

Eleonora de Fonseca Pimentel, Gianfrancesco Conforti e la «riforma de' religiosi» nel «Monitore» del 1799

di FABRIZIO LOMONACO

Non c'è dubbio che nella non molto vasta letteratura dedicata alla redattrice del «Monitore Napoletano» le note pagine di Benedetto Croce intorno a «biografie-racconti-ricerche» della *Rivoluzione napoletana del 1799* risultino tuttora insuperate. E ciò non soltanto per l'estesa documentazione di prima mano - proposta con acribia di appassionato frequentatore di archivi di Stato - sulle origini portoghese della famiglia de Fonseca Pimentel. Presente è, infatti, nelle pagine crociane (riviste e aggiornate tra il 1897 e il 1948) quella notevole capacità di *narrazione* che, per coerenza teorica, sa riscattare la «cronaca» e farsi storia dei fatti mai, però, percepiti nella loro singolare esperienza. Essi sono documento di una stagione molto importante della cultura meridionale nelle sue relazioni con quella italiana ed europea del tempo. Lo attestano le molto apprezzate *pruove* poetiche dell'autrice de *Il tempio della gloria* e de *La nascita di Orfeo*, tra i tanti ispirati al gusto della poetica del Metastasio con il quale la giovane Eleonora intrattenne un galante e ammiccante carteggio, dichiarandosi discepola del grande poeta che da Vienna le corrispondeva con particolare entusiasmo. E «metastasiana e convenzionale» - osservava il Croce - era la forma nella quale si venivano effondendo le nuove aspirazioni civili». Esse ispiravano l'adulazione del potere sovrano del tempo per la sua strategica alleanza con la classe sociale più attiva contro il feudalesimo e il potere ecclesiastico dominanti¹. Nella fine degli anni Ottanta si confermavano le linee-guida dell'anticurialismo meridionale coerente con il clima di positiva collaborazione tra il riformismo religioso e il regalismo napoletano. Le forme dell'adulazione perdevano, perciò, il carattere tradizionale di servilismo e di utilitarismo di matrice cortigiana e assumevano un più moderno significato, per lodare nei monarchi moderni la volontà politica

¹ B. Croce, *La rivoluzione napoletana del 1799. Biografie-racconti-ricerche*, a cura di C. Cassani, Napoli 1998, pp. 36, 32. In questa e nelle note seguenti mi limito a segnalare i classici citati e la letteratura richiamata nel testo. Un'approfondita lettura delle ricostruzioni più aggiornate (da Rosa a Simioni, da Giuntella a Sansone, da Galasso a Rao, da Tessitore a Villani, da Acocella a Chiosi, da De Francesco a Petraccone) è nei miei precedenti studi: *Tolleranza e libertà di coscienza. Filosofia, diritto e storia tra Leida e Napoli nel secolo XVIII*, prefazione di G.C.J.J. van den Bergh, Napoli 1999, pp. 125-191; *L'anticurialismo di Gianfrancesco Conforti dalle riforme alla rivoluzione*, in *Napoli 1799. Fra storia e storiografia*, a cura di A.M. Rao, Napoli 2002, pp. 167-199.

di promuovere il bene e il progresso dei popoli. Non a caso a Napoli il metastasianismo ebbe lunga vita, rivestendo i concetti massonici di Jerocades e gli entusiasmi repubblicani.

