Gerdil indice il sinodo. Egli afferma che, pur non avendo potuto visitare di persona il suo gregge «uti ex animo cuperemus», ha provveduto «Sacrae praesertim Visitationi, Synodique Dioecesanae celebrationi, duobus scilicet et praecipuis et maxime salutaribus Pastoralis Ministerii muniis»⁴⁸.

⁴⁵ G.S. GERDIL, *Poiché li continuati necessari uffizij*, Roma 1779, ms. in ASBR, *Gerdil*, LII, blocco IV.

⁴⁶ CLARETTA, *Cronistoria...* cit., p. 537.

⁴⁷ Ivi, p. 541.

⁴⁸ G.S. GERDIL, *Abbatiae S. Michaelis de Clusa Nullius Dioecesis uni S. Sedi Apostolicae subjectae Synodi constitutiones, mandato Hyacinthi S. R. E. Cardinalis Gerdil a Fran-*

Affidando poi il sinodo all'abate Ferrero, egli ne loda l'impegno con cui aveva fatto la visita pastorale:

«Ac sicuti jam olim in id probatissimi Viri Domini Francisci Ferrerii Sacrae Theologiae Doctoris Collegiati, Vicarii que Nostri Generalis operam, quam is egregie praestitit, usi sumus, ita nuper quoque eorum alterum Sacrae nempe Visitationis officium ei rursus commisimus, quam quidem recte naviterque ab eo jam absolutam fuisse summo cordis Nostri gaudio percepimus, alterum vero, quod Dioecesanæ Synodi celebrationi spectat, nunc pariter eidem committendum censuimus»⁴⁹.

L'intervallo di un anno intero intercorso tra la lettera del card. Gerdil e l'apertura effettiva del sinodo, tenutosi a Giaveno dal 24 al 26 settembre 1789, potrebbe essere dovuto alla celebrazione del sinodo torinese convocato dall'arcivescovo Costa d'Arignano nei giorni 19-21 agosto 1788⁵⁰. Pare infatti che il Sommo Pontefice e parte della curia romana, dopo il sinodo di Pistoia del 1786, vivessero nell'apprensione che altre assemblee sinodali potessero seguirne anche solo parzialmente gli esempi. Questa atmosfera di sospetto sembrerebbe giustificare l'attesa dei risultati del sinodo di Torino da parte del Gerdil, che si preoccupò di ottenere dal suo sinodo abbaziale, come avvenne per il sinodo torinese, un tono di grande moderazione ed il silenzio più assoluto su tutte le questioni disputate nelle scuole.

Poteva esserci al riguardo qualche motivo di perplessità sull'abate Ferrero, che era stato nominato pochi anni prima esaminatore sinodale ad Asti da quel vescovo, mons. Paolo Caissotti di Chiusano, esponente di spicco della corrente giansenista piemontese. Egli aveva pure presieduto il sinodo abbaziale celebrato nel 1768 sotto il card. Guidobono Cavalchini, in cui abbondano accenni rigoristi e prese di posizione severe su alcuni argomenti pastorali e teologici. Lo Stella riporta alcuni stralci significativi della lettera del card. Cavalchini, rivolta ai padri sinodali e stampata in appendice agli atti del sinodo. È possibile, come ipotizza lo Stella, che lo stesso Ferrero abbia suggerito al cardinale questa lettera pastorale anche se non mancano accenni di carattere molto personale, che fanno ritenere il documento della stesso Cavalchini. Ad esempio, sulla norma della separazione in chiesa degli uomini dalle donne, il Cavalchini afferma con ironia: «Non mancarono persone la cui gentilezza e bontà ci desse la taccia di rigorosi e di sofistici ancora. Qual consolazione per noi che ci sia quasi toccata la sorte di S. Carlo Borromeo, censurato per la

cisco Ferrerio Abbate S. Jacobi de Bessia, Vicario Generali, habitae Javeni in aede S. Laurentii, VII. VI. V. Cal. Oct. MDCCLXXXIX, in: Opere... cit., XIX, pp. 274-275.

⁴⁹ Ivi, p. 274.

⁵⁰ O. FAVARO, *Vittorio Gaetano Costa d'Arignano 1737-1796, Pastore "illuminato" della Chiesa di Torino al tramonto dell'ancien régime*, Torino 1997, pp. 232-267.

medesima opera, per aver voluto rimettere nella sua Chiesa questa disciplina un po' decaduta»⁵¹.

Il card. Cavalchini accusa pure i confessori troppo benigni:

«Né mancano di confessori, che in vece di torre d'inganno i penitenti, con una facilità e condiscendenza crudele li secondano e par che approvino una tal condotta contro la dottrina e lo spirito della Chiesa. Un penitente, che abbia dato non dubbie prove di conversione, prima d'essere assoluto dovrebbe pure impiegare alquanto di tempo in prepararsi nel miglior possibile modo alla S. Comunione»⁵².

Il Ferrero comunque corrispose pienamente alla fiducia del card. Gerdil, conducendo il sinodo del 1789 con fermezza e moderazione. Nella sua lettera di convocazione del sinodo il Ferrero sottolinea l'unità di animo e di intenti che l'assemblea doveva proporsi, *ut una mente unoque animo simul videamus*⁵³.

Insistendo sulla necessità dell'aiuto divino *cum vero nos infirmi virtute nostra nihil valeamus*, egli prescrive delle preghiere pubbliche per il sinodo e convoca nel seminario tutti i pastori d'anime, tre giorni prima della sua apertura, per partecipare ad un corso di esercizi spirituali⁵⁴. Tale convocazione, oltre che essere un'occasione di preghiera, fu pure uno strumento per creare unità di indirizzi teologici e pastorali prima di confrontarsi pubblicamente nell'assemblea sinodale.

Il Ferrero, nel discorso introduttivo al sinodo, accenna pure alla visita pastorale come mezzo per conoscere le reali necessità pastorali della diocesi e potervi adattare le opportune riforme, *ut si minus prolapsa sint restituenda, certe solida retineantur, corroborentur, confirmentur*⁵⁵. La visita gli aveva rivelato che non c'era bisogno di restaurare la disciplina ecclesiastica decaduta né di correggere gravi disordini od errori, ma soltanto *infirmas, si qua sint stabilienda, legum sanctissimarum decretorumve memoriam renovandam*⁵⁶. Ricordando poi i due sinodi precedenti da lui stesso presieduti, il vicario generale afferma l'intenzione di rinnovarne l'osservanza, riservandosi però di completarli o di cambiarne, dove paresse opportuno, le deliberazioni, riunendole tutte in un solo corpo di leggi⁵⁷.

Riguardo ad alcune direttive pastorali rivelatrici di una mentalità di indirizzo giansenistico, come l'età matura richiesta per la prima comunione, il sinodo giavenese si rivela molto prudente. Nel secondo capitolo

⁵¹ STELLA, *Il giansenismo...* cit., I/II, p. 266 n. 4.

⁵² Ivi.

⁵³ GERDIL, *Abbatiae...* cit., p. 275.

⁵⁴ Ivi, p. 276.

⁵⁵ Ivi, p. 277.

⁵⁶ Ivi, p. 278.

⁵⁷ Ivi, p. 279.

degli atti, dal titolo *De doctrina Christiana*, parlando della catechesi in preparazione alla prima comunione, non se ne stabilisce l'età, ma si afferma semplicemente *aetate maxime idoneos ad Sacram Communionem parandi causa instituant*. Si accenna pure ad un testo catechistico prescritto per l'abbazia: *Libellum a Nobis praescriptum prae manibus habentes et nihil immutantes nec ad alia transeuntes, antequam prima probe scribi et intelligi constet*⁵⁸. Tali parole riecheggiano letteralmente le disposizioni date dal card. Costa nel sinodo di Torino relativamente al catechismo stampato tre anni prima, nel 1786, per l'arcidiocesi di Torino e diffusosi rapidamente anche in altre diocesi del Piemonte, come Alba, Alessandria, Asti, Casale, Saluzzo e Vercelli⁵⁹. Per la vicinanza della diocesi abbaziale di San Michele all'arcidiocesi di Torino ed il desiderio del Gerdil di creare uniformità con essa, espresso anche nella pastorale sulla riduzione delle feste, è probabile che si tratti dello stesso catechismo del card. Costa. Potrebbe esserne una conferma il fatto che il *Catechismo* del card. Costa è stato ritrovato dal sottoscritto in diversi esemplari nella biblioteca parrocchiale di Giaveno.

Rivolgendosi poi ai cappellani delle borgate campestri il sinodo accenna al dovere che essi pure hanno di istruire con un'opportuna catechesi i loro borghigiani e di negare i sacramenti a coloro che si trovano nell'ignoranza colpevole delle verità necessarie alla salvezza. Con una certa severità sia verso i chierici che trascurano tale dovere, sia verso i fedeli che non se ne curano, il sinodo stabilisce: *Graviter puniendus erit si quis fidelium summa nostrae Religionis capita ediscere negligat: ei nempe Sacramentis interdicendum, nec infantes e sacro fonte suscipere, nec Matrimonio conjungi permittendum, dum in ignoratione versatur*⁶⁰.

Nel capitolo terzo sull'amministrazione dei sacramenti il sinodo abbaziale si dimostra molto lontano dal sinodo pistoiense che si concedeva ampie licenze nei confronti del rituale romano. Le disposizioni del sinodo di Giaveno professano invece la massima stima per le norme liturgiche del rituale, ne raccomandano la lettura ai sacerdoti e la massima fedeltà nella loro osservanza: *Hunc librum frequenter legendum esse, apud se et in administratione prae manibus semper habendum, in eoque praescripta cuncta accuratissime servanda*⁶¹.

Riguardo alla cresima, il sinodo stabilisce, quando è possibile, l'età di sette anni. Come si accenna più avanti, la Comunione eucaristica veniva invece data agli adolescenti verso i dodici anni, per cui la normativa del sinodo è fedele all'ordine tradizionale di somministrazione dei sacra-

⁵⁸ Ivi, p. 282.

⁵⁹ O. FAVARO, *Il catechismo torinese del card. Costa nella storia della catechesi italiana (1786)*, Torino 1989, pp. 23, 49.

⁶⁰ Gerdil, *Abbatiae...* cit., p. 282.

⁶¹ Ivi, p. 283.

menti dell'iniziazione cristiana: Battesimo, Cresima, Eucaristia. Il sinodo ammonisce i genitori perché si prendano cura della preparazione dei fanciulli alla cresima in modo che possano riceverla santamente e religiosamente a tale età: *Moneantur parentes suam esse curam debere ut liberi septennes, prima data occasione, sancte ac religiose hoc sacramentum suscipiant*⁶².

Riguardo al sacramento della Penitenza, le norme del sinodo impongono a tutti i sacerdoti idonei di prestarsi volentieri per la sua amministrazione ed esortano quelli che non sono idonei a rendersi tali preparandosi con l'acquisto delle virtù necessarie e con lo studio della teologia morale compiuto su fonti sicure: *Purissimis e fontibus haustae doctrinae virtutumque necessaria sibi praesidia comparantes, huic ministerio idoneos se reddant*⁶³. Nella pastorale di questo sacramento trapela l'orientamento del sinodo favorevole alle parrocchie, caratteristico non solo del sinodo di Pistoia, ma in generale degli orientamenti pastorali più rigidi del Settecento. Si esige infatti con rigore che il parroco venga informato del sacramento amministrato ad ammalati del suo territorio parrocchiale, comminando la pena di tre mesi di interdizione dall'amministrazione di tutti i sacramenti per il sacerdote che non lo facesse: *Siquis Sacerdos alius a Parocho aegrotantis confessionem exceperit, ante vel post, extemplo Parochum, cujus est caetera Sacramenta ministrare, verbo aut scripto certiore faciat; quod si neglexerit, tres menses a sacris interdictum erit*⁶⁴.

La mentalità dell'epoca, improntata ad un particolare rigore morale, è anche rivelata dall'elenco degli undici peccati la cui assoluzione era riservata al vescovo, e che perciò erano considerati particolarmente gravi. La riserva di alcuni peccati fa pensare che alcune colpe veramente gravi dovessero verificarsi anche nell'ambiente piemontese sulla fine del Settecento: *Abusus rerum sacrarum ad superstitiones, maleficiis matrimonialem copulam impediens, scelera bestialitatis aut sodomiae, homicidium voluntarium... abortus etiam irriti effecto, consentientes prostitui filias, sorores aut uxores*. Particolarmente severa è la condanna del comportamento dei coniugi che mettevano i loro bambini in pericolo di soffocamento sia pure involontario: *Detentio infantis anno expleto minoris in lecto absque cautela*. Eccessiva è la severità nei confronti dei fidanzati che avevano rapporti prematrimoniali: *Copula inter sponso et sponsas ante contractum Matrimonium*. Peccato riservato era pure giudicato il comportamento di chi si tratteneva per giocare e bere nelle osterie durante la messa del mattino e durante l'istruzione parrocchiale ed i vesperi del pomeriggio: *qui ludis et computationibus in popinis et cauponis vacaverint die festo dum in*

⁶² Ivi, pp. 283-284.

⁶³ Ivi, p. 284.

⁶⁴ Ivi.

*Parochiali Ecclesia solemniter Missa Parochialis aut Vesperarum officia celebrantur, dum Verbum Dei populo annuntiatur vel catecheses habentur vel Christiana doctrina explanatur*⁶⁵.

In queste norme colpisce l'assenza di qualsiasi preoccupazione per salvaguardare la libertà di coscienza dei singoli fedeli, anche se si tratta di una caratteristica comune a tutti gli ambienti dell'*ancien régime*, espressa dalle disposizioni che demandano al parroco un controllo fiscale sulla frequenza ai sacramenti. Nel giorno di Pasqua l'Eucaristia si doveva distribuire solo nelle parrocchie e personalmente dal parroco, il quale non doveva tollerare che nessuno la ricevesse fuori della parrocchia. Tutti coloro che si erano accostati in quel giorno alla Comunione dovevano ricevere un certificato (*Schedula*) dal parroco. Se qualcuno si trovava lontano dalla propria parrocchia per motivi di viaggio o di lavoro, il suo parroco doveva richiedergli di mostrare il certificato della Comunione Pasquale consegnatogli dal parroco del luogo dove si era comunicato. Per chi non ottemperasse a questi obblighi, il sinodo stabiliva: *Primum privatim moneat semel, iterum, tertio, pluries, acriter instet, objurget patiens, vehementer, eorum salutis studiosissimus: deinde si operam perdidit, ter publice, neminem vero nominans, moneat; quod si toto exacto tempore non obdiderint, ad Nos eorum nomen deferatur*⁶⁶.

Anche se non viene stabilita l'età per accostarsi per la prima volta alla Comunione, si parla chiaramente di adolescenti e di una preparazione accurata da farsi soprattutto negli ultimi quaranta giorni:

«Adolescentibus qui aetate, institutione, rerum huc pertinentium scientia, praesertim quadragesimis feriis probati fuerint idonei, ut ad hoc Sacramentum accedant, Parochus quoque ipse in Paroeciam coactis Iesu Christi corpus dispenset, ante et post Communionem adhibitis precibus, iisque Deo commendatis et monitis quo animi sensu sit accedendum, quo discedendum, atque eos quidem ita paret ad Sacramentum pie religioseque suscipiendum»⁶⁷.

La normativa del Sinodo stabilisce in modo tassativo alcune minuzie liturgiche che sono caratteristiche della mentalità di fine Settecento, come, ad esempio, il numero e il peso delle candele per la benedizione eucaristica. Per la benedizione più solenne il sinodo stabilisce che i ceri siano *saltem duodecim, singuli pondo semisses*; invece per quella meno solenne, impartita aprendo soltanto il tabernacolo senza esporre il Santissimo, soltanto sei⁶⁸. Molto dettagliate sono le disposizioni date per disciplinare il comportamento dei celebranti fin dalla sacrestia dove *ibidem*,

⁶⁵ Ivi, pp. 285-286.

⁶⁶ Ivi, p. 287.

⁶⁷ Ivi.

⁶⁸ Ivi.

non autem prae altaribus induti, leni incessu, vultu composito altare adeant, tantumque in re sacra peragenda tempus impendant, quantum requirit verborum omnium distincta lectio, rituum observatio ac decorum. Se qualche celebrante fosse molto affrettato ed impiegasse per la celebrazione meno di venti minuti, sia ammonito; e se persevera, sia deferito al vescovo⁶⁹.

Curiose sono le norme sull'abbigliamento dei chierici e sulla cura dei capelli. Dopo aver ribadito l'obbligo della tonsura, il sinodo condanna *quisquis crines alat ad humeros propensos, aut olentes unguenta et pulvere cyprio largius conspersos.* Ma riprova pure l'eccesso opposto della trascuratezza: *qui horrentibus incomptisque capillis stomachum movent.* A chi si comporta in questi modi il sinodo vieta di celebrare la santa Messa e infligge a coloro che si recassero a celebrare senza talare la multa di tre monete d'oro da versare a favore dei poveri⁷⁰.

La costante preoccupazione del sinodo a favore della parrocchia trapela nella proibizione fatta ai cappellani ed ai religiosi di celebrare⁷¹ nei giorni festivi delle Messe nello stesso orario in cui si celebra la Messa parrocchiale. Si dovranno differire le celebrazioni almeno finché il parroco non abbia terminato il sermone al popolo.

Nel capitolo dedicato al sacramento dell'Ordine il Sinodo affronta pure il problema della formazione dei nuovi ministri. Un dato significativo che rivela, a riguardo dei sacramenti, l'indirizzo morale rigorista piemontese influenzato dal giansenismo francese, è la poca frequenza ai sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia richiesta agli stessi seminaristi: *singulis mensibus saltem semel*⁷².

Riguardo ai matrimoni il sinodo raccomanda ai parroci di sconsigliare fermamente il protrarsi di fidanzamenti troppo lunghi: *qui futurum matrimonium diuturnorum amorum causam praetexunt, eos in periculo versari: sponsalia et matrimonium quamprimum ineunda*⁷³. Il sinodo ritiene poi disdicevole al senso cristiano il chiasso esagerato che sovente si faceva dopo la celebrazione dei matrimoni: *Quid enim christianis hominibus indignius quam vicos, fora, aedes strepitu et insanis clamoribus personare?*⁷⁴.

Il Sinodo affronta pure la piaga, già allora frequente, delle separazioni a cui il parroco deve cercare in ogni modo di porre rimedio:

«Si vero, quod gravissimum est, nulla legitima causa Nobis probata, alterum ab altero discedere contingat, nihil intentatum relinquat, usus autem

⁶⁹ Ivi, p. 289.

⁷⁰ Ivi, pp. 289-290.

⁷¹ Ivi, p. 292.

⁷² Ivi, p. 293.

⁷³ Ivi, p. 295.

⁷⁴ Ivi.

amicorum opera qui apud eos valeant, ut redeant in gratiam et in pristinae vitae consuetudinem. Omnibus primum tentatis, siqui perstiterint atque obduruerint, ad Nos deferantur»⁷⁵.

Le disposizioni date dal sinodo circa le immagini esposte nelle chiese sono drastiche e per nulla attente alla conservazione dei beni artistici:

«Hinc aperte constat quales esse debeant imagines, ut intuentium animus ad pietatem et Divorum imitationem inflammetur. Quamobrem si quae sint temporis vetustate squallidae et sordidatae aut specie illiberali aut minus honesta aut profana, tollantur e medio et comburantur. Si locus impediatur quominus quibusdam suis honor tribuatur, aut deleantur aut honestiorem in locum transferantur»⁷⁶.

Il sinodo proibisce poi di mettere nelle chiese delle nuove immagini, statue o altri segni sacri senza l'espresso permesso dell'Ordinario del luogo, *ut omnis superstitionis aditus intercludatur*, evitando nel modo più assoluto di divulgare in mezzo al popolo notizie di miracoli ottenuti grazie alla venerazione di qualche immagine⁷⁷.

Molto simili a quelle del sinodo torinese del Costa sono le disposizioni date a riguardo della predicazione. In esse si ribadisce di evitare ciò che favorirebbe la superstizione e si raccomanda un linguaggio biblico e patristico, prudente, accessibile al popolo e, dove è necessario, anche in dialetto piemontese, ma senza volgarità:

«Verbi Dei praecones, sive Parochi sive alii, religionem morumque doctrinam persequantur: e sacris litteris, Sanctorum Patrum sententiis atque decretis rem hauriant, verbis popularibus utantur: est enim in dicendo vitium vel maximum a vulgari genere orationis atque a consuetudine communis sensus abhorrere. Ne a puris fontibus ad paludes divertant, res profanas, ineptias, nugae, exempla commentitia, seu potius aniles fabulas, portenta quaedam et miracula ex incertioribus monumentis afferentes in medium, neque molli ac delicato dicendi genere juvenentur. Ne sacrarum litterarum sententias aut verba detorqueant, ne subtilius interpretentur aut in hiis explicandis nubes et inania captent. Qui de rebus divinis ad populum dicentes, patrio et vernaculo sermone utuntur, rem valde accommodatam quibusdam praesertim locis eos facere constat, idque experientia confirmat. Sed maxime cavendum putent, ne, quod indignum est, abjectiora verba et plebejum omnino loquendi modum usurpantes, se ipsi deridendos propinent»⁷⁸.

Nel sinodo compare pure quella paura di commistione del sacro e del profano che è caratteristica della pastorale riformista del sec. XVIII, con una proibizione rigorosa delle funzioni e processioni e predicazioni

⁷⁵ Ivi, p. 296.

⁷⁶ Ivi, p. 299.

⁷⁷ Ivi, p. 300.

⁷⁸ Ivi, pp. 300-301.

notturne, ed anche di quei sussidi visivi che in altre epoche saranno ritenuti pastoralmente utili a richiamare l'attenzione dei fedeli: *Praeter crucem, vel Iesu Christi cruci affixi imaginem, nulla praeterea signa, statuae, tabellae ob audientium oculos ponantur. Neque ad populum nocturno tempore conciones habeantur, nisi, causa cognita, per Nos licuerit*⁷⁹.

Anche nel capitolo dedicato ai canonici della collegiata di Giaveno il sinodo rivolge un appassionato appello allo studio della Sacra Scrittura, il cui santissimo libro dovrebbe sempre essere, per quanto possibile, nelle loro mani, al fine di imitare nella propria vita l'esempio di Cristo e di ascoltarne la voce. In tal modo essi si renderanno pure idonei alla predicazione:

«Canonicos etiam atque etiam hortamur, ut lectioni sacrarum litterarum, et in primis novi Testamenti plurimum temporis, studiique concedant. Ex hoc fonte religionis doctrina petenda est: inde hauriendum, quod effundas, ubi agendum sit de rebus, quae faciunt ad christianae vitae rationem, omnemque solidam honestatem, ad quam Sacerdos et populus vocatus est. Quare per Deum immortalem sanctissimum omnium volumen nunquam, si fieri potest, e manibus deponatur, et pretiosissima Christi vox, ratioque doctrinae mentem, animumque purissima luce perfundat»⁸⁰.

Nel lungo capitolo dedicato ai parroci non si ribadiscono soltanto i loro diritti, ma si raccomanda con calore di essere di buon esempio ai fedeli, e pronti a dare loro le proprie sostanze ed anche la vita, a immagine di Cristo Buon Pastore:

«Vitam suam ita instituat, ut habeant fideles ex omni parte perfectum exemplar, quod intueantur atque imitentur. Ita se gerat, ut omnium animos sibi conciliet, non elatus, non imperiosus, sed facilis, humanus paratusque pro suis ovibus non facultates modo, sed etiam vitam profundere. Pastorem bonum imitans, qui animam pro ovibus posuit»⁸¹.

Tra le obbligazioni del parroco, il sinodo sottolinea la cura che egli deve avere per alcune categorie di persone, e particolarmente per il clero residente nel territorio parrocchiale, per gli ammalati ed i poveri, a favore dei quali deve preoccuparsi del buon funzionamento delle Congregazioni di carità.

Esigenti sono pure le norme date nel capitolo successivo del sinodo sul comportamento esterno degli ecclesiastici:

«Ad ea, quae faciunt ad decoris, et dignitatis conservationem, attentis animi teneantur, ne quid audacter, temere, molliter et delicate fiat aut dicatur: ne ex verbis, ex ore, oculis, incessu, motu, statuque corporis in ullius animi vi-

⁷⁹ Ivi, p. 301.

⁸⁰ Ivi, p. 303.

⁸¹ Ivi, p. 308.

tii, ac praesertim incontinentiae suspicionem veniatur. Ne quid sit incompositum, inconditum, ne quid argutum, fractum, molle, importunum. Nulla sit cum mulieribus consuetudo, nulla deductio, etiamsi cum iis communio sanguinis intercedat: neque officii ratio, aut aliae hujusmodi gerrae, tamquam honestae caussae praetexantur. Si rei familiaris ratio cogat alicujus opera uti, per Nos licebit natam annos quadraginta et probatae vitae ancillam mercede conducere, quo nullus suspicionis locus relinquatur»⁸².

Anche in questo capitolo abbondano le pene pecuniarie, che sono sempre però devolute a favore dei poveri. Dopo aver dato disposizioni sul vestito, a riguardo del quale il sinodo richiede il giusto mezzo (*neque elegantia neque sordes ferantur*), sulla tonsura, sul collare e sui paramenti sacri da non indossare sul vestito corto, il sinodo infligge la pena: *Qui se-cus fecerit, binis aureis multabitur pauperibus distribuendis*⁸³. Anche i sacerdoti che si allontanano dalla loro residenza senza aver richiesto il permesso dell'Ordinario sono multati con la privazione di metà del loro beneficio, che deve essere versata a favore dei poveri nella cassa della Congregazione di Carità⁸⁴.

Oltre che nella destinazione di queste multe, notevole è l'attenzione che il sinodo dedica ai poveri. Non solo li affida direttamente ai parroci, ma ricorda anche ai semplici sacerdoti il dovere di devolvere loro tutto il superfluo, ed interpreta con molta severità il concetto di superfluo:

«Audiant S. Bernardum: “Quidquid praeter necessarium victum et simplicem vestitum, sacrilegium est”. Quidquid pecuniae in alio profunditur, id pauperibus per crudelitatem detrahitur. Licet iis uti ex conditione non generis, non saeculi, sed hominis viam religionis ingressi, penes quem quae esset apud laicum simplex mundities, ea luxuries est. Non ex cupiditate, sed ex caritate ratio vitae petenda, et componenda est, ut tibi parco supersit conferendum in alendos pauperes, non in augendas domesticorum fortunas»⁸⁵.

Sullo stesso tema il sinodo ritorna sia a proposito delle eredità lasciate dai sacerdoti, in cui i poveri dovrebbero avere il primo posto, sia a proposito dell'amministrazione delle cappelle rurali e delle spese fatte per le feste patronali dalle confraternite laicali, esclamando:

«Né meno pubbliche collette si permetteranno per soverchie spese e straordinari apparati, che trapassano la moderazione della cristiana pietà. Con qual coscienza si può torre il dovuto a' poveri, per servire alla vanità, e superbia dei Confratelli? [...] È poi cosa credibile, che a spese delle Confraternite o Cappelle s'imbandiscano anche pranzi e lautì banchetti?»⁸⁶.

⁸² Ivi, pp. 313-314.

⁸³ Ivi, p. 315.

⁸⁴ Ivi, p. 317.

⁸⁵ Ivi.

⁸⁶ Ivi, *Appendice: Istruzione per le Confraternite e Cappelle campestri*, p. 371.

Tra i documenti posti in appendice al sinodo è interessante il breve di Pio VI del 29 agosto 1782, indirizzato all'abbazia di San Michele, in cui si stabiliscono i concorsi per il conferimento dei canonicati soltanto ai sacerdoti più degni, escludendo categoricamente coloro che non sono idonei ai ministeri della confessione e della predicazione. In tale breve si loda lo zelo e la vigilanza del card. Gerdil nel preparare per la sua abbazia degli ecclesiastici ben formati all'esercizio del sacro ministero e per aver istituito a questo scopo una cattedra di teologia morale pratica e di sacra eloquenza, da frequentarsi dagli ecclesiastici dopo il corso teologico istituzionale:

«Sedulo curavit ut in suo Seminario Ecclesiastico Abbatiali una statuere-
tur Theologiae cathedra, decrevitque, ut illius alumni tam Clerici quam
Presbyteri, post completum theologicum huiusmodi cursum, studio pari-
ter moralis et practicae Theologiae operam darent, simulque in praedica-
tionis ministerio se se invicem exercerent»⁸⁷.

L'attenta lettura del sinodo di Giaveno conferma, insieme alla moderazione, un'autentica passione dei padri sinodali per il bene della Chiesa e delle anime. Non è esagerato il giudizio dato a suo riguardo da padre Francesco Fontana nella prefazione all'edizione delle opere del Gerdil: «Il sinodo non è di gran mole ma è fatto con tale prudenza e con tale dottrina, che le costituzioni potrebbero di leggieri servir di modello per lo regolamento o governo di qualunque Diocesi»⁸⁸.

Parlando dell'orientamento teologico e morale impresso dal Gerdil al sinodo, il padre Fontana ne conferma l'appartenenza a quello schieramento moderato che fu definito "Il terzo partito" del Settecento⁸⁹:

«Con egual precisione si tenne insieme lontano da quei che, dando tutto alla Grazia in guisa di escludere la nostra collaborazione, distruggono in fatto il libero arbitrio; e da quei che, troppo al libero arbitrio concedendo, se non tolgono del tutto, diminuiscono certo di troppo l'efficacia e il valor della Grazia. E tutto ciò Egli fa, scevro da ogni spirito di partito, dal quale fu quanto altri mai costantemente lontano in tutte le opere sue»⁹⁰.

Nella seconda appendice al sinodo è pubblicata una lettera del card. Pallavicini, che loda l'abate per lo zelo dimostrato sia nell'aver raccomandato al clero della sua abbazia la scrupolosa osservanza del rituale romano, sia per aver provveduto di un ottimo pastore la parrocchia di Santa Maria Maddalena, nella frazione alpestre della Maddalena a Giaveno. Il

⁸⁷ Ivi, p. 334.

⁸⁸ GERDIL, *Opere...* cit., XIX, p. VI-VII.

⁸⁹ E. APPOLIS, *Entre Jansénistes et Zelanti le "Tiers parti" catholique au XVIIIe siècle*, Paris 1960.

⁹⁰ GERDIL, *Opere...* cit., XIX, pp. III-IV.

fervore di quella piccola comunità, che riproduceva la vita spirituale delle prime comunità cristiane, è sottolineato in modo significativo: «Horum numero abs dubio habenda Parochi adsignatio Ecclesiae S. Mariae Magdalenae in montibus Javeni facta, e qua rudis populus religione ac pietate ita jam profecit ut veterum Christianorum referat imaginem»⁹¹.

Un frutto del fervore suscitato dal sinodo si potrebbe pure considerare l'affidamento al trappista Carlo De Meulder della nuova parrocchia dell'Indiritto di Coazze, eretta il 30 giugno 1791⁹². Non era facile trovare un pastore disposto ad andare in una località così solitaria e disagiata. Fu lo zelo della serva di Dio Maria Clotilde di Borbone Savoia, moglie del futuro re Carlo Emanuele IV, a suggerire al card. Gerdil di inviare lassù un trappista. Il De Meulder era conosciuto dal card. Gerdil e dallo stesso papa Pio VI, come testimoniò p. Leopoldo Scati-Grimaldi nel processo sulle virtù della serva di Dio Maria Clotilde: «Il trappista Carlo Emanuele De Meulder era ben cognito al Cardinale Gerdil, per averlo conosciuto in Roma prima che lo stesso passasse in Piemonte»⁹³. Il papa stesso chiese al De Meulder di andare in Piemonte con “una missione caratteristica”, cioè di contrastare in quella terra la penetrazione dell'ideologia rivoluzionaria della Francia, concedendogli poteri straordinari. Così testimonia lo stesso trappista nella sua opera *Le Pasteur Solitaire*:

«Pio VI, degno successore del principe degli Apostoli, [...] mi fece l'onore di ammettermi al bacio de' suoi piedi e la grazia di dirmi chiaramente che Dio domandava da me il mio ritorno in Piemonte, per prendere ivi cura di povere anime abbandonate e di altri che vorranno ricorrere a me: a questo fine Egli mi inviò in mezzo a voi, miei cari Fratelli, con dei poteri e delle facoltà non ordinarie»⁹⁴.

