

Trois précurseurs italiens du droit constitutionnel

- Giuseppe Compagnoni -
- Gaetano Filangieri -
- Pellegrino Rossi -

sous la direction de

Alexis LE QUINIO

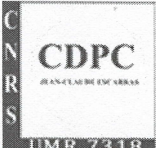
Thierry SANTOLINI

Avec le soutien de

L'Université de Toulon
et du
Centre de Droit et Politique Comparés

mdd
la mémoire du droit

 UNIVERSITÉ
DE TOULON
UFR Faculté de droit

 CDPC
JEAN CLAUDE ESCOFFIER
UMR 7318

TROIS PRÉCURSEURS ITALIENS DU DROIT CONSTITUTIONNEL

- Giuseppe Compagnoni -

- Gaetano Filangieri -

- Pellegrino Rossi -

sous la direction de

Alexis LE QUINIO

Thierry SANTOLINI

Avec le soutien de

L'Université de Toulon

et du

Centre de Droit et Politique Comparés

Éditions La Mémoire du Droit

5, rue Malebranche – Paris

2019

Disponible chez l'éditeur :

Les [nouvelles] transformations du droit public, Actes de la journée d'étude organisée par le CRA de Brest sous la dir. de M. CONAN et B. THOMAS-THUAL

Régulations, Actes du colloque organisé par le CRDP de Nanterre sous la dir. de Arnaud SÉE, préface de Bertrand DU MARAIS

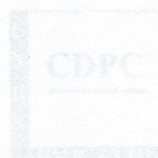
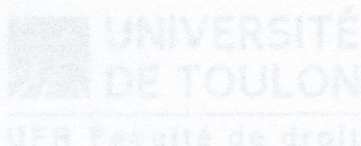
La constitution économique - Hommage à Guy Carcassonne, Actes du colloque organisé par le CRDP de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense sous la dir. de Francesco MARTUCCI & Claire MONGOUACHON, préface de Bertrand DU MARAIS

Grégoire BIGOT, *Ce droit qu'on dit administratif... Études d'histoire du droit public*

La pensée constitutionnelle de Robespierre, Actes du colloque des 18 et 19 mai 2017 sous la direction de Elsa FOREY, Jean-Jacques CLÈRE et Bernard QUIRINY

Rémy SCIALOM, *Anthologie de droit hébraïque (Sources & Codification)*, Préface de David BANON, Postface de Christian BRUSCHI

Boris MIRKINE-GUETZÉVITCH, *La République*, Présentation et transcription par Jean Éric CALLON



ISBN 978-2-84539-040-9

Dépôt légal – 1^{re} édition : juin 2019

© La Mémoire du Droit, 2019

5, rue Malebranche, 75005 Paris

www.memoiredudroit.fr

Trois précurseurs italiens du droit constitutionnel

- **Giuseppe COMPAGNONI** -

- **Gaetano FILANGIERI** -

- **Pellegrino ROSSI** -

Cet ouvrage vise à mettre en évidence l'apport et l'influence de trois grands précurseurs italiens du droit constitutionnel. Gaetano Filangieri, Giuseppe Compagnoni et Pellegrino Rossi présentent, en effet, l'intérêt d'avoir été, chacun dans un domaine différent, ce qu'on peut légitimement appeler un précurseur.

Gaetano Filangieri (1753-1788), dans son ouvrage intitulé « Science de la législation » fonde les bases de la légistique et évoque la possibilité du contrôle de constitutionnalité. Giuseppe Compagnoni (1754-1833), est l'auteur du premier précis de droit constitutionnel en 1797. Pellegrino Rossi (1787-1848), pour sa part, a été titulaire de la première Chaire de droit constitutionnel en France en 1834.

Au surplus, ils ont, tous les trois, entretenu des liens étroits avec la doctrine juridique française, soit pour l'avoir influencée soit pour l'avoir prise comme modèle.

Bien qu'importants dans la pensée constitutionnelle européenne contemporaine, ils n'ont pas fait l'objet d'études d'envergure en France. Le présent ouvrage vise, à travers les échanges, principalement entre historiens du droit et constitutionnalistes, de remédier à cette carence de la recherche juridique française.