Significativa traccia offre un noto giudizio di Vincenzo Cuoco, convinto che, in Eleonora, «la poesia formava una piccola parte delle tante cognizioni che l'adornavano». Accanto agli interessi di matematica, condivisi con altre donne napoletane di pari statura culturale (Colubrano Faustina Pignatelli, Giuseppa Eleonora Barbapiccola, Isabella Pignone del Carretto e Maria Angela Ardinghelli) e a quelli di scienze fisico-naturali (che l'avevano resa nota allo Spallanzani e al Bonnet tramite il Gorani), gli studi più intensi furono di economia politica e di diritto pubblico in sintonia con la grande tradizione della cultura meridionale da Genovesi al Pagano, dal Filangieri al Galanti. In proposito le ricostruzioni crociane si soffermano sul progetto di «banca nazionale» e, in particolare, sulla traduzione e il commento della ben nota *Dissertatio* del Caravita *Nullum ius pontificis maximi in regno neapolitano*. Questa era ritornata al centro del dibattito giurisdizionale che, nel 1789 aveva conosciuto la sua fase più critica per il rifiuto del sovrano di inviare a Roma la «bianca chinea», simbolo della dipendenza feudale della monarchia napoletana dal Papa. In polemica con la *Breve istoria del dominio temporale della sede apostolica nelle due Sicilie* (1788), pubblicata dal cardinale Stefano Borgia, la traduttrice, nella densa *Prefazione*, rifà con acutezza la storia della questione, richiamando le opere del Daino (1701) e del Caravita (1707) accanto agli scritti del Troyli, del Rapolla e del Cestari, nonché del grande storico Pietro Giannone, «illustre campione e martire della causa nazionale», di cui si può ben dire «ch'egli abbia con i suoi scritti formata quasi di noi una nuova Nazione»². Né irrilevante è la presenza, nella polemica, di quel Gianfrancesco Conforti, nominato da Championnet Ministro dell'Interno con il compito di rinnovare le amministrazioni comunali e provinciali, di riorganizzare le arti, il commercio e l'agricoltura, l'istruzione pubblica e la vita ecclesiastica. E' il protagonista di molte pagine e annotazioni del «Monitore» che lo ricorda e ne cita i *Proclami* ministeriali a proposito dei criteri pedagogici della «censura» per l'incremento delle virtù patriottiche (9 febbraio 1799), della «guerra ai pregiudizi papisti» (19 febbraio 1799), alla povertà (16 marzo 1799) e per il progetto di «una riforma de' religiosi» (1° giugno 1799)³. Conforti si pronunciava contro la «presentazione della chinea», elogiando Giannone e Muratori, per aver dimostrato «ad evidenza (...) che la Chiesa romana abbia avuti alcuni patrimonj, che sono stati meri, merissimi fondi di ragion privata», sottoposti «a' pubblici pesi». Sottolineava, perciò, l'«origine viziosa delle investiture papali del Regno di Napoli», prendendo le difese del «signor Cestari impugnatore di cotal diploma, e ciance dell'apologista». Di quest'ultimo si ribadiva «l'irragionevolezza», la «falsità de' ragionamenti» e l'infelice «serie cronologica» che, inutilmente predisposta, testimoniava solo «la serie vergognosa delle intraprese romane»⁴. Forte di una diagnosi analoga a quella di Vincenzo Troisi, Conforti ripercorreva, nel 1789, la storia del Regno di Napoli, riconoscendo nell'antica subordinazione all'autorità ecclesiastica la caduta dello spirito di moderazione e la degenerazione stessa delle funzioni politiche e religiose. Le investiture proclamate nelle due Sicilie non erano una manifestazione di «mera divozione», ma un atto «dell'errore, e dell'intrusione», al punto che il Regno era stato illegalmente considerato un *feudo*: «Il dominio

² B. Croce, *La rivoluzione napoletana del 1799. Biografie-racconti-ricerche*, cit., pp. 39, 41.

³ *Il Monitore napoletano 1799*, a cura di M. Battaglini, Napoli 1999, spec. pp. 153, 214-215, 335, 656.

⁴ [G. Conforti] *Analisi critica dell'opera di monsignor Borgia sul dominio temporale della sede apostolica nelle due Sicilie*, In Napoli 1789, pp. III, 4-5, VIII, XI, XIV, VII, XI, 84.

supremo ne' nostri sovrani è derivato da' Normanni conquistatori, e non dalla corte di Roma, che si frammischìò in questi affari politici a se non ispettanti. (...) Quello, ch'è incontrastabile si è, che il Regno di Napoli non sia mai stato feudo, né abbia mai potuto essere della corte di Roma»⁵. L'impostazione del rapporto religione-politica e la riaffermazione della *summa potestas* nella polemica antiromana avevano imposto precise scelte di ordine teorico. Esse, maturate in una congiuntura storico-culturale favorevole, conoscevano un'interessante verifica nell'evoluzione del quadro politico contemporaneo.