Il trappista De Meulder, personalità spiritualmente eccezionale ed insieme uomo di azione, diviso tra la ricerca di silenzio eremitico e la carità che lo spingeva verso i fratelli, ebbe a soffrire molto nei sette anni che trascorse all'Indiritto, allora un vero deserto; ma vi costruì la chiesa e la casa parrocchiale, e soprattutto vi formò una comunità cristiana fiorente, che conserverà di lui un ricordo indelebile. Prima di allontanarsi furtivamente dalla sua parrocchia, assillato dai debitori e soprattutto da un sacerdote (il

⁹¹ Ivi, p. 339.

⁹² G. DELL'ORTO, *Sui monti di Coazze. La frazione Indiritto e il trappista De Meulder. Una briciola di terra con tanta storia*, Coazze 1983, pp. 128-129. Vi sono pure pubblicate due suppliche per avere la parrocchia, rivolte al card. Gerdil dal Consiglio Comunale di Coazze (ordinato 14 giugno 1790) e dai “particolari” della frazione.

⁹³ Ivi, p. 130.

⁹⁴ C.E. DE MEULDER, *Le Pasteur Solitaire des Alpes Cossiennes au desert de Coasse, Paroisse de Saint Jacques, à toute la nation piémontaise et à toute âme qui craint le Seigneur, salut et paix de la part de Dieu*, 2° ed., Turin 1794, p. 16. Riportato da DELL'ORTO, *Sui monti...* cit., p. 131.

parroco di Druento ab. Roffredo Saorgio, che lo denunciò al Gerdil), egli spiegò in una lunga lettera al cardinale i motivi che lo costringevano a rifugiarsi ad Anversa, sua città natale⁹⁵. In questa lettera molto interessante egli racconta la situazione di povertà estrema in cui trovò nel 1791 la sua nuova parrocchia, che raggiunse a stagione inoltrata, ormai nel cuore dell'inverno, poiché il principe di Piemonte, la principessa sua sposa e gli altri principi e principesse l'avevano trattenuto per lungo tempo a Moncalieri. Egli descrive al cardinale la prima notte trascorsa nella casa inospitale, senza porte e senza finestre, in quel borgo alpino dove non era stato accolto da nessuno, ma soltanto dalla neve che cadde abbondante per più giorni. A motivo degli indugi nel castello di Moncalieri:

«Je n'ai pu monter sur la cime de ce rocher, qui effraye tout le monde et a fait jusqu'à présent mes délices et ma plus douce consolation, que la veille de St. André, lorsque nous entrâmes d'abord dans le coeur de l'hiver le plus rude que j'ai passé ici. Je n'y trouvai qu'une petite maison imparfaite, inhabitable, sans portes, sans fenêtres: j'y passai cependant la nuit sur quelques planches que j'avais mis par terre en cuisine; cette nuit même la neige me couvrit ainsi que plusieurs autres jours de suite, jusqu'à qu'un menuisier eut la complaisance de me faire porte et fenêtres et que je pus ainsi fermer dehors cette importune compagne. Je laisse juger à V. E., sans que cependant jamais elle le comprendra, ce que j'ai souffert durant l'hiver le plus cruel sur ces hautes montagnes, où j'ai près de ma demeure la neige et la glace éternelles»⁹⁶.

I parrocchiani erano estremamente poveri, senza calzari ai piedi e talvolta “nudi come dei selvaggi”, tanto che il trappista afferma di essere stato obbligato a vestirli per metterli in grado di venire alla chiesa, e di averne calzati ogni anno più di duecento. La popolazione non era di trecento anime, come gli aveva detto l'abate Ferrero, ma di settecentocinquanta, e non mancavano casi di bisogno estremo. Non appena egli ebbe terminato la casa parrocchiale vi ospitò tre sorelle cieche, restate orfane, che si fermeranno in parrocchia anche con i suoi successori. Il trappista si adoperò grandemente per l'elevazione sociale dei suoi parrocchiani, imparando anche medicina ed erboristeria per guarire i malati che non avevano soldi per ricorrere alle cure del medico, e soprattutto importando i primi telai perché le donne potessero tessere nelle loro case. Ospitò per qualche tempo in casa parrocchiale alcune maestre tessitrici che insegnarono alle sue parrocchiane l'arte della tessitura⁹⁷.

Approfittando delle conoscenze che aveva presso la corte, il De Meulder ottenne dal re Vittorio Amedeo III una pergamena reale che concedeva agli abitanti dell'Indiritto il diritto del pascolo e del boscheg-

⁹⁵ DELL'ORTO, *Sui Monti...* cit., pp. 247-249. Lettera del 2 marzo 1799.

⁹⁶ Ivi, p. 247.

⁹⁷ Ivi, pp. 145-147.

giamento sulla montagna di proprietà del comune di Coazze⁹⁸. La chiesa parrocchiale fu costruita con un'architettura leggiadra e pregevolmente affrescata dal celebre Luigi Vacca. Il piazzale di fronte alla chiesa, con il piccolo cimitero e la bella casa parrocchiale, costò al De Meulder, come spiega nella lettera al Gerdil, tutto il patrimonio ricevuto dall'eredità di uno zio. Ma soprattutto l'eremita fu per quei montanari un vero padre nella fede, tenendosi lontano nel campo morale sia dal rigorismo che dal lassismo, come gli aveva consigliato il teologo Antonelli di Rivoli⁹⁹. La lunga lettera al card. Gerdil rivela il dolore del De Meulder di dover abbandonare il suo amato gregge:

«Ce qui m'afflige le plus c'est la nécessité d'abandonner ma Paroisse à laquelle probablement on ne voudra pas même continuer la pauvre pension de 300 lires qu'on m'a donné depuis 5 ans sur l'Économat, laquelle ces années-ci à peine suffisait à maintenir l'huile de l'Église; abandonner ces bonnes et simples âmes à la rage des loups, en ce temps où l'impiété veut anéantir la Sainte Religion»¹⁰⁰.

L'affrettata partenza del De Meulder avvenne attraverso il passo del Col di Bione che si affaccia sulla Valle di Susa. L'eremita di notte bruciò nel cimitero alcuni documenti che riteneva compromettenti e si fece accompagnare da un giovane fino al colle. Di lassù contemplò malinconicamente per l'ultima volta tutte le borgate della sua parrocchia illuminate dalla luna. Probabilmente la sua partenza fu accelerata dalla paura che egli aveva dell'esercito rivoluzionario francese, che si era affacciato sulla val Sangone dal Colle della Rossa negli ultimi giorni del mese di agosto del 1799¹⁰¹. Anche le vicende del trappista dell'Indiritto di Coazze dimostrano la cura che il Gerdil, vero padre dei poveri, ebbe verso le popolazioni più sperdute della sua abbazia.

3. - *Il periodo dell'occupazione francese*

Particolarmente interessanti sono gli ultimi anni di vita del cardinale. Padre Vercellone, il più attento dei suoi biografi, lamenta che l'epistolario, particolarmente ricco in questo periodo, sia stato poco sfruttato dai suoi biografi, passando così "sotto silenzio il più splendido e luminoso periodo della sua vita"¹⁰².

In poco tempo si verificò un succedersi incalzante di avvenimenti

⁹⁸ Ivi, p. 157.

⁹⁹ Ivi, pp. 149-150.

¹⁰⁰ Ivi, p. 248.

¹⁰¹ Ivi, p. 220.

¹⁰² C. VERCELLONE, *Gli ultimi quattro anni della vita del card. Giacinto Sigismondo Gerdil*, Roma 1863, p. 6.

angosciosi e violenti, che travolsero tutti gli stati italiani e lo stesso Stato Pontificio. Ma soprattutto ne subì i tragici contraccolpi il regno sabauda, maggiormente esposto per la sua posizione geografica all'espansionismo ideologico e militare della rivoluzione francese.

Nel 1792 la situazione militare del Piemonte si era fatta critica, per l'invasione da parte dei francesi dei territori oltre le Alpi. Il 10 ottobre di quell'anno Vittorio Amedeo III fu costretto ad ordinare la mobilitazione generale ed anche i territori abbaziali contribuirono a formare contingenti dell'esercito, ognuno secondo le proprie forze. Giaveno arruolò e inviò a Susa il 23 ottobre una compagnia di soldati composta da un capitano, un luogotenente, un sottotenente, 5 sergenti e 95 uomini.

In una lettera pastorale del 16 febbraio 1794 il Gerdil annunciò, per l'imminente quaresima, la dispensa dall'astinenza dei latticini, uova e carne, eccettuati i primi e gli ultimi quattro giorni della quaresima ed il venerdì e sabato di ogni settimana. La lettera ricorda che la dispensa non era concessa per favorire la diminuzione del fervore, ma per venire incontro alle necessità della popolazione. Anche questi avvenimenti, afferma poi, sono voluti da Dio, perché «tutto in somma dipende dal voler sovrano dell'Onnipotente, l'abbondanza e la carestia, la serenità e la procella, le inondazioni e la siccità, la gioia e la tristezza, la tranquillità delle nazioni e le inimicizie dei popoli, la guerra e la pace»¹⁰³. Sottolineando poi l'amore di Dio per gli uomini ed il carattere pedagogico del castigo, egli ricorda «le rivoluzioni d'Israello, d'un popolo sovente umiliato perché sovente infedele, eppur sempre caro a Dio»¹⁰⁴. La pastorale mette pure in rilievo i vantaggi sociali della penitenza. Il tempo di quaresima infatti deve unire «la semplicità de' cibi alle elemosine più abbondanti, le prolungate preghiere all'ascolto della parola di Dio e al raccoglimento, la severità verso se stessi alla dolcezza e al perdono verso gli altri»¹⁰⁵.

Un'altra lettera pastorale del 15 ottobre 1795 annuncia il Giubileo straordinario concesso da Pio VI con Breve del 24 luglio a tutte le diocesi di terraferma del Regno di Sardegna. Il Breve era stato implorato da Vittorio Amedeo III proprio attraverso il card. Gerdil, nella sua qualità di protettore dello Stato sabauda presso la Santa Sede, per scongiurare gli imminenti pericoli che incombevano sul regno per la guerra di Francia. Ma di questi problemi politici, forse per ragioni prudenziali, nella lettera di indizione del Giubileo si tace¹⁰⁶.

¹⁰³ G.S. GERDIL, *Egli è pur vero che la Chiesa Cattolica...*, Torino 1794, p. 5.

¹⁰⁴ *Ivi.*

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 7.

¹⁰⁶ G.S. GERDIL, *Nel nome del Signore Iddio*, Torino 1795; PIO VI, *Venerabilibus Fratribus Archiepiscopis et Episcopis ceterisque locorum Ordinariis ditionis citramarinae, carissimo in Christo Filio nostro Victorio Amadeo Sardiniae Regi Illustri subjectae... Quoties animo repetimus*, Roma 1795.

Il giubileo durava un solo mese, dal 15 novembre al 14 dicembre 1795, e fu inteso dal sovrano e dai vescovi come un'occasione straordinaria di riconciliazione con Dio, quasi come una grande missione al popolo. Tutto il clero secolare e regolare venne esortato ad animarsi di zelo, ad andare nelle strade e nelle piazze per esortare tutti i fedeli in ogni tempo e luogo, invitando alla conversione anche i cuori più ostinati. La sua celebrazione fu aperta con una grande processione penitenziale in tutte le parrocchie dell'abbazia. Tra le condizioni del giubileo fissate dal papa per ottenere l'indulgenza, oltre ad una visita ad alcune chiese stabilite, «nelle quali stiasi divotamente pregando per qualche spazio di tempo», veniva stabilito un digiuno di tre giorni, la ricezione dei sacramenti della Riconciliazione e dell'Eucarestia, qualche elemosina e l'intervento alle pubbliche funzioni fissate in ogni luogo. Nella visita alle chiese si prescriveva poi, secondo l'antica consuetudine dell'abbazia, la separazione tra uomini e donne. Nella lettera pastorale sono pure indicate le chiese da visitare, che sono distinte per uomini e donne nei centri maggiori di Gaveno, Carignano e Bernezzo, mentre nelle altre parrocchie si affida ai parroci il compito di determinarlo, se lo ritengono conveniente. La lettera pastorale contiene pure un'ampia catechesi sul tema giubilare:

«E qual altra cosa è mai il Giubbileo, se non una remissione che la Chiesa, abbreviate le penitenze canoniche, fa di ogni genere di peccati, applicando la pienezza de' meriti di Gesù Cristo a proporzione del fervore e della penitenza colla quale un peccator si converte? Non vi è pertanto alcun genere di peccati, che la Chiesa non sia ora disposta a perdonare, non alcuna lunghezza di penitenza canonica che la Chiesa non sia disposta ad abbreviare, nessuna quantunque larghissima applicazione de' meriti di Gesù che la Chiesa non sia disposta a fare, non alcuna facoltà, che il Santo Padre non accordi ai Confessori approvati o da approvarsi da Noi»¹⁰⁷.

Il Gerdil intende pure rispondere alle eventuali obiezioni che potevano essere sollevate negli ambienti giansenisti o rigoristi sull'utilità pastorale di questa condiscendenza verso i peccatori e sul potere stesso della Chiesa di concedere il perdono giubilare:

«Tale sovrabbondanza di grazia parve altre volte così eccessiva ad alcuni, i quali credeansi di essere grandi pensatori, sol perché sapevano in loro mente fissar dei limiti all'infinità delle Divine misericordie, che si volsero a negare, che Dio avesse mai concesso tanta autorità agli Appostoli, ed a' lor successori»¹⁰⁸.

Egli accenna poi ai testi della Sacra Scrittura e della Tradizione che comprovano tale autorità. Ma ancor più egli appare preoccupato di non

¹⁰⁷ GERDIL, *Nel nome...* cit., pp. 2-3.

¹⁰⁸ Ivi, p. 4.

favorire la rilassatezza, che potrebbe essere causata da una mal intesa concezione del Giubileo. Esso infatti non può dispensare da quella penitenza che è richiesta per la conversione. Le sue riflessioni al riguardo rivelano una concezione abbastanza rigorista della penitenza e della riconciliazione, secondo gli schemi morali della scuola probabiliorista piemontese:

«Non vi dissimuleremo però un timore, che ci punge tanto più vivamente, quanto più ci sentiamo affezionati alla vostra salute. Noi temiamo, che molti fra voi, illusi da una segreta tiepidezza, si credano dispensati da ogni penitenza, appunto per questo che la Chiesa è liberale; e quindi, lusingandosi di un'applicazione de' meriti di Gesù, che essi mai non otterrebbero, riducano la lor conversione ad una semplice cessazione dal peccato. No, diletissimi, non cadete mai in sì grave errore. La penitenza è una virtù prescritta dal Vangelo, ed essenziale al sistema delle massime cristiane. Altro è che un penitente dando compimento, come Paolo diceva, nella sua carne a ciò, che rimane dei patimenti di Gesù, trovi un grande ajuto per sanar le piaghe di sua coscienza nella facilità del perdono, nelle comuni preghiere dei popoli, nell'abbondante applicazione dei meriti di Gesù; altro è che egli lusinghisi di essere liberato da ogni genere di cristiana penitenza»¹⁰⁹.

La guerra con la Francia causava anche al popolo dell'abbazia gravi sofferenze. A queste si riferisce apertamente la lettera pastorale di dispensa dal digiuno quaresimale pubblicata il 4 febbraio 1796, cioè poco più di tre mesi prima che le vittorie dell'esercito francese costringessero il re sabauda al disastroso armistizio di Cherasco con Napoleone:

«Già da alcuni anni la circostanza del quaresimale digiuno ci presenta l'occasione di parlarvi non meno dello spirito di penitenza, con cui deve immolarsi a Dio un cuor Cristiano, che delle particolari afflizioni, con cui Dio viene stringendo, e quasi assedia gl'individui, le famiglie, le popolazioni intiere alla nostra cura commesse. Il nostro cuore non può dimenticarvi, e nelle umili preghiere, che noi offriamo ogni giorno avanti il Trono della Maestà divina, sempre ci stanno presenti le tribolazioni che vi agitano, e vi riempiono il cuore di amarissimo affanno»¹¹⁰.

Ancor maggiore è la sua preoccupazione per la crisi religiosa nella quale le tragiche circostanze della guerra, unite a varie altre disgrazie, sembravano aver gettato il popolo cristiano:

«Ben ce lo richiamerebbero alla memoria i vostri gemiti, e le querele, colle quali piena l'anima d'afflizione vi lagnate talvolta della troppo severa Provvidenza di Dio. Un Dio, voi dite, il quale prolunga la tribolazione, e raddoppia i flagelli; il quale alla pubblica calamità d'una nazione aggiunge la segreta desolazione delle famiglie; il quale la scarsezza de' raccolti cumula col-

¹⁰⁹ Ivi, p. 5.

¹¹⁰ G.S. GERDIL, *Già da alcuni anni...*, Torino 1796, pp. 1-2.

la mortalità delle bestie più necessarie all'agricoltura, ed al vitto umano; il quale all'indispensabile deperimento d'uomini, che dalle fatiche nasce e dalle stragi d'una guerra fierissima, fa seguir da presso le malattie, per cui son decimate tante famiglie, e le desolazioni barbare, per cui Provincie già floride, ed or desolatissime giacciono nello squallore e nella miseria»¹¹¹.

Tuttavia egli esorta i suoi fedeli, affinché con l'aiuto della grazia e della parola di Dio, non si abbandonino a «una disperazione insensata». L'immagine che occorre farsi del Signore è quella di «un Dio benefico che non avea creato l'uomo che per la felicità». Il Gerdil invita perciò a scrutare le Scritture, per constatare «s'egli vi sia un gastigo, che il peccato non abbia provocato, o se Dio gastigando gli uomini non intese di spronarli mai sempre a conversione ed a penitenza»¹¹². Segue poi una lunga serie di esempi biblici per dimostrare «che un Dio benefico non vorrebbe mai discendere a tanta severità, se il peccatore impegnandosi in una e privata, e pubblica ribellione nol costringesse ad armarsi di flagelli la destra ed a percuoterlo»¹¹³.

Anche a riguardo delle penitenze quaresimali il Gerdil afferma che non sono richieste dal Signore per la sofferenza che causano all'uomo, ma perché giovano al suo bene:

«Non già che Dio dilettesi di veder gli uomini immersi nell'umiliazione, e nel pianto, o abbia egli bisogno di riscuoter da noi sacrificj di lode, e di supplicazione [...] Egli è in se stesso eternamente beato, né tutte le creature possibili, od esistenti saprebbero renderlo più beato un sol istante.[...] Egli esige da noi il sacrificio di lode, d'amore, di penitenza, perché è necessario alla nostra emendazione, ed alla nostra salute. Non può, Figli dilettezzissimi, non può l'uomo risalir a Dio se non per quella stessa strada, per la quale precipitando si allontanò dal suo Signore; né può altrimenti sanarsi la superbia, che coll'umiliazione, colla liberalità l'avarizia, col fervore l'accidia, colla mansuetudine la collera, coll'astinenza la gola, colla penitenza l'amor de' piaceri, e la debolezza del cuor umano coll'orazione, e colla fuga de' pericoli»¹¹⁴.

Dispensando dall'astinenza delle carni, egli accenna alla dolorosa epidemia scoppiata in quel momento tra il bestiame ed afferma che il papa «mosso da paterna tenerezza per le strettezze economiche, che vi angustiano, ci permise di dispensarvi nell'or prossima Quaresima dall'astinenza delle carni; giacché tale osservanza vi riuscirebbe troppo difficile principalmente in quest'anno, nel quale una fiera epizoozia incrudeli sui vostri armenti»¹¹⁵.

¹¹¹ Ivi, p. 2.

¹¹² Ivi, p. 3.

¹¹³ Ivi, p. 5.

¹¹⁴ Ivi, p. 9.

¹¹⁵ Ivi, p. 10.

L'invasione del Piemonte fu scongiurata nel 1792, ma non poté più essere arrestata quando assunse il comando dell'armata francese il gen. Napoleone Bonaparte. Nella primavera del 1796 i Francesi occuparono buona parte del Piemonte, minacciando anche Torino, e costrinsero il re all'armistizio di Cherasco il 27 aprile, ratificato dal Direttorio di Parigi nella pace del 15 maggio. Il giorno successivo moriva improvvisamente l'arcivescovo di Torino card. Vittorio Gaetano Costa, che era stato l'artefice della pace e che il re stava per nominare Primo Ministro del Regno al posto del conte d'Hauteville in viso ai Francesi¹¹⁶. Il 16 ottobre di quello stesso anno moriva il re Vittorio Amedeo III, sopraffatto dal dolore per la disfatta militare e politica, e gli succedeva Carlo Emanuele IV, l'allievo del card. Gerdil. Questo sovrano, pur essendo intelligente, religioso e pieno di bontà verso il popolo, mancava dell'energia che sarebbe stata necessaria per affrontare tempi così difficili.

Uno dei provvedimenti religiosi con maggior incidenza sociale, preso dai sovrani sabaudi negli anni della bufera rivoluzionaria, fu il ripristino delle festività che erano state soppresse nel 1786. A tale ripristino furono dedicate le due lettere pastorali del Gerdil del 15 luglio 1794 e del 25 marzo 1797. Soltanto alcune corrispondenze del 1799 si riferiscono invece alla soppressione delle feste compiuta dal primo governo provvisorio repubblicano ed al loro ristabilimento, dal giugno 1796 al giugno 1800, durante il breve ritorno della monarchia. Dopo la vittoria di Napoleone a Marengo esse saranno per la seconda volta soppresse dal governo francese.

Il primo ripristino delle feste nel 1794 fu richiesto a Pio VI da Vittorio Amedeo III, perché il re si era pentito di aver ceduto otto anni prima alle pressioni esercitate dalla corrente più progressista del suo governo, e attribuiva alla soppressione delle feste le sventure economiche e le disfatte militari abbattutesi sulla sua monarchia. Il papa concesse il ristabilimento delle feste con Breve del 21 giugno 1794 ed il card. Gerdil lo promulgò per la sua abbazia il 14 luglio successivo¹¹⁷. Ben dodici delle diciassette festività soppresse nel 1786 furono ripristinate, cioè le feste degli apostoli, della purificazione e natività di Maria Vergine, di san Giuseppe, sant'Anna e della dedicazione della chiesa abbaziale di San Michele Arcangelo. I rimanenti cinque giorni festivi, cioè l'invenzione della santa Croce, san Lorenzo, il secondo giorno dopo Pasqua e dopo Pentecoste ed il terzo giorno dopo Natale, saranno ristabiliti il 25 marzo 1797 per richiesta del nuovo re Carlo Emanuele IV, che vi aggiunse pure il 30 marzo, festa dell'Addolorata, a cui il re era particolarmente de-

¹¹⁶ FAVARO, *Vittorio Gaetano Costa...* cit., p. 488.

¹¹⁷ G.S. GERDIL, *Soleva Celso filosofo...*, Torino 1794, 12 ff.; FAVARO, *Vittorio Gaetano Costa...* cit., p. 466 n. 240, ove si parla del ripristino delle feste nell'arcidiocesi di Torino da parte del card. Costa.

voto¹¹⁸. Questi provvedimenti rivelano la situazione di angoscia in cui si trovava il regno sabaudo in balia dell'esercito repubblicano francese, anche se il ristabilimento di una ventina di festività soppresse, con relativo giorno di digiuno che le precedeva, non costituiva un atto di governo adatto a sollevare la situazione politica ed economica del paese.

La causa delle disgrazie accadute al Piemonte viene attribuita dal Gerdil alla penetrazione dell'illuminismo, che avrebbe attirato i castighi di Dio anche sulla nazione sabauda. Un riferimento alla filosofia illuminista è fatto dalla lettera pastorale del 1794: la persecuzione che si era scatenata in Francia contro il cristianesimo, tutte le tragedie della rivoluzione francese e le guerre che insanguinavano l'Europa ed avevano coinvolto anche il regno sabaudo sarebbero state frutto di una congiura dei sedicenti filosofi. Lo scritto del Gerdil è una denuncia appassionata ed anche ironica delle false promesse fatte da costoro mentre meditavano e preparavano la distruzione della fede cristiana:

«Lungamente meditata scoppia una persecuzione contro il Vangelo: persecuzione, che il Filosofismo preparò con ogni arte più scaltra, estese colla più rea simulazione, perfezionò colla più studiata malizia. Nessun mezzo si lasciò intentato. Le lettere amene, le scienze astratte, la multiplice letteratura, tutto si fece concorrere alla decorazione di quegli uomini infausti, che dovevano insinuar il veleno in tutti i cuori. Si promise ricchezza al commercio, abbondanza all'agricoltura, prosperità alle Nazioni. Dovevano gli uomini esser finalmente tutti fratelli; dovean le coscienze andar libere da ogni peso d'opinione; e mercé la gran luce politica, che il Filosofismo vantavasi d'aver schiusa a pro degli uomini, la più tenera, ed universale umanità dovea sola regnare sul Globo intiero. Uomini illusi! Nazioni ingannate! Altro non volevano significare le pompose promesse che l'annientamento della Religione, e l'abolizione del Vangelo di Gesù, che sommamente si odiava, e l'odio del quale riverberava sopra chiunque si gloriasse di seguirne la Legge. Infatti, appena poté il Filosofismo, usurpata l'autorità non sua, mostrarsi senza maschera, videsi una confusione di cose qual forse altro secolo non vide mai. Distrutta l'agricoltura, annientato il commercio, oppressi i Popoli, le Nazioni si trovarono nemiche. Avvampa improvvisa per tutta Europa una guerra sì rabbiosa, che l'Asia e l'America ne risenton l'ardore. Corre il sangue a rivi nelle più belle Regioni: spopolate le Provincie, deserte le campagne, tutto annunzia orrore e strage. Pajon gli uomini cangiati in fiere, tanto è il furore che gli agita, e gli sprona a vicendevolmente distruggersi»¹¹⁹.

Riguardo poi al ristabilimento delle feste degli apostoli il Gerdil insiste sull'aiuto che può venir ai cristiani dall'esempio del loro martirio per affrontare le persecuzioni incombenti. La Chiesa infatti:

¹¹⁸ G.S. GERDIL, *Nel ritornarsene il Redentor del mondo...*, Torino 1797, 15 pp. Il ristretto era stato concesso da Pio VI con Breve del 9 dicembre 1796 e fu pubblicato a Torino con quattro mesi di ritardo a causa della delicata situazione politica del momento.

¹¹⁹ GERDIL, *Soleva Celso...* cit., p. 6.

«richiama alla memoria de' Fedeli i passati esempli, e in quella maniera, con cui superò le passate persecuzioni, procura di trionfar della presente. Propone pertanto agli afflitti Cristiani l'esempio degli antichi Eroi, che difesero la Fede, e vorrebbe destare nei nostri cuori l'emulazione cristiana della loro fortezza. Implora ad un tempo l'intercessione di que' grand'uomini, che Martiri un dì della Fede la stabilirono col sangue, convertirono i Popoli, e protesser la Chiesa; bene augurandosi che la loro protezione sia ora ugualmente efficace ad impetrare sopra di noi l'abbondanza delle divine misericordie»¹²⁰.

Sullo stesso argomento egli ritorna nella lettera pastorale del 1797, che annuncia il ripristino totale delle festività soppresse. La lettera allude alle dispute che avevano preceduto la soppressione delle feste nel 1786 e previene le obiezioni che avrebbero potuto sorgere, soprattutto nei ceti più colti:

«A dir vero non avevano presa parte in tal discussione que' soli che per la loro dottrina e autorità hanno diritto di trattare le cose ecclesiastiche, ma vi si erano intrusi Scrittori, che privi d'ogni autorità, fors'anche d'ogni rettitudine d'intenzioni, dalla sola inquietudine di lor temperamento erano spinti a disputare, o per malignità di cuore ambivano occasioni di poter disapprovare qualunque usanza alla Chiesa appartenesse. I Protestanti anch'essi hanno voluto entrare in questo aringo come quelli, i quali per pregiudizio adottato fino dalla lor prima separazione dalla Chiesa cattolica rigettando ogni fissazione di giorni festivi per fino dei Domenicali, si prevalavano d'ogni occasione per criticare la disciplina della Chiesa, di cui già avevano abbandonata la Fede. Fu compiuta l'illusione, allorchè lo spirito di filosofismo invase gli uomini dell'infelice secolo decimottavo, ed invase eziandio quegli uomini, i quali, sebbene non guidati da intenzioni insidiose, aspirando tuttavia al vanto di essere creduti ingegni politici e penetranti, lasciaronsi strascinare dal torrente delle novità acclamate»¹²¹.

Mette poi in guardia i suoi fedeli dalle dottrine sociali dei filosofi illuministi:

«Non parlavano infatti i sedicenti Filosofi che di bene pubblico: l'amor degli uomini era il sacro nome che le lor labbra immonde profanavano ad ogni momento, mentre i lor cuori fremevano della più stizzosa invidia; affettavano di languire d'amore soavissimo verso le Nazioni d'Europa, nella quale vivevano; erigendosi in protettori degli uomini deboli declamavano tuttodi contro l'ingiustizia delle leggi e de' giudizj, e giuravano un odio implacabile contro chiunque servilmente non adottasse le lor mostruose opinioni. Per lor decreto era superstizione e prepotenza tutto ciò, che gli uomini avevano pensato, fatto per corso di diciotto secoli; ma che? Sedenti sulla loro cattedra filosofica intorno alla quale stavano minacciosi i vizj più ignominiosi, l'orgoglio e il livore, la rapina e il libertinaggio, l'umanità e

¹²⁰ Ivi, p. 7.

¹²¹ GERDIL, *Nel ritormarsene il Redentor del mondo...*, Torino 1797, pp. 5-6.

l'oppressione, s'erano costituiti veri despoti di nulla meno che di tutte le opinioni europee, e già stendevano avidamente il ferreo scettro su tutto il globo. Gli avreste veduti gemere sulla sorte de' popoli ingannati dalla Chiesa cattolica, sul commercio e sulla agricoltura rovinata, dicevano essi, dalla serie di superstizioni infinite, che nella Chiesa assorbivano la miglior parte de' giorni dalla natura destinati al lavoro: cagione infausta a lor parere della povertà, in cui tanta parte del popolo languiva avvilita»¹²².

Il Gerdil ritiene che i tristi avvenimenti della Rivoluzione francese siano serviti ad aprire gli occhi delle nazioni europee sulle conseguenze funeste della filosofia illuminista:

«Disingannate una volta le Nazioni dalla storia funesta del secolo XVIII, non più oserà il Filosofismo pronunziare il sacro nome di ben pubblico, quando egli altro non volle, e ad altro non riuscì, che a stendere sulla faccia d'Europa il lugubre velo della desolazione e della morte»¹²³.

In questa lettera pastorale egli si dimostra pure preoccupato dello sconcerto che poteva causare nel popolo semplice un così frequente cambiamento di disciplina ecclesiastica riguardo ad un'osservanza, che veniva allora rigorosamente osservata da tutti e toccava la vita sia religiosa che civile della società. Per questo insiste soprattutto sulla distinzione tra gli immutabili comandamenti di Dio e la mutevole disciplina della Chiesa:

«Quindi è, che se la dottrina di Gesù è invariabile a segno, che una massima, un solo apice non può cangiarsene, anzi verrebbe a cangiarsi il sistema dei cieli, e di tutta la creazione piuttosto che una sola massima delle verità rivelate dal Redentore, può tuttavia variare l'esteriore disciplina della Chiesa nella scelta, e modificazione di que' mezzi, che più sembrano favorevoli alla professione della Fede Cattolica»¹²⁴.

Intanto gli avvenimenti in Italia precipitavano a causa del genio militare di Napoleone il quale, dopo aver piegato il regno sabaudo, si rivolse contro gli altri stati della penisola, compreso lo Stato pontificio. Il 19 febbraio 1797 Pio VI dovette concludere con la Francia il trattato di Tolentino, in cui cedeva a Napoleone Avignone e le legazioni di Bologna, Ferrara e Ravenna. Ma l'anno seguente, il 15 febbraio 1798, la guerra riprese ed il papa venne privato della sua sovranità su tutti gli Stati pontifici, e poi arrestato il 20 febbraio per essere deportato a Valenza. Dal 15 febbraio al 27 novembre 1798 fu proclamata la Repubblica Romana.

Il 3 marzo 1798 il Gerdil, in forza della sua funzione di protettore del Regno di Sardegna presso la Santa Sede, fece pervenire al Papa un memoriale in nome di Carlo Emanuele IV, per ottenere a favore dei ve-

¹²² Ivi.

¹²³ Ivi, p. 7.