ISBN : 978-2-84539-040-9

Prix : 49 €

mdd
la mémoire du droit



Rivoluzione costituzionale, moderazione concettuale.

Esprit de société, civilizzazione statuale e prudenza politica nell'opera di Gaetano Filangieri

Francesco DI DONATO

Professeur Ordinaire d'Histoire des Institutions à l'Université de Naples « Parthenope »

*Alla cara memoria di Gerardo Marotta che di Filangieri e della civilizzazione statuale da lui promossa fu grande estimatore**

INDICE: 1. *La genesi di un'opera capitale del costituzionalismo occidentale.* – 2. *Dalla Scientia Juris alla Scienza della legislazione.* – 3. *Né tragedia né commedia, ma sguardo disincantato sulla società.* – 3.1. *I vantaggi del metodo comparativo: saper distinguere tra «società dei cittadini» e «consorzio degli schiavi».* – 3.2. *Laicità dello Stato e religiosità con effetti civili.* – 3.3. *Aeternitas aut utilitas: dal valore del passato alla forza del presente.* – 3.4. *L'involucro utopico per occultare il costituzionalismo riformatore.* – 3.5. *Dall'idealismo religioso al pragmatismo empirico.* – 4. *Lo studio delle logiche microfeudali.* – 4.1. *Mentalità feudale e dispotismo sfrenato coesistono.* – 4.2. *Il governo tirannico-feudale: agio nel fare il male, ostacoli nell'operare il bene.* – 4.3. *La mentalità microfeudale alimenta il caos sociale e il disordine politico-istituzionale.* – 4.3.1. *Il microfeudo è una forma mentis radicalmente alternativa all'esprit de société.* – 4.3.2. *La questione capitale: gli ostacoli preliminari alla riforma delle leggi.* – 4.4. *Come si forma una società: dalla minorità feudale alla maturità statuale.* – 4.5. *Le devastazioni feudali alla giustizia.* – 4.6. *La truffa degli argomenti feudali: "il microfeudo è il baluardo costituzionale alla deriva dispotica".* – 4.7. *Il vero costituzionalismo non è giuridico-feudale, ma filosofico, politico e sociale.* – 5. *La civilizzazione statuale: rinnovamento del diritto e superamento dell'ideologia giuridica.* – 5.1. *L'identità machiavelliana*

dissimulata. – 5.2. *L'impegno per «il bene dell'umanità».* – 5.3. *Socialitas versus cupiditas: divergenze parallele nella savia legislazione.* – 5.4. *Vizi e castighi, virtù e premi.* – 5.5. *Abituati al caos.* – 5.6. *L'inclinazione affettiva per la statualità e le passioni conducenti.* – 6. *Società e libertà.* – 7. *Conclusione: verso un costituzionalismo irenistico e pedagogico.*

1. La genesi di un'opera capitale del costituzionalismo occidentale

La *Scienza della legislazione* apparve subito, fin dalla sua pubblicazione, per quel che è: l'opera fondamentale del pensiero costituzionale moderno¹. Che essa sia potuta sorgere nel contesto napoletano del XVIII secolo può apparire un mistero o un'anomalia solo a chi creda – compiendo un grave errore di prospettiva storica – che la vicenda del Mezzogiorno

*La stesura di questo saggio, che ha richiesto più di un anno di lavoro, è giunta al suo termine proprio nei giorni in cui l'avvocato Gerardo Marotta, fondatore, presidente e anima dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha concluso, alla soglia dei 90 anni, la sua operosissima esistenza, tutta spesa al servizio della cultura e per favorire i progressi della ricerca negli studi teoretici, storici e sociali.

Inizialmente previsto in lingua francese, il testo si è via via esteso fino a raggiungere dimensioni che hanno consigliato autore e curatori del volume di mantenerlo nella lingua in cui è stato pensato e scritto, integrato dal *résumé* che si è qui premesso. Ringrazio con ogni mia energia affettiva gli amici e colleghi Alexis Le Quinio, Thierry Santolini e Laurent Reverso, per la pubblicazione di un saggio così corposo e per l'immensa e paziente delicatezza con la quale hanno saputo attendere i tempi lunghi del lavoro, supportato da una riflessione che non poteva non essere rispettosa della lenta sedimentazione del pensiero filangieriano.