L'accordo del 1791 tra la Chiesa romana e la corte di Napoli (relativo soltanto alla questione delle nomine dei vescovi) e la partecipazione della monarchia, nel 1793, all'alleanza antifrancesa delle forze conservatrici segnarono la rottura definitiva tra la corona borbonica ed il gruppo dei riformatori filogiansenisti. Alla lotta anticuriale veniva improvvisamente a mancare il decisivo sostegno della *summa potestas* che, temendo la diffusione degli ideali rivoluzionari di Francia, aveva abbandonato le precedenti ambizioni riformistiche. Intolleranza curiale e dispotismo regio si alleavano, assicurandosi aiuto reciproco nella battaglia contro i filogiansenisti ed il razionalismo moderno, avversari dell'assolutismo pontificio. Nell'Italia meridionale i vescovi ed i prelati filogiansenisti avvertivano «quanto lo spirito di questo [del giansenismo] [fosse] analogo allo spirito della repubblica»⁶. L'impegno degli anticurialisti filogiansenisti, il loro teorizzato richiamo alla semplicità dell'antica religione avevano provocato una violenta scossa nell'assetto disciplinare della Chiesa romana. Dalla «fazione» vaticana i reiterati appelli alla riforma in senso giansenistico venivano attribuiti alla cospirazione di forze ostili al governo pontificio. Nel giugno del 1791, il «Giornale ecclesiastico» esaminava il contenuto anticuriale *Della monarchia universale de' papi*, attribuendone la paternità a Conforti. Scopo della polemica presentazione era di provocare l'indignazione dei cattolici, dimostrando che la politica riformatrice comportava un depotenziamento della società cristiana, testimoniato, del resto, dagli eventi francesi e dall'approvazione della «costituzione civile» del clero. In quello stesso mese, Pio VI denunciava al re Ferdinando le principali tesi antiromane dello scritto anonimo, ordinandone l'immediata soppressione. Fin dal 1794 si incominciava a sospettare di lui, come si apprende dalle lettere di Troisi a Scipione de' Ricci. La sua «eloquenza incantatrice» risultava offensiva agli ecclesiastici che egli aveva umiliati e che ora accerchiavano in una trama di insidie l'onesto difensore degli «imprescrittibili sovrani diritti sulle temporalità ecclesiastiche»⁷. Ma, sebbene privato della sua scuola e umiliato da accuse disonorevoli, non abbandonò la lotta. Le repressioni governative, associate alle persecuzioni ecclesiastiche, non gli chiusero definitivamente la bocca. Furono, anzi, i due lunghi anni di carcere (dal 1796 al 1798) quelli che operarono nel suo animo un profondo ripensamento e che indebolirono la fedeltà alla monarchia. Sempre più ostile a qualsiasi progetto di riforma anticuriale, la corte borbonica non intendeva più garantire alcun sostegno all'antico ed ancora vivo programma di rinnovamento

⁵ Ivi, pp. XII, 81.

⁶ Cfr. «Termometro politico» di Milano, 25 giugno 1796 cit. in *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici di C. Cantù*, Torino 1866, vol. III, p. 514.

⁷ Sono questi i sentimenti espressi in un'accurata lettera del 1796 inviata al fratello Nicola e pubblicata da L. Conforti, *Napoli nel 1799 (...)*, Napoli 1889, pp. 225-227.

religioso. Accordatosi con il papa ed abbandonate le precedenti ambizioni riformistiche, il monarca non era il *princeps*, tutore e riformatore della Chiesa, invocato dal filogiansenista Conforti per restaurare l'antica disciplina evangelica. Nel tardo Settecento, i principi e le prospettive del regalismo anticuriale apparivano davvero insufficienti a un ceto intellettuale che, influenzato dagli ideali e dagli eventi rivoluzionari francesi, conquistava una coscienza ed un'identità, riconoscendo nel re e nel papa gli unici ostacoli alla sua azione politica.

Alla fine degli anni Novanta, con la crisi del regalismo, la strategia del pensiero confortiano subiva una profonda trasformazione. Il fatto politico che imponeva una rinnovata riflessione critica era, naturalmente, la rivoluzione francese. La polemica anticurialista contro i privilegi e gli abusi della Chiesa romana, caratteristica della meditazione e dell'azione di Conforti negli anni Ottanta, si traduceva in una lotta ispirata ai nuovi modelli rivoluzionari, avversi al governo borbonico, disposto a sostenere gli esiti intolleranti della politica ecclesiastica contemporanea. Eppure, nella biografia del teologo salernitano, il distacco dalla monarchia non fu solo espressione di una pacifica scelta strategico-politica. Com'è stato opportunamente osservato, per lui e per la sua generazione formatasi «nel clima genovesiano, filangeriano, galiano», la «conversione ad un'idea di rivoluzione, che certamente non entrava nei canoni ispiratori della sua milizia e attività intellettuale», costituì un vero e proprio dramma⁸. Fu un'esperienza vissuta a un profondo livello etico ed intellettuale, capace di provocare un mutamento nei contenuti e nella direzione della riflessione filosofico-politica.