¹²⁴ Ivi, p. 2.

scovi del Regno facoltà straordinarie, in previsione del fatto che si prevedeva imminente l'impedimento pontificio di esercitare il governo sulla Chiesa universale e l'impossibilità dei vescovi di ricorrere a Roma per le dispense riservate alla S. Sede¹²⁵. Non riuscì però ad avere dal Papa, ormai prigioniero dei Francesi, una risposta immediata. Intanto anche il Gerdil il 20 marzo 1798 dovette lasciare Roma e spogliarsi di tutto, anche dei libri che amava più di tutto il resto, per ricavare una somma che gli permettesse di affrontare il viaggio e di pagare lo stipendio ai domestici che lasciava in Roma senza alcun mezzo di sostentamento. Gli fu concesso dai francesi, per la stima che godeva come filosofo, il lasciarsi passare per ritirarsi a Torino.

A Firenze, prima di partire per Torino il 7 aprile 1798, scrisse al nunzio Odescalchi di interessarsi per fargli avere le facoltà richieste¹²⁶, ma giunto a Siena riuscì ad incontrare il 27 aprile Pio VI, che gli concesse a voce le facoltà più ampie, con la possibilità di trasmetterle a sua volta ai vescovi del Regno di Sardegna che si trovavano nell'impossibilità di ricorrere a Roma per le dispense riservate alla Santa Sede¹²⁷.

Da Siena poté riprendere la strada per Torino grazie alla generosità di due cardinali spagnoli suoi amici, che vennero incontro alle ristrettezze economiche in cui egli si trovava: il card. Francesco Antonio de Lorenzana, arcivescovo di Toledo, e mons. Antonio Despuig y Dameto, arcivescovo di Siviglia¹²⁸.

In Piemonte fu accolto calorosamente. A Casale Monferrato, dove era stato professore negli anni giovanili, ad attenderlo, con tutto il clero della città, c'era un inviato del re Carlo Emanuele IV, suo antico allievo, con l'incarico di accompagnarlo fino a Torino. A Casale fu ospitato dai padri dell'Oratorio, ai quali inviò in ringraziamento una bella lettera con l'omaggio di un panegirico di San Filippo, che vi aveva tenuto mezzo secolo prima¹²⁹. A due miglia dalla capitale gli venne incontro il Primo Ministro del re e alla periferia della città l'arcivescovo mons. Carlo Luigi Buronzo del Signore. Nell'atrio della chiesa di San Filippo il Gerdil fu accolto dal re stesso che, tra lo stupore di tutta la corte, gli gettò le braccia al collo chiamandolo *Mon maître* e poi disse all'arcivescovo di Torino: *Ecco il nostro comun Padre: di me perché mi ha educato, di Lei perché l'ha consagrato vescovo*¹³⁰.

¹²⁵ ASBR, *Gerdil*, XLIV, f. 166r.

¹²⁶ Ivi, f. 168r.

¹²⁷ Ivi, f. 170r.

¹²⁸ L'episodio è accennato dal Fontana che recitò l'elogio funebre alla presenza di uno di questi due porporati. (F.L. FONTANA, *Nelle solenni esequie celebrate in San Carlo ai Catinari all'Eminentissimo Card. Gerdil. Elogio funebre*, Roma 1802, p. 28.

¹²⁹ ASBR, *Gerdil*, XLVI, f. 28r. Panegirico del 1747.

¹³⁰ G. PIANTONI, *Vita del Card. Giacinto Sigismondo Gerdil*, Roma 1851, p. 65.

Il Gerdil prese alloggio dapprima a San Filippo e poi presso il Real Collegio dei Nobili di cui era rettore il suo confratello padre Leopoldo dei marchesi Scati-Grimaldi. Intanto il suo senso di giustizia e di carità verso i dipendenti che aveva lasciato a Roma gli causava nuove preoccupazioni. Da Roma gli fu scritto che non si poteva più provvedere al sostentamento dei suoi domestici perché le “cedole” erano state svalutate dalle nuove leggi della Repubblica Romana. Il cardinale allora, affinché la sua servitù non fosse costretta a domandare l’elemosina, ordinò che si vendesse ciò che gli rimaneva, anche il corredo cardinalizio, per pagar loro lo stipendio.

Anche a Torino egli si trovò presto nei debiti. Fr. Pompeo, il fratello laico che era addetto al suo servizio, aveva contratto vari debiti per il sostentamento del cardinale e non osava dirglielo per non rattristarlo. Alla vigilia di Natale trovò il coraggio di metterlo al corrente delle urgenti necessità a cui doveva far fronte e dei debiti da restituire entro pochi giorni. Il Gerdil gli chiese con tranquillità quanto denaro avesse ancora. «In tutto e per tutto, rispose Pompeo, sedici soldi». Il cardinale allora gli disse: «Domani mattina, uscendo di casa, dateli tutti in elemosina e lasciate fare alla Provvidenza». La sera di quel giorno, incontratosi con l’abate Francesco Ferrero, vicario generale dell’abbazia di San Michele della Chiusa, il fratello gli espose tutto agitato la situazione del suo superiore. L’abate Ferrero gli consegnò subito un considerevole numero di *doppie savoiarde*, dicendogli: «Il galantuomo che gliele presta non vuole interesse né alcun documento di ricevuta e ne accetta la restituzione, quando potrà, in viglietti». Mentre poi fratello Pompeo pregava fervorosamente in chiesa, gli si accostò uno sconosciuto chiedendogli notizie del Gerdil, della sua salute e dei mezzi di sostentamento. Fratello Pompeo gli rispose esponendogli la situazione di difficoltà in cui il cardinale si trovava ed egli all’istante gli pose nelle mani una copiosa somma in monete d’oro¹³¹.

Al Gerdil toccò dirigere l’episcopato piemontese nelle circostanze più delicate in seguito alle facoltà straordinarie conferitegli dal papa. L’autorità discrezionale illimitata ricevuta in quella circostanza lo spaventava ma, appena giunto a Torino, ricevette una lettera scritta da mons. Odescalchi in nome del Santo Padre, in data 27 aprile 1798, in cui il papa gli confermava tutte le facoltà che gli aveva date a “viva voce” a Siena.

Il papa gli scrisse ancora nel mese seguente di proprio pugno, confermandogli espressamente le più ampie facoltà. Il Gerdil tuttavia era preoccupato, perché da un lato prevedeva «le grandissime difficoltà che potevano incontrarsi, e dall’altro la sua delicata coscienza facevagli temere o di non provvedere a sufficienza ai bisogni urgenti, o di oltrepassare

¹³¹ Ivi, pp. 67-69.

le intenzioni del Santo Padre»¹³². Nello scrivere la notificazione, poi pubblicata il 14 agosto 1798 ed inviata a tutti gli arcivescovi e vescovi del Regno, egli ebbe molte esitazioni¹³³. Per questo il 18 luglio scrisse al card. Odescalchi per ottenere alcune delucidazioni su tali facoltà¹³⁴. Ricevette il 23 luglio successivo¹³⁵ le chiarificazioni richieste e l'8 agosto successivo gli riuscì ancora, prima di stampare la notificazione, di sottoporla all'approvazione di Pio VI, il quale approvò pienamente la sapienza con cui era stata redatta e la prudenza usata dal Gerdil per impedire qualsiasi abuso che danneggiasse la disciplina ecclesiastica¹³⁶. Tuttavia fu necessario, subito dopo la stampa della *Notificazione*, richiedere al papa tramite l'Odescalchi altre facoltà il 15 agosto, che gli furono concesse dal Santo Padre il 20 agosto¹³⁷.

La prima difficoltà gli venne da un alto funzionario del governo sabauda, che prese un provvedimento di tendenza giurisdizionalista. Il Cerruti, presidente del Senato, fece inserire la notificazione del Gerdil negli *Atti del Senato*, apponendovi però la clausola che tutte le grazie e dispense accordate dai vescovi in base ad essa dovessero essere sottoposte al *Regio exequatur*, cioè all'approvazione governativa. Il Gerdil si oppose prontamente a questa richiesta, notificatagli dal Cerruti il 24 agosto¹³⁸ e inviò il primo settembre una lunga lettera nella quale dimostrava che il Concordato in vigore tra la Santa Sede e gli Stati Sardi non richiedeva quella condizione¹³⁹. Nello stesso giorno il Cerruti rispose al cardinale cedendo alle sue ragioni¹⁴⁰. Come osserva padre Vercellone «questa risposta del Gerdil, scritta con moderazione e buona grazia, ma ad un tempo così energica e stringente che non ammette replica, ottenne il suo effetto, avendo il Senato desistito da ogni ulteriore istanza»¹⁴¹.

Il card. Gerdil dovette anche risolvere i problemi posti dai vescovi di Piacenza, Pavia e Albenga i quali, pur avendo la sede episcopale fuori degli Stati Sardi, avevano una porzione delle loro diocesi nel territorio del Piemonte. Poiché le facoltà pontificie concesse al Gerdil riguardavano soltanto i sudditi del re di Sardegna, egli fu costretto a non concederle a questi vescovi ma ai vicari che li rappresentavano nei territori sabaudi

¹³² VERCELLONE, *Gli ultimi...* cit., p. 9.

¹³³ G.S. GERDIL, *Notificazione di alcune provvisorie facoltà concesse dalla Santità del Sommo Pontefice Pio VI al Cardinale Gerdil relative agli attuali spirituali bisogni delle Chiese esistenti negli Stati di S. S. R. M. il Re di Sardegna*, Torino, dalla Reale Stamperia, 1798.

¹³⁴ ASBR, *Gerdil*, XLIV, f. 198r.

¹³⁵ Ivi, f. 200r.

¹³⁶ VERCELLONE, *Gli ultimi...* cit., p. 9.

¹³⁷ ASBR, *Gerdil*, XLIV, f. 206r.-207v.

¹³⁸ Ivi, f. 210r.

¹³⁹ Ivi, f. 216r.

¹⁴⁰ Ivi, f. 218r.

¹⁴¹ VERCELLONE, *Gli ultimi...* cit., p. 10.

delle loro diocesi. I vescovi protestarono perché i loro vicari erano stati provvisti di facoltà superiori a quelle dei rispettivi vescovi. Il Gerdil trovò subito una soluzione di compromesso e diede istruzione ai vicari di non servirsi di tali facoltà senza aver ottenuto la licenza dai loro vescovi.

Dovette risolvere anche la difficoltà presentatagli dall'arcivescovo di Cagliari che riteneva opportuno di non sopprimere la "componenda", cioè la tassa richiesta da Roma per la concessione delle dispense. Il Gerdil gli rispose che le dispense dovevano concedersi gratuitamente ai poveri, mentre invece alle persone agiate doveva imporsi l'obbligo di offrire ad un'opera pia i due terzi della somma richiesta da Roma, esigendo un attestato di ricevuta dell'amministratore dell'opera pia¹⁴².

Il Gerdil aveva anche il compito di provvedere alla conservazione dei beni della Chiesa, per quanto era possibile in quelle drammatiche circostanze in cui era pure necessario andare incontro all'estrema necessità dello Stato. L'erario pubblico era esausto, soprattutto per le spese dell'esercito, ed era già stata messa in giro la moneta in carta e poi la moneta erosa. Il re volle sentire il parere del Gerdil sulla proposta di fare appello al clero per le necessità dello Stato ed anche per concorrere alle spese della corte rifugiatasi in Sardegna, protestando che non avrebbe mai incamerato dei beni ecclesiastici senza il permesso dell'autorità pontificia. Il cardinale allora radunò il 18 settembre 1798 un congresso, composto dai cinque vescovi di Torino, Novara, Acqui, Susa e Biella, che deliberarono una specie di prestito al governo, che si impegnava a restituire soltanto il valore del capitale senza gli interessi e riconosceva, mediante una dichiarazione solenne, il diritto della Chiesa ad acquistare e possedere beni immobili¹⁴³. Nonostante questo consenso dei vescovi il sovrano, influenzato dalla pia consorte, manifestò la sua difficoltà a servirsi dei beni ecclesiastici senza l'approvazione del papa¹⁴⁴. Allora il parere dei vescovi fu presentato al Santo Padre e da lui approvato nella lettera indirizzata al Gerdil il 16 novembre 1798¹⁴⁵.

In questo periodo, nonostante il peso dell'età, il Gerdil riuscì a sbrigare una grande mole di pratiche: cause matrimoniali, questioni di giurisdizione, contese per benefici, dubbi su casi di immunità ecclesiastica, quesiti sull'uso dei beni della Chiesa. Molto più severo egli fu nella concessione di dispense, privilegi e grazie speciali, in quanto, affermava, le facoltà straordinarie ricevute dal Santo Padre avevano per unico scopo di provvedere ai veri bisogni della Chiesa. A tutto questo lavoro si aggiunsero le numerose corrispondenze che egli dovette tenere con i vari mini-

¹⁴² Ivi, p. 10.

¹⁴³ Ivi, p. 13-14; ASBR, *Gerdil*, XXXI, f. 129r.

¹⁴⁴ ASBR, *Gerdil*, LI, f. 301r.

¹⁴⁵ Ivi, XLV, f. 35r.

stri dei governi che si succedevano in quegli anni con tanta rapidità, allo scopo di difendere i diritti della Chiesa, la sana dottrina ed il bene dei fedeli¹⁴⁶.

Negli ultimi giorni del 1798 la Repubblica francese invase il Piemonte e tutti gli ordini religiosi furono soppressi. Il Gerdil comunicò allora all'arcivescovo di Torino con lettera del 3 gennaio 1799 e all'arcivescovo di Cagliari con lettera del 6 marzo 1799 tutte le facoltà straordinarie ricevute da Pio VI, con la facoltà di trasmetterle a loro volta agli altri vescovi del regno¹⁴⁷.

Nel febbraio del 1799 il Gerdil chiese il lasciapassare al commissario francese per ritirarsi nel Seminario della sua abbazia in Giaveno. Tale seminario era forse nell'intero Piemonte l'unico istituto di formazione ecclesiastica rimasto aperto in quei tristi tempi. Qui si dedicò alla guida spirituale della sua chiesa abbaziale e trovò il tempo per comporre ed ultimare varie sue opere.

Tuttavia anche a Giaveno il suo consiglio fu ricercato per risolvere problemi spinosi come, ad esempio, il caso del gen. Suvarov che, alla testa delle armate russe, liberò nel 1799 il Piemonte dai Francesi, suscitando entusiasmo nei sudditi del re di Sardegna. Per riconoscenza furono promesse al principe russo le decorazioni degli ordini militari della Santissima Annunziata e dei santi Maurizio e Lazzaro, anche se il generale era ortodosso. Il card. Gerdil concesse il conferimento delle decorazioni, con condizione però che fosse «esclusa ogni cerimonia o rito religioso e qualsiasi comunicazione *in divinis*», soggiungendo che in ciò «non si faceva luogo a dispensa»¹⁴⁸.

Due corrispondenze con l'arcivescovo di Torino mons. Luigi Buronzo del Signore e con il "Supremo Consiglio per S. M." instaurato a Torino dagli Austro-Russi dopo l'entrata in città del generale Suvarov il 26 maggio 1799, sono dedicate al problema del ripristino delle festività soppresses. Infatti, durante il primo governo repubblicano francese il Gerdil, sottostando alle pressioni del Governo provvisorio francese e usando delle facoltà speciali ricevute dal Santo Padre, dovette sopprimere le festività che erano state ripristinate dal papa due anni prima per richiesta del re di Sardegna. Avvalendosi però delle stesse facoltà egli, nei primi mesi del 1799, scrive all'arcivescovo di Torino di volerle nuovamente ri-

¹⁴⁶ VERCELLONE, *Gli ultimi...* cit., p. 16.

¹⁴⁷ ASBR, *Gerdil*, XLV, f. 930r. Torino, 3 gennaio 1799. Il Gerdil a mons. Buronzo. Nella lettera il Gerdil dice all'arcivescovo di Torino che un'altra lettera dello stesso tenore fu spedita all'arcivescovo di Cagliari il 6 marzo 1799. Ognuno di loro poteva «comunicarle a tutti gli Ordinari del Regno di Sardegna o tutte o in parte ed anche *toties quoties* ne venisse dagli stessi Ordinari richiesto, secondo che egli giudicherà colla Sua prudenza meglio convenire ai bisogni ed al maggior bene di quelle Chiese».

¹⁴⁸ VERCELLONE, *Gli ultimi...* cit., p. 13.

pristinare «sul riflesso che dal Supremo Consiglio per S.M. le cose tutte erano state restituite al primo ordine» e nella certezza che tale atto sarebbe stato «sommamente conforme alle piissime intenzioni dell'Augusto nostro Sovrano». Egli informa poi il Buronzo di averne già scritto al Supremo Consiglio, ma di volerne ragguagliare anche lui perché «trovandosi ella in questa capitale è maggiormente alla portata di promuoverne e combinarne presso il Supremo Governo l'esecuzione»¹⁴⁹.

Nella lettera indirizzata al Supremo Consiglio, il Gerdil ricorda di essere stato costretto «nelle prime settimane del passato Governo Provvisorio» a ridurre l'osservanza di alcuni giorni festivi. Ora rimette al Supremo Consiglio la decisione di ritornare al precedente calendario:

«Mi fo a pregare le EE.VV. di volere colla loro saviezza prendere in considerazione se non convenisse, e non sarebbe per essere sommamente gradito al piissimo animo dell'Augusto nostro Sovrano, che anche in questa parte si richiamassero le cose al primo ordine, dichiarando essere cessata l'accordata dispensa [...]. Solo mi restringo a pregarle di darmi un cenno, per mia regola, di quanto crederanno conveniente che venga stabilito»¹⁵⁰.

L'arcivescovo di Torino rispose al Gerdil il 26 giugno esprimendogli con prudenza, ma chiaramente, un parere contrario al ristabilimento delle feste¹⁵¹. Invece da parte del Consiglio Supremo gli rispose il 29 giugno il Cerruti comunicandogli che era stato deciso di esplorare al riguardo le intenzioni di Sua Maestà il re di Sardegna¹⁵². Il Gerdil rispose subito al Cerruti ringraziandolo per l'opportuna iniziativa. Il parere del re, come aveva intuito il cardinale, fu largamente positivo e, dopo uno scambio di corrispondenze tra il card. Gerdil e l'arcivescovo di Torino verso la metà d'agosto¹⁵³, toccò al Buronzo, come arcivescovo della capitale, comunicarlo a tutti i vescovi dello Stato con lettere del 25 agosto, affinché ciascun ordinario promulgasse la nuova disciplina nella propria diocesi¹⁵⁴. Il Piemonte riebbe così per circa un anno tutte le feste soppresse, finché Torino fu nuovamente occupata dall'esercito francese vittorioso a Marengo e fu fondata la Repubblica Cisalpina, che richiese al nuovo papa nel concordato di ritornare alla situazione del 1786.

¹⁴⁹ ASBR, *Gerdil*, XLV, f. 121r-v. Giaveno, 23 giugno 1799. Il card. Gerdil a mons. Buronzo.

¹⁵⁰ Ivi, f. 119r-v. Giaveno, 23 giugno 1799. Il card. Gerdil al Consiglio Supremo.

¹⁵¹ Ivi, f. 126r. Torino, 26 giugno 1799. Mons. Buronzo al card. Gerdil.

¹⁵² Ivi, f. 129r. Torino, 29 giugno 1799. Il Consiglio Supremo al card. Gerdil.

¹⁵³ Ivi, f. 153r. Torino, 13 agosto 1799, Mons. Buronzo al card. Gerdil; ivi, f. 155r. Giaveno, 15 agosto 1799. Il card. Gerdil a mons. Buronzo.

¹⁵⁴ Ivi, f. 221r. Torino, 25 agosto 1799. Mons. Buronzo agli arcivescovi, vescovi ed abati nullius degli Stati di terraferma di S.M. il re di Sardegna.

4. - *Il cardinale a Giaveno*

A Giaveno il card. Gerdil prese alloggio nel suo seminario abbaziale insieme ai quattro confratelli barnabiti del suo seguito, tra cui il fedele frater Pompeo e padre Leopoldo Scati-Grimaldi che aveva dovuto abbandonare il Collegio dei Nobili in Torino. Anche per loro il cardinale doveva corrispondere all'economista del seminario una retta mensile.

Il seminario abbaziale era stato fondato, secondo le indicazioni del Concilio di Trento, dal card. Guido Ferrero, abate commendatario di San Michele della Chiusa e vescovo di Vercelli, con un atto solenne firmato nel Castello abbaziale di Giaveno il primo dicembre 1571, ed era stato dotato di redditi convenienti. Pochi anni dopo, il 18 ottobre 1578, il seminario fu visitato da san Carlo Borromeo, per acconsentire al desiderio del card. Guido Ferrero, al termine del viaggio compiuto a piedi da Milano a Torino per sciogliere il voto, fatto durante la peste, di recarsi a piedi a venerare la Sindone.

Verso la metà del secolo XVII il seminario fu trasferito nell'attuale sede, al di là del torrente Ollasio, fra la borgata Paschero e la ruata Fassella. Per questo seminario il Gerdil, nel tempo in cui era professore all'Università di Torino, compose il *Saggio d'istruzioni teologiche*¹⁵⁵. Anche il seminario di Giaveno, uno degli ultimi rimasti aperti in Piemonte in quegli anni difficili, verrà chiuso nel 1805 in seguito alla soppressione dell'abbazia e sarà trasformato in scuola secondaria comunale¹⁵⁶.

L'anno trascorso dal cardinale a Giaveno costituì pure un periodo di stretto contatto con la popolazione, che lo stimava e lo venerava come un santo. L'entusiasmo popolare con cui fu accolto è così descritto dal Capello:

«Era infatti cosa meravigliosa il vedere molti di questi, tratti dall'odore di sue virtù, recarsi ad ossequiarlo e nell'accomiatarsi, sempre dargli tali segni di riverenza ed onore ch'era forza lagrimar di tenerezza. Chi se gli gettava a' piedi e voleva esserne benedetto, chi sulla porta stessa della Chiesa fermavalo per baciarli le mani, chi domandava per grazia di poter baciar ginocchio la croce che pendeva da quel santo petto, e tutti ne partivano esclamando: Il cardinale è un santo!»¹⁵⁷.

Pur attraversando un periodo di gravi difficoltà economiche, perché le entrate dell'abbazia erano state confiscate dal governo rivoluzionario, non venne meno la carità del Gerdil verso i poveri. Già a Roma, nel periodo precedente, i redditi delle due abbazie di cui era stato investito il Gerdil furono utilizzati solo in piccola parte per il suo sostentamento e

¹⁵⁵ GRILLO, *Il Cardinale...* cit., p. 37.

¹⁵⁶ AAT, 11.3., Corrispondenze 1805, f. 418r.

¹⁵⁷ P. CAPELLO, *Intorno al Card. G. S. Gerdil. Cenni storici*, Torino 1886, cit., p. 47.

tutto il resto venne destinato ai poveri. Questi benefici, scrive il Piantoni, gli avevano «aperta via, nella quale il suo cuore, tutto amor pe' poverelli, potuto avrebbe nelle dolcezze della misericordia tutto allargarsi di purissima lietezza»¹⁵⁸. Riguardo all'esercizio della carità durante il suo soggiorno in Giaveno il Moroni afferma che egli:

«Ritiratosi nel seminario della sua abbazia di la Clusa, più volte fu in procinto di essere privo di tutto: tale penosa situazione non alterò mai la sua rassegnazione, né scosse il suo coraggio, rimettendosi alla provvidenza, che sovente il soccorse con mezzi inaspettati. Talvolta si trovò in grado di sollevare i compagni del suo esilio, e quantunque vivesse di soccorsi, faceva distribuire regolarmente pane e denaro a' poveri della sua abbazia»¹⁵⁹.

La possibilità di aiutare i poveri gli proveniva soprattutto da un tenore di vita estremamente austero. Osserva a questo riguardo il Fontana:

«Chi più povero fu del Gerdil sì di spirito, che in effetto? Se egli mai non volle né conoscere, né guardare, né maneggiar danaro, salvo le picciole monete da ripartir di sua mano a' poveri, ciocché far soleva con inestimabil giubilo del suo cuore? Se agli appartamenti splendidi di Regal Corte, come a Real Precettore assegnatigli, preferì ognora l'usata sua celletta? Se collo splendore dell'ostro istesso ricopriva poveri e rozzi panni, e le mille volte rattoppati? Se a mancar venendogli o pel lungo uso, o per accidente arnesi, o vasellamenti alla decenza del suo grado e al comodo necessarj, comeché triviali e di picciol prezzo, indurre non si potea ad acconsentire, che altri se ne comprassero, dicendo che, qualunque fosse il prezzo, era però tale, che assai meglio sfamarsene poteva quel giorno una povera famiglia? Se, avendo le stanze Cardinalizie appena dicevolmente addobbate, la sua propria volle sempre guarnita de' più meschini e sparuti mobili della casa? Se finalmente, non gustando egli mai cibo di sorta alcuna né prima né dopo l'unica mensa che faceva nel giorno, questa istessa di poche, scarse, semplici e religiose vivande imbandiva, e compiacentissimo in ogni cosa, inflessibile fu perpetuamente in questo da non lasciarsi piegar mai a sedere ad alcun lauto e signorile convito?»¹⁶⁰.

La generosità del Gerdil si basava inoltre sopra la sua fiducia nella provvidenza di Dio. Come già era avvenuto a Torino, anche a Giaveno, terminata quella somma che gli era stata donata provvidenzialmente, egli si trovò in gravi strettezze. Doveva infatti corrispondere al seminario la retta di cinque persone e nello stesso tempo non voleva rinunciare alle elemosine per i poveri di Giaveno. Proprio in quel frangente gli giunse da un banchiere di Livorno l'avviso che su una banca di Torino erano stati depositati per lui molte centinaia di "colonnati di Spagna" inviati dal

¹⁵⁸ PIANTONI, *Vita...* cit., p. 54.

¹⁵⁹ G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica...*, XXIX, Venezia 1844, pp. 84-85.

¹⁶⁰ FONTANA, *Elogio funebre...* cit., p. 27.

card. Francesco de Lorenzana. Ricevendo un aiuto così inaspettato e provvidenziale, il card. Gerdil volle sentire le disposizioni del donatore per non farne un uso improprio, e gli scrisse a Parma il 30 aprile 1799. La risposta del card. de Lorenzana confermò che la somma era stata da lui consegnata al *Banco Libri e Cascherelli* di Firenze con l'intenzione «di rimettere al di Lei comando ed arbitrio quella quantità, acciò nelle disgrazie che occorreivano, ne disponesse a proprio uso»¹⁶¹.

Provvidenziali furono anche le circostanze che accompagnarono padre Scati, inviato dal Gerdil a riscuotere la somma a Torino. Pensava infatti di rifiutare la “moneta erosa” che il banchiere voleva dargli; ma poi, di fronte al bisogno urgente di denaro in cui si trovava il Gerdil, la rimosse ugualmente. Questa decisione fu doppiamente saggia. Se egli avesse ritardato di soli due giorni, avrebbe perso tutta la somma, perché il banchiere fu costretto a fuggire da Torino. Inoltre, tornati i francesi dopo la breve parentesi degli austro-russi, anche la moneta erosa risali all'antico suo valore ed il cambio fu vantaggioso per il cardinale.

È naturale che un uomo di tale delicatezza spirituale rifuggisse da ogni forma di nepotismo, malcostume ancora molto diffuso anche nella corte pontificia del suo tempo. Ai numerosi figli del fratello Pietro, sprovvisto di beni di fortuna, diede soltanto l'aiuto sufficiente perché potessero attendere agli studi in Annecy, Torino e Avignone, e poi un sussidio quando il fratello fu costretto dalla rivoluzione a prendere la strada dell'esilio e si trovava in estrema miseria¹⁶².

In questo suo sforzo di non far preferenze di persone egli rispettava tutti, indipendentemente dalla loro posizione sociale, a partire dai suoi domestici:

«Egli era sì mansueto, umile e dolce, e di carattere sì ameno, che agli inferiori ei riguardavasi uguale. Oltre modo indulgente inverso de' domestici, e sofferente de' meno esatti al servirlo, se tal fiata gli era bisogno riprenderli di attenzion negata a chi di sua Persona richiedeva, non era tranquillo, se dopo brevi instanti a sé non chiamasseli per fare (nell'ingenuo suo linguaggio) con esso loro la pace»¹⁶³.

L'atteggiamento di grande carità del Gerdil verso i poveri assume un valore particolare nel contesto di pauperismo che colpì in quegli anni l'intero Piemonte ed in particolare le zone montane che circondavano Giaveno, centro del territorio abbaziale. La gravità della situazione sociale giavenese, lungo tutta la seconda metà del secolo decimottavo, è testimoniata dall'ampia e minuta cronaca che il Claretta riporta dagli *ordina-*

¹⁶¹ ASBR, *Gerdil*, XLV, f. 122r. Parma, 25-6-1799. Il card. Francesco de Lorenzana al card. Gerdil. Il Gerdil rispose ringraziando il 28-7-1799. Ivi, f. 123r.

¹⁶² Ivi, p. 118.

¹⁶³ PIANTONI, *Vita...* cit., p. 98.

ti del municipio. In un periodo che si ritiene per lo più tranquillo, si rimane sorpresi di fronte ai fermenti e turbolenze che agitavano le piccole cittadine della provincia. È una cronaca non solo di ricorrenti carestie ed epidemie, ma anche di disordini che culmineranno nelle celebri rivolte del pane del 1797.

Le stesse vie di comunicazione per Giaveno, che costituivano un fattore indispensabile al progresso delle industrie e del commercio, erano per lo più trascurate fino al punto di essere impraticabili e pericolose. La strada di accesso a Giaveno dalla parte dei laghi di Avigliana nel 1749, «per trascuratezza di Avigliana e dei privati era ridotta a punto tale che più non poteasi frequentare con sicurezza»¹⁶⁴.

Ma soprattutto preoccupavano il consiglio comunale gli episodi di indisciplina e malcostume che consigliarono a più riprese il ricorso alla forza militare. Nel 1750 «persone malnate e giovani discoli si ridevano dell'autorità al punto, che oltre l'insolentire ed insultare pacifici cittadini, di notte percuotevano ed iniziavano guerriglie contro gli stessi commercianti che transitavano per ragione dei loro traffici»¹⁶⁵. Per mettervi riparo il consiglio comunale chiese al governatore di Susa 25 soldati, comandati da un ufficiale; ma il rimedio si rivelò peggiore del male per l'arroganza dei militari ed i soprusi che questi commisero contro i cittadini.

Appena tre anni dopo il consiglio comunale fu nuovamente costretto ad appellarsi alle autorità militari, per frenare «il libertinaggio di giovani discoli e disoccupati», e chiese al conte Bogino, primo ministro, un nuovo distaccamento di soldati. Nel 1759 la quiete pubblica fu scossa da una lite furibonda scoppiata nella sera dell'11 marzo al Borgo della Moncalarda, sulla strada per Cumiana, tra giovani oziosi e ubriachi. Allora il Municipio richiese la residenza stabile di cinque soldati. Ma nel 1761 «l'impertinenza di quei giovani licenziosi era giunta a segno, che nel sobborgo della Maddalena le persone quiete dovevano vivere ritirate, e né preti né medici ardivano più di esercitare il loro ministero», per cui il distaccamento fu portato a dodici soldati¹⁶⁶.

Questi disordini aumentarono di intensità nel 1791, a motivo del vagabondaggio causato dalla miseria estrema che colpiva i numerosi abitanti delle zone montane intorno a Giaveno. Nonostante la presenza di 18 militari distaccati dal presidio di Fenestrelle, l'ordine pubblico era così precario, con ferimenti e zuffe, che gli stessi contadini dovevano abbandonare i lavori prima del tempo e tapparsi in casa. Il comune fu costretto a richiedere un distaccamento supplementare di venticinque granatieri del reggimento Aosta, che riuscì a riportare l'ordine catturando molti di quei perturbatori.

¹⁶⁴ CLARETTA, *Cronistoria...* cit., pp. 523-524.

¹⁶⁵ Ivi, p. 524.

¹⁶⁶ Ivi, pp. 540-541.

L'estrema carenza di viveri ed il malcontento diffuso ad arte da emissari del governo francese fecero scoppiare nel 1797 in tutto il Piemonte le cosiddette *rivolte del pane*. Questi avvenimenti ebbero gravi ripercussioni anche a Giaveno, una delle zone che era notoriamente più a rischio di carestia. I primi tumulti scoppiarono il 24 luglio 1797 sul mercato. Nei giorni seguenti, mentre il consiglio comunale era radunato per provvedere all'emergenza, entrò in città una folla di facinorosi, provenienti soprattutto da Coazze, che si radunarono sulla piazza al grido di *Viva la libertà e l'indipendenza* e poi si diedero al saccheggio. Tentarono invano di saccheggiare la casa del conte Sclopis di Salerano, ma furono respinti da alcuni coraggiosi giavenesi. Saccheggiarono allora il *gabellotto del sale e del tabacco*, bevendo i liquori che vi si trovavano; poi assalirono la casa del notaio Giacinto de Cruce, ferendo a morte il cognato Celestino Guilbert ed asportando denari, viveri e biancheria.