¹ *La Scienza della legislazione* (d'ora in avanti *SdL*) di Gaetano Filangieri uscì in prima edizione in due tomi in 8° a Napoli nel 1780 per i tipi della Stamperia Raimondiana. Questa prima pubblicazione comprendeva solo la prima parte dell'opera e fu stampata in poche copie che andarono subito esaurite. Seguirono negli anni seguenti – e negli anni successivi alla precocissima morte dell'autore – diverse altre edizioni in più tomi. La vicenda filologico-editoriale dell'opera è stata ricostruita da A. TRAMPUS nel saggio *La genesi e le edizioni della «SdL»*, pubblicato nella più recente edizione della *SdL*, diretta da V. FERRONE e curata dallo stesso A. TRAMPUS *et al.* per il Centro di Studi sull'Illuminismo europeo “Giovanni Stiffoni”, 7 voll., Venezia 2003-2004, spec. t. VII, p. V-LXXXII (su questa ediz., cfr. il saggio recensivo di P. COSTA, C. DE PASCALE, M. RICCIARDI, *On Gaetano Filangieri's The Science of Legislation*, in «Iris», I, 1 apr. 2009, p. 253-276). Una pregevole ristampa anastatica dell'ediz. della *SdL* pubblicata a Parigi dallo Stabilimento Tipografico di Carlo Derriey nel 1853 è stata pubblicata a cura di E. Palombi dall'editore Grimaldi & C. a Napoli nello stesso 2003. Alcuni passi scelti sono stati pubblicati a cura di F. VENTURI nell'*op. cit. infra* nota 4.

italiano sia marginale nello sviluppo delle grandi linee formative del pensiero giuridico, politico ed economico dell'Occidente². In realtà il *milieu* culturale partenopeo era già da tempo percorso dalle principali correnti di pensiero europee e con i principali Stati del Vecchio Continente esistevano consolidati legami culturali, economici e politici³.

L'autore, Gaetano Filangieri, compiva appena ventisette anni quando la prima edizione dell'opera, largamente incompleta rispetto al piano disegnato, fu data alle stampe⁴. La sua sensibilissima acutezza filosofica, ac-

² Cfr., R. AJELLO, *Legislazione e crisi del diritto comune nel Regno di Napoli. Il tentativo di codificazione carolino*, in *idem*, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Jovene, Napoli, 1976, p. 27-108; V. FERRONE, *Presentazione*, in *SdL* (ediz. Trampus *et al.*), *op. cit.*, p. V-VII, mette in luce come l'impostazione di Filangieri, intrisa del « moderno costituzionalismo illuministico fondato sui diritti dell'uomo » mirasse allo « smascheramento ideologico del rapporto – da sempre, ieri come oggi, machiavellicamente negato dai *sacerdotes juris* – tra politica e diritto ».