Estinta la fiducia nella politica della monarchia di diritto divino, rimaneva, tuttavia, inalterata, in Conforti, la fede nei doveri di *sacerdote* e di *cittadino*. L'antico programma di rinnovamento spirituale della Chiesa e della società, le stesse massime evangeliche riemergevano commisurati e funzionali, però, ai nuovi ideali repubblicani. Avversi allo Stato assoluto e a un modello di Chiesa accentratrice, illuministi e riformatori, ex-regalisti e filogiansenisti si ritrovavano in una comune battaglia politica sotto la nuova bandiera della rivoluzione. Del resto, proprio le posizioni riformistiche e giurisdizionalistiche rendevano il cristiano Conforti bene accetto al neonato governo della Repubblica napoletana, al suo programma di difesa della «Chiesa nazionale» dal possibile riemergere del potere temporale nella curia romana. Il 12 febbraio 1799 egli rientrava a Napoli, nominato da Championnet Ministro dell'interno. Tra le questioni poste con urgenza all'attenzione del nuovo governo, quella religiosa era la più ardua e, tuttavia, la più radicata nell'illuminismo meridionale. Educato dalla rivoluzione in un ambiente saturo di idee religiose, il pensiero riformatore del Conforti si esprimeva con forte e «sacra» moderazione. Incline, per naturale disposizione, a mitigare i propri e gli altrui entusiasmi, egli, nel breve periodo del suo governo, esercitò una vigorosa azione

⁸ Così G. Galasso, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli 1989, p. 513.

rinnovatrice. Volle, innanzitutto, conciliare l'amore per la fede cristiana con il rispetto delle istituzioni repubblicane, partecipando con Domenico Forges Davanzati, Marcello Scotti e Camillo Colangelo ai lavori di una commissione istituita per «una riforma de' religiosi»⁹. Così, i filogiansenisti meridionali tentavano di accordare gli ideali d'oltralpe con le concrete esigenze del Regno, attenuando gli eccessi della *ragione* con la lezione dell'antica esperienza religiosa, il programma rivoluzionario con gli ideali del cristianesimo. La rottura con il governo borbonico, dopo quasi un ventennio di collaborazione e di speranze nella sua partecipazione alla battaglia anticuriale, aveva posto Conforti di fronte alla realtà di una politica di potenza, indifferente, se non ostile, al programma di riforme religiose e sociali. La storia e gli eventi politici contemporanei confermavano che lo Stato assoluto aveva creato strutture per indebolire la vita dell'uomo in società. Nel *Manifesto* del 12 marzo (22 ventoso), diretto «a' cittadini arcivescovi, vescovi e prelati», la battaglia anticuriale non veniva più combattuta cercando l'alleanza con la monarchia, bensì attraverso la rivendicazione della libertà politica repubblicana, fonte di ogni *libertas*. Lo scopo era di mostrare che dispotismo e libertà si rivelavano ormai inconciliabili: «Felice è quella nazione, che rott'i ferri del dispotismo, si organizza in repubblica. La felicità dell'uomo dipende dall'esercizio de' suoi dritti imprescrittibili, che sono la libertà, l'eguaglianza, le proprietà e la sicurezza». In Conforti, come in molti suoi contemporanei, l'affermazione della libertà politica non è un presupposto dottrinario, ma una scelta obbligata per sostenere gli ideali di libertà religiosa, essenziali allo sviluppo sociale. La «*libertas religionis*» è il contrassegno originario della vita umana. Essa non viene più concessa o imposta dal sovrano, ma rivendicata quale diritto dell'individuo-cittadino che lo Stato deve riconoscere e tutelare. L'adesione al modello repubblicano si consolida, così, attraverso un radicale rovesciamento dei contenuti della riflessione politica tradizionale. In particolare, Conforti sembra disposto ad accogliere una teoria della sovranità che ha mutato la sua classica fisionomia sotto l'influsso delle dottrine politiche moderne. Nel *Manifesto* del 1799 veniva implicitamente accettata l'origine contrattualistica dello Stato ed accolto il conseguente riconoscimento dei limiti della *summa potestas*: «Nella repubblica l'uomo diviene cittadino, cioè membro della sovranità, poiché il popolo è il vero sovrano»¹⁰. Si profilava, pertanto, l'abbandono della teoria del diritto divino, fondamento della monarchia tradizionale e presupposto del regalismo, teorizzato a partire dalle *Exercitationes criticae* dell'*Antigrotius* (1780). Il rapporto tra esigenze di libertà religiosa individuale e prerogative dell'ordine statale, così come era stato posto

⁹ *Il Monitore napoletano 1799*, cit., pp. 655-656.