Il cattivo andamento dei raccolti agricoli con il succedersi di annate troppo piovose ed altre bruciate dalla siccità, la mancanza di altre fonti di sussistenza al di fuori di un'agricoltura ed un allevamento di bestiame molto poveri, e la pessima organizzazione del commercio causavano fenomeni endemici di miseria e spesso di fame.

Per affrontare il pauperismo e la piaga della mendicizia erano state istituite da Vittorio Amedeo II le Congregazioni di Carità. Nel 1756 a Giaveno tale congregazione, istituita trent'anni prima e alquanto decaduta, fu rimessa in piena efficienza per iniziativa del giudice Antonio Maria Passera, ed è impressionante il numero dei poveri che venivano da essa soccorsi, in rapporto alla popolazione di Giaveno: 400 su 5800 abitanti. Il Passera ne accrebbe il capitale ed istituì un regolare soccorso settimanale, venendo incontro, con dieci libbre settimanali di pane, ai poveri inabili o infermi, «mentre i giovani furono impiegati in qualche professione a cui inclinassero»¹⁶⁷.

Ciò che spinse il giudice Passera a riportare in efficienza la Congregazione di Carità fu probabilmente la carestia del 1752, quando si dovette ricorrere al governo perché le granaglie di riserva presso la popolazione erano insufficienti a sfamarla e i negozianti non ricavavano più cereali sul mercato perché il prezzo fissato non era proporzionato. Il governo provvide subito con una ventina di sacchi di riso e altrettanti di frumento. Altre 400 emine di meliga furono ottenute dal giudice di Susa al prezzo di tre lire per emina, esaurendo le finanze del municipio. La miseria fu aggravata dall'invasione di un certo numero di forestieri nullatenenti, i quali causarono «una considerevole distruzione dei frutti campestri e ladro-necci di campagna». Per ovviarvi furono emanati gravi *bandi politici*¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Ivi, pp. 534-535.

¹⁶⁸ Ivi, pp. 532-533.

Da un'altra di queste carestie, dovute alla scarsità del raccolto, Giaveno venne colpita anche nel 1773. I poveri ammessi a ricevere il pane dalla Congregazione di Carità crebbero da 700 a 900 ed il consiglio comunale fu costretto a ricorrere al re Vittorio Amedeo III per avere in prestito tre mila lire per l'acquisto di granaglie. Di queste 2500 furono subito convertite in oltre 100 sacchi di frumento¹⁶⁹. Ma dieci anni dopo, nel 1783, quando il card. Gerdil era già abate clusino da sei anni, si riprodusse la situazione di emergenza. I cereali erano giunti a prezzi straordinari per l'inclemenza delle stagioni. Sul mercato di Pinerolo il frumento aveva raggiunto sei lire l'emina e la meliga cinque lire. Il Municipio allora fece acquisto di 50 sacchi di meliga e 30 di segala nel borgo di Doirone presso Rivalta, e poi decise «che l'antico parco che circondava il castello abbaziale, già delizia del principe Maurizio di Savoia, e di ben diciotto giornate, essendo ridotto ad uno stato di sterilità e deperimento da non potersi più senza gravi sacrifici restaurare, destinavasi a cultura con non lieve utile finanziario»¹⁷⁰.

Al colmo di tanta miseria nel 1753 Giaveno, con i suoi 5800 abitanti, si trovò sprovvista per quasi un anno di un medico, per cui si doveva ricorrere ogni volta fino a Torino¹⁷¹. La debilitazione della popolazione, causata dalla fame, favorì l'insorgere di malattie epidemiche, come *l'influenza di febbri putride* che si manifestò nel marzo 1766 e nel 1768, causando numerosi decessi. Il problema del medico fu risolto grazie ad alcuni giovani originari di Giaveno che si laurearono a Torino in medicina. Nel 1776 i medici residenti a Giaveno erano ben quattro e in tale anno si aprì pure il nuovo ospedale¹⁷². Tuttavia, nonostante il miglioramento dei presidi sanitari, si verificarono ancora nella città e nei dintorni altre gravi epidemie, come quella dell'estate 1787.

L'esempio del cardinale, così pio e caritatevole, influi certamente sul clero giavenese, creando una tradizione di impegno sociale che viene espressamente ricordata dal Claretta. La sua eminente cultura filosofica e teologica ed il costante impegno negli studi elevò inoltre il livello culturale del seminario di Giaveno, influenzando sulla preparazione teologica e morale non solo del clero dell'abbazia, ma anche degli alunni provenienti da altre diocesi.

In questo periodo egli si dedicò pure intensamente e con grande convinzione alla predicazione al popolo. La sua omiletica era tanto più convincente in quanto egli per primo metteva in pratica ciò che predicava, come fa osservare il Piantoni:

¹⁶⁹ Ivi, pp. 546-547.

¹⁷⁰ Ivi, p. 555.

¹⁷¹ Ivi, p. 550.

¹⁷² Ivi.

«Sempre che gli avvenisse di parlar qual Pastore a' suoi fedeli della conformità a' celesti voleri, della ubbidienza alle leggi, della sofferenza nelle tribolazioni, della carità verso di tutti, dell'amore a Dio, ne coglieva per mirabil trionfo di vangelica eloquenza i frutti più abbondevoli; perocché siffatte cose ch'ei predicava, sapeasi bene tutte con le opre esercitarle esemplarmente egli medesimo»¹⁷³.

A Giaveno esercitò inoltre un'intensa attività pastorale. Come ricorda lo stesso biografo:

«Giaveno ancor rammenta lo zelo, ond'egli tutti osservava i doveri del Pastore, e la vivezza di sua fede, e l'augusta dignità nella quale i sacri e pontificali riti compiva. Ancor ne venera la memoria di sua modestia e della estimazione in che posto lo aveano le virtù, l'ingegno, e il sapere»¹⁷⁴.

Nonostante che il Gerdil avesse predisposto tutto per ritirarsi a Giaveno in solitudine, non poté sottrarsi alle noie e preoccupazioni del difficile momento politico. Il 16 febbraio 1799 gli scrisse il cittadino Fasella, di origine giavenese e membro del Governo Provvisorio, per chiedere il suo voto riguardo all'unione del Piemonte con la Francia. La lettera del ministro, fratello del nuovo sindaco di Giaveno eletto al momento della vittoria della rivoluzione francese, non è particolarmente cortese: forse il Fasella dubitava del consenso del cardinale¹⁷⁵. La risposta del Gerdil, inviata il giorno seguente dal seminario di Giaveno, è invece affermativa. Il Gerdil dimostra di distinguere nettamente tra i problemi di carattere politico, sui quali egli era aperto a ogni soluzione, e quelli di natura religiosa. Anzi approfitta della lettera per ricordare al Fasella che il suo assenso riposava sull'assicurazione fattagli dai generali francesi che nel Piemonte, a differenza di ciò che era avvenuto in Francia, si sarebbe sempre conservata «illesa e intatta la religione cattolica»¹⁷⁶.

Il 20 febbraio successivo il Fasella rispose al cardinale con una lettera dal tono molto cortese, ringraziandolo del suo assenso. All'espressione dello scrivano che si diceva, a riguardo della religione cattolica, «persuaso altronde che anche voi non avrete alcun timore che il culto della medesima venga per l'avvenire intorbidato», egli aggiunse di suo pugno le seguenti parole, che indicano qualche timore, ma insieme anche un impegno del Fasella al riguardo, «sperando anzi che si otterrà la continuazione del pubblico esercizio del medesimo»¹⁷⁷.

Lo comprese in questo senso il card. Gerdil, che non temette di scrivere al Fasella un'ulteriore lettera di ringraziamento datata 24 febbraio

¹⁷³ PIANTONI, *Vita...* cit., p. 73.

¹⁷⁴ Ivi, p. 74.

¹⁷⁵ ASBR, *Gerdil*, XLV, f. 79r.

¹⁷⁶ Ivi, f. 81r.

¹⁷⁷ Ivi, f. 83r.

1799. La lettera rivela la sincera cordialità del cardinale anche verso persone ideologicamente da lui lontane, ma disposte al rispetto verso ciò che gli stava maggiormente a cuore¹⁷⁸.

Molto più imbarazzante fu invece la richiesta di adesione al primo concilio nazionale di Parigi del 1797 fattagli dal commissario governativo abate Michele Gautier, convinto giansenista. Era noto che il card. Costa d'Arignano l'aveva fatto estromettere dalla Congregazione dell'Oratorio di Savigliano, per la posizione assunta a riguardo del giuramento civile del clero della Francia¹⁷⁹.

Il cosiddetto concilio nazionale era stato convocato dai vescovi costituzionali della Francia, per lo più "intrusi" in diocesi nelle quali il legittimo pastore era in esilio. Fu caratterizzato da alcuni canoni di carattere gallicano e l'assemblea conciliare ne richiese invano la legittimazione dalla Santa Sede. Attribuendo al clero e al popolo quello che era stato un privilegio della monarchia francese, il concilio stabiliva l'elezione popolare dei vescovi, sottraendola alla Santa Sede, ed anche quella dei parroci, sottraendola ai vescovi. Affidava poi alla potestà civile la normativa sul matrimonio, considerato unicamente come contratto civile, e sugli impedimenti matrimoniali. Non avendo ottenuta dal papa la legittimazione richiesta, il concilio gli indirizzò un messaggio irriverente¹⁸⁰. Uno dei personaggi che maggiormente influenzò questo preteso concilio fu Henry Grégoire, vescovo costituzionale di Blois e protagonista di spicco del giansenismo francese verso la fine del secolo XVIII¹⁸¹.

Il concilio era ancora radunato quando avvenne il colpo di Stato di Fruttidoro (5 settembre 1797) che portò al "Piccolo Terrore", colpendo non soltanto i preti refrattari, ma anche quelli costituzionali che rifiutarono il nuovo giuramento di odio alla monarchia. Il concilio accolse dapprima favorevolmente il nuovo regime, ma quando questo si rivelò decisamente anticristiano e cercò di imporre la teofilantropia ed il culto de-

¹⁷⁸ Ivi, f. 85r.

¹⁷⁹ FAVARO, *Vittorio Gaetano Costa* cit., pp. 458-467. Per l'espulsione del Gautier dall'Oratorio di Savigliano vedi anche STELLA, *Il giansenismo...* cit., I/II, pp. 545-575. Scheda biobibliografica del Gautier: ivi, p. 545. Lo Stella definisce il Gautier *spirito riflessivo e di un'intransigenza angolosa* e lo ritiene forse la personalità più rappresentativa del giansenismo italiano. Un secondo concilio nazionale di Francia sarà tenuto a Parigi nel 1801. Cf. ivi, I/III, pp. 237-238 n. 1. Il Gautier scrisse una lunga lettera ai vescovi e ai preti membri di questo concilio: ivi, pp. 237-240. Successivamente egli fece ancora delle vibrante rimostranze per gli attentati che nel concilio sarebbero stati fatti contro il clero del secondo ordine: ivi, pp. 240-253.

¹⁸⁰ J. LEFLON, *La crisi rivoluzionaria 1789-1815*, in A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, XX/I, Torino 1971, pp. 212-214; CHIUSO, *La Chiesa in Piemonte...* cit, II, pp. 69-73.

¹⁸¹ J. TILDE, *L'abbé Grégoire d'après ses mémoires recueillies par Hippolyte Carnotte*, Paris 1946; M. VAUSSARD, *Correspondance Scipione de' Ricci-Henry Grégoire (1796-1807)*, Firenze-Paris 1963. Al Grégoire si accenna spesso negli scritti dei giansenisti piemontesi (STELLA, *Il giansenismo...* cit., I/II, ad indicem).

cadario, mons. Grégoire nei suoi *Annales de la Religion*, che continuarono ad essere stampati, lo attaccò apertamente, accrescendo la diffidenza del nuovo direttorio verso i vescovi costituzionali del concilio di Parigi. Anche a causa di questa persecuzione le conseguenze del concilio del 1797 furono effimere ed il concilio non fu molto conosciuto all'estero, come pure il successivo concilio di Parigi del 1801.

In Piemonte l'adesione a questo concilio di tendenze gallicane-giansenistiche fu richiesta dalla sparuta ma vivace pattuglia dei giansenisti, che appoggiarono i governi repubblicani sperando fosse venuto il momento opportuno per realizzare quel programma di riforme ecclesiastiche, basate sul giurisdizionalismo, che non erano riusciti a realizzare con l'appoggio del governo sabauda. Per il Gerdil la richiesta del Gautier era particolarmente imbarazzante, in quanto gli veniva fatta a nome della già nominata Commissione ecclesiastica istituita dal governo, di cui faceva parte il suo vicario generale l'abate Francesco Ferrero. Il Gautier curò la traduzione in italiano degli atti del primo concilio di Parigi e la dedicò ai vescovi, lodando «la saviezza di quei canoni e decreti, la purità della dottrina, il vivo lume di scienza, la moderazione, la carità fraterna e l'amore dell'unità che vi risplende per ogni parte, rendendola opera degna dei più bei secoli della Chiesa»¹⁸².

La richiesta di aderire ai decreti di questo concilio nazionale fu inviata a tutti i vescovi del Piemonte, ed il Chiabrera, presidente della commissione, scrisse al Gerdil che «per diradare le nubi della antiche massime superstiziose era necessario che tutti i vescovi del Piemonte eccitassero i parroci delle rispettive diocesi alla lettura dei canoni stabiliti nel consesso ecclesiastico di Parigi». Il Gerdil rispose al governo il 27 marzo assicurando che era suo studio il promuovere per mezzo del clero la fedeltà, la sommissione ed il rispetto che, secondo l'insegnamento della Chiesa, si deve all'autorità del governo sotto il quale la Provvidenza ci pone. Ma prima di dare qualche disposizione al clero, aveva l'obbligo di coscienza di attendere il giudizio della Sede Apostolica a cui erano stati deferiti i canoni e i decreti del consesso di Francia, e ciò per non esporsi al pericolo di rimaner diviso dagli altri vescovi diocesani, nella cui unanimità, insieme al vincolo di comunione con la Santa Sede, risplende il carattere della Chiesa Cattolica¹⁸³. Alcuni vescovi del Piemonte ricorsero al parere del Gerdil ed egli, rispondendo a mons. Vincenzo Mosso, vescovo di Alessandria, che gli scrisse il 20 marzo 1799, e a mons. Pio Vitali, vescovo di Alba, che gli scrisse il 4 aprile, suggerì loro una risposta dello stesso tenore di quella da lui data alla Commissione Ecclesiastica¹⁸⁴.

¹⁸² CHIUSO, *La Chiesa ... cit.*, II, p. 72.

¹⁸³ CHIUSO, *La Chiesa ... cit.*, II, pp. 72-73.

¹⁸⁴ ASBR, *Gerdil*, XLV, f. 97r. Giaveno, 4 aprile 1799. Il card. Gerdil a mons. Pio Vitali. In termini quasi identici è la lettera inviata a mons. Mosso: ivi, f. 100r-v. Giaveno, 7 aprile 1799.

La mano del Gautier, in questa iniziativa del governo, appare evidente nel passo in cui la circolare raccomanda la lettura dei canoni del Concilio Nazionale di Francia e quella «de' varj Opuscoli di cristiana Filosofia e di ecclesiastica giurisdizione che vengono pubblicati dall'autore del "Progetto d'associazione alla raccolta" de' medesimi, quai fonti onde trarre le sode massime della cristiana Religione che devono per l'avvenire servire di norma per indirizzare i fedeli a quella meta a cui devono tendere»¹⁸⁵. Si trattava dell'iniziativa editoriale da lui stesso promossa, per diffondere tra il clero italiano gli opuscoli giansenistici. Uno di questi opuscoli sarà inviato l'anno seguente al Gerdil, già ritornato a Roma accanto a Pio VII, dal vescovo di Casale mons. Carlo Vittorio Ferrero della Marmora, chiedendo una decisione autorevole della Santa Sede:

«È uscito or ora dai torchi di Davico e Picco in Torino il "Catechismo sulle Indulgenze, secondo la vera Dottrina della Chiesa" con prefazione del sacerdote Gautier che lo dice esteso da mons. Sciarelli, vescovo di Colle in Toscana, prima che uscisse la bolla "Auctorem Fidei" che condanna nel Sinodo di Pistoia varie proposizioni simili alle contenute in esso Catechismo. Questo viene ora smerciato dal Gautier editore nelle varie Provincie col mezzo de' nuovi Commissari Ecclesiastici che vi si sono dal Governo civile rispettivamente stabiliti, ed in questa città di Casale si smercia dal Commissario Ecclesiastico Sacerdote e Teologo Giovanni Angelo Bergancini, Canonico della Collegiata e già Prefetto del Seminario, di dove l'ho rimosso pel prurito di novità che ha sempre avuto in materie ecclesiastiche e per alcune sue produzioni ingiuriose alla S. Sede e al Trono»¹⁸⁶.

A togliere i vescovi dall'imbarazzo vennero nel mese successivo le vittorie degli Austro-Russi, che causarono la caduta del primo governo rivoluzionario in Piemonte. Il 26 maggio 1799 il generale Suvarov entrava in Torino ed il 9 giugno il restaurato governo sabaudo insediava una nuova amministrazione comunale anche a Giaveno. Una celebrazione, presieduta dal card. Gerdil con un solenne "Te Deum", si svolse nella cattedrale di San Lorenzo. All'uscita della chiesa furono prestati gli onori militari al cardinale, che venne poi scortato sino alla sua abitazione in Seminario e onorato con una triplice salva di moschetti da un reggimento russo schierato sulla piazza. Il Gautier fu imprigionato con altri ecclesiastici repubblicani, per alcuni mesi, nel tetro castello di Vejluva. Uscitone, riprese con coraggio la sua attività, ma ben presto dovette constatare che Napoleone Bonaparte era più interessato ad un accordo con la Chiesa ufficiale, rappresentata dal papato, che non alle mene dei pochi giansenisti italiani.

¹⁸⁵ Ivi, XLV, f. 95r. Alba 4 aprile 1799. Mons. Pio Vitali al card. Gerdil.

¹⁸⁶ Ivi, XLVI, f. 31r. Casale, 8 ottobre 1800. Mons. Ferrero della Marmora al card. Gerdil.

5. - *Conclave di Venezia e ritorno a Roma*

Prima dell'occupazione dell'Italia settentrionale da parte degli Austro-Russi, i Francesi si affrettarono a trasferire Pio VI dalla Certosa di Firenze, dove era stato prigioniero per un anno, alla Francia, nonostante che le sue condizioni di salute sconsigliassero nella maniera più assoluta un tale viaggio. Appena un mese prima dell'occupazione di Torino da parte del gen. Suvarov, nella notte tra il 24 e il 25 aprile 1799 il papa, ottuagenario e con le gambe semiparalizzate, giunse nel capoluogo piemontese così stremato di forze da far temere per la sua vita. L'arrivo del papa nella città rimase sconosciuto e poté ossequiarlo per pochi istanti soltanto l'arcivescovo Buronzo del Signore¹⁸⁷. Il card. Gerdil fu informato dell'arrivo ed il 24 aprile scrisse al comandante francese in Piemonte generale Émanuel Grouchy per ottenere il permesso di incontrare il papa, che sarebbe passato nelle vicinanze di Giaveno¹⁸⁸. Non ci fu però alcuna risposta al Gerdil da parte del generale francese, che probabilmente non ebbe neppure tempo a farlo, poiché il 26 aprile la carrozza che trasportava il papa transitava già per la valle di Susa ed il papa fu fatto sostare solo per tre ore a Sant'Ambrogio, presso la malfamata osteria della Luna Piena. Il Gerdil, tempestivamente informato, si recò ad attenderlo in questa località, ma il commissario Colli di Rivoli gli impedì di riverire il Santo Padre¹⁸⁹.

Pio VI fu fatto proseguire per Briançon attraverso il colle del Moncinevro e fu ospitato in questa città. Quando però il gen. Suvarov occupò anche Susa, il viaggio dell'anziano pontefice fu ripreso, e attraverso Embrunne e Grenoble fu portato fino a Valence nel Delfinato, nella cui rocca morì prigioniero il 29 agosto, perdonando i suoi nemici e pregando per loro.

A pochi mesi però dalla liberazione da parte degli Austro-Russi, Giaveno fu nuovamente minacciata dai Francesi, che si affacciarono in forze sul Colle della Rossa il 28 agosto 1799¹⁹⁰. Il Gerdil ai primi di settembre, essendosi nel frattempo sparsa la notizia della morte del papa, si ritirò a Carignano e poi a Torino, dove il 30 settembre il cav. Giuseppe Morozzo gli trasmise la lettera del card. Antonelli con l'invito di recarsi a Venezia per il conclave, che si sarebbe aperto nell'isola di San Giorgio sotto la protezione dell'Imperatore d'Austria¹⁹¹. Il 9 ottobre il cardinale comunicò al re di Sardegna la sua partenza per il conclave¹⁹² e Carlo

¹⁸⁷ CHIUSO, *La Chiesa...* cit., II, p. 67.

¹⁸⁸ ASBR, *Gerdil*, XLV, f. 103r.

¹⁸⁹ M. RUGGIERO, *Storia della Valle di Susa. Tradizioni, leggende*, Torino 1975, p. 348; CHIUSO, *La Chiesa...* cit., II, p. 87.

¹⁹⁰ DELL'ORTO, *Sui monti...* cit., p. 223.

¹⁹¹ ASBR, *Gerdil*, XLV, f. 169r.

¹⁹² Ivi, f. 171r.

Emanuele IV gli rispose il 14 ottobre con una lettera in cui gli manifestava una commovente fiducia e devozione¹⁹³.

Anche in mezzo a questo incalzarsi di avvenimenti continuò l'intensa attività dell'ottuagenario cardinale che cercò di seguire, nei limiti in cui gli fu possibile, la vita della congregazione di Propaganda Fide e dei vari "luoghi pii" di cui era protettore in Roma¹⁹⁴. Lo teneva informato mons. Giovanni Battista Livaldini, che gli scrisse ancora il 12 ottobre ed il 16 novembre 1799, e mons. Michele Di Pietro vescovo di Isauropoli, che gli scrisse il 22 marzo per assicurarlo che «si fatica *ultra vires* nei compiti a noi assegnati al momento della Sua partenza da Roma»¹⁹⁵.

Nel conclave, che durò dal primo dicembre 1799 al 14 marzo 1800, il card. Gerdil, nonostante l'età avanzata, fu tra i primi candidati all'elezione, ma la sua nomina fu formalmente esclusa dal veto del card. Herzan, arcivescovo di Vienna, a nome dell'imperatore d'Austria. Fu eletto il giovane vescovo di Cesena, mons. Barnaba Chiaramonti, che dimostrò di apprezzare i consigli dell'anziano card. Gerdil ed insistette perché egli lo raggiungesse subito a Roma. Il card. Gerdil dovette ritardare alquanto il viaggio a Roma per la difficoltà di affrontare un viaggio in quella stagione caldissima, nonostante le sollecitazioni del card. della Somaglia¹⁹⁶ che gli scrisse il 5 luglio e di Mons. Consalvi che gli scrisse il 12 luglio¹⁹⁷.

A Venezia il card. Gerdil era del tutto sprovvisto del denaro necessario per il viaggio, ma sperimentò l'intervento della Provvidenza nell'offerta generosa di un gioielliere che coprì totalmente le spese del viaggio. Partì per Roma il 23 agosto 1800.

Giunto nella città eterna non dimenticò i suoi compiti in Piemonte, ed indirizzò a tutti i vescovi e al Vicario generale della sua abbazia una lettera pastorale, in cui invitava alla riconoscenza verso Dio che aveva consolato la Chiesa con la nomina a pontefice di Pio VII e rimediato agli imminenti pericoli di dispersione dei suoi figli¹⁹⁸.

Presentando poi la prima lettera enciclica del papa, egli mise in rilievo il ruolo prezioso della Santa Sede:

«Sane prudentiam tuam non fugit quid Petri Sedi debeatur, a quo, ut scribit Innocentius I ad Carthaginensis Concilii Patres, ipse episcopatus et tria auctoritas nominis hujus emersit, qua in Sede, ut Chrysologus ad Eutichem, Petrus vivit et praesidet et praestat quaerentibus fidei veritatem»¹⁹⁹.

¹⁹³ Ivi, f. 173r.

¹⁹⁴ I cosiddetti "luoghi pii" affidati al Gerdil erano, oltre al palazzo di Propaganda Fide, il Collegio Ecclesiastico di Ponte Sisto, la Chiesa del Sudario ed il Collegio dei Maroniti, ivi, f. 189r-191r.

¹⁹⁵ Ivi, f. 101r.

¹⁹⁶ ASBR, *Gerdil*, XLVI, f. 26r. Roma, 6 luglio 1800. Card. Giulio della Somaglia al card. Gerdil.

¹⁹⁷ Ivi, f. 20r. Roma, 12 luglio 1800. Mons. E. Consalvi al card. Gerdil.

¹⁹⁸ Ivi, f. 37r. Pastorale che accompagna la prima enciclica di Pio VII.

¹⁹⁹ Ivi.

Nella fedeltà alla Santa Sede sta il fondamento dell'unità cattolica e la certezza della salvezza: «In communionem seu societatem fidei cum Romana Sede constitutum esse vinculum unitatis Catholicae, a qua quisquis se subtrahit frustra se in Ecclesia esse confidit»²⁰⁰. L'abate accenna pure all'aiuto fraterno che i vescovi devono offrire al papa nel compito di reggere la Chiesa e di difenderla dai nemici che da ogni parte l'assalgono.

A Roma attendevano il Gerdil molti problemi, sia come prefetto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, sia come membro della Commissione per gli affari Ecclesiastici della Francia, a motivo delle nuove prospettive che si aprivano alla Santa Sede nelle trattative con i plenipotenziari francesi in vista del futuro concordato.

Si succedettero al riguardo riunioni della commissione, esami delle bozze di concordato, corrispondenze, riunioni in presenza del papa stesso, per affrontare le difficoltà suscitate dai giacobini, dai cattolici intransigenti, dai maneggi imprevedibili di personaggi senza scrupoli, come il ministro Talleyrand e dei vescovi costituzionali francesi che convocarono nel 1801 un nuovo Concilio Nazionale a Parigi.

Alla convenzione finale, firmata il 15 luglio 1801, anche il Gerdil diede il suo contributo, suggerendo alcune correzioni che furono accettate tutte anche da Parigi. Egli richiese che il governo francese riconoscesse la religione cattolica come sua propria, pur tollerando l'esercizio degli altri culti. Quanto al riconoscimento, richiesto al papa da parte del governo repubblicano, degli stessi diritti e privilegi goduti dai re di Francia prima della rivoluzione, egli fece osservare ai nuovi governanti che in alcuni casi i re si erano arrogati diritti e privilegi non riconosciuti dalla Santa Sede, ed era perciò necessaria la loro eliminazione. Quanto poi al giuramento richiesto al clero di osservare le leggi della Repubblica, suggerì di aggiungere la formula "salva la religione cattolica".

Il governo desiderava pure che si dichiarassero legittime tutte le alienazioni di beni ecclesiastici fatte fino allora dai vari governi repubblicani. Il Gerdil notò che il papa poteva sanare il vizio radicale di tali alienazioni e che perciò era opportuno cedere su questo punto alle richieste del governo francese, richiedendo però in contraccambio il pubblico riconoscimento del diritto della Chiesa a possedere dei beni mobili e immobili.

In questa rinuncia ai beni della Chiesa, illegalmente alienati dai Francesi, erano compresi anche quelli delle abbazie e dei vescovadi soppressi con la nuova organizzazione ecclesiastica imposta dal governo repubblicano. Dando al Papa il consiglio di riconoscere nel Concordato l'alienazione di questi beni delle diocesi e abbazie soppresses, il Gerdil dimostrò il suo disinteresse: infatti tale condizione implicava la rinuncia de-

²⁰⁰ Ivi.

finitiva ai beni delle tre abbazie di San Michele della Chiusa, di Santo Stefano di Ivrea e di Muleggio, di cui egli era titolare.

La confisca e l'alienazione di questi beni era già stata fatta in Piemonte dal governo francese l'anno precedente al concordato, con la legge 3 Fruttidoro, anno VIII (23 agosto 1800). Il governo repubblicano francese li aveva dichiarati beni nazionali e posti all'asta, vendendoli per l'estinzione del debito nazionale. Carlo Gaetano Revelli, intendente generale delle Gabelle da parte del card. Gerdil, riuscì ad informarlo di tale confisca soltanto il 19 novembre 1800, perché una precedente lettera era andata smarrita. Di tutti i beni e redditi delle tre abbazie il Revelli ottenne soltanto una modesta somma ricavata dalla vendita di una partita di grano, ma su tale incasso restavano ancora da pagare le pensioni dovute dal cardinale al Seminario di Giaveno. Il Revelli lo informò pure della domanda fatta alla Commissione Esecutiva per ottenergli una conveniente pensione. Anche se tale pensione gli fu promessa, il Revelli non si fece molte illusioni soprattutto riguardo al suo importo²⁰¹.

Mentre si stava preparando la promulgazione del concordato, il 18 luglio del 1802, il card. Gerdil fu colpito improvvisamente da un ictus che gli tolse l'uso della parola. Il 12 agosto successivo, dopo 25 giorni di malattia, il cardinale si spense tra il cordoglio di tutta Roma. Il papa Pio VII gli tributò dei grandi onori e partecipò con 25 cardinali alle sue esequie, che si svolsero il 16 agosto nella chiesa di San Carlo ai Catinari dove fu sepolto.

L'abbazia di San Michele restò vacante per meno di un anno fino al 1° giugno 1803, quando il papa, con bolla del 1° giugno 1803, pubblicata da Napoleone sul *Bollettino delle Leggi* n. 44, in data 8 Germile, anno XIII della Repubblica, delegò il card. Giovanni Battista Caprara alla sua soppressione canonica, insieme all'altra abbazia *nullius* di S. Benigno di Fruttuaria nel Canavese ed a nove diocesi nel solo Piemonte²⁰².

Dopo la caduta di Napoleone nel 1817 tutte le diocesi soppresse vennero ristabilite, ma non le due abbazie *nullius*. L'antico edificio della Sagra di San Michele della Chiusa, con le restanti parrocchie della valle, fu inglobato nella restaurata diocesi di Susa; le parrocchie della Val Sangone e di Carignano restarono sotto l'arcidiocesi di Torino e le due parrocchie di Bernezzo passarono sotto la restaurata diocesi di Saluzzo.

Una lapide, che si può vedere ancora oggi sotto il porticato del primo cortile del seminario di Giaveno, ricorda le benemeritenze del card. Gerdil, ultimo abate effettivo di San Michele della Chiusa, che diede alla sua diocesi ed al seminario abbaziale decoro e incremento.

²⁰¹ ASBR, *Gerdil*, LI, f. 395. Torino, 12 nov 1800. Carlo Gaetano Revelli al card. Gerdil.

²⁰² L. VIOLA, *L'abbazia di Fruttuaria e il comune di S. Benigno*, Ivrea 1981, p. 27.

L'EPISTOLARIO GERDILIANO CONSERVATO NELL'ARCHIVIO STORICO DEI BARNABITI A ROMA

Nel pomeriggio del 14 dicembre 1862 il barnabita Carlo Vercellone, tenendo alla Pontificia Accademia Tiberina una conferenza su *Gli ultimi quattro anni della vita del Card. Giacinto Sigismondo Gerdil*¹, s'impegnava a trattare la vicenda storica del personaggio basandosi essenzialmente sulle «molte lettere autografe del nostro Cardinale, da me con grande amore e sollecitudine raccolte, le quali in gran parte non pure sono tuttora inedite, ma sventuratamente furono ignorate da quelli che scrissero la sua biografia, i quali passarono sotto silenzio il più splendido e luminoso periodo della sua vita»².

Mons. Oreste Favaro ha in parte accolto quest'invito implicito e nelle pagine immediatamente precedenti ci ha dato un ritratto davvero avvincente dell'ultimo periodo di esistenza del Nostro³. Tuttavia un altro collaboratore ritiene importante «sapere in concreto quale fu la rete di conoscenze del Cardinale, il ruolo che egli ebbe al di fuori delle sue mansioni di Curia. Per questo bisognerebbe fare lo spoglio della sua corrispondenza, che si trova nell'Archivio Storico dei padri Barnabiti in Roma»⁴. Il presente lavoro cerca di venire incontro a tali richieste e gli studiosi diranno se e quanto esso possa tornare utile.