³ Uno spaccato di quel clima, intriso di cartesianismo e razionalismo scientifico, si può osservare nelle pagine dell'opera collettanea a cura di R. AJELLO, *Pietro Giannone e il suo tempo*, « Atti del Convegno di Studi nel tricentenario della nascita », 2 voll., Jovene, Napoli, 1980. Cfr., anche: V. FERRONE, *Scienza Natura Religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Jovene, Napoli, 1982, spec. cap. VI e parte del cap. VII, p. 455-641; F. LOMONACO, M. TORRINI (eds.), *Galileo e Napoli*, « Atti del Convegno tenuto a Napoli nel 1984 », Guida, Napoli, 1987; M. TORRINI, *Scienza e istituzioni scientifiche a Napoli nel Settecento*, nell'opera collettanea *Gli scienziati e la rivoluzione napoletana del 1799*, « Giornata di studio, 23 novembre 1999 », Arti Grafiche Italo Cernia, Napoli, 2000, p. 7-19. Per le intense relazioni, sotto il profilo del pensiero politico e giuridico, delle élites del Regno di Napoli con i principali contesti europei, mi sia consentito rinviare al mio studio (che pone inevidenza soprattutto le origini francesi del costituzionalismo napoletano): F. DI DONATO, *Esperienza e ideologia ministeriale nella crisi dell'ancien régime. Niccolò Fraggianni tra diritto, istituzioni e politica*, 2 voll., Jovene, Napoli, 1996. Per gli scambi economici: R. ROMANO, *Le commerce du Royaume de Naples avec la France et les pays de l'Adriatique au XVIII^e siècle*, Colin, Paris 1951; L. DE ROSA, *I cambi esteri del Regno di Napoli dal 1591 al 1707*, Ediz. Banco di Napoli, Arte Tipografica, Napoli, 1955; A. GROHMANN, *Le fiere del Regno di Napoli in età aragonese*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli, 1969; G. PAGANO, De Divitiis, *Il commercio inglese nel Mediterraneo dal '500 al '700: corrispondenza consolare e documentazione britannica tra Napoli e Londra*, Guida, Napoli, 1984; E. LO SARDO, *Napoli e Londra nel XVIII secolo. Le relazioni economiche*, Jovene, Napoli 1991; G. FENICIA, *Politica economica e realtà mercantile nel regno di Napoli nella prima metà del XVI secolo (1503-1556)*, Cacucci, Bari, 1996; G. PAGANO, De Divitiis, *Gli scambi con l'Europa (1650-1890)*, in P. BEVILACQUA (ed.), *Storia della Calabria*, vol. IV, Laterza, Roma, 2001, p. 1-21; *Eadem*, *Verso i mari del nord. Mediterraneo ed Europa settentrionale in età moderna*, Meridiana libri, Roma, 2005; S. SCOGNAMIGLIO, *Le istituzioni della moda. Dalle strutture corporative all'economia politica. Napoli e Francia (1500-1800)*, con prefazione di Daniel Roche, Il Mulino, Bologna, 2015.

⁴ Gaetano Filangieri era nato il 22 agosto 1753 in una villa di famiglia a Cercola, un piccolo

coppiata a uno straordinario talento di osservatore politico, può dirsi inversamente proporzionale alla brevità della sua vita stroncata da una « fie-