¹⁰ *Il Ministro dell'interno della Repubblica napoletana. A' cittadini arcivescovi, vescovi e prelati*, Napoli, 22 ventoso, anno VII della libertà [12 marzo 1799], ripubblicato in «Giornale patriottico della Repubblica napoletana», VIII, 10 fiorile, anno VII della Repubblica francese [29 aprile 1799], pp. 104-107: versione parzialmente modificata rispetto a quella qui utilizzata ed apparsa in *Proclami e sanzioni della Repubblica napoletana pubblicati per ordine del governo provvisorio ed ora ristampati sull'edizione ufficiale (...)*, a cura di C. Colletta, Napoli 1863, p. 81 (d'ora in poi si cita con *Proclami*).

negli scritti degli anni Ottanta, risultava, nel 1799, completamente rovesciato. I diritti dell'individuo-cittadino appaiono sempre più tutelati, conquistando un maggiore peso teorico nella nuova filosofia politica. E l'autonomia reclamata dalla religione acquista un carattere più generale, presupponendo la libertà per tutte le funzioni e le attività dello Stato repubblicano. Quest'ultimo non può imporre regole agli aspetti esteriori della religione, praticata dal singolo cittadino in sintonia con i principi della nuova realtà politica. L'accettazione dell'ordine civile è pacifica. La *possibilità negativa* che la religione minacci la struttura statale diventa il *diritto positivo* dei cittadini ad accogliere la «fede» repubblicana. La religione per esistere deve trasformarsi in sostegno della vita civile, identificata nelle *virtù* repubblicane. Bisogna, dunque, conciliare i nuovi ideali filosofico-politici con l'esperienza religiosa, trasformando i principi di «libertà» ed «eguaglianza» in effettivi oggetti di culto. L'«utilità» della religione si comprende riconoscendo al cristianesimo un potere saggio e benefico sul piano sociale. La libertà rivendicata dall'uomo-cittadino è, infatti, conforme al messaggio del Vangelo di Cristo e, nello stesso tempo, ai precetti della ragione umana: «Nel governo repubblicano, che è conforme alla ragione ed al Vangelo, la felicità è comune, e non già di un solo e di pochi individui». La libertà non è solo l'esito cui perviene la *ratio* umana nell'esame della problematica politico-religiosa ma il contenuto fondamentale della religione cristiana. Il messaggio di «carità» e di «amore» del cristianesimo si afferma come rivendicazione di un codice pratico di comportamento in una società che garantisca il libero esercizio della razionalità non coartata dalla violenza. In proposito, il Ministro si richiama «a' cittadini arcivescovi, vescovi e prelati», affidando loro il delicato compito di «illuminare gl'ignoranti, istruendoli che dalla generosa, benefica e potente nazione francese, rott'i ferri del dispotismo, si è organizzata tra noi un'amministrazione, in cui il dritto, e l'interesse s'uniscono, e la giustizia e l'utilità s'accordano, e che il governo di questo genere è il più conforme alla mente del Vangelo»¹¹. Così, predicando «con instancabil fermezza il vangelo della ragione» (l'efficace giudizio è nel *Rapporto al cittadino Carnot* di Francesco Lomonaco), Conforti scialza le tesi del temporalismo papale. Accorda la teologia con la «filosofia», la religione cristiana con i principi del moderno Stato repubblicano, garante dei diritti e dei beni che la *ratio* umana trae dall'esperienza e dalla vita sociale. È, in fondo, il tentativo di aggiornare l'ideale cristiano, rielaborato dal pensiero anglosassone cento anni prima con Locke in *The Reasonableness of Christianity* (1695), nel clima storico-sociale favorito dalla Gloriosa Rivoluzione (1688-1689). Ma, nella prospettiva politica di Conforti, il programma cristiano-democratico si sviluppa senza legami diretti con i modelli anglo-francesi, riprendendo, invece, motivi assai cari agli «illuministi cattolici». Ai sostenitori del dispotismo politico-religioso i filo giansenisti moderati come Conforti opponevano la ricerca di una diversa forma di governo, capace

¹¹ *Proclami*, pp. 80-81.