A quanto pare, gran parte dell'epistolario reale è andata perduta, e forse lo stesso Gerdil non ebbe mai vaghezza di creare un archivio personale. Questo risulterebbe dall'impressione generale dell'epistolario, come pure dalle troppo lunghe lacune di certi periodi. Forse la modestia del Gerdil l'avrà convinto a conservare solo le lettere da lui ritenute più importanti. A parte quella in copia tardiva a Laura Bassi Veratti, che è del

¹ Poi pubblicata nel "Giornale Arcadico", n. s., vol. 29, Roma (Tip. Belle Arti) 1863. Esemplare in Archivio Storico dei Barnabiti in Roma (e così sempre: ASBR), XVI-99-(9).

² VERCELLONE, *Gli ultimi quattro anni...* cit., p. 6.

³ Cfr. qui sopra, alle pp. 299-320.

⁴ Gérard Pelletier, qui sopra a p. 237.

1738, tutte le altre cominciano col 1747 e riguardano o nomine, o giudizi sulle sue opere (specie quelli di papa Benedetto XIV), o discussioni circa alcuni argomenti scientifici (vedi le lettere di D'Alembert o del gesuita Emanuele Rovero), o scambi e segnalazioni di libri, come s'usava allora. In questo primo periodo sono presenti anche lettere di barnabiti, che si faranno più rare nei successivi.

Durante gli anni sessanta del secolo cominciano le presenze erudite e le richieste di giudizio sulle opere dei mittenti, come pure gli attestati di stima (per esempio, quella di Clemente XIII) riferiti, in genere, dal card. Delle Lanze.

Il primo lustro degli anni settanta è caratterizzato da un silenzio quasi totale, interrotto nel 1776 dalla sua improvvisa partenza per Roma⁵ e seguito dalle 21 lettere quasi consecutive da lui scritte al suo antico superiore di Torino p. Alessandro Grassi, dalle quali siamo minutamente informati sull'inizio del suo periodo romano, compresa l'esaltazione all'episcopato e alla porpora, e la nomina a Ordinario dell'abbazia di S. Michele della Chiusa. Da questo momento comincia anche la corrispondenza coi Reali di Savoia, alla quale in seguito s'abbinerà quella fittissima coi loro Ministri (col conte Perrone dal 1783, con conte d'Hauteville dal gennaio 1790, col cav. Priocca dal luglio 1796 e col conte Chialamberto dall'agosto 1799): corrispondenza recuperata in copia dal p. Vercellone dagli archivi di Torino, ma forse eccessivamente ingombrante nell'epistolario gerdiliano. Essa tratta essenzialmente di pratiche che il Gerdil svolgeva per i Savoia presso la S. Sede; i dispacci — ancora non studiati — si susseguono a scadenza quasi settimanale.

Con gli anni ottanta e novanta del secolo si intensificano le corrispondenze erudite e il lavoro in difesa della Chiesa, specialmente i fortunati opuscoli sulla Gerarchia ecclesiastica⁶ e sul breve pontificio *Super soliditate*⁷; ma sono soprattutto gli anni novanta che trascinano Gerdil nella discussione teologica: e sorgono i casi delle Tesi teologiche alla Sapienza di Roma⁸, del Feller⁹, di Febronio¹⁰, del Berington¹¹.

⁵ Gli *Atti* di S. Carlo ai Catinari registrano, al 6 aprile 1776: «Taurino profectus, accessit ad nos P. D. Sigismundus Gerdil. Cum huius viri praeclarissimi fama totam prope Italiam pervaserit, uti inexpectatus, ita nobis gratissimus eius fuit adventus» (ASBR, *Acta Collegii S. Caroli ab a. 1717 ad a. 1777*, f. 174r).

⁶ Cfr. le lettere n° 192, 193, 194, 195, 200, 202, 208, 209, 213, 214, 228, 232, 233, 234. Gran parte di queste lettere, insieme agli opuscoli, furono pubblicate in "Archivio Ecclesiastico" (Firenze 1867), p. 687 ss.

⁷ Cfr. le lettere n° 236, 237, 244.

⁸ Cfr. le lettere n° 239, 240, 241, 246, 295, 296, 324.

⁹ Cfr. le lettere n° 310, 316, 323, 328, 342, 366, 378, 379, 382, 388, 439, 441, 446; ma cfr. anche la lettera di Sehre a Feller, da Ingolstadt il 13 agosto 1798, in cui loda la sua Epistola dogmatico-polemica (in ASBR, fondo *Gerdil*, vol. 44, f. 158r).

¹⁰ Cfr. la lettera di lode di Pio VI a Gerdil, n° 294.

¹¹ Cfr. le lettere n° 440, 442, 443, 447 con la formula di ritrattazione sottoscritta dal

Con l'imprigionamento del Papa e la dispersione dei cardinali, in seguito al rovesciarsi dell'alluvione francese in Italia, Gerdil raggiunse dapprima Torino, poi la sua abbazia di S. Michele della Chiusa; ma prima si premurò di ottenere da Pio VI facoltà straordinarie per i vescovi degli stati sabaudi, prevedendo l'imminenza di tempi in cui sarebbe stato difficile o impossibile raggiungere Roma per le necessarie dispense e autorizzazioni¹². Ciò fu un bene per le Chiese locali, ma per lui fu sorgente di nuove preoccupazioni¹³, oltre a quelle che gli vennero dal governo francese.

La morte di Pio VI lo fece trasferire a Venezia per il conclave da cui uscì eletto Gregorio Barnaba Chiaramonti col nome di Pio VII. Di questo periodo l'epistolario conserva, assieme a corrispondenza minore, quattro importanti fogli in cui è registrato l'esito delle votazioni mattutine e pomeridiane dei cardinali conclavisti, per il periodo che va dal 2 dicembre 1799 al 15 gennaio 1800¹⁴. Terminato il conclave, Gerdil si trattene a Venezia, ospite dei padri Filippini¹⁵, sino alla fine d'agosto, per curare la stampa di alcuni suoi lavori; poi, sollecitato dai cardinali Consalvi e Della Somaglia in nome di Pio VII¹⁶, si mise in viaggio per Roma, dove giunse l'11 settembre¹⁷. Qui subito venne risucchiato dagli affari ec-

Berington. Nell'epistolario di Gerdil c'è anche l'atto di sottomissione alla S. Sede di Francesco Conforto (vol. 51, f. 295) e quello di Scipione del Ricci in data 10 agosto 1799 (ivi, f. 217). Gerdil ha censurato anche le opere di Benedetto Stattler (cfr. ASBR, fondo *Gerdil*, vol. 44, ff. 66 e 70, 27 luglio 1796).

¹² Sembra che nel far questo Gerdil si sia ispirato al breve *In gravissima* del 19 marzo 1792, col quale Pio VI concedeva ai vescovi francesi analoghe facoltà.

¹³ Queste facoltà straordinarie erano state ottenute dal Gerdil in quanto Protettore dello Stato Sabauda presso la S. Sede (cfr. qui sopra, pp. 300-301). Per le diatribe che sorsero in ambiente locale tra i vescovi e i loro vicari generali, cfr. l'epistolario gerdiliano, *passim* fra la lettera n° 448 e quella n° 508. Altro problema fu quello della riduzione, poi del ripristino, e infine della soppressione definitiva di alcune feste di precetto, per le quali (oltre a quanto ne dice qui sopra mons. Favaro alle pp. 297-299 e 305-306) cfr. l'epistolario dal n° 510 al n° 700, *passim*. Sul finire del Settecento, Gerdil era nel pieno del suo prestigio. Lo conferma questo brano di lettera del card. Antonelli del 30 dicembre 1795, nel quale, dopo aver rimproverato Gerdil per l'eccessiva umiltà, gli dice: «La Sua umiltà non potrà mai oscurare o nascondere il comune giudizio di tutta l'Europa, che conosce la profondità della Sua dottrina e il valore delle Sue virtù» (ASBR, fondo *Gerdil*, vol. 45, f. 52r-v). Ma già dal 1783 c'era chi voleva legare il proprio nome alla fama di Gerdil: per esempio Cristoforo Venier, che scrivendo da Venezia il 15 novembre 1783 al barnabita Carlo Augusto Peruzzini, chiedeva che gli venisse dedicato il primo tomo della collezione delle *Opere* di Gerdil che s'era cominciata a stampare in Venezia (ivi, vol. 43, f. 202r).

¹⁴ ASBR, fondo *Gerdil*, vol. 45, ff. 231r-234r. Sono già stati pubblicati da Pierre VACHOUX, *Extraits inédits de la correspondance et des manuscrits du Card. Gerdil*, Annecy, Typ. Dépollier et C., 1867, pp. 39-56. Esemplare in ASBR, V-64.

¹⁵ Cfr. la lettera n° 697, nella quale li ringrazia per l'ospitalità.

¹⁶ Cfr. le lettere n° 693, 694, 695, 696, 698.

¹⁷ Così annotano gli *Atti* di S. Carlo ai Catinari: «Die 11 Septembris [1800]. Vespere venit inexpectatus, cum expectaretur die 12, Em.mus Card. Sigismundus Gerdil no-

clesiastici piccoli e grandi — specialmente dal Concordato con la Francia e dallo spettro del Concilio Nazionale di Parigi — fino alla sua morte, che avvenne il 12 agosto 1802¹⁸.

Ecco il semplice panorama che risulta dall'epistolario. Di esso vengono qui registrate solo le lettere che hanno avuto Gerdil come mittente o come destinatario; quindi sono escluse le lettere pastorali ai fedeli di S. Michele della Chiusa¹⁹ o alle benedettine di S. Cecilia in Roma, come pure quelle spedite nella sua qualità di Prefetto di Propaganda Fide e da lui non conservate nelle sue carte personali²⁰, quelle contenenti i suoi "vota" su questioni trattate nelle commissioni cardinalizie²¹ e quelle che possono non considerarsi vere e proprie lettere, quali — ad esempio — le dedicatorie di opere stampate²². Va segnalato tuttavia che l'epistolario contiene lettere non indirizzate a lui personalmente, ma la cui presenza fra le sue carte non è senza ragione²³, come pure altre di chiaro valore affettivo²⁴.

strae Congregationis, cum admodum Rev. P. Don Leopoldo Scati et Fr. Pompeo Gabanini. Non est credibile quantus repente ad ipsum populus affluerit, quanto impetu irruerit in collegium et per scholas, ut Cardinali, Romano populo exoptatissimo, obsequium plausumque faceret» (ASBR, *Acta Collegii S. Caroli ab a. 1799 ad a. 1816*, f. 129r).

¹⁸ *Ibid.*, f. 142.

¹⁹ Ora sono state prese in considerazione da mons. Favaro, qui sopra alle pp. 270-278. Nell'ASBR, esse occupano la prima parte del vol. 52, fondo *Gerdil*.

²⁰ Poco è conservato fra le sue carte: una questione coi vescovi d'Oriente, ai quali è mandata una formula di fede in lingua latina da doversi restituire sottoscritta (vol. 44, f. 131; ai ff. 132, 134, 136 e 140 varie minute della lettera accompagnatoria); lettera s. d. (ma è un vero trattato!) all'arcivescovo di Embrun Pietro Ludovico de Leyssin, in autografia ai ff. 206r-213r, e in copia calligrafica (col *nihil obstat* di Giovanni Marchetti) ai ff. 192r-205v dello stesso vol. 44; e un'altra lettera, anch'essa s. d., di un innominato missionario d'Albania a Gerdil, al f. 71 del vol. 51.

²¹ Per esempio quello del 31 gennaio 1792 circa la nuova organizzazione e i nuovi ordinamenti della provincia cappuccina di S. Giuseppe da Leonessa (ASBR, fondo *Gerdil*, vol. 44, ff. 10r-13v); oppure quello del 23 giugno 1801 circa il giuramento richiesto dal governo francese e circa una questione matrimoniale di Francia (ivi, vol. 46, ff. 126r-129r); oppure la lettera che poi, stampata, accompagnò la prima enciclica di Pio VII: tale lettera sembra essere stata stilata da Gerdil (ivi, vol. 46, f. 37r-v), anche se l'esemplare in stampa che ci fu conservato reca un'altra firma a mano (ivi, vol. 51, f. 381).

²² A questo proposito, è bene segnalare due dedicatorie che non vennero stampate «per l'avversità dei tempi» (leggi: degli invasori francesi), cioè quella con cui avrebbe dedicato al re di Sardegna Carlo Emanuele IV il *Précis d'un cours d'instructions* (ASBR, fondo *Gerdil*, vol. 45, f. 209) e quella con cui avrebbe dedicato al Clero Romano l'*Esame dei motivi...* contro il vescovo di Noli Benedetto Solari (ivi, vol. 14, ff. 4r-8v, in autografia; vol. 51, ff. 307r-310r, in copia calligrafica), ambedue del 1799.

²³ Per esempio, le due lettere del card. Delle Lanze, di apprezzamento per l'operetta gerdiliana sui *Caratteri della vera Religione*, l'una di Clemente XIII del 7 novembre 1767 (ASBR, vol. 43, f. 133r), l'altra s. d. del Conte di Rivera (ivi, f. 135r); oppure le tre lettere relative al conferimento della badia di Muleggio (di re Vittorio Amedeo III a Pio VI, ivi, vol. 43, f. 193r; dello stesso re al Conte Valperga, ivi, f. 195r; del Ministro Peronne al Conte Valperga, del 29 ottobre 1783, ivi, f. 184r), le quali sono da relazionarsi alla lettera n° 147; un abbozzo di lettera s. d. in nome del S. Padre, nella quale si nega di proclamare nullo il matrimonio di un Principe (ivi, vol. 44, f. 152r); una lettera dei Vescovi della Provincia Narbonese a Pio VI, scritta da Londra il 12 luglio 1800 e riguardante gli

Gran parte di esse sono autografe; altre, invece, in copia²⁵. Quasi tutte sono inedite, salvo alcune che furono pubblicate nel secondo Ottocento o che si trovano disperse nelle quattro principali sillogi stampate (bolognese, romana, fiorentina e napoletana) delle *Opere* gerdiliane e il cui nucleo principale si trova nel volume VII dell'edizione napoletana, alle pp. 569-600²⁶. La lingua usata è normalmente l'italiano; abbastanza frequente è il francese; il latino è per le missive nei rimanenti paesi europei.

I criteri seguiti nell'elenco qui pubblicato sono molto semplici. Ogni numero riferisce il nome dei corrispondenti, la data topica e cronica (meglio che fu possibile) di ciascuna lettera e la precisa riferimento archivistica (volume e foglio del fondo *Gerdil* nell'ASBR). Per semplificare il lavoro, non è stato indicato il *recto* e il *verso* dei fogli, se non raramente. Poi viene dato un fugace accenno del *contenuto* della lettera, eccetto quando è stato ritenuto poco importante (auguri natalizi, ringraziamenti, affari correnti, richiesta di favori, ecc.). Tale criterio è stato seguito quasi d'ufficio

affari religiosi di Francia (ivi, vol. 51, f. 389v); e ancora la lettera del card. Consalvi all'arcivescovo di Pisa Angelo Franceschi, del 20 marzo 1801, in cui esprime il desiderio di Pio VII che Giovanbattista Lambruschini, ausiliare dell'arcivescovo di Genova Giovanni Lercari con diritto di successione, rinunci alla diocesi di Genova (ivi, vol. 51, f. 401r), e la risposta del Lambruschini al Consalvi, del 30 marzo, in cui dice di essere pronto ad ogni rinuncia (ivi, f. 403r; la *Hierarchia Catholica*, vol. 7, p. 220, nota 2 della *Januensis*, se la cava con un laconico «non successit»: difatti il Lambruschini finì vescovo a Orvieto, dove pure morì; questo caso va collegato alle lettere qui registrate ai numeri 591 e 592 dell'epistolario, ambedue dell'ottobre 1799).

²⁴ Per esempio, la lettera con cui Carlo Emanuele IV il 16 ottobre 1796 annuncia a Pio VI la morte di re Vittorio Amedeo III (ASBR, fondo *Gerdil*, vol. 44, f. 74r) e le belle condoglianze latine del Papa in data 29 ottobre (ivi, f. 78r).

²⁵ Il nucleo più consistente è quello riguardante i rapporti con Casa Savoia, contenuto nei primi 200 fogli del vol. 50. Altre lettere sono giunte al p. Vercellone dall'archivio arcivescovile di Torino e si riferiscono al Capitolo dei Canonici di Giaveno. Altre ancora provengono dalle monache della basilica romana di S. Cecilia, di cui *Gerdil* era protettore e titolare. Altre infine furono desunte dalla raccolta di autografi messa insieme dal comm. Luigi Cibrario, senatore del regno sabaudo. Con affetto filiale il p. Carlo Vercellone le ha ordinate in sillogi nei volumi 43, 44, 45, 46, 50 e 51 del fondo *Gerdil* in ASBR, con poche altre disperse nei rimanenti volumi. Per la storia barnabita, vale la pena di segnalare che nell'epistolario gerdiliano sono andati a finire anche gli *Acta insigniora* del primo triennio di provincialato del *Gerdil* (1764-67), in autografia, che il p. Vercellone ha stralciato dal vol. 11 (p. 15 ss.) della collezione degli *Acta insigniora* dell'archivio storico romano (dove furono sostituiti con una copia tardo-ottocentesca) e collocati nel fondo *Gerdil*, vol. 43, ff. 127r-131v. Così pure val la pena di segnalare che ai ff. 111, 119, 121 e 125 dello stesso vol. 43 ci sono documenti importanti che riguardano il collegio barnabita di Thonon.

²⁶ Anche il vol. 15 dell'edizione romana delle *Opere* (pp. 277-299) riferisce per disteso la vicenda di *Gerdil* col vescovo d'Arezzo Agostino Albergotti, a proposito di un libro di quest'ultimo sulla devozione al Cuore di Gesù, dal titolo *La via della santità mostrata da Gesù Cristo al Cristiano nello spirito e nella pratica della vera devozione al suo santissimo ed amorosissimo Cuore*. *Gerdil* aveva preso posizione favorevole a questa devozione. Dell'Albergotti, l'epistolario gerdiliano conosce solo una inedita lettera del 28 aprile 1798, al n° 452.

per le numerose lettere coi Ministri sabaudi. Quando il mittente o il destinatario è un vescovo, normalmente designato nell'epistolario col nome della sede (Vescovo d'Ampurias, di Pinerolo, di S. Angelo in Vado, ecc.), si è cercato di mettergli sempre accanto il nome e il cognome personale; per i non prelati, si è cercato di qualificarli con le qualifiche risultanti dalle lettere stesse; e in genere questo si è fatto la prima volta che il nome compariva, omettendolo le volte successive, anche perché si è pensato che l'indice analitico di fine volume rendesse superflua la ripetizione.

Con piacere quindi offriamo questa breve fatica, fatta per onorare Gerdil, ai nostri lettori, ma soprattutto ai ricercatori, i quali in quei nomi e in quelle date sapranno vedere molto più di quanto non ha potuto vedervi il modesto compilatore.

EPISTOLARIO

1. – Gerdil a Laura Bassi Veratti. Bologna, 31 agosto 1738. Vol. 53, f. 141 bis/v.
2. – L'Abate di Cinsano a Gerdil. Casale Monferrato, 27 marzo 1747. Vol. 43, f. 3 (Gerdil nominato dal vescovo Ignazio della Chiesa de Rodi consultore della commissione per l'ecclesiastica disciplina).
3. – Antonio Conti a Gerdil. Venezia, 3 febbraio 1748. Vol. 43, f. 1 (giudizio sulla *Difesa* di Malebranche).
4. – Dortous de Mairan, segretario dell'Accademia Reale delle Scienze, a Gerdil. Parigi, 2 settembre 1748. Vol. 43, f. 5 (giudizio su *l'Immortalité de l'âme*).
5. – Francesco M. Zanotti, segretario dell'Accademia bolognese, a Gerdil. Bologna, 14 marzo 1749. Vol. 43, f. 7 (Gerdil aggregato all'Accad. dell'Istit. delle Scienze di Bologna).
6. – P. Francesco Gaetano Sola, barnabita, a Gerdil. Milano, 30 luglio 1749. Vol. 43, f. 10.
7. – Benedetto XIV a Gerdil. Roma, 12 dicembre 1750. Vol. 43, f. 12.
8. – Benedetto XIV a Gerdil. Roma, 29 gennaio 1752. Vol. 43, f. 14.
9. – Card. Silvio Valenti Gonzaga a Gerdil. Roma, 5 febbraio 1752. Vol. 43, f. 16.
10. – Benedetto XIV a Gerdil. Roma, 30 dicembre 1752. Vol. 43, f. 18.
11. – Gerdil a Dortous de Mairan. [Torino, fine del 1752]. Vol. 43, f. 20.
12. – P. Emanuele Rovero S. J. a Gerdil. [...], 22 aprile 1753. Vol. 43, f. 22 (questioni scientifiche).
13. – Jean-Baptiste D'Alembert a Gerdil. Parigi, 26 luglio 1754. Vol. 43, f. 24 (questioni scientifiche).
14. – Benedetto XIV a Gerdil. Roma, 24 agosto 1754. Vol. 43, f. 26.
15. – Conte di Rivera a Gerdil. Roma, 24 agosto 1754. Vol. 43, f. 28.
16. – Conte di Rivera a Gerdil. Roma, 5 ottobre 1754. Vol. 43, f. 29.

17. – Jean-Baptiste D'Alembert a Gerdil. Parigi, 24 ottobre 1754. Vol. 43, f. 30 (al f. 31, nota autografa di Gerdil circa la lettera).
18. – Benedetto XIV a Gerdil. Roma, 11 gennaio 1755. Vol. 43, f. 33.
19. – P. Emanuele Rovero S. J. a Gerdil. Torino, 7 aprile 1755. Vol. 43, f. 35.
20. – Giovanni Antonio Bianchi, dei Minori Osservanti, a Gerdil. Roma, 26 aprile 1755. Vol. 43, f. 37.
21. – Card. Silvio Valenti Gonzaga a Gerdil. Roma, 26 aprile 1755. Vol. 43, f. 41.
22. – Benedetto XIV a Gerdil. Roma, 26 aprile 1755. Vol. 43, f. 43.
23. – Mons. Bottari a Gerdil. [...] 3 maggio 1755. Vol., 43, f. 45.
24. – Conte di Rivera a Gerdil. Roma, 3 maggio 1755. Vol. 43, f. 47.
25. – P. Paolo Filippo Premoli, Generale dei Barnabiti, a Gerdil. Roma, 19 luglio 1755. Vol. 43, f. 48.
26. – Conte di Rivera a Gerdil. Roma, 16 agosto 1755. Vol. 43, f. 50.
27. – Giovanni Antonio Bianchi a Gerdil. Roma, 16 agosto 1755. Vol. 43, f. 52.
28. – Card. Nereo Maria Corsini a Gerdil. Roma, 6 settembre 1755. Vol. 43, f. 53.
29. – Card. Prospero Colonna di Sciarra a Gerdil. Roma, 20 settembre 1755. Vol. 43, f. 54.
30. – Benedetto XIV a Gerdil. Roma, 18 ottobre 1755. Vol. 43, f. 55.
31. – P. Emanuele Rovero S. J. a Gerdil. [1755 ?]. Vol. 43, f. 57 (ai ff. 61 e 63, altre due copie della stessa lettera).
32. – F. G. Ansaldi a Gerdil. [1755 ?]. Vol. 43, f. 59 (richiede i due tometti del *Giornale di Berna*).
33. – P. Carlo Augusto Peruzzini barnabita, confessore di Benedetto XIV, a Gerdil. Roma, 5 giugno 1756. Vol. 43, f. 65.
34. – L'Abate Generale Felice M. Nerini a Gerdil. Roma (S. Alessio), 30 giugno 1756. Vol. 43, f. 67.
35. – P. Germano De Nogues barnabita a Gerdil. Parigi, 8 luglio 1757. Vol. 43, f. 68.
36. – Antonio Martini, vice segretario dell'Accademia della Crusca, a Gerdil. Firenze, 3 settembre 1757. Vol. 43, f. 70 (gli annuncia che è stato aggregato all'Accad. della Crusca).
37. – P. Francesco M. De Regi barnabita a Gerdil. Milano, 15 novembre 1757. Vol. 43, f. 71.
38. – Benedetto XIV a Gerdil. Roma, 31 dicembre 1757. Vol. 43, f. 73.
39. – Giovanni Battista Dorlié, vescovo di Pinerolo, a Gerdil. Pinerolo, 10 giugno 1758. Vol. 43, f. 75.
40. – Card. Carlo Vittorio Amedeo Delle Lanze a Gerdil. Roma, 30 settembre 1758. Vol. 43, f. 79 (si rallegra perché G. è stato nominato precettore del Principe di Piemonte Carlo Emanuele).
41. – De Revel a Gerdil. Marsiglia, 22 novembre 1758. Vol. 43, f. 81.
42. – P. Silvio Vaini barnabita a Gerdil. Milano, 4 settembre 1759. Vol. 43, f. 83.
43. – P. Paolo Filippo Premoli, Generale dei Barnabiti, a Gerdil. Roma, 1° dicembre 1759. Vol. 43, f. 84.
44. – P. Girolamo Bugati barnabita a Gerdil. Roma, [...] 1759?. Vol. 43, f. 86.
45. – Conte di Rivera a Gerdil. Roma, 8 marzo 1760. Vol. 43, f. 88.

46. – P. Paolo Filippo Premoli, Generale dei Barnabiti, a Gerdil. Roma, 8 marzo 1760. Vol. 43, f. 90.
47. – Card. Luigi M. Torregiani a Gerdil. Roma, 8 marzo 1760. Vol. 43, f. 92.
48. – Card. Carlo Rezzonico jr. a Gerdil. Roma, 14 marzo 1760. Vol. 43, f. 93.
49. – Conte di Rivera a Gerdil. Roma, 10 maggio 1760. Vol. 43, f. 94.
50. – Card. Nereo Maria Corsini a Gerdil. Roma, 10 maggio 1760. Vol. 43, f. 96.
51. – Claudio Seracchi a Gerdil. Foligno, 26 maggio 1760. Vol. 43, f. 97 (a nome dell'Accademia Fulginia lo ringrazia d'aver accettato la patente di aggregazione alla stessa).
52. – Giovanni Bernoco a Gerdil. Cherasco, 21 giugno [1760 ?]. Vol. 43, f. 98.
53. – Reciberti a Gerdil. [...], 12 agosto [1760 ?]. Vol. 43, f. 99.
54. – G. Charles a Gerdil. Londra, 5 maggio 1761. Vol. 43, f. 100 (al f. 102 il Charles loda al sig. Bruni la confutazione gerdiliana del Rousseau).
55. – Giovan Pietro Biord, vescovo di Ginevra, a Gerdil. Annecy, 17 gennaio 1764. Vol. 43, f. 104.
56. – P. Girolamo Bugati barnabita a Gerdil. Roma, 23 maggio 1764. Vol. 43, f. 106,
57. – F. Fabricy O. P. a Gerdil. Roma, 23 marzo 1765. Vol. 43, f. 107.
58. – P. Giovan Pietro Besozzi jr. barnabita a Gerdil. Milano, 7 maggio 1765. Vol. 43, f. 109.
59. – Card. Nicolò Antonelli a Gerdil. Roma, 28 dicembre 1765. Vol. 43, f. 112.
60. – Gerdil al Marchese N. N. [...], 1765 ?]. Vol. 43, f. 113 (lo ringrazia per l'orazione funebre dell'imperatore Francesco I, morto il 18 agosto 1765).
61. – P. Giovan Pietro Bordet barnabita a Gerdil. Roma, 19 luglio 1766. Vol. 43, f. 115.
62. – P. Angelo M. Cortenovis barnabita a Gerdil. Udine, 3 dicembre 1766. Vol. 43, f. 117 (gli chiede di trattenere a Udine il P. Maffioli come direttore del Collegio dei Cittadini).
63. – Canonico Ducreux a Gerdil. Auxerre, 17 marzo 1768. Vol. 43, f. 136 (sta traducendo in francese *l'Introduzione allo studio della religione*).
64. – Claudio Umberto de Rolland, arcivescovo di Tarantasia, a Gerdil. Moutiers, 1° gennaio 1769. Vol. 43, f. 138.
65. – Gerdil al P. Giovan Pietro Bordet barnabita. [Aprile (?) 1769]. Vol. 43, f. 146 (espone i motivi per cui non avrebbe accettato il generalato; il P. Bordet, suo Maestro di Noviziato ed ora Vicario Generale, lo aveva esortato ad accettare).
66. – Francesco Gaetano Incontri, arcivescovo di Firenze, a Gerdil. Firenze, 16 maggio 1769. Vol. 43, f. 139.
67. – P. Michelangelo Griffini barnabita a Gerdil. Bologna, 22 maggio 1769. Vol. 43, f. 140.
68. – Gerdil a Gian Giacomo Brucker. Torino, 7 agosto 1769. Vol. 10, ff. 280–281.
69. – Le Sage (associé étranger de la Société Royale del Montpellier et correspondant de l'Académie Royale des Sciences de Paris) a Gerdil. Ginevra, 17 ottobre 1769. Vol. 43, f. 144.
70. – Gerdil alla Consulta Generale dei Barnabiti. Torino, 21 maggio 1770. Vol. 43, f. 147 bis.
71. – Damiano Priocca a Gerdil. Pinerolo, 4 giugno [1770 ?]. Vol. 43, f. 148.

72. – Card. Carlo Vittorio Amedeo Delle Lanze a Gerdil. San Benigno, 16 settembre 1771. Vol. 43, f. 150 (gli trasmette una lettera del Card. Segretario di Stato).
73. – Il Marchese di San Giorgio a Gerdil. Milano, 18 ottobre 1771. Vol. 43, f. 152.
74. – P. Bruno Bruni, delle Scuole Pie, a Gerdil. Firenze, 11 novembre 1771. Vol. 43, f. 153.
75. – Giovan Pietro Biord, vescovo di Ginevra, a Gerdil. Annecy, 17 dicembre 1773. Vol. 43, f. 154.
76. – Abate Dom Isidoro Bianchi a Gerdil. Marsiglia, 20 maggio 1774. Vol. 43, f. 156.
77. – Giovan Pietro Biord, vescovo di Ginevra, a Gerdil. Annecy, 18 ottobre 1774. Vol. 43, f. 157.
78. – P. Domenico Jacquier barnabita a Gerdil. Aosta, 10 gennaio 1775. Vol. 43, f. 159.
79. – Card. Carlo Vittorio Amedeo Delle Lanze a Gerdil. Roma, 13 maggio 1775. Vol. 43, f. 161.
80. – P. Ignazio M. Visconti, Generale dei Barnabiti, a Gerdil. Roma, 3 giugno 1775. Vol. 43, f. 162.
81. – Card. Vitaliano Borromeo a Gerdil. Ravenna, 11 giugno 1775. Vol. 43, f. 164.
82. – Abraham Trembley a Gerdil. Ginevra, 1° settembre 1775. Vol. 43, f. 165.
83. – P. Pio Giuseppe Griffini barnabita a Gerdil. Milano, 20 settembre 1775. Vol. 43, f. 166.
84. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 6 aprile 1776. Vol. 51, f. 5.
85. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 13 aprile 1776. Vol. 51, f. 6.
86. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 4 maggio 1776. Vol. 51, f. 8.
87. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 18 maggio 1776. Vol. 51, f. 10.
88. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 24 maggio 1776. Vol. 51, f. 12.
89. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 15 giugno 1776. Vol. 51, f. 14.
90. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 22 giugno 1776. Vol. 51, f. 16.
91. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 6 luglio 1776. Vol. 51, f. 18.
92. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 20 luglio 1776. Vol. 51, f. 20.
93. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 10 agosto 1776. Vol. 51, f. 22.
94. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 7 settembre 1776. Vol. 51, f. 24.
95. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 28 settembre 1776. Vol. 51, f. 26.
96. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 17 ottobre 1776. Vol. 51, f. 28.
97. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 2 novembre 1776. Vol. 51, f. 30.
98. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 23 novembre 1776. Vol. 51, f. 32.
99. – P. Giovenale Sacchi barnabita a Gerdil. [...], 30 novembre 1776. Vol. 51, f. 1.
100. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 11 gennaio 1777. Vol. 51, f. 35 (annuncia che è stato creato vescovo).
101. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 18 gennaio 1777. Vol. 51, f. 37.
102. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 15 febbraio 1777. Vol. 51, f. 39.
103. – Gerdil a Capitolo, Dignità e Canonici di Giaveno. Roma, 22 febbraio 1777. Vol. 52, p. 1.
104. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 21 giugno 1777. Vol. 51, f. 41.