centro situato poco oltre la periferia orientale di Napoli (altre fonti riferiscono, invece, con indicazione più generica, che fosse nato a San Sebastiano al Vesuvio: la confusione è ingenerata dal fatto che il borgo di Cercola apparteneva alla parrocchia di San Sebastiano e dunque i registri parrocchiali che conservano i documenti battesimali recano l'intestazione appunto di San Sebastiano). La data precisa è stata a lungo controversa, alcune fonti riportando (sulla base di un autografo dello stesso Gaetano Filangieri) il 18 agosto 1752: si vedano, ad es., E. LO SARDO, *Filangieri Gaetano* (voce) in *DbI*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, vol. 47, Roma, 1997, p. 574; A. GIANNOLA, *Filangieri Gaetano*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Economia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 2012. Ma le accurate, puntuali e documentate ricerche di G. RUGGIERO, *La data di nascita di Gaetano Filangieri: un problema risolto*, in «Archivio storico per le province napoletane», CXVIII, 2000, p. 205-224, hanno potuto dimostrare che l'autografo filangieriano è un *lapsus calami* e non può essere considerato in alcun modo attendibile; Ruggiero fornisce, oltre a prove documentali schiaccianti, anche una deduzione logica indefettibile: Gaetano era nato terzogenito di undici figli (e non sesto come erroneamente riportato da A. TRAMPUS, *Nota biografica*, in G. FILANGIERI, *SdL*, cit., t. I, p. IX) dopo i fratelli maggiori Giovan Francesco (nato il 7 febbraio 1751) e Antonio (nato il 27 giugno 1752); quest'ultima data, attestata come le altre nel *Liber Octavus Baptizatorum* dell'Archivio parrocchiale della chiesa di San Sebastiano al Vesuvio (e di cui esistono anche copie conformi nelle carte della Famiglia Filangieri conservate nell'Archivio del Museo Civico "G. Filangieri" a Napoli), rende impossibile la nascita di Gaetano il 18 agosto 1752 a distanza cioè di meno di due mesi dalla nascita del fratello (cfr., G. RUGGIERO, *op. ult. cit.*, p. 211 note 15 e 16). I genitori erano: Cesare Filangieri, secondo principe di Arianello; e Marianna Montalto, appartenente alla famiglia dei duchi di Fragnito (ossia Fragneto Monforte, nel Sannio beneventano). Il loro matrimonio fu celebrato nel 1740. La famiglia paterna era di origini normanne (dove il nome: Filius Angerii, da Angerio, capostipite della famiglia e primo a stabilirsi nel Regno di Napoli nell'XI secolo al seguito di Ruggero I di Altavilla detto il Normanno; il nome fu poi contratto in Filiangieri e infine in Filangieri e Filangieri: cfr., E. LO SARDO, *Etica civile e sedizione*, cit. *infra* nota 11, p. 17). I Filangieri erano dunque ben inseriti nel *milieu* dirigente del regno anche se, come lo stesso Gaetano avrebbe scritto in una lettera inviata a Benjamin Franklin, la famiglia aveva un lustro « molto maggiore delle sue ricchezze ». Il ramo materno, i Montalto, francese di origine, era disceso nel Regno di Napoli pure al tempo dei Normanni; successivamente aveva acquisito i feudi di Monterone, Pietra Montecorvino e Mottamontecorvino ed era stata così aggregata nel patriziato cittadino nel seggio del Nido: per queste e altre interessanti notizie sulla vita di Filangieri, cfr., F. VENTURI, *Nota introduttiva a Gaetano Filangieri*, in *Illuministi italiani*, 3 voll. in 6 tomi, vol. II t. 2: *Riformatori napoletani*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1997, (1ª ed. 1962, vol. V), p. 603-659. Venturi è tra i pochi ad aver riportato correttamente la data di nascita di Filangieri al 22 agosto 1753, molto prima delle ricerche di Ruggiero (cfr., *ivi*, p. 603).

rissima affezione iliaca » (probabilmente un cancro al colon) a un mese esatto prima del compimento del suo trentacinquesimo anno di età⁵.

Conosciamo molti aspetti del carattere, della vita e del pensiero del giovanissimo principe grazie alle numerose testimonianze di intellettuali provenienti « d'ogni angolo d'Europa » che si recavano a visitarlo nell'eremo di « La Cava » (Cava de'Tirreni) dove egli si era appartato per distaccarsi dalla nauseante e schizofrenica « conduzione del governo » regnicolo che, soprattutto ad opera della regina Maria Carolina di Asburgo Lorena, giovane e scriteriata moglie del re Ferdinando di Borbone, e dei suoi accoliti Sambuca e Acton, si era ormai radicata nel cuore della corte napoletana⁶. Ce lo rivelano le sue stesse parole, molto amare e accorate, scritte a Benjamin Franklin in una delle sue lettere più toccanti: « La presenza d'un re, ed il contatto de' cortigiani m'imbarazza e mi tormenta. Io non so procurarmi i favori del primo, e disprezzo troppo gli altri per rendermeli o amici o indifferenti. Voi non dovete stentar troppo a persuadervi che io non sono sicuramente nel mio centro, e che tutti i miei voti son diretti a ritrovare una situazione più analoga al mio carattere e più tranquilla »⁷.

⁵ La morte di Filangieri è attestata il 21 luglio 1788 a Vico Equense. Si ripete spesso che il principe morì all'età di circa trentasei anni (ad es. A. TRAMPUS, *op. cit.*, p. XII, che peraltro accetta la data di nascita del 22 agosto 1753); ma ciò sarebbe vero solo se si considerasse valida la data di nascita del 18 agosto 1752 (che, come si è detto in nota preced., è invece palesemente falsa); altrimenti, giusta la data effettiva del 22 agosto 1753, la morte sopravvenne all'età di trentacinque anni meno un mese. Anche sulle cause del decesso non abbiamo notizie certe: alcune fonti parlano di tisi, che sarebbe stata contratta alcuni anni prima. In realtà, già da diversi anni, Filangieri lamentava «un dolore di stomaco [che] mi torment » (lettera a Melchiorre Delfico, 26 ago. 1782, nell'epistolario cit. *infra* nota 11, p. 233). L'espressione citata nel testo (« fierissima affezione iliaca ») è di D. TOMMASI, *Elogio storico del cavaliere Gaetano Filangieri*, Stamperia Raimondi, Napoli, 1788, (in *Biblioteca scelta di opere italiane antiche e moderne*, classe VI: *Scienze e arti*, vol. I. *Filangieri*, per Giovanni Silvestri, Milano, 1817, p. 21-96 : 60).