di conciliare la libertà e l'auspicata riforma religiosa con il nuovo ordinamento politico. Gli eventi francesi del 1789 avevano scosso ed alterato le posizioni originarie (regaliste) di Conforti. Il rinnovamento della religione e la rigenerazione della Chiesa romana potevano ora essere promosse dalle «pubbliche libertà»: democrazia cristiana e democrazia civile, un tempo alternative e contrastanti, apparivano conciliabili in una comune prospettiva di forte impegno civile. Nel 1799, l'antico progetto di riforma sociale e religiosa si ripresentava esplicitamente con un nuovo volto a garanzia della dignità umana: «La democrazia è il più gran beneficio che Dio faccia al genere umano. (...) Da Gesù Cristo fu commendata la democrazia; perché nell'Evangelo gli uomini vengono invitati alla libertà ed alla eguaglianza, ossia al godimento di que' dritti, che sono il fondamento della costituzione repubblicana»¹². L'immagine di Cristo si identifica con quella di un grande maestro che ha predicato la purificazione del culto ed istituito, con l'autorità del comando divino, un modello di vita etico-politica. Libertà ed eguaglianza non trovano posto in un sistema di vita sociale fondato sulla fede nei valori dell'assolutismo tradizionale. La caratterizzazione «democratica» dell'ordinamento giuridico, conciliata con la concezione cristiana della persona umana e della società civile, è uno dei motivi che sostengono le posizioni del «cattolicesimo democratico» nell'ultimo Settecento meridionale. Si considerino, a titolo esemplificativo, le tesi del *Catechismo repubblicano per l'istruzione del popolo e la rovina de' tiranni* (1799) di Michele Natale, il vescovo di Vico Equense, che riuscì a coniugare i doveri spirituali con le delicate funzioni di governo, imposte dall'esperienza rivoluzionaria.

Conforti, anche quello degli ultimi anni, resta segnato da un profondo travaglio religioso ed impegnato a conciliare le ragioni del cristianesimo con i principi della cultura politica contemporanea. Ma le «novità» del repubblicano e del filogiansenista maturano in un ristretto ambito socio-culturale. Si muovono, cioè, sempre e solo all'interno del mondo cristiano, senza mai collegarsi alle correnti di pensiero laico del secolo XVIII. Scopo fondamentale resta quello di consolidare gli ideali cristiani dal punto di vista etico-politico. Infranta l'alleanza con la monarchia, il Ministro della Repubblica napoletana operava per rinvigorire il sentimento religioso esclusivamente negli ecclesiastici contro la fazione del clero retrivo e nemico della patria. A conclusione del *Manifesto* ministeriale del 1799 sottolineava, non a caso, l'immagine di una Chiesa «fondata nello Stato», di un clero nutrito «colle sostanze nazionali» e premiato in ragione della sua fedeltà. Avvertiva, quindi, che «ogni altro titolo canonico» sarebbe stato conferito solo «a coloro, i quali al merito e servizio ecclesiastico uniranno l'esercizio delle virtù patriottiche, avranno giovato alla pubblica tranquillità colle prediche e colle istruzioni, e di questo *civismo* ne avranno impetrato il documento dalle locali autorità costituite»¹³.

¹² Ivi, p. 81.

¹³ *Ibid.*

Per sfuggire alla crisi del proprio tempo, il sacerdote salernitano aveva stretto nuove alleanze, aggiornando l'antico programma riformistico, testimonianza di disperata coerenza e, insieme, di un'incerta percezione della realtà politico-culturale contemporanea. Come molti altri filogiansenisti meridionali aveva partecipato attivamente al governo repubblicano, illudendosi che il rinnovamento politico potesse condurre alla tanto auspicata riforma religiosa. L'ottimismo e le speranze dei primi giorni di vita repubblicana erano caduti inesorabilmente dinanzi all'astrattezza e all'impopolarità degli atti governativi, estranei ai «bisogni» della «nazione napoletana» di cuochiana memoria. Oscurato e mortificato dalla reazione borbonica, il progetto filogiansenistico si eclissava definitivamente. Conforti non aveva più voce: degradato e sconosciuto fu condannato a morte con sentenza eseguita nel dicembre del 1799. Il suo anticurialismo si era esaurito in una dura opposizione al dominio temporale della Chiesa, ma senza trarre tutte le conseguenze politiche delle sue premesse. Si era arrestato a metà strada, tra il timore – emerso negli anni Ottanta – degli esiti «anarchici» dell'arminianesimo ed il sentimentalismo patriottico che aveva alimentato la fiducia nella Repubblica napoletana.