105. – Card. Giovan Carlo Boschi a Gerdil. Roma, 17 ottobre 1777. Vol. 43, f. 168.
106. – Gerdil alla Regina di Sardegna Maria Antonietta Borbone di Spagna. Roma, 20 dicembre 1777. Vol. 50, f. 66.
107. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 20 dicembre 1777. Vol. 50, f. 66.
108. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 20 dicembre 1777. Vol. 50, f. 67.
109. – Gerdil alla Regina di Sardegna Maria Antonietta Borbone di Spagna. Roma, 20 dicembre 1777. Vol. 50, f. 67.
110. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 20 dicembre 1777. Vol. 50, f. 68.
111. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, [..... 1777 ?]. Vol. 51, f. 43.
112. – Gerdil a Capitolo, Dignità e Canonici di Giaveno. Roma, 24 gennaio 1778. Vol. 52, p. 2.
113. – Gerdil al P. Alessandro Grassi. Roma, 22 agosto 1778. Vol. 51, f. 45.
114. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 12 dicembre 1778. Vol. 50, f. 68.
115. – Gerdil alla Regina di Sardegna Maria Antonietta Borbone di Spagna. Roma, 12 dicembre 1778. Vol. 50, f. 69.
116. – Conte Perrone di S. Martino a Gerdil. Torino [..... 1778 ?]. Vol. 43, f. 204 (cfr. anche vol. 51, p. 69).
117. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 17 aprile 1779. Vol. 50, f. 69 (ringrazia per l'abbazia di S. Albino).
118. – Gerdil alla Principessa di Piemonte Maria Clotilde di Francia. Roma, 11 dicembre 1779. Vol. 50, f. 70.
119. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma 11 dicembre 1779. Vol. 50, f. 70.
120. – Gerdil alla Regina di Sardegna M. Antonietta Borbone di Spagna. Roma, 11 dicembre 1779. Vol. 50, f. 70.
121. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 11 dicembre 1779. Vol. 50, f. 71.
122. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 29 aprile 1780. Vol. 50, f. 71 (ringrazia per esser stato nominato protettore della Confraternita del Sudario, in Roma).
123. – Gerdil a Capitolo, Dignità e Canonici di Giaveno. Roma, 9 settembre 1780. Vol. 52, p. 3.
124. – Gerdil alla Principessa di Piemonte M. Clotilde di Francia. Roma, 16 dicembre 1780. Vol. 50, f. 72.
125. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 16 dicembre 1780. Vol. 50, f. 72.
126. – Gerdil alla Regina di Sardegna M. Antonietta Borbone di Spagna. Roma, 16 dicembre 1780. Vol. 50, f. 73.
127. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 16 dicembre 1780. Vol. 50, f. 73.
128. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 1° settembre 1781. Vol. 50, f. 74.
129. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 13 ottobre 1781. Vol. 50, f. 74.

130. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 20 ottobre 1781. Vol. 50, f. 75.
131. – Gerdil alla Regina di Sardegna M. Antonietta Borbone di Spagna. Roma, 15 dicembre 1781. Vol. 50, f. 76.
132. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 15 dicembre 1781. Vol. 50, f. 76.
133. – Gerdil alla Principessa di Piemonte Maria Clotilde di Francia. Roma, 15 dicembre 1781. Vol. 50, f. 77.
134. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 15 dicembre 1781. Vol. 50, f. 77.
135. – Pietro Boëhm, bibliotecario della badia benedettina di Fulda, a Gerdil. Fulda, 27 febbraio 1782. Vol. 43, f. 172 (la lunga risposta del Gerdil è al numero seguente).
136. – Gerdil a Pietro Boëhm. Roma, 25 aprile 1782. Vol. 12, ff. 56r-62v (autografo) e 43r-55r (copia).
137. – Gerdil al Segretario dell'Accademia torinese. Roma, 17 luglio 1782. Vol. 52, pp. 5-6.
138. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 14 dicembre 1782. Vol. 50, f. 78.
139. – Gerdil alla Principessa di Piemonte M. Clotilde di Francia. Roma, 14 dicembre 1782. Vol. 50, f. 78.
140. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 14 dicembre 1782. Vol. 50, f. 79.
141. – Gerdil alla Principessa Maria Felicità di Savoia, sorella del re Vittorio Amedeo III. Roma, 14 dicembre 1782. Vol. 50, f. 79.
142. – Gerdil alla Regina di Sardegna M. Antonietta Borbone di Spagna. Roma, 14 dicembre 1782. Vol. 50, f. 80.
143. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 14 dicembre 1782. Vol. 50, f. 80.
144. – L'Abate di S. Marcello a Gerdil. Moncalieri, 23 settembre 1783. Vol. 43, f. 178.
145. – Conte Perrone di S. Martino (ministro del Re di Sardegna) al Gerdil. Torino, 22 ottobre 1783. Vol. 43, f. 180.
146. – L'Abate di S. Marcello a Gerdil. Moncalieri, 28 ottobre 1783. Vol. 43, f. 182.
147. – Conte Perrone di S. Martino a Gerdil. Torino, 29 ottobre 1783. Vol. 43, f. 187.
148. – Carlo Gaetano Revelli a Gerdil. Torino, 12 novembre 1783. Vol. 43, f. 189.
149. – Conte Perrone di S. Martino a Gerdil. Torino, 12 novembre 1783. Vol. 43, f. 191 (al f. 193: copia di lettera del Re di Sardegna al Papa per conferire al G. l'abbazia dei SS. Pietro e Benedetto di Muleggio, detta anche di Selva; al f. 195: copia di lettera del Re al Conte di Valperga, sullo stesso argomento).
150. – Card. Carlo Vittorio Amedeo Delle Lanze a Gerdil. Torino, 12 novembre 1783. Vol. 43, f. 198.
151. – Card. Giovanni Carlo Braschi a Gerdil. Roma, 14 novembre 1783. Vol. 43, f. 200.

152. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 13 dicembre 1783. Vol. 50, f. 81.
153. – Gerdil alla Regina di Sardegna M. Antonietta Borbone di Spagna. Roma, 13 dicembre 1783. Vol. 50, f. 81.
154. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 13 dicembre 1783. Vol. 50, f. 82.
155. – Gerdil alla Principessa di Piemonte M. Clotilde di Francia. Roma, 13 dicembre 1783. Vol. 50, f. 82.
156. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 17 giugno 1784. Vol. 50, f. 83.
157. – Gerdil al Ministro del Re (Conte Perrone di S. Martino). Roma, 5 settembre 1784. Vol. 50, f. 83.
158. – Gerdil al Ministro del Re (Conte Perrone di S. Martino). Roma, 11 settembre 1784. Vol. 50, f. 85.
159. – Gerdil al Ministro del Re (Conte Perrone di S. Martino). Roma, 18 settembre 1784. Vol. 50, f. 86.
160. – Gerdil al Ministro del Re (Conte Perrone di S. Martino). Roma, 25 settembre 1784. Vol. 50, f. 87.
161. – Gerdil al Ministro del Re (Conte Perrone di S. Martino). Roma, 6 ottobre 1784. Vol. 50, f. 89.
162. – Gerdil al Ministro del Re (Conte Perrone di S. Martino). Roma, 16 ottobre 1784. Vol. 50, f. 91.
163. – Gerdil al Ministro del Re (Conte Perrone di S. Martino). Roma, 27 novembre 1784. Vol. 50, f. 92.
164. – Gerdil alla Regina di Sardegna M. Antonietta Borbone di Spagna. Roma, 11 dicembre 1784. Vol. 50, f. 94.
165. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 11 dicembre 1784. Vol. 50, f. 94.
166. – Gerdil alla Principessa di Piemonte M. Clotilde di Francia. Roma, 11 dicembre 1784. Vol. 50, f. 95.
167. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 11 dicembre 1784. Vol. 50, f. 95.
168. – Gerdil al Conte Perrone di S. Martino. Roma, 25 dicembre 1784. Vol. 50, f. 95.
169. – Gerdil al Ministro del Re (Conte Perrone di S. Martino). Roma, 8 gennaio 1785. Vol. 50, f. 96.
170. – Gerdil al Ministro del Re (Conte Perrone di S. Martino). Roma, 15 gennaio 1785. Vol. 50, f. 98.
171. – Gerdil al Ministro del Re (Conte Perrone di S. Martino). Roma, 22 gennaio 1785. Vol. 50, f. 99.
172. – Gerdil al Ministro del Re (Conte Perrone di S. Martino). Roma, 19 febbraio 1785. Vol. 50, f. 100.
173. – P. Bruno Galletti barnabita a Gerdil. Torino, 14 settembre 1785. Vol. 43, f. 206 (gli rimanda il manoscritto della *Vita* del Sauli).
174. – Gerdil al Re Vittorio Amedeo III. Roma, 24 settembre 1785. Vol. 50, f. 103 (condoglianze per la morte della regina M. Antonietta Borbone di Spagna, avvenuta il 19 settembre 1785).
175. – P. Bruno Galletti barnabita a Gerdil. Torino, 5 ottobre 1785. Vol. 43, f. 208 (gli manda l'elenco dei manoscritti lasciati dal G. a Torino).

176. – Il Sig. Corte (addetto ai beni terrieri delle abbazie di G.) al Gerdil. Torino, 29 ottobre 1785. Vol. 43, f. 186.
177. – Gerdil al Re Vittorio Amedeo III. Roma, 3 dicembre 1785. Vol. 50, f. 104.
178. – Gerdil alla Principessa di Piemonte M. Clotilde di Francia. Roma, 3 dicembre 1785. Vol. 50, f. 104.
179. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 3 dicembre 1785. Vol. 50, f. 104.
180. – Gerdil al P. Enrico Barelli barnabita. Roma, 9 febbraio 1786. Vol. 43, f. 214 (lo ringrazia per il poema *Albericus*).
181. – Gerdil al Re Vittorio Amedeo III. Roma, 9 dicembre 1786. Vol. 50, f. 105.
182. – Gerdil alla Principessa di Piemonte M. Clotilde di Francia. Roma, 9 dicembre 1786. Vol. 50, f. 105.
183. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 9 dicembre 1786. Vol. 50, f. 106.
184. – Gerdil alla Principessa di Piemonte M. Clotilde di Francia. Roma, 15 dicembre 1787. Vol. 50, f. 106.
185. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 15 dicembre 1787. Vol. 50, f. 107.
186. – Gerdil al Re Vittorio Amedeo III. Roma, 15 dicembre 1787. Vol. 50, f. 107.
187. – Gerdil ad Antonmaria Vassalli (Tortona) . Roma, 21 giugno 1788. Vol. 52, p. 9.
188. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 6 dicembre 1788. Vol. 50, f. 108.
189. – Gerdil alla Principessa di Piemonte M. Clotilde di Francia. Roma, 6 dicembre 1788. Vol. 50, f. 109.
190. – Gerdil al Re Vittorio Amedeo III. Roma, 6 dicembre 1788. Vol. 50, f. 108.
191. – Gerdil al Conte Perrone di S. Martino. Roma, 30 marzo 1789. Vol. 50, f. 109.
192. – Card. Vittorio Maria Costa d'Arignano a Gerdil. Savigliano, 29 settembre 1789. Vol. 43, f. 216.
193. – Card. Andrea Giovannetti, arcivescovo di Bologna, a Gerdil. Bologna, 21 ottobre 1789. Vol. 43, f. 218.
194. – Giovanni Nani, vescovo di Brescia, a Gerdil. Brescia, 9 novembre 1789. Vol. 43, f. 220.
195. – Card. Vittorio Maria Costa d'Arignano a Gerdil. Torino, 11 novembre 1789. Vol. 43, f. 222.
196. – Gerdil al Re Vittorio Amedeo III. Roma, 27 novembre 1789. Vol. 50, f. 110.
197. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 27 novembre 1789. Vol. 50, f. 110.
198. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 28 novembre 1789. Vol. 50, f. 111.
199. – Giovanni Nani, vescovo di Brescia, a Gerdil. Brescia, 10 dicembre 1789. Vol. 43, f. 224.

200. – Filippo Visconti, arcivescovo di Milano, a Gerdil. Milano, 30 dicembre 1789. Vol. 43, f. 226.
201. – Gerdil al Conte d'Hauteville, Ministro del re Vittorio Amedeo III. Roma, 2 gennaio 1790. Vol. 50, f. 111.
202. – Filippo Sardi, arcivescovo di Lucca, a Gerdil. Lucca, 4 gennaio 1790. Vol. 43, f. 228.
203. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 9 gennaio 1790. Vol. 50, f. 112.
204. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 16 gennaio 1790. Vol. 50, f. 112.
205. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 23 gennaio 1790. Vol. 50, f. 113.
206. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 30 gennaio 1790. Vol. 50, f. 113.
207. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 6 febbraio 1790. Vol. 50, f. 113.
208. – Il sig. Corte a Gerdil. Torino, 10 febbraio 1790. Vol. 43, f. 234.
209. – Vittorio Filippo Melano O. P., arcivescovo di Cagliari, a Gerdil. Cagliari, 12 febbraio 1790. Vol. 43, f. 236.
210. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 13 febbraio 1790. Vol. 50, f. 114.
211. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 20 febbraio 1790. Vol. 50, f. 115.
212. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 27 febbraio 1790. Vol. 50, f. 115.
213. – Giovanni Nani, vescovo di Brescia, a Gerdil. Brescia, 4 marzo 1790. Vol. 43, f. 238.
214. – Girolamo Ascanio Molin a Gerdil. [...], 6 marzo 1790. Vol. 43, f. 240.
215. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 6 marzo 1790. Vol. 50, f. 115.
216. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 13 marzo 1790. Vol. 50, f. 116.
217. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 20 marzo 1790. Vol. 50, f. 116.
218. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 27 marzo 1790. Vol. 50, f. 117.
219. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 3 aprile 1790. Vol. 50, f. 117.
220. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 10 aprile 1790. Vol. 50, f. 118.
221. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 17 aprile 1790. Vol. 50, f. 118.
222. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 24 aprile 1790. Vol. 50, f. 119.
223. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 1° maggio 1790. Vol. 50, f. 119.
224. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 8 maggio 1790. Vol. 50, f. 120.
225. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 15 maggio 1790. Vol. 50, f. 120.
226. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 22 maggio 1790. Vol. 50, f. 121.
227. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 29 maggio 1790. Vol. 50, f. 121.
228. – Antonio Maria Gardini, vescovo di Crema, a Gerdil. Crema, 5 giugno 1790. Vol. 43, f. 242.
229. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 5 giugno 1790. Vol. 50, f. 122.
230. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 19 giugno 1790. Vol. 50, f. 122.
231. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 26 giugno 1790. Vol. 50, f. 123.
232. – Antonio Rossi, vescovo di Veroli, a Gerdil. Veroli, 31 agosto 1790. Vol. 43, f. 244.
233. – Card. Andrea Giovannetti, arciv. di Bologna, a Gerdil. Bologna, 22 settembre 1790. Vol. 43, f. 246.
234. – Giulio Cesare Zollio (arcivescovo tit. di Atene *in partibus*, nunzio apost. presso il Duca di Baviera) a Gerdil. Monaco, 12 ottobre 1790. Vol. 43, f. 248.
235. – Gerdil al P. Enrico Barelli barnabita. Roma, 30 ottobre 1790. Vol. 43, f. 250.
236. – Vittorio Filippo Melano, arcivescovo di Cagliari, a Gerdil. Cagliari, 11 febbraio 1791. Vol. 44, f. 1.

237. – Antonio Maria Gardini, vescovo di Crema, a Gerdil. Crema, 26 aprile 1791. Vol. 44, f. 3.
238. – Carlo Rossi a Gerdil. Firenze, 30 luglio 1791. Vol. 44, f. 5 (lo prega di permettere che il suo nome sia registrato fra i Teologi dell'Università Fiorentina).
239. – Mons. Castiglioni a Gerdil. Roma, 7 settembre 1791. Vol. 51, f. 75 (tesi teologiche alla Sapienza).
240. – Card. Leonardo Antonelli a Gerdil. Roma, 22 settembre 1791. Vol. 51, f. 87 (tesi teologiche alla Sapienza; al f. 73, lettera del Card. de Zelada al Card. Antonelli, 20 sett. 1791, sullo stesso argomento; al f. 89, lettera fra due cardinali, del 22 sett., sullo stesso argomento).
241. – Giorgio Sicardi a Gerdil. Roma, 7 novembre 1791. Vol. 51, f. 91 (contro il can. De Rossi per questioni teologiche).
242. – Card. Giovanni Andrea Archetti a Gerdil. Bologna, 3 dicembre 1791. Vol. 44, f. 7.
243. – Gerdil al Re Vittorio Amedeo III. Roma, 10 dicembre 1791. Vol. 50, f. 123.
244. – Antonio Maria Gardini, vescovo di Crema, a Gerdil. Crema, 13 dicembre 1791. Vol. 44, f. 8.
245. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 31 dicembre 1791. Vol. 50, f. 124.
246. – Gerdil a N. N. [1791-1793]. Vol. 51, f. 167 (tesi teologiche alla Sapienza; cfr. anche i ff. 95, 156, 158, 162).
247. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 7 gennaio 1792. Vol. 50, f. 125.
248. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 14 gennaio 1792. Vol. 50, f. 125.
249. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 21 gennaio 1792. Vol. 50, f. 125.
250. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 28 gennaio 1792. Vol. 50, f. 126.
251. – Gerdil alla Badessa di S. Cecilia. Roma, 4 febbraio 1792. Vol. 44, f. 13 bis.
252. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 4 febbraio 1792. Vol. 50, f. 126.
253. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 11 febbraio 1792. Vol. 50, f. 126.
254. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 25 febbraio 1792. Vol. 50, f. 127.
255. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 3 marzo 1792. Vol. 50, f. 128.
256. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 24 marzo 1792. Vol. 50, f. 128.
257. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 31 marzo 1792. Vol. 50, f. 128.
258. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 14 aprile 1792. Vol. 50, f. 129.
259. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 21 aprile 1792. Vol. 50, f. 129.
260. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 28 aprile 1792. Vol. 50, f. 130.
261. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 19 maggio 1792. Vol. 50, f. 130.
262. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 26 maggio 1792. Vol. 50, f. 130.
263. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 2 giugno 1792. Vol. 50, f. 131.
264. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 16 giugno 1792. Vol. 50, f. 131.
265. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 23 giugno 1792. Vol. 50, f. 132.
266. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 30 giugno 1792. Vol. 50, f. 132.
267. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 7 luglio 1792. Vol. 50, f. 132.
268. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 14 luglio 1792. Vol. 50, f. 133.
269. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 21 luglio 1792. Vol. 50, f. 133.
270. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 28 luglio 1792. Vol. 50, f. 134.
271. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 4 agosto 1792. Vol. 50, f. 134.
272. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 4 agosto (*sic!*) 1792. Vol. 50, f. 135.

273. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 18 agosto 1792. Vol. 50, f. 135.
274. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 25 agosto 1792. Vol. 50, f. 135.
275. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 8 settembre 1792. Vol. 50, f. 136.
276. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 15 settembre 1792. Vol. 50, f. 136.
277. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 22 settembre 1792. Vol. 50, f. 136.
278. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 29 settembre 1792. Vol. 50, f. 137.
279. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 6 ottobre 1792. Vol. 50, f. 138.
280. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 13 ottobre 1792. Vol. 50, f. 138.
281. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 20 ottobre 1792. Vol. 50, f. 138.
282. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 27 ottobre 1792. Vol. 50, f. 139.
283. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 3 novembre 1792. Vol. 50, f. 139.
284. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 10 novembre 1792. Vol. 50, f. 139.
285. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 24 novembre 1792. Vol. 50, f. 140.
286. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 8 dicembre 1792. Vol. 50, f. 140.
287. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 15 dicembre 1792. Vol. 50, f. 140.
288. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 15 dicembre 1792. Vol. 50, f. 141.
289. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 15 dicembre 1792. Vol. 50, f. 141.
290. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 22 dicembre 1792. Vol. 50, f. 142.
291. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 22 dicembre 1792. Vol. 50, f. 142.
292. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 29 dicembre 1792. Vol. 50, f. 143.
293. – Gerdil a Roberto Costaguti, vescovo di Borgo S. Sepolcro. Roma, 23 febbraio 1793. Vol. 44, f. 15 bis.
294. – Pio VI a Gerdil. Roma, 3 marzo 1793. Vol. 44, f. 16 (loda le *Animadversiones* contro Febronio).
295. – Giovanni Barberis all’abate Costanzi auditore di Gerdil. Roma, 24 luglio 1793. Vol. 51, f. 81.
296. – Gerdil al Segretario dell’Accademia Teologica della Sapienza. Roma, [luglio 1793]. Vol. 51, f. 85 (dice che le Tesi han bisogno di qualche schiarimento; al f. 79, lettera s. d. di un Censore a Mons. Castiglioni, con alcune *animadversiones* alle tesi controverse).
297. – Gerdil al vescovo di Senes Giovanni Battista Maria Scipione de Roux de Bonneval. Roma, 15 ottobre 1793. Vol. 44, f. 18 (lunga lettera in cui dà consigli agli emigrati che si disponevano a tornare in Francia).
298. – Gerdil a Roberto Costaguti, vescovo di Borgo S. Sepolcro. Roma, 4 gennaio 1794. Vol. 44, f. 15 ter.
299. – Mons. Castiglioni a Gerdil. Roma, 16 gennaio 1794. Vol. 51, f. 176 (lo prega di correggere le Tesi della Sapienza stampate, ancora in bozze).
300. – Gerdil alla Congregazione del Concilio. Roma, 11 settembre 1794. Vol. 44, f. 26 (accusa ricevuta della Bolla dogmatica di Pio VI: cfr. vol. 30, f. 134).
301. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 18 ottobre 1794. Vol. 50, f. 143.
302. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 25 novembre 1794. Vol. 50, f. 145.
303. – Gerdil alla Principessa di Piemonte M. Clotilde di Francia. Roma, 25 novembre 1794. Vol. 50, f. 144.

304. – Gerdil al Re di Sardegna Vittorio Amedeo III. Roma, 25 novembre 1794. Vol. 50, f. 144.
305. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 20 dicembre 1794. Vol. 50, f. 145.
306. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 27 dicembre 1794. Vol. 50, f. 146.
307. – Gerdil a N. N. Roma, 20 dicembre 1794. Vol. 44, f. 28 (tratta dell'espulsione di un religioso; cfr. anche, ivi unita, la lettera del Card. de Zelada sullo stesso argomento).
308. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 3 gennaio 1795. Vol. 50, f. 146.
309. – Mons. Annibale Della Genaga (arcivescovo tit. di Tiro *in partibus* e nunzio apostolico in Colonia) a Gerdil. Augusta, 25 gennaio 1795. Vol. 44, f. 33 (lo avverte delle note del Feller alla bolla *Auctorem fidei*; cfr. vol. 16, f. 149, dove c'è la lettera di Feller).
310. – Zallingher a Gerdil. [...], 28 gennaio 1795. Vol. 44, f. 35 (parla di Feller e di Stattler).
311. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 31 gennaio 1795. Vol. 50, f. 146.
312. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 7 febbraio 1795. Vol. 50, f. 147.
313. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 14 febbraio 1795. Vol. 50, f. 147.
314. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 21 febbraio 1795. Vol. 50, f. 148.
315. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 28 febbraio 1795. Vol. 50, f. 149 (annuncia di essere stato nominato Prefetto di Propaganda Fide).
316. – Feller [a Gerdil?]. [...], 5 marzo 1795. Vol. 44, f. 38 (cerca di giustificare le sue "note"; cfr. anche vol. 16, ff. 145 ss., 149, 150 ss.)
317. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 7 marzo 1795. Vol. 50, f. 149.
318. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 14 marzo 1795. Vol. 50, f. 150.
319. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 21 marzo 1795. Vol. 50, f. 150.
320. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 28 marzo 1795. Vol. 50, f. 151.
321. – Pio VI a Gerdil. Roma, 28 marzo 1795. Vol. 44, f. 29 (Breve con cui gli conferisce alcune pensioni).
322. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 4 aprile 1795. Vol. 50, f. 151.
323. – Card. Francesco Saverio de Zelada, Segretario di Stato, a Gerdil. Roma, 8 aprile 1795. Vol. 44, f. 36 (gli manda un brano di dispaccio del nunzio a Colonia Annibale Della Genga e una lettera originale di Feller, «ponendo il tutto servire all'Emin. V. di lume nell'affare in questione»).
324. – Card. Decano (Giovan Francesco Albani) a Gerdil. Roma, 10 aprile 1795. Vol. 44, f. 39 (gli restituisce una minuta di lettera fattagli da G.).
325. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 11 aprile 1795. Vol. 50, f. 152.
326. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 18 aprile 1795. Vol. 50, f. 152.
327. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 25 aprile 1795. Vol. 50, f. 153.
328. – Card. Leonardo Antonelli a Gerdil. Roma, 27 aprile 1795. Vol. 44, f. 41 (gli restituisce due minute di lettere fatte dal Gerdil sul Sinodo di Pistoia).
329. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 2 maggio 1795. Vol. 50, f. 153.
330. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 9 maggio 1795. Vol. 50, f. 154.
331. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 16 maggio 1795. Vol. 50, f. 154.
332. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 23 maggio 1795. Vol. 50, f. 155.
333. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 30 maggio 1795. Vol. 50, f. 155.
334. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 6 giugno 1795. Vol. 50, f. 156.
335. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 13 giugno 1795. Vol. 50, f. 156.

336. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 20 giugno 1795. Vol. 50, f. 157.
337. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 27 giugno 1795. Vol. 50, f. 157.
338. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 4 luglio 1795. Vol. 50, f. 157.
339. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 18 luglio 1795. Vol. 50, f. 158.
340. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 21 luglio 1795. Vol. 50, f. 158.
341. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 25 luglio 1795. Vol. 50, f. 159.
342. – Card. Francesco Saverio de Zelada a Gerdil. Roma, 29 luglio 1795. Vol. 44, f. 49 (accompagna con una sua, la lettera scritta da Monaco di Baviera il 18 luglio dal nunzio Annibale Della Genga circa l’affare Feller: lettera che si trova qui al f. 45, più copia al f. 47).
343. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 1° agosto 1795. Vol. 50, f. 159.
344. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 8 agosto 1795. Vol. 50, f. 160.
345. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 15 agosto 1795. Vol. 50, f. 160.
346. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 22 agosto 1795. Vol. 50, f. 161.
347. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 29 agosto 1795. Vol. 50, f. 161.
348. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 5 settembre 1795. Vol. 50, f. 162.
349. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 12 settembre 1795. Vol. 50, f. 162.
350. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 19 settembre 1795. Vol. 50, f. 163.
351. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 26 settembre 1795. Vol. 50, f. 163.
352. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 3 ottobre 1795. Vol. 50, f. 164.
353. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 7 ottobre 1795. Vol. 50, f. 164.
354. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 10 ottobre 1795. Vol. 50, f. 164.
355. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 24 ottobre 1795. Vol. 50, f. 165.
356. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 31 ottobre 1795. Vol. 50, f. 166.
357. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 7 novembre 1795. Vol. 50, f. 166.
358. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 14 novembre 1795. Vol. 50, f. 167.
359. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 21 novembre 1795. Vol. 50, f. 167.
360. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 28 novembre 1795. Vol. 50, f. 167.
361. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 5 dicembre 1795. Vol. 50, f. 168.
362. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 12 dicembre 1795. Vol. 50, f. 169.
363. – Gerdil al Re Vittorio Amedeo III. Roma, 12 dicembre 1795. Vol. 50, f. 169.
364. – Gerdil al Principe di Piemonte Carlo Emanuele IV. Roma, 12 dicembre 1795. Vol. 50, f. 170.
365. – Gerdil alla Principessa di Piemonte M. Clotilde di Francia. Roma, 12 dicembre 1795. Vol. 50, f. 170.
366. – Francesco Ambrogio Erba a Gerdil. Roma, 15 dicembre 1795. Vol. 44, f. 51.
367. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 19 dicembre 1795. Vol. 50, f. 171.
368. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 26 dicembre 1795. Vol. 50, f. 171.
369. – Card. Leonardo Antonelli a Gerdil. Roma, 30 dicembre 1795. Vol. 44, f. 52 (restituisce la minuta della lettera fatta dal G. per mons. Gibson).
370. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 2 gennaio 1796. Vol. 50, f. 172.
371. – Pio VI a Gerdil. Roma, 7 gennaio 1796. Vol. 43, f. 230 (gli conferisce l’abbazia di S. Stefano d’Ivrea).
372. – Gerdil al Conte d’Hauteville. Roma, 9 gennaio 1796. Vol. 50, f. 172.
373. – Gerdil al Re Vittorio Amedeo III. Roma, 9 gennaio 1796. Vol. 50, f. 174.
374. – Domenico Carlo Maria Turchi cappuccino (in religione Adeodato da Parma) a Gerdil. Colorno, 13 gennaio 1796. Vol. 44, f. 54.

375. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 16 gennaio 1796. Vol. 50, f. 175.
376. – Gregorio Filippo Maria Casali Bentivoglio Paleotti a Gerdil. Bologna, 23 gennaio 1796. Vol. 44, f. 56.
377. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 23 gennaio 1796. Vol. 50, f. 175.
378. – Antonio Maria Gardini, vescovo di Crema, a Gerdil. Crema, 26 gennaio 1796. Vol. 44, f. 58.
379. – Card. Vittorio Maria Costa d'Arignano a Gerdil. Torino, 27 gennaio 1796. Vol. 44, f. 60.
380. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 30 gennaio 1796. Vol. 50, f. 175.
381. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 6 febbraio 1796. Vol. 50, f. 176.
382. – Marco Zaguri, vescovo di Vicenza, a Gerdil. Vicenza, 10 febbraio 1796. Vol. 44, f. 61.
383. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 13 febbraio 1796. Vol. 50, f. 177.
384. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 20 febbraio 1796. Vol. 50, f. 177.
385. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 27 febbraio 1796. Vol. 50, f. 177.
386. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 5 marzo 1796. Vol. 50, f. 178.
387. – Il Generale dei Servi di Maria Carlo Francesco Caselli a Gerdil. Roma (San Marcello), 9 marzo 1796. Vol. 44, f. 62 (restituisce il ms. sul Matrimonio).
388. – Card. Andrea Giovannetti a Gerdil. Bologna, 9 marzo 1796. Vol. 44, f. 64.
389. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 12 marzo 1796. Vol. 50, f. 178.
390. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 19 marzo 1796. Vol. 50, f. 179.
391. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 26 marzo 1796. Vol. 50, f. 180.
392. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 2 aprile 1796. Vol. 50, f. 180.
393. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 9 aprile 1796. Vol. 50, f. 181.
394. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 16 aprile 1796. Vol. 50, f. 181.
395. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 23 aprile 1796. Vol. 50, f. 182.
396. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 30 aprile 1796. Vol. 50, f. 182.
397. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 7 maggio 1796. Vol. 50, f. 183.
398. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 14 maggio 1796. Vol. 50, f. 183.
399. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 21 maggio 1796. Vol. 50, f. 183.
400. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 28 maggio 1796. Vol. 50, f. 184.
401. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 4 giugno 1796. Vol. 50, f. 184.
402. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 11 giugno 1796. Vol. 50, f. 185.
403. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 18 giugno 1796. Vol. 50, f. 185.
404. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 25 giugno 1796. Vol. 50, f. 186.
405. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 2 luglio 1796. Vol. 50, f. 186.
406. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 9 luglio 1796. Vol. 50, f. 187.
407. – Gerdil al Conte d'Hauteville. Roma, 16 luglio 1796. Vol. 50, f. 187.
408. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca, Ministro degli Esteri del re Vittorio Amedeo III. Roma, 23 luglio 1796. Vol. 50, f. 187.
409. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 30 luglio 1796. Vol. 50, f. 188.
410. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 6 agosto 1796. Vol. 50, f. 189.
411. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 13 agosto 1796. Vol. 50, f. 189.
412. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 20 agosto 1796. Vol. 50, f. 190.
413. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 27 agosto 1796. Vol. 50, f. 191.
414. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 3 settembre 1796. Vol. 50, f. 191.
415. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 10 settembre 1796. Vol. 50, f. 192.

416. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 17 settembre 1796. Vol. 50, f. 192.
417. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 24 settembre 1796. Vol. 50, f. 193.
418. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 1° ottobre 1796. Vol. 50, f. 193.
419. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 8 ottobre 1796. Vol. 50, f. 193.
420. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 15 ottobre 1796. Vol. 50, f. 194.
421. – Giovanni Tommaso Troy, arcivescovo di Dublino, a Gerdil. Dublino, 14 ottobre 1796. Vol. 44, f. 72.
422. – Domenico Carlo Maria Turchi cappuccino (in rel. Adeodato da Parma) a Gerdil. Parma, 18 ottobre 1796. Vol. 44, f. 76.
423. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 22 ottobre 1796. Vol. 50, f. 194 (gli invia condoglianze per la morte del re Vittorio Amedeo III, avvenuta il 16 ottobre 1796).
424. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 29 ottobre 1796. Vol. 50, f. 195.
425. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 5 novembre 1796. Vol. 50, f. 196.
426. – Carlo Berington a Gerdil. [...], 12 novembre 1796. Vol. 44, f. 86 (ripudia alcune frasi dei suoi scritti e si sottomette al giudizio della Santa Sede).
427. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 12 novembre 1796. Vol. 50, f. 196.
428. – Gerdil al re Carlo Emanuele IV. Roma, 19 novembre 1796. Vol. 50, f. 196 (si rallegra per l'ascesa al trono).
429. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 19 novembre 1796. Vol. 50, f. 197.
430. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 26 novembre 1796. Vol. 50, f. 198.
431. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 3 dicembre 1796. Vol. 50, f. 198.
432. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 10 dicembre 1796. Vol. 50, f. 199.
433. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 17 dicembre 1796. Vol. 50, f. 199.
434. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 24 dicembre 1796. Vol. 50, f. 200.
435. – Gerdil al Cav. Damiano Priocca. Roma, 31 dicembre 1796. Vol. 50, f. 200.
436. – Card. Giovan Carlo Braschi a Gerdil. Roma, [fine del 1796]. Vol. 44, f. 88.
437. – Riccardo O'Reilly, arcivescovo di Armagh (Inghilterra), a Gerdil. Drogheda, 12 gennaio 1797. Vol. 44, f. 90.
438. – Tommaso Bray, arcivescovo di Cashel, a Gerdil. Turlesia, 24 gennaio 1797. Vol. 44, f. 92.
439. – Francesco Saverio Feller a Gerdil. 15 marzo 1797. Vol. 44, f. 94 (intende rispondere alle osservazioni fatte dal Gerdil ai suoi scritti circa il sinodo di Pistoia; cfr. più avanti, lettera n° 441).
440. – Giovanni Douglas (vescovo titolare di Centauria *in partibus Numidiae* e vicario apostolico del Distretto Londinese in Inghilterra) a Gerdil. [...], 28 aprile 1797. Vol. 44, f. 102 (riguarda il caso di Joseph Berington).

- Segnaliamo qui quanto concerne il Berington, contenuto nel vol. 44. Al f. 104: lettera s. d. del Berington all'abate Smelt, nella quale si lagna dell'intimazione fattagli dal Gerdil di ritrattarsi; al f. 112, lettera s. d. di Gerdil a N. N., in francese, nella quale rende ragione di quanto ha fatto circa il Berington [altro esemplare di questa lettera al vol. 45, f. 227]; al f. 114, formula latina di dichiarazione mandata dal Gerdil al Berington, che doveva sottoscriverla e rimandarla; ai ff. 116 e 118, due diverse minute di questa formula; al f. 120, lettera s. d. del Gerdil, accompagnatoria della suddetta formula).
441. – Gerdil a Francesco Saverio Feller. Roma, 1° giugno 1797. Vol. 44, f. 96 (è la gentilissima risposta alla lettera n° 439).
442. – Gerdil a Carlo Walmesley, vescovo tit. di Rama *in partibus* e vicario apostolico del Distretto Occidentale dell'Inghilterra. Roma, [...] giugno 1797. Vol. 44, f. 100 (lettera latina in cui lo ragguaglia sul caso Berington).
443. – Carlo Walmesley O.S.B., vesc. tit. di Rama e vic. apost., a Gerdil. Bath, 20 giugno 1797. Vol. 44, f. 124 (lo prega di concludere la questione Berington sostituendolo con Giovanni Milner).
444. – Il Segretario di Propaganda Fide a Gerdil. Roma, 23 agosto 1797. Vol. 44 f. 126 (gli manda alcune carte di Feller).
445. – Giacinto Andrà a Gerdil. Torino, 20 settembre 1797. Vol. 44, f. 130.
446. – Francesco Saverio Feller a Gerdil. Augustae Vindelicorum (= Augsburg), 15 ottobre 1797. Vol. 44, f. 128 (importante: fa tutta la sua storia).
447. – Giovanni Douglas, vic. apost. del Distretto Londinese in Inghilterra, a Gerdil. Londra, 10 novembre 1797. Vol. 44, f. 122 (gli manda la formula sottoscritta dal Berington, la quale è qui annessa al f. 123).
448. – Gerdil ad Antonio Maria Odescalchi, nunzio apostolico presso il Granduca di Toscana. Firenze, 7 aprile 1798. Vol. 44, f. 168 (riguarda le facoltà straordinarie per i vescovi di Piemonte; ai ff. 166-167, *Memoriale* a Pio VI per queste facoltà straordinarie).
449. – Antonio M. Odescalchi al Gerdil. Siena, 27 aprile 1798. Vol. 44, f. 170 (Pio VI concede amplissime facoltà ai vescovi degli stati sabaudi; questa lettera è in risposta a quella n° 448).
450. – Antonio M. Odescalchi a Gerdil. Siena, 27 aprile 1798. Vol. 44, f. 172 (lettera confidenziale, dichiarativa di quella n° 449).
451. – Antonio M. Odescalchi a Gerdil. Siena, 27 aprile 1798. Vol. 51, f. 192 (in nome di Pio VI lo incarica di succedere come ministro al Pellicani presso la corte sabauda).
452. – Il vescovo di Arezzo Agostino Albergotti a Gerdil. Firenze, 28 aprile 1798. Vol. 44, f. 175/bis (gli manda la nuova edizione di un libro sul S. Cuore; per le vicende di questo libro, cfr. l'Edizione Romana delle *Opere* del Gerdil, vol. 15, pp. 277-299).
453. – Gerdil a Pio VI. Torino, 3 maggio 1798. Vol. 44, f. 209 (ringrazia per le facoltà concesse).
454. – Pio VI a Gerdil. Siena, 19 maggio 1798. Vol. 44, f. 176 (concessione di altre facoltà straordinarie).
455. – Antonio M. Odescalchi a Gerdil. Siena, 21 maggio 1798. Vol. 44, f. 180 (circa la concessione di nuove facoltà).
456. – Vincenzo De Abbate a Gerdil. Alba, 22 maggio 1798. Vol. 44, f. 182.

457. – Gerdil a Pio VI. Torino, fine maggio 1798. Vol. 44, f. 178 (è risposta alla lettera n° 454).
458. – Gerdil a Pio VI. Torino, 6 giugno 1798. Vol. 44, ff. 186 e 198 (progetto di notificazione delle facoltà ottenute e testo della notificazione delle stesse).
459. – Gerdil alle monache di S. Cecilia in Roma. Torino, 15 giugno 1798. Vol. 44, f. 190.
460. – Pio VI a Gerdil. Firenze, 15 giugno 1798. Vol. 44, f. 192 (approva il progetto e la notificazione delle facoltà; cfr. lettera n° 458).
461. – Gerdil ad Antonio M. Odescalchi. Torino, 27 giugno 1798. Vol. 51, f. 178 (riguarda il supplire il conte Pellicani presso la Reale Corte di Torino; cfr. lettera n° 451).
462. – Gerdil a Pio VI. Torino, 27 giugno 1798. Vol. 44, f. 194 (è risposta alla lettera n° 460).
463. – Gerdil ad Antonio M. Odescalchi. Torino, 18 luglio 1798. Vol. 44, f. 198 (chiede alcune dilucidazioni circa le ottenute facoltà).
464. – Antonio M. Odescalchi a Gerdil. Firenze, 23 luglio 1798. Vol. 44, f. 200 (è risposta alla lettera n° 463 e conferma delle facoltà).
465. – Gerdil ad Antonio M. Odescalchi. Torino, 8 agosto 1798. Vol. 44, f. 204 (ringrazia per la lettera n° 464).
466. – Gerdil ad Antonio M. Odescalchi. Torino, 15 agosto 1798. Vol. 44, f. 206 (chiede altre facoltà per le Missioni).
467. – Antonio M. Odescalchi a Gerdil. Firenze, 20 agosto 1798. Vol. 44, f. 207 (in nome del Papa, comunica che sono state concesse le richieste facoltà per le Missioni; cfr. lettera n° 466).
468. – Cerruti (Presidente del Senato di Torino) a Gerdil. Torino, 24 agosto 1798 (avverte che nessuno potrà far uso delle facoltà straordinarie senza il regio “exequatur”).
469. – Gerdil agli Arcivescovi della Sardegna. Torino, 29 agosto 1798. Vol. 44, f. 213 (lettera accompagnatoria alla Notificazione delle facoltà).
470. – Gerdil al Marchese Della Valle. Torino, circa il 29 agosto 1798. Vol. 44, f. 205 (lo prega di trasmettere ai Vescovi della Sardegna la Notificazione stampata il 14 agosto).
471. – Gerdil ad Antonio M. Odescalchi. Torino, 29 agosto 1798. Vol. 44, f. 215 (risponde alla lettera n° 467).
472. – Gerdil a Cerruti. Torino, 10 settembre 1798. Vol. 44, f. 216 (risponde alla lettera n° 468, negando la necessità dell’ “exequatur”).
473. – Cerruti a Gerdil. Torino, 1° settembre 1798. Vol. 44, f. 218 (risponde alla lettera n° 472 e cede alle ragioni di G.).
474. – Gerdil al Card. Carlo Giuseppe della Martiniana, vescovo di Vercelli. Torino, 3 settembre 1798. Vol. 44, f. 220.
475. – Card. Carlo Giuseppe della Martiniana a Gerdil. Vercelli, 8 settembre 1798. Vol. 44, f. 221.
476. – Gregorio Cerati O.S.B., vescovo di Piacenza, a Gerdil. Piacenza, 12 settembre 1798. Vol. 44, f. 223.
477. – Carlo Luigi Buronzo del Signore, arcivescovo di Torino e in nome del Gerdil, al Vicario Generale di Piacenza residente a Montebello, per la porzione di diocesi esistente negli stati del Re di Sardegna. Torino, 14 settembre 1798. Vol. 44, f. 224.

478. – Gerdil al P. Angelo Giuseppe Gastaldi barnabita. Torino, 15 settembre 1798. Vol. 51, f. 183.
479. – Card. Luigi Valenti Gonzaga a Gerdil. Borgo S. Donnino, 18 settembre 1798. Vol. 44, f. 228.
480. – Gerdil al vescovo di Piacenza Gregorio Cerati. Torino, 19 settembre 1798. Vol. 44, f. 227 (risponde alla lettera n° 476).
481. – Francesco Sisternes de Oblites, arcivescovo di Oristano, a Gerdil. Oristano, 28 settembre 1798. Vol. 44, f. 230.
482. – Diego Cadello, arcivescovo di Cagliari, a Gerdil. Cagliari, 28 settembre 1798. Vol. 44, f. 233.
483. – Giovanni Battista Simon, arcivescovo di Sassari, a Gerdil. Sassari, 1° ottobre 1798. Vol. 44, f. 236.
484. – Gerdil al P. Angelo Giuseppe Gastaldi. Torino, 3 ottobre 1798. Vol. 51, f. 183.
485. – Gerdil a Bernardino Carocci (famiglio di Gerdil). Torino, 3 ottobre 1798. Vol. 44, f. 238.
486. – Card. Luigi Valenti Gonzaga a Gerdil. Borgo S. Donnino, 5 ottobre 1798. Vol. 44, f. 239.
487. – Card. Luigi Valenti Gonzaga a Gerdil. Borgo S. Donnino, 10 ottobre 1798. Vol. 44, f. 241.
488. – Paolo Maggiolo, vescovo di Albenga, a Gerdil. Albenga, 13 ottobre 1798. Vol. 45, f. 1.
489. – Gerdil al vescovo d'Albenga Paolo Maggiolo. Torino, 19 ottobre 1798. Vol. 45, f. 3.
490. – Michele Pes, vescovo di Ampurias, a Gerdil. Tempio, 20 ottobre 1798. Vol. 45, f. 4.
491. – Nicola Belgrasso (Vicario Generale di Albenga) a Gerdil. Oneglia, 23 ottobre 1798. Vol. 45, f. 7.
492. – Gerdil all'arcivescovo di Cagliari Diego Cadello. Torino, 24 ottobre 1798. Vol. 44, f. 235 (risponde alla lettera n° 482).
493. – Diego Cadello (arciv. di Cagliari) a Gerdil. Cagliari, 26 ottobre 1798. Vol. 45, f. 11.
494. – Paolo Maggiolo (vescovo d'Albenga) a Gerdil. Albenga, 27 ottobre 1798. Vol. 45, f. 14.
495. – Antonio M. Odescalchi (nunzio presso il Granduca) a Gerdil. 30 ottobre 1798. Vol. 45, f. 17 (annuncia l'accettazione della rinuncia al cardinalato di Antici e Altieri; al f. 19: copia dei due Brevi pontifici di accettazione).
496. – Gerdil a Nicola Belgrasso vic. gen. di Albenga. Torino, 2 novembre 1798. Vol. 45, f. 9 (risponde alla lettera n° 491).
497. – Gerdil a Paolo Maggiolo, vescovo di Albenga. Torino, 2 novembre 1798. Vol. 45, f. 16 (risponde alla lettera n° 494).
498. – Card. Luigi Valenti Gonzaga a Gerdil. Borgo S. Donnino, 6 novembre 1798. Vol. 45, f. 23.
499. – Bernardino Carocci a Gerdil. Roma, 9 novembre 1798. Vol. 45, f. 25.
500. – Pietro Craveri, vescovo di Galtelli-Nuoro, a Gerdil. Nuoro, 9 novembre 1798. Vol. 45, f. 27.
501. – Nicola Belgrasso (vic. gen. di Albenga) a Gerdil. Oneglia, 10 novembre 1798. Vol. 45, f. 32.

502. – Gerdil a Nicola Belgrasso. Torino, 16 novembre 1798. Vol. 45, f. 34 (risponde alla lettera n° 501).
503. – Pio VI a Gerdil. Firenze, 16 novembre 1798. Vol. 45, f. 35 (approva quanto Gerdil ha operato il 18 settembre nel congresso coi cinque vescovi; per questo, cfr. l'articolo di mons. Favaro, a pag. 304 di questa rivista).
504. – Fratel Giampío a Gerdil. Firenze, 17 novembre 1798. Vol. 45, f. 37 (in nome del Papa, assicura G. che tutto ciò che egli farà per il bene della Chiesa è automaticamente accettato e autentico. Questo Gian Pio è un ex religioso che si unì a Pio VI in Siena e che non lo abbandonò più fino alla morte).
505. – Gerdil a Michele Pes, vescovo d'Ampurias. Torino, 21 novembre 1798. Vol. 45, f. 6 (è risposta alla lettera n° 490).
506. – Gerdil a Diego Cadello, arciv. di Cagliari. Torino, 21 novembre 1798. Vol. 45, f. 13 (è risposta alla lettera n° 493).
507. – Salvatore Castria (vicario generale e capitolare di Sassari) a Gerdil. Sassari, 22 novembre 1798. Vol. 45, f. 38.
508. – Michele Pes, vescovo d'Ampurias, a Gerdil. Tempio, 23 novembre 1798. Vol. 45, f. 43.
509. – Card. Luigi Valenti Gonzaga a Gerdil. Borgo S. Donnino, 4 dicembre 1798. Vol. 45, f. 46.
510. – Carlo Luigi Buronzo del Signore, arciv. di Torino, agli Ordinari dello Stato Sabauda, compreso il Gerdil. Torino, 19 dicembre 1798. Vol. 45, f. 50 (riduzione delle feste; al f. 48: Piano proposto dal G. all'Arcivescovo per la riduzione delle feste).
511. – Gerdil a Francesco Ferrero, vic. gen. di S. Michele della Chiusa. Torino, 19 dicembre 1798. Vol. 45, f. 51.
512. – Gerdil al Card. Carlo Giuseppe della Martiniana, arciv. di Vercelli. Torino, 19 dicembre 1798. Vol. 45, f. 53.
513. – C. Boursetti a Gerdil. Torino, 19 dicembre 1798. Vol. 45, f. 57.
514. – Gerdil a C. Boursetti. Torino, 20 dicembre 1798. Vol. 45, f. 59 (risposta alla lettera precedente).
515. – Card. Carlo Giuseppe della Martiniana a Gerdil. Vercelli, 22 dicembre 1798. Vol. 45, f. 54.
516. – Gerdil a Bernardino Carocci, suo famiglia. Torino, 26 dicembre 1798. Vol. 45, f. 55.
517. – Gerdil al Card. Carlo Giuseppe della Martiniana. Torino, 29 dicembre 1798. Vol. 45, f. 56.
518. – Il generale Émanuel Grouchy a Gerdil. [...], 30 dicembre 1798. Vol. 51, f. 185.
519. – Gerdil a Pio VI. [1798 ?]. Vol. 46, f. 1 (gli trasmette alcune riflessioni sulle giustificazioni presentate dal vescovo di Noli Benedetto Solari O. P., per il quale cfr. pp. 257 e 263 di questa rivista).
520. – Card. Carlo Giuseppe della Martiniana a Gerdil. Vercelli, 10 gennaio 1799. Vol. 45, f. 65 (risposta alla lettera n° 517).
521. – Carlo Luigi Buronzo del Signore, arciv. di Torino, a Gerdil. Torino, 2 gennaio 1799. Vol. 45, f. 67 (istanza per estensione di facoltà).
522. – Gerdil a Carlo Luigi Buronzo del Signore. Torino, 3 gennaio 1799. Vol.

- 45, f. 69 (risponde alla lettera precedente e accorda le facoltà richieste; al f. 70: lista delle facoltà).
523. – Gerdil al Card. Carlo Giuseppe della Martiniana. Torino, 3 gennaio 1799. Vol. 45, f. 72.
524. – Card. Luigi Valenti Gonzaga a Gerdil. Borgo S. Donnino, 3 gennaio 1799. Vol. 45, f. 74.
525. – Carlo Luigi Buronzo del Signore a Gerdil. Torino, 5 gennaio 1799. Vol. 45, f. 76. (risposta alla lettera n° 522).
526. – Card. Carlo Giuseppe della Martiniana a Gerdil. Vercelli, 8 gennaio 1799. Vol. 45, f. 78 (risposta alla lettera n° 523).
527. – Gerdil al Commissario del Governo piemontese. Torino, [febbraio 1799]. Vol. 45, f. 63 (chiede un “foglio di sicurezza” per trasferirsi a Giaveno con la sua famiglia di 5 persone).
528. – C. Fasella (membro del Governo provvisorio francese) a Gerdil. Torino, 16 febbraio 1799. Vol. 45, f. 79 (chiede il voto di G. per l'unione della Savoia con la Francia).
529. – Gerdil a C. Fasella. Giaveno, 17 febbraio 1799. Vol. 45, f. 81 (è risposta alla lettera precedente).
530. – C. Fasella a Gerdil. Torino, 20 febbraio 1799. Vol. 45, f. 83 (assicura che resterà illesa la libertà dei culti).
531. – Gerdil a C. Fasella. Giaveno, 24 febbraio 1799. Vol. 45, f. 85 (è risposta alla lettera precedente).
532. – Gerdil a Salvatore Castria, vicario generale e capitolare di Sassari. Giaveno, 1° marzo 1799. Vol. 45, f. 42 (è risposta alla lettera n° 507).
533. – Carlo De Meulder a Gerdil. Crasse, 2 marzo 1799. Vol. 45, ff. 87-92 (gli espone quanto ha fatto e sofferto per la parrocchia di Indritto di Coazze; per questo personaggio, cfr. l'articolo di mons. Favaro, alle pp. 290-292 di questa rivista).
534. – Gerdil a Pietro Craveri, vescovo di Galtelli-Nuoro. Giaveno, 3 marzo 1799. Vol. 45, f. 30 (è risposta alla lettera n° 500).
535. – Gerdil a Diego Cadello arciv. di Cagliari. Giaveno, inizio di marzo 1799. Vol. 45, f. 31 (gli comunica più estese facoltà per i vescovi sardi).
536. – Gerdil a Michele Pes vescovo d'Ampurias. Giaveno, 3 marzo 1799. Vol. 45, f. 45 (è risposta alla lettera n° 508).
537. – Gerdil al Capo del Governo provvisorio. Giaveno, [4 marzo] 1799. Vol. 45, f. 61 (comunica di essersi ritirato a Giaveno per terminare in pace i suoi giorni nella propria abbazia; e questo perché è stato chiuso il Collegio dei Nobili in Torino, ove prima era alloggiato).
538. – Gerdil a Diego Cadello arciv. di Cagliari. Giaveno, 6 marzo 1799. Vol. 45, f. 93 (cfr. lettera n° 535).
539. – Il Comitato degli Affari Interni a Gerdil. Torino, 18 marzo 1799. Vol. 51, f. 186 (gli chiede l'adesione al Sinodo Nazionale di Francia).
540. – Giovan Battista Vitale, vescovo di Alba, a Gerdil. Alba, 19 marzo 1799. Vol. 45, f. 95 (chiede il parere sul Sinodo Nazionale di Francia).
541. – Vincenzo Maria Mossi di Morano (vescovo di Alessandria) a Gerdil. Alessandria, 20 marzo 1799. Vol. 45, f. 98 (chiede alcune facoltà straordinarie).
542. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 22 marzo 1799. Vol. 45, f. 101.

543. – Gerdil al Comitato Affari Interni. Giaveno, 27 marzo 1799. Vol. 51, f. 188 (è risposta alla lettera n° 539; al f. 189, altra particella della medesima risposta).
544. – Gerdil al vescovo di Alba Giovanni Battista Vitale. Giaveno, 4 aprile 1799. Vol. 45, f. 97 (è risposta alla lettera n° 540).
545. – Gerdil al vescovo d'Alessandria Vincenzo M. Mossi di Morano. Giaveno, 6 aprile 1799. Vol. 45, f. 100 (è risposta alla lettera n° 541).
546. – M. Dusaugers (di Bonneville) a Gerdil. [...], 18 aprile 1799. Vol. 51, f. 190 (gli manda la nota degli oggetti lasciati a G. per testamento dal vescovo di Chambéry Michel Conseil, deceduto il 29 settembre 1793; Gerdil nel settembre 1800 fa suo procuratore speciale l'Abate di S. Marcello per adire all'eredità: cfr. più avanti, lettera n° 702).
547. – Gerdil al Comandante Generale Émanuel Grouchy. Giaveno, 24 aprile 1799. Vol. 45, f. 103 (chiede di poter vedere Pio VI quando passa per recarsi a Valenza).
548. – Il prete Francesco Solari a Gerdil. Genova, 27 aprile 1799. Vol. 45, f. 105 (ha un plico da Madrid per Gerdil: una nota al *verso* del foglio avverte che il Solari, il 2 maggio, fu pregato di indirizzare il plico al signor Lombardi).
549. – Gaetano Celesia a Gerdil. Livorno, 29 aprile 1799. Vol. 45, f. 106 (ha un pacco per G., consegnatogli dall'abate maronita Giona; il 2 maggio gli vien risposto di conservare presso di sé il pacco e di dar notizie dell'abate Giona).
550. – Diego Cadello arciv. di Cagliari, a Gerdil. Cagliari, 29 aprile 1799. Vol. 45, ff. 108 e 112.
551. – Gerdil al Consiglio Supremo di Sua Maestà. Giaveno, 23 giugno 1799. Vol. 45, f. 120 (G. è perplesso sul ristabilire le festività di precetto).
552. – Gerdil a Carlo Luigi Buronzo del Signore, arciv. di Torino. Giaveno, 23 giugno 1799. Vol. 45, f. 121 (ripristino feste soppresse).
553. – Card. Francesco Antonio de Lorenzana a Gerdil. Parma, 25 giugno 1799. Vol. 45, f. 122 (disponga a suo uso personale del denaro inviatogli).
554. – Carlo Luigi Buronzo del Signore, arciv. di Torino, a Gerdil. Torino, 26 giugno 1799. Vol. 45, f. 126 (ristabilimento feste).
555. – Cerruti a Gerdil. Torino, 29 giugno 1799. Vol. 45, f. 129 (ristabilimento feste).
556. – Gerdil a Cerruti. Giaveno, 4 luglio 1799. Vol. 45, f. 131 (risposta alla lettera precedente).
557. – Cerruti a Gerdil. Torino, 6 luglio 1799. Vol. 45, f. 133 (risposta alla lettera precedente).
558. – Gerdil (in nome di D. Vietti) a D. Cirio. [...], 14 luglio 1799. Vol. 45, f. 137 (per D. Cirio e D. Vietti, cfr. i ff. 124, 132, 135).
559. – Giuseppe Morozzo a Gerdil. Torino, 24 luglio 1799. Vol. 51, f. 194.
560. – Galeani Napione di Cocconato a Gerdil. Torino, 26 luglio 1799. Vol. 45, f. 138 (questa lettera ha dato occasione al Gerdil di aggiungere l'ultimo paragrafo alle sue *Opere*, Edizione Romana, vol. VII, pag. 255, ove cita «il suggerimento d'un magistrato»; cfr. la lettera del 7 agosto 1799 in *Opere*, Edizione Napoletana, vol. VII, p. 591).
561. – Gerdil a Giuseppe Morozzo. Giaveno, 28 luglio 1799. Vol. 51, f. 196 (ri-

- sposta alla lettera n° 559; al f. 231, lettera del Card. Giovan Francesco Albani a Giuseppe Morozzo, del 27 luglio 1799).
562. – Il March. Thaon di St. André a Gerdil. [...], 30 luglio 1799. Vol. 51, f. 214 (decorazioni agli ufficiali russi).
563. – Gerdil al March. Thaon di St. André. Giaveno, 30 luglio 1799. Vol. 51, f. 198 (decorazioni agli ufficiali russi; al f. 211, copia della stessa lettera).
564. – Giuseppe Morozzo a Gerdil. Torino, 31 luglio 1799. Vol. 51, f. 216 (archivio pontificio torinese).
565. – Gerdil al vescovo di Pavia Giuseppe Bertieri. Giaveno, [...] luglio 1799. Vol. 45, f. 128.
566. – Il Marchese Osasco al Gerdil. Torino, 3 agosto 1799. Vol. 51, f. 221 (decorazioni agli ufficiali russi).
567. – Gerdil al March. Osasco. Giaveno, 3 agosto 1799. Vol. 51, f. 222 (risposta alla lettera precedente).
568. – Diego Cadello, arciv. di Cagliari, a Gerdil. Cagliari, 6 agosto 1799. Vol. 45, f. 140 (chiede altra estensione di facoltà).
569. – Galeani Napione di Cocconato a Gerdil. Torino, 7 agosto 1799. Vol. 45, f. 144 (ringrazia G. perché ha tenuto conto delle sue note).
570. – Gerdil al P. Leopoldo Scati barnabita. Giaveno, 9 agosto 1799. Vol. 51, f. 225 (decorazioni agli ufficiali russi).
571. – Conte Domenico Simone Ambrosio conte di Chialamberto (segretario del re Carlo Emanuele IV di Savoia) a Gerdil. Cagliari, 10 agosto 1799. Vol. 45, f. 146 (chiede varie facoltà per le Chiese di Sardegna).
572. – Gerdil a Giuseppe Morozzo. Giaveno, 13 agosto 1799. Vol. 51, f. 226 (archivio pontificio torinese).
573. – Carlo Luigi Buronzo del Signore, arciv. di Torino, a Gerdil. Torino, 13 agosto 1799. Vol. 45, f. 153 (ristabilimento feste).
574. – Gerdil a Carlo Luigi Buronzo del Signore. Giaveno, 15 agosto 1799. Vol. 45, f. 155 (è risposta alla lettera precedente).
575. – Gerdil al nunzio Antonio M. Odescalchi. Giaveno, 18 agosto 1799. Vol. 51, f. 228 (archivio pontificio torinese).
576. – Vincenzo M. Mossi di Morano, vescovo d'Alessandria, a Gerdil. Alessandria, 21 agosto 1799. Vol. 45, f. 157 (chiede facoltà di alienare alcuni fondi).
577. – Carlo Luigi Buronzo del Signore a Gerdil. Torino, 24 agosto 1799. Vol. 45, f. 158 (ristabilimento feste).
578. – Giuseppe Morozzo a Gerdil. Torino, 24 agosto 1799. Vol. 51, f. 230 (informa circa vari affari).
579. – Carlo Luigi Buronzo del Signore agli Ordinari dello Stato Sabauda, quindi anche al Gerdil. Torino, 25 agosto 1799. Vol. 45, f. 221 (ristabilimento feste).
580. – Gerdil al Conte di Chialamberto. Giaveno, 28 agosto 1799. Vol. 45, f. 150 (è risposta alla lettera n° 571).
581. – Gerdil all'arciv. di Cagliari Diego Cadello. Giaveno, 28 agosto 1799. Vol. 45, f. 142 (è risposta alla lettera n° 568).
582. – Gerdil all'arciv. di Cagliari Diego Cadello. Giaveno, 28 agosto 1799. Vol. 45, f. 151 (altra estensione di facoltà).
583. – Gerdil al Card. Carlo Giuseppe della Martiniana, vesc. di Vercelli. Giaveno, 28 agosto 1799. Vol. 45, f. 160 (ristabilimento feste).

584. – Giuseppe Morozzo a Gerdil. Torino, 31 agosto 1799. Vol. 45, f. 161 (luoghi di Monte della Camera Apost. in Torino).
585. – Card. Carlo Giuseppe della Martiniana a Gerdil. Vercelli, 3 settembre 1799. Vol. 45, f. 163 (è risposta alla lettera n° 583).
586. – Nunzio Antonio M. Odescalchi a Gerdil. [...] 10 settembre 1799. Vol. 51, f. 234 (loda e ringrazia il G. per quanto ha operato in Piemonte).
587. – Carlo Luigi Buronzo del Signore, arciv. di Torino, a Gerdil. Torino, 11 settembre 1799. Vol. 45, f. 164 (chiede per il vescovo di Bobbio la facoltà di testare).
588. – Gerdil a Carlo Luigi Buronzo del Signore, arciv. di Torino. Carignano, 12 settembre 1799. Vol. 45, f. 166 (è risposta alla lettera precedente).
589. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Livorno, 23 settembre 1799. Vol. 45, f. 167 (è risposta alla lettera n° 571: arrivati i dispacci per le facoltà ai vescovi sardi).
590. – Giuseppe Morozzo a Gerdil. Torino, 30 settembre 1799. Vol. 45, f. 169 (gli comunica una lettera del Card. Antonelli, di convocazione per il conclave).
591. – Giovanni Lercari, arcivescovo di Genova, a Gerdil. Genova, 2 ottobre 1799. Vol. 51, f. 235 (chiede per coadiutore Giovanni Battista Lambruschini).
592. – Giovanni Battista Lambruschini a Gerdil. [...], 3 ottobre 1799 (accetta di essere coadiutore del Lercari).
593. – Bernardino Carocci a Gerdil. Roma, 4 ottobre 1799. Vol. 51, f. 239.
594. – Conte di Chialamberto a Gerdil. [...], 4 ottobre 1799. Vol. 51, f. 241 (lo previene del conclave e l'incarica di far le parti di Carlo Emanuele IV presso gli altri cardinali).
595. – Gerdil a Carlo Emanuele IV di Savoia. Torino, 9 ottobre 1799. Vol. 45, f. 171 (annuncia la sua partenza a Venezia per il conclave).
596. – Mons. Giovan Battista Livaldini a Gerdil. Roma, 12 ottobre 1799. Vol. 45, f. 175 (lo informa sulle cose di Roma).
597. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 12 ottobre 1799. Vol. 45, f. 179 (dà notizie personali e romane).
598. – Giuseppe Boccapadule a Gerdil. [...], 12 ottobre. Vol. 51, f. 243.
599. – Nob. Ottavio Colonnese a Gerdil. [...], 13 ottobre 1799. Vol. 51, f. 245.
600. – Carlo Emanuele IV di Savoia a Gerdil. Firenze, 14 ottobre 1799. Vol. 45, f. 173 (è risposta alla lettera n° 595).
601. – Domenico De Simone a Gerdil. [...], 15 ottobre 1799. Vol. 51, f. 247.
602. – Carlo Benigni, vescovo di Terni, a Gerdil. Terni, 17 ottobre 1799. Vol. 51, f. 249.
603. – Bernardino Carocci a Gerdil. Roma, 19 ottobre 1799. Vol. 45, f. 181 (fa la lunga storia dei due tometti del Tillemont richiesti dal card. Valenti Gonzaga).
604. – Il Card. Decano (Giovan Francesco Albani) a Gerdil. Venezia, 22 ottobre 1799. Vol. 51, f. 251 (lo invita per i novendiali funebri di Pio VI, che inizieranno l'indomani).
605. – Innocenzo Mercanti a Gerdil. Roma, 23 ottobre 1799. Vol. 45, f. 183 (espone le sue vicende e chiede ordini per il monastero romano di S. Cecilia).