⁶ La migliore ricostruzione del decennio cruciale del governo nel Regno di Napoli tra la metà degli anni Settanta e la metà degli anni Ottanta del XVIII secolo, anni che videro la gestazione e poi la pubblicazione dell'opera filangieriana, si deve a R. AJELLO, *I filosofi e la regina. Il governo delle due Sicilie da Tanucci a Caracciolo (1776-1786)*, in « Rivista storica italiana », anno CIII, fasc. II e III, 1991, rispettivamente p. 398-454 e 657-738 (la citaz. nel testo è nel fasc. II, p. 415).

⁷ Lettera a Benjamin Franklin, del 2 dicembre 1782, in F. VENTURI (ed.), *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 776-777. Lo stesso sentimento Filangieri aveva manifestato qualche giorno prima a Luigi Cremani: « La noia che mi cagiona la vicinanza d'un re ed il contatto de' cortigiani toglie al mio spirito la metà della sua energia ed al mio cuore due terze parti della sua sensibilità » (ivi, p. 774-5; e nell'epistolario cit. *infra* nota 11, p. 234-235).

Tutti i visitatori – ed erano tra i maggiori intellettuali e uomini di cultura europei, spesso affiliati alle logge massoniche, come Friedrich Münter e Charles Dupaty⁸ – riportano unanimemente impressioni di straordinario consenso per la vivacissima intelligenza e l'acutezza – incredibile per la sua giovane età – delle osservazioni analitiche di Filangieri sui principali problemi che emergevano dall'esperienza costituzionale europea e napoletana. La scelta della solitudine e dell'isolamento (invogliata dal suo carattere mite e schivo e dalla sua naturale ritrosia dall'intrigo politico e dalla melma cortigiana) favorì del resto la concentrazione e il lavoro, com'egli stesso scrisse in un'altra tra le sue lettere più intense e suggestive inviata allo stesso Franklin: « La mia opera corre velocemente in questa solitudine dove tutte le cure che potrebbero ritardarla sono impedita dalla distanza in cui vivo dal resto degli uomini »⁹. E, ancor più chiaramente, in un'altra lettera spedita al conte Giulio Bernardino Tomitano, Filangieri pone l'accento sull'importanza della sua scelta di tenersi alla larga dalla vita politica attiva per poter concentrarsi sul suo vero interesse focalizzato sul lavoro scientifico:

Una salute valida e l'abito della fatica mi àn permesso di reggere ad una intensità di lavoro sotto di cui ogni altro uomo avrebbe forse dovuto soccombere. Le distrazioni della corte e della truppa non mi ànno neppur un momento distolto dall'oggetto unico dominante della mia passione. Pochi giorni della mia vita posso contare di aver travagliato meno di undici ore. Qualche volta delle settimane intere sono passato nel più rigido silenzio ed in un lavoro non interrotto che dalle poche ore destinate al sonno e da pochi momenti destinati al cibo. Sono quasi due anni che ho cercata licenza al mio re di vivere in questa campagna vicino alla Cava e lontana 25 miglia da Napoli. In questa solitudine la lontananza da tutte le distrazioni favorisce infinitamente il corso della mia opera¹⁰.

Queste poche righe – rappresentative di un intenso epistolario che compone un mosaico del quale conosciamo in dettaglio molti tasselli¹¹ –

⁸ Cfr., F. VENTURI, *Nota introduttiva*, cit. *supra* nota 4, p. 640 ss.

⁹ Ivi, p. 636.

¹⁰ Lettera a Giulio Bernardino Tomitano, 8 del 1785 [sic], in F. VENTURI (ed.), *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 777-779: 778. Sul significato di quel 'ritiro' nel contesto della vita politica napoletana, avviata al baratro dai comportamenti violenti e sconsiderati della regina Maria Carolina, cfr., R. AJELLO, *I filosofi e la regina...*, cit. *supra* nota 6, I, p. 416 ss. e 436-437.

¹¹ Cfr., E. LO SARDO (ed.), *Il mondo nuovo e le virtù civili. L'epistolario di Gaetano Filangieri (1772-1788)*, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 1999, con lungo, penetrante e ben documentato saggio introduttivo del curatore (*Etica civile e sedizione*, p. 13-174), il quale, tut-

ci fanno entrare nel travaglio interiore e nella complessa e tormentata personalità di Filangieri. Finissimo osservatore della realtà politica, che comprendeva assai meglio di coloro che erano invischiati nel mostruoso gioco del potere, egli *naturaliter* si discostava dalla politica attiva, che scorreva sotto i suoi occhi come una sequela di turpitudini, nel contempo alimentando il suo disgusto e potenziando la sua concentrazione sul lavoro intellettuale.

Il risultato di questo immenso sforzo, reso ancor più intenso dal travaglio interiore che abitava l'animo e ispirava la mente del giovane scrittore, fu di straordinaria importanza per la cultura giuridica e politico-istituzionale e – anche ben di là dalle più ottimistiche aspettative dello stesso autore – assunse fin da subito i tratti di un'opera destinata a collocarsi alle origini del nuovo costituzionalismo europeo. La fama di Filangieri si espanse quindi con immediata rapidità e aumentò enormemente in tutt'Europa anche per la viva impressione, che fu fortissima nei *milieux* intellettuali e tra coloro che lo avevano conosciuto e ammirato, causata dalla sua morte prematura.

Non altrettanta diffusione conobbe però in Italia e specialmente nel Regno di Napoli il suo pensiero, che subì, già quando l'autore era ancora in vita, pesanti giudizi di censura¹², trovando ostacoli anche negli ambienti colti e universitari, nei più benevoli dei quali egli fu considerato, pur tra molti elogi meramente formali e di facciata, un visionario dalle idee mirabolanti, inattuabili persino in un futuro lontano¹³. Paradossalmente l'im-

tavia, cade nell'insidia delle apparenze, sposando la tesi di un presunto netto « rifiuto » da parte di Filangieri « delle teorie di Rousseau »; mentre, invece, si trattò, più propriamente, di una versione edulcorata (per ragioni di prudenza imposte dal clima politico) e rielaborata, con adattamenti necessari al proprio contesto, della visione espressa da Jean-Jacques, soprattutto nel *Contrat social* e nell'*Émile*: cfr., *infra* nota 40.

¹² Sulla pesantissima attività della censura, specialmente ecclesiastica, portata sull'opera di Gaetano Filangieri, cfr., lo specifico saggio di G. RUGGIERO, *La SdL fra empietà e sedizione*, in « Frontiera d'Europa », anno XVI, n. 2, 2010, p. 11-163, ricerca ampia e molto ben documentata nella quale l'A. segue con estrema puntualità e grande acribia filologica l'intera vicenda, ricostruita nei minimi dettagli e con una particolare finezza critico-interpretativa. Tutto il numero della rivista è dedicato agli « Studi filangieriani di Gerardo Ruggiero », con un secondo saggio del medesimo A. che verte sul delicatissimo aspetto dell'effettiva diffusione dell'opera e alle tipologie del pubblico dei suoi lettori: G. RUGGIERO, *Il pubblico di Filangieri: dalle province del Regno alle capitali d'Europa*, *ivi*, p. 223-245.