606. – Luigi Bini a Gerdil. Porto di Fermo, 25 ottobre 1799. Vol. 45, f. 185.
607. – Antonio Albanesi (famiglio di Gerdil) a Gerdil. Roma, 26 ottobre 1799. Vol. 45, f. 187.
608. – Ambrogio Piccardi (beneficiario della basilica vaticana) a Gerdil. Roma, 26 ottobre 1799. Vol. 51, f. 253.
609. – Conte di Chialamberto a Gerdil in Venezia. Firenze, 27 ottobre 1799. Vol. 51, f. 255.
610. – Marc'Antonio Olgiati a Gerdil. Roma, 30 ottobre 1799. Vol. 51, f. 257 (chiede ordini per il collegio dei Maroniti; Mons. Di Pietro lo aveva posto «alla deputazione interna» di detto collegio).
611. – Domenico Attanasio (referendario di Segnatura) a Gerdil. Napoli, 1° novembre 1799. Vol. 51, f. 259 (si offre a continuare il suo servizio alla S. Sede).
612. – Il March. Giuseppe Quadrotto a Gerdil. Roma, 2 novembre 1799. Vol. 51, f. 261.
613. – Card. Giovan Battista Caprara a Gerdil. [...], 3 novembre 1799. Vol. 51, f. 263 (gli comunica una lettera di Mons. Silva, il quale desidera che Gerdil «sia posto a giorno del vero stato della cosa». Forse costui è mons. Emanuele Gioacchino da Silva, vescovo titolare di Adrianopoli e con giurisdizione episcopale ordinaria sui Cavalieri di Malta nel priorato di Crato (Portogallo)).
614. – Mons. Francesco Maria Coja a Gerdil. Rimini, 4 novembre 1799. Vol. 51, f. 265.
615. – Pier Antonio Alberici (antico famiglio del G.) al Gerdil. Bergamo, 6 novembre 1799. Vol. 51, f. 267.
616. – Alessandro Stagni a Gerdil. Udine, 6 novembre 1799. Vol. 51, f. 268.
617. – Virginio Bracci (architetto del monastero di S. Cecilia) a Gerdil. Roma, 9 novembre 1799. Vol. 51, f. 269.
618. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 9 novembre 1799. Vol. 51, f. 271.
619. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 11 novembre 1799. Vol. 45, f. 189 (ha provveduto a deputare persone degne alla direzione dei luoghi pii che sono sotto la protezione di G., cioè al Collegio ecclesiastico di Ponte Sisto gli antichi deputati, alla chiesa del Sudario mons. Cavalchini e l'abate Traves, al Collegio dei Maroniti mons. Olgiati e a Propaganda Fide i monsignori Gabrielli e De Magistris).
620. – Gregorio Filippo M. Casali Bentivoglio Paleotti a Gerdil. Bologna, 12 novembre 1799. Vol. 51, f. 299 (manda una sua opera di filosofia).
621. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 15 novembre 1799. Vol. 45, f. 191.
622. – Giuseppe Antonio M. Corte, vescovo di Mondovì, a Gerdil. Mondovì, 15 novembre 1799. Vol. 51, f. 273 (per la nomina del Vicario del Sant'Uffizio).
623. – Giovanni Torlonia a Gerdil. Roma, 16 novembre 1799. Vol. 45, f. 193 (gli offre le sue credenziali).
624. – Mons. Giovan Battista Livaldini a Gerdil. Roma, 16 novembre 1799. Vol. 45, f. 204 (dà notizie di Roma).
625. – Settimio Costanzi (auditore di G.) a Gerdil. Roma, 16 novembre 1799. Vol. 51, f. 277.

626. – Giovanni Middelburg a Gerdil. Roma, 16 novembre 1799. Vol. 51, f. 275.
627. – Giuseppe Boccapadule a Gerdil. Roma, 19 novembre 1799. Vol. 51, f. 279.
628. – Domenico Coppola a Gerdil. Napoli, 19 novembre 1799. Vol. 51, f. 281.
629. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 23 novembre 1799. Vol. 45, f. 200 (dà notizie di Roma, fra le quali anche la ritrattazione del Bolgeni).
630. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 23 novembre 1799. Vol. 51, f. 283 (dà notizie della famiglia reale sabauda).
631. – Bernardino Carocci a Gerdil. Roma, 24 novembre 1799. Vol. 45, f. 202.
632. – Carlo Caramelli a Gerdil. Roma, 26 novembre 1799. Vol. 51, f. 285 (varie notizie di Roma; al f. 286: supplica del Caramelli per la carica di ufficiale dei transunti delle Lettere apostoliche).
633. – Cav. Ambrogio Piccardi a Gerdil. Roma, 10 novembre 1799. Vol. 51, f. 289 (supplica per un canonicato nella basilica vaticana; presenta il suo curriculum o “cursus honorum”).
634. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 30 novembre 1799. Vol. 51, f. 291 (dà notizie della Regina).
635. – Avv. Carlo Gaetano Revelli a Gerdil. Torino, 30 novembre 1799. Vol. 51, f. 293 (gli manda una cambiale).
636. – Vincenzo Calà (canonico della Metropolitana di Napoli) a Gerdil. Napoli, 4 dicembre 1799. Vol. 45, f. 195 (gli manda alcune sue iscrizioni funerarie per Pio VI e lo ringrazia per aver citato un suo opuscolo su S. Cipriano nella difesa del breve *Super soliditate*).
637. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 7 dicembre 1799. Vol. 45, f. 196.
638. – Giovan Battista Baretti al P. Leopoldo Scati per il Gerdil. Giaveno, 8 dicembre 1799. Vol. 51, f. 297 (affari dell’abbazia di S. Michele della Chiusa).
639. – Principessa Maria Anna di Savoia (sorella di Carlo Emanuele IV) a Gerdil. Aglié, 13 dicembre 1799. Vol. 45, f. 206 (lettera confidenziale in francese).
640. – Antonio M. Gardini, vescovo di Crema, a Gerdil. San Michele, 19 dicembre 1799. Vol. 45, f. 214 (parla dello stampatore Zarletti che vuol pubblicare le opere di G., specialmente quelle non comparse nell’edizione bolognese).
641. – Gerolamo Giuseppe Francesco von Colloredo, arcivescovo principe di Salisburgo, a Gerdil. Salisburgo, 20 dicembre 1799. Vol. 45, f. 217.
642. – Conte Filippo Laurenti a Gerdil. Todi, 20 dicembre 1799. Vol. 45, f. 208 (si raccomanda; presenta attestati in suo favore).
643. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 21 dicembre 1799. Vol. 51, f. 301 (progetto di comprare una porzione di beni ecclesiastici per 30.000 ducati; ma non ostante la decisione dei vescovi piemontesi e l’approvazione di Pio VI (cfr. lettera n° 503), Carlo Emanuele IV e la consorte hanno scrupolo a toccare i beni ecclesiastici).
644. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 21 dicembre 1799. Vol. 51, f. 303 (accetta la raccomandazione di G. in favore del Marchese De Prie).
645. – L. de Cousandier a Gerdil. Roma, 21 dicembre 1799. Vol. 45, f. 198 (espone i servigi da lui prestati al governo pontificio).
646. – Avv. Carlo Gaetano Revelli a Gerdil. Torino, 28 dicembre 1799. Vol. 51, f. 305 (trasmette una cambiale; il Revelli è figlio d’un banchiere di Torino).

647. – Gerdil a Mons. [Di Pietro (?)]. [1799]. Vol. 46, f. 34 (ringrazia per le notizie romane, specie per quelle di Propaganda Fide).
648. – Gerdil a Pio VI. [1799]. Vol. 45, f. 223 (altro esemplare al f. 225; lettera latina di supplica perché si prosegua la causa del beato Lorenzo da Brindisi).
649. – Antonio M. Gardini, vescovo di Crema, a Gerdil. San Michele, 2 gennaio 1800, Vol. 45, f. 216 (discussioni teologiche su una *Lettera di adesione e giudizio sull'operetta Précis d'un cours...*).
650. – Avv. Carlo Gaetano Revelli a Gerdil. Torino, 4 gennaio 1800. Vol. 51, f. 311 (manda una cambiale).
651. – Avv. Carlo Gaetano Revelli a Gerdil. Torino, 10 gennaio (?) 1800. Vol. 51, f. 312 (manda un'altra cambiale).
652. – Can. Giovan Battista Baretto (economo dell'abbazia di S. Michele della Chiusa) al P. Leopoldo Scati, per il Gerdil. Giaveno, 15 gennaio 1800. Vol. 51, f. 315 (affari dell'Abbazia).
653. – Avv. Carlo Gaetano Revelli a Gerdil. Torino, 18 gennaio 1800. Vol. 51, f. 316 (difficile riscossione dei proventi delle abbazie).
654. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 30 gennaio 1800. Vol. 51, f. 320 (Ordine di Malta e rapporti con l'imperatore di Russia; cfr. anche la lettera del Chialamberto al cav. Osasco, in data 22 febbraio 1800, al f. 330).
655. – Giuseppe M. Tobia O.F.M.Conv., vescovo di Tine (oggi Tinos) *in partibus*, a Gerdil. Tinos, 3 febbraio 1800. Vol. 46, f. 2 (chiede di essere richiamato da Sira).
656. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 8 febbraio 1800. Vol. 51, f. 324 (affari riguardanti l'Ordine di Malta).
657. – Gerdil al Conte di Chialamberto. [Venezia], 8 febbraio 1800. Vol. 51, f. 326 (manda un suo Progetto per l'Ordine di Malta; esso si trova autografo ai ff. 318-318).
658. – Cesare Brancadoro, arcivescovo tit. di Nisibis *in partibus*, a Gerdil. Vol. 51, f. 327 (raccomanda il P. Belli, conventuale, a consultore del Sant'Uffizio).
659. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 22 febbraio 1800. Vol. 51, f. 329 (ringrazia per il Progetto; cfr. lettera n° 657).
660. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 15 marzo 1800. Vol. 51, f. 335 (varie incombenze, tra cui quella di presentare le felicitazioni del Re di Sardegna al nuovo Pontefice).
661. – Nicola Buschi, arcivescovo titolare di Efeso *in partibus*, a Gerdil. Roma, 22 marzo 1800. Vol. 46, f. 3 (assisterà il monastero di S. Cecilia secondo gli ordini del Gerdil).
662. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 22 marzo 1800. Vol. 51, f. 343 (confidenziale; acclude tre lettere al nuovo papa Pio VII, eletto il 14 marzo, qui registrate: al f. 337, lettera ufficiale di congratulazione, da consegnarsi dal Gerdil, di Carlo Emanuele IV, in data 22 marzo; al f. 339, lettera ufficiale di congratulazioni di Maria Clotilde di Francia, in data 22 marzo, da consegnarsi dal Gerdil; al f. 341, lettera ufficiale di congratulazioni di Carlo Emanuele IV, in data 22 marzo, da presentarsi dal Cav. Bonamico, console generale del Regno di Savoia in Venezia).

663. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 29 marzo 1800. Vol. 51, f. 345 (ringrazia G. per quanto ha fatto presso Pio VII in nome dei Reali di Savoia).
664. – Avv. Carlo Gaetano Revelli a Gerdil. Torino, 5 aprile 1800. Vol. 51, f. 347 (tratta dei diritti esigibili del G.).
665. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 5 aprile 1800. Vol. 51, f. 349.
666. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 12 aprile 1800. Vol. 51, f. 351 (affari dell'Ordine di Malta).
667. – Cesare Brancadoro, arciv. tit. di Nisibis, a Gerdil. Nisibis, 15 aprile 1800. Vol. 51, f. 353 (avvisa che G. è stato deputato all'esame di una questione matrimoniale).
668. – Giulio Cesare Viancini, vescovo di Biella, a Gerdil. Biella, 15 aprile 1800. Vol. 51, f. 355 (felicitazioni a Pio VII in nome della diocesi).
669. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 19 aprile 1800. Vol. 46, f. 5 (il Cav. Bonamico, raccomandato da Gerdil, ha fatto buona riuscita).
670. – Giuseppe Bertieri, arcivescovo di Pavia, a Gerdil. Pavia, 23 aprile 1800. Vol. 51, f. 357 (manda acclusa una lettera per il nuovo Papa).
671. – Nicola Buschi, arciv. tit. di Efeso, a Gerdil. Roma, 26 aprile 1800. Vol. 51, f. 359 (affari di G. in Roma, specialmente l'elezione della nuova badessa di S. Cecilia).
672. – Carlo Emanuele IV di Savoia a Gerdil. Firenze, 3 maggio 1800. Vol. 46, f. 7 (affettuosa; lo chiama ancora "Caro Padre", "Caro mio Maestro", e si firma "il fido Suo discepolo Carlo Emanuele").
673. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 3 maggio 1800. Vol. 51, f. 363.
674. – Margherita Fasanelli a Gerdil. Roma, 3 maggio 1800. Vol. 51, f. 365 (comunica di essere stata eletta badessa del monastero di S. Cecilia).
675. – Carlo Luigi Buronzo del Signore, arciv. di Torino, a Gerdil. Torino, 3 maggio 1800. Vol. 51, f. 367 (progetto di viaggio a Firenze e Venezia, poi sfumato).
676. – Settimio Costanzi a Gerdil. Roma, 3 maggio 1800. Vol. 51, f. 369.
677. – Francesco Cesarei Leoni a Gerdil. Firenze, 3 maggio 1800. Vol. 51, f. 371 (manda il testo della seconda ritrattazione di Scipione de' Ricci, con alcune osservazioni fatte da «uno zelante sacerdote»; ambedue i testi si trovano qui ai ff. 217 ss., ma furono già stampati nel 1854 in "Analecta Juris Pontificii").
678. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 6 maggio 1800. Vol. 51, f. 373.
679. – Pietro Maria-Maddalena Cortois de Baloré, vescovo di Alais (oggi Alès), a Gerdil. Parigi, 15 maggio 1800. Vol. 46, f. 9 (gli manda una lettera dei vescovi francesi per il nuovo Papa; la mandano a lui, perché più addentro negli affari religiosi di Francia).
680. – Abbé Roulleaux de l'Épinoy a Gerdil. Trieste, 15 maggio 1800. Vol. 46, f. 12 (ringrazia per il *Précis d'un cours...*).
681. – Giuseppe Bertieri, arciv. di Pavia, a Gerdil. Pavia, 16 maggio 1800. Vol. 51, f. 375 (lo ringrazia per la lettera n° 670 consegnata al Papa e per aver citato nelle sue *Opere* alcuni lavori da lui stampati).
682. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 17 maggio 1800. Vol. 51, f. 377 (dà notizie e ringrazia G. per una sua lettera).
683. – Francesco Ferrero, vic. gen. di S. Michele della Chiusa, a Gerdil. Torino,

- 17 maggio 1800. Vol. 46, f. 11 (gli manda alcune lettere e lo ringrazia da parte di alcuni missionari vincenziani).
684. – Gerdil a Carlo Emanuele IV di Savoia. Venezia, 19 maggio 1800. Vol. 46, f. 14 (gli manda la difesa della *Auctorem fidei*).
685. – L'Abate di S. Marcello a Gerdil. Torino, 21 maggio 1800. Vol. 46, f. 15 (parla dell'avvocato nipote di G., col quale è venuto a Torino per una pratica).
686. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 24 maggio 1800. Vol. 51, f. 379.
687. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 31 maggio 1800. Vol. 51, f. 383.
688. – Antonio M. Gardini, vescovo di Crema, a Gerdil. Crema, 2 giugno 1800. Vol. 45, f. 216.
689. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Firenze, 7 giugno 1800. Vol. 51, f. 385.
690. – Conte di Chialamberto a Gerdil. Arezzo, 12 giugno 1800. Vol. 51, f. 387 (Carlo Emanuele IV va a Foligno per veder passare Pio VII).
691. – Conte Filiberto Stura (cappellano di S.R.M. e Avvocato dei Poveri nella Curia Arciv. di Torino) a Gerdil. Torino, 17 giugno 1800. Vol. 46, f. 16.
692. – Jacques-André Émery (superiore generale dei Sulpiziani) a Gerdil. Parigi, 20 giugno 1800. Vol. 46, f. 18 (lettera accompagnatoria di alcuni libri mandati dal vescovo di Alais Pietro M.-M. Cortois de Baloré; cfr. qui sopra, lettera n° 679).
693. – Mons. Ercole Consalvi a Gerdil. Roma, 12 luglio 1800. Vol. 46, f. 20 (lo esorta in nome del Papa di essere a Roma al più presto).
694. – Card. Giulio Maria della Somaglia a Gerdil. Roma, 12 luglio 1800. Vol. 46, f. 22 (gli dice che, appena terminate le sue stampe, venga subito a Roma).
695. – Gerdil al Card. Giulio M. della Somaglia. Venezia, 19 luglio 1800. Vol. 46, f. 24 (è risposta alla lettera precedente).
696. – Card. Giulio M. della Somaglia a Gerdil. Roma, 26 luglio 1800. Vol. . 46, f. 26 (nuove istanze perché si rechi presto a Roma).
697. – Gerdil ai Padri Filippini di Venezia. Venezia, [...] agosto 1800. Vol. 46, f. 28 (li ringrazia per l'ospitalità ricevuta e dona ad essi un panegirico di S. Filippo Neri da lui recitato nel 1747; il testo si trova oggi nel vol. 33, f. 59).
698. – Gerdil a Pio VII. Venezia, [...] agosto 1800. Vol. 46, f. 30 (ringrazia per averlo fatto chiamare a Roma e partirà quanto prima).
699. – L'Abate di S. Marcello a Gerdil. Grassano, 18 settembre 1800. Vol. 51, f. 391 (espone le proprie angustie: la sua abbazia, dichiarata bene nazionale, ora è posta in vendita dal governo francese).
700. – Gerdil al vescovo d'Alessandria Vincenzo M. Mossi di Morano. Roma, 20 settembre 1800. Vol. 51, f. 394 (riduzione feste).
701. – Abbé Saussol a Gerdil. Firenze, 30 settembre 1800. Vol. 52, pp. 440-439 (*sic!*) (gli manda un suo trattato da rivedere e, in caso, emendare).
702. – Gerdil all'Abate di S. Marcello. [Settembre] 1800. Vol. 51, f. 393 (lo nomina suo procuratore per ricevere il legato del vescovo di Chambéry e per darne il capitale ai figli di Giorgio Gerdil, figlio di Pietro Gerdil, fratello del Cardinale).

703. – Carlo Vittorio Ferrero della Marmora, vescovo di Casale Monferrato, a Gerdil. Casale, 8 ottobre 1800. Vol. 46, f. 31 (denunzia un Catechismo sulle Indulgenze sospetto di errori).
704. – Carlo Gaetano Revelli (ora Intendente Generale delle Gabelle) a Gerdil. Torino, 12 novembre 1800. Vol. 51, f. 395 (dice che le tre abbazie di Gerdil sono state messe in vendita dal governo francese per estinguere il debito nazionale).
705. – Vincenzo G.... a Gerdil. Venezia, 13 dicembre 1800. Vol. 46, f. 32 (lettera assai interessante, ma dalla firma illeggibile!).
706. – Gerdil al Card. Segretario di Stato Ercole Consalvi. Roma, 14 dicembre 1800. Vol. 51, ff. 397-398 (sull'Ordine di Malta. Di Chialamberto aveva scritto al Consalvi il 6 dicembre 1800; Consalvi ne stralcia un paragrafo e lo manda il 13 dic. a Gerdil. Costui il 14 dic. gli risponde con un *vo-tum* che riguarda alcune iniziative del Cav. Osasco, sulle quali però non è d'accordo).
707. – Simon Rougier (canonico di Avignone) a Gerdil. Firenze, 23 gennaio 1801. Vol. 46, f. 39 (informa su affari religiosi di Francia e chiede consiglio).
708. – Gerdil alle monache di S. Cecilia. Roma, 3 febbraio 1801. Vol. 46, f. 39/bis (circa il nuovo confessore del monastero).
709. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 12 febbraio 1801 (gli rimanda la lettera n° 707 del Rougier con alcune precisazioni).
710. – Nicolas Thimon (curato d'Ozolles, diocesi d'Autun) a Gerdil. Orvieto, 5 marzo 1801. Vol. 46, f. 42 (il nome del mittente è falso, ma egli è pronto a rivelarlo, se sarà necessario; suo indirizzo provvisorio è: Convento S. Agostino, Orvieto).
711. – Prete Gerdil nipote al Card. Gerdil. Cortalone, 2 marzo 1801. Vol. 46, f. 44 (chiede soccorsi in danaro per tornare in Savoia).
712. – Gerdil al Card. Segretario di Stato Ercole Consalvi. Roma, 12 marzo 1801. Vol. 51, f. 400 (suggerisce la risposta da dare alla lettera di re Vittorio Emanuele I di Savoia al Papa, del 2 marzo [è qui al f. 399], riguardante le onorificenze avute dalla Russia).
713. – Gerdil a Giuseppe M. Spina, arciv. tit. di Corinto *in partibus*, a Parigi per trattare il Concordato con la Francia. Roma, 13 marzo 1801. Vol. 46, f. 46 (ringrazia delle notizie mandate da Parigi).
714. – Gerdil all'abbé Étienne-Alexandre Bernier, che a Parigi assieme a Mons. Spina trattava il Concordato. Roma, 13 marzo 1801. Vol. 46, f. 46 (ringrazia e augura buon esito al lavoro che sta facendo con Mons. Spina).
715. – Card. Ercole Consalvi a Gerdil. Roma, 13 marzo 1801. Vol. 46, f. 48 (gli rimanda e approva la minuta delle due lettere precedenti).
716. – Card. Ercole Consalvi a Gerdil. Roma, 13 marzo 1801. Vol. 46, f. 50 (gli comunica la nomina di Mons. Domenico Coppola a consultore del Sant'Uffizio).
717. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 31 marzo 1801. Vol. 46, f. 52 (chiede scusa per ritardo nella consegna d'un fascicolo di documenti; cfr. la lettera seguente).
718. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 31 marzo 1801. Vol. 46, ff. 54-58 (G. fa parte della Commissione dei 12 cardinali che devono tratta-

- re il Concordato con la Francia, e Mons. Di Pietro, segretario della Commissione, gli invia i documenti e l'invito alla prima sessione. I cardinali sono: Albani, Antonelli, Carafa, Gerdil, Lorenzana, Giuseppe Doria, Borgia, Roverella, Somaglia, Braschi, Carandini, Consalvi).
719. – Card. Ercole Consalvi a Gerdil. Roma, 2 aprile 1801. Vol. 46, ff. 60-62 (ordini e modi per assicurare l'assoluto segreto della Commissione cardinalizia).
720. – Giovan Battista Carburì (ex medico di Gerdil e cattedratico a Padova) a Gerdil. Parma, 12 aprile 1801. Vol. 46, f. 64.
721. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 18 aprile 1801. Vol. 46, f. 66 (in nome del Papa, annuncia una nuova disamina della bozza di Concordato e l'incontro della commissione cardinalizia con Pio VII il 20 aprile).
722. – Card. Filippo Carandini a Gerdil. Roma, 27 aprile 1801. Vol. 46, f. 68 (gli manda una lettera scritta da Parigi dall'abbé Étienne-Alexandre Bernier, insieme al biglietto del Card. Consalvi responsivo all'interrogazione fattagli; prega di stendere una minuta di risposta in lingua francese).
723. – Gerdil al Card. Ettore Consalvi. Roma, 21 (?) aprile 1801. Vol. 46, f. 78 (critica alcune espressioni del 1° articolo del Concordato).
724. – Card. Ercole Consalvi a Gerdil. Roma, 28 aprile 1801. Vol. 46, f. 70 (stesso argomento della lettera precedente).
725. – Card. Ercole Consalvi a Gerdil. Roma, 30 aprile 1801. Vol. 46, f. 72 (annuncia che, d'accordo col Papa, quella sera i cardd. Albani, Carafa, Carandini e lui verranno dal Gerdil in S. Carlo ai Catinari per discutere circa «il gravissimo affare di cui si parlò l'altra sera, intorno al quale nascono sempre nuovi, e dirò anche insuperabili impedimenti». In questo vol. 46, ai ff. 74-102, ci sono varie minute del testo del Concordato con la Francia, con varianti e osservazioni su molti articoli).
726. – Gerdil al Card. Ercole Consalvi. Roma, 1° maggio 1801. Vol. 46, f. 103 (muove alcune motivate critiche all'art. 14 e ad altri del Concordato).
727. – Card. Ercole Consalvi a Gerdil. Roma, 2 maggio 1801. Vol. 46, f. 107 (dice di aver ritoccato il testo secondo i suoi suggerimenti).
728. – Card. Ercole Consalvi a Gerdil. Roma, 8 maggio 1801. Vol. 46, f. 109 (la commissione dei 12 cardinali si radunerà questa sera in Quirinale col Papa per conoscere gli ultimi svolgimenti della trattativa e la forma attuale della bozza di Concordato).
729. – Mons. Di Pietro a Gerdil. Roma, 10 maggio 1801. Vol. 46, f. 111 (a nome del Card. Consalvi, gli chiede se può tradurre in francese entro l'indomani la bozza di Concordato con la Francia).
730. – L'abbé Salamon a Gerdil. Parigi, 14 maggio 1801. Vol. 46, f. 113 (gli parla della cura che si prendeva del nipote di G.).
731. – L'Abate di S. Marcello a Gerdil. Grassano, 23 maggio 1801. Vol. 46, f. 115 (gli parla dei suoi nipoti).
732. – Card. Ercole Consalvi a Gerdil. Roma, 2 giugno 1801. Vol. 46, f. 116 (lo invita a una riunione, la sera stessa, davanti al Papa).
733. – Card. Stefano Borgia a Gerdil. Roma, 5 giugno 1801. Vol. 46, f. 118 (gli manda una lettera importante per Propaganda Fide).
734. – Don Alessandro Stagni a Gerdil. Udine, 10 giugno. Vol. 46, f. 120.
735. – Gerdil a Don Alessandro Stagni. Roma, 20 giugno 1801. Vol. 46, f. 122 (è risposta alla lettera precedente).

736. – Gerdil all'arcivescovo di Udine Pietro Antonio Zorzi. Roma, 20 giugno 1801. Vol. 46, f. 124 (raccomanda lo Stagni: cfr. lettera n° 734).
737. – Gerdil a N. N. Roma, 25 luglio 1801. Vol. 46, f. 130 («Nota delle materie da discutersi nel congresso pel monastero di S. Cecilia»).
738. – Il vescovo di Perugia Alessandro M. Odoardi a Gerdil. Perugia, 28 luglio 1801. Vol. 46, f. 132.
739. – Agostino Rivarola a Gerdil. Perugia, 28 luglio 1801. Vol. 46, f. 133.
740. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 29 agosto 1801. Vol. 46, f. 134 (per ordine di Pio VII, gli trasmette la lettera del Sinodo Nazionale di Parigi al Papa, chiedendo se e come rispondere).
741. – Card. Ercole Consalvi a Gerdil. Roma, 5 settembre 1801. Vol. 46, f. 136 (gli manda una carta del vescovo di Noli Benedetto Solari).
742. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 25 settembre 1801. Vol. 46, f. 138 (gli chiede il *votum* sulla lettera del Concilio Nazionale di Parigi).
743. – Settimio Costanzi a Gerdil. Stroncone di Terni, 26 settembre 1801. Vol. 46, f. 140.
744. – P. Giuseppe Lesmi barnabita a Gerdil. Perugia, 3 ottobre 1801. Vol. 46, f. 141.
745. – Gerdil al P. Francesco Luigi Fontana barnabita. Roma, 9 ottobre 1801. Vol. 46, f. 143 (gli manda un biglietto del Segretario di Stato, in cui si dimostra la stima che Pio VII ha per il Fontana).
746. – Jacques-André Émery a Gerdil. Parigi, 30 novembre 1801. Vol. 46, f. 145 (ripete la lettera n° 692, pensando che fosse andata smarrita).
747. – Giovanni Battista Serry a Gerdil. Napoli, 2 gennaio 1802. Vol. 46, f. 147.
748. – La regina Luisa di Spagna a Gerdil. Aranjuez, 30 gennaio 1802. Vol. 46, f. 198.
749. – Gerdil all'abbé Salamon. Roma, 6 febbraio 1802. Vol. 46, f. 149 (risponde alla lettera n° 730; al f. 151, altro esemplare della stessa lettera).
750. – Fra Ambrogio Erba, Minore Osservante, a Gerdil. Roma (Aracoeli), 8 marzo 1802. Vol. 46, f. 153.
751. – Giovanni Devoti, vescovo di Anagni, a Gerdil. Anagni, 10 marzo 1802. Vol. 46, f. 155 (ringrazia per l'opuscolo *Esame dei motivi* contro il vescovo di Noli Benedetto Solari e promette un suo libro di Diritto Canonico).
752. – Gerdil a Jacques-André Émery. Roma, 11 marzo 1802. Vol. 46, f. 156 (risponde alla lettera n° 746; al f. 158, altra copia della stessa lettera).
753. – Dubouloz (vicario generale di Ginevra) a Gerdil. Thonon, 12 marzo 1802. Vol. 46, f. 160 (lo prega di ottenere indulgenze per un'associazione sotto il titolo del S. Cuore).
754. – Gabriele Fontani (di Firenze) a Gerdil. Livorno, 14 marzo 1802. Vol. 51, f. 405 (parla d'una sua opera).
755. – Il Segretario della Congregazione della Disciplina Regolare a Gerdil. Roma, 23 marzo 1802. Vol. 46, f. 162 (gli notifica di essere stato costituito giudice, assieme ad altri 5 cardinali, nella causa di Benedetto Lippici).
756. – Gerdil a Carlo Emanuele IV di Savoia. Roma, [...] marzo 1802. Vol. 46, f. 166 (condoglianze per la morte della consorte M. Clotilde Borbone di Francia, deceduta il 7 marzo 1802).
757. – Stefano Gandolfi (provicario generale di Civitavecchia) a Gerdil. Civitavecchia, 19 aprile 1802. Vol. 46, f. 169.

758. – Paolo Antonio Agostini Zamperoli, vescovo di S. Angelo in Vado, a Gerdil. S. Angelo in Vado, 10 maggio 1802. Vol. 46, f. 170.
759. – Mons. Michele Di Pietro a Gerdil. Roma, 12 maggio 1802. Vol. 46, f. 171 (lo invita a una riunione di cardinali per riflettere sulle circostanze che hanno accompagnato in Francia la pubblicazione della Bolla del Concordato).
760. – Gerdil a Mons. Michele Di Pietro. Roma, 18 maggio 1802. Vol. 46, f. 179 (è risposta alla lettera precedente, e dice che solo da pochi minuti ha ricevuto i fogli stampati con le materie da trattare questa sera davanti al Papa, quindi per la strettezza del tempo non può fare quei rilievi che esigono materie così importanti; la lettera è in autografia del suo auditore Settimio Costanzi).
761. – Card. Ercole Consalvi a Gerdil. Roma, 18 maggio 1802. Vol. 46, f. 181 (gli manda un pro-memoria sulla pubblicazione del Concordato col Governo francese; al f. 182, il pro-memoria stampato; al f. 189, *votum* del Gerdil circa l'istituzione canonica dei vescovi di Francia).
762. – Giovanni De Rossi a Gerdil. Roma, 9 giugno 1802. Vol. 46, f. 193.
763. – Domenico De Sorio a Gerdil. Napoli, 3 agosto 1802 (manda l'attestato dell'esame da lui fatto al P. Alessio da Napoli, per le Missioni del Levante),
764. – Gerdil alla Congregazione di Propaganda Fide. [1802]. Vol. 46, f. 191 (in favore dei ministri addetti a Segreteria, Archivio, ecc.).
765. – Gerdil a un Ministro imperiale. [1802]. Vol. 46, f. 173 (frammento di lettera in lingua francese, riguardante le Missioni).