¹³ Questa violenta critica al pensiero di Filangieri, screditato come onirico, utopistico e « lu-

pianto costituzionale filangieriano, dopo una fiammata di successo nel corso degli eventi rivoluzionari e dei loro successivi sviluppi¹⁴ – un risul-

nare », fu tra i principali argomenti utilizzati dagli avversari della *Scienza*: prima dai regnicoli, come il matematico salernitano Giuseppe Grippa e l'aristocratico don Salvatore Pignatelli, principe di Strongoli; poi dal modenese Pietro Schedoni e infine da Benjamin Constant: *cfr.*, G. RUGGIERO, *La SdL fra empietà e sedizione*, cit. alla nota preced., *passim* e spec. p. 72 ss., 80 ss., 85 nota 162, 92-3 nota 176, 144 nota 310, 148 nota 323 e 157 ss. Sulla ingenerosa posizione di Constant verso Filangieri, da lui considerato « un illuso » e addirittura una mente d'« intelligenza mediocre », e per la contestualizzazione degli effetti culturali e politici della posizione del filosofo e costituzionalista transalpino nei confronti della *SdL*, *cfr.*, E. DI RIENZO, *Sguardi sul Settecento. Le ragioni della politica tra antico regime e rivoluzione*, Guida, Napoli, 2007, p. 171 ss.: 177; R. AJELLO, *Dalla magia al patto sociale. Profilo storico dell'esperienza istituzionale e giuridica*, L'Arte Tipografica, Napoli, 2013, p. 251. L'immagine di un « lucido illuso » è rimasta incollata a Filangieri fino a tempi recenti: *cfr.*, V. FROSINI, « Introduzione » alla *SdL*, ed. curata dal medesimo A., Istituto poligrafico e zecca dello Stato, Roma, 1984, riportata e condivisa nella sostanza da G. GALASSO, *Filangieri tra Montesquieu e Constant*, in *Idem, La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Guida, Napoli, 1989, p. 453-484: 479. Lo stesso Galasso sottolinea, peraltro, come con Filangieri « siamo appieno nella scia del pensiero che costruirà le costituzioni come fonte e fondamento sia della legittimità che del diritto, sia della libertà che dei punti di giustizia via via affermati (e costruirà allo stesso modo le “carte dei diritti” come presupposto a loro volta delle stesse costituzioni » (ivi, p. 480).

¹⁴ È noto, ad esempio, l'episodio di Napoleone primo console, che, ricevendo Carolina Frendel, vedova di Filangieri, con i figli, fece trovare l'intera *SdL* sulla sua scrivania e salutandoli al loro arrivo esclamò: « Savez vous ce que c'est que tous ces livres que vous voyez sur cette table? C'est autant d'exemplaires des ouvrages de votre père, de ce jeune homme qui est notre maître à tous! Sul punto, *cfr.*, G. RUGGIERO, *Il pubblico di Filangieri*, cit. *supra* nota 12, p. 242, che lo trae dal *Discorso genealogico della famiglia Filangieri* di Erasmo Ricca pubblicato presso la Stamperia De Pascale a Napoli nel 1863. Il fatto, riportato anche in C. UGONI, *Della letteratura italiana nella seconda metà del secolo XVIII. Opera postuma*, Tip. di G. Bernardoni di Gio., Milano, 1857, vol. IV, p. 265 ss., è ripreso anche da V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. VIII, come prova del pubblico riconoscimento del « debito durevole e profondo » che « i rivoluzionari francesi » e chi ne aveva raccolto l'eredità ideologico-politica « avevano contratto nei confronti della *SdL* ». Del resto non mancano autorevoli testimonianze di osservatori contemporanei degli avvenimenti più significativi della vita politica francese che registrarono l'importante e pressoché immediata circolazione e influenza dell'opera filangieriana nell'Esagono. Il 29 dicembre 1789, ad esempio, Luigi Pio, diplomatico napoletano a Parigi, scriveva al ministro Acton a Napoli che « tutti i principi del celebre nostro Filangieri » erano stati « gli stessi che quelli adottati dall'Assemblea Nazionale francese, e qui ne convengono i migliori e imparziali pubblicisti » (la lettera, pubblicata da A. Simoni, *Le origini del Risorgimento politico nell'Italia meridionale*, 2 voll., rist. anast. Società Napoletana di Storia Patria, Napoli, 1995, vol. I, p. 361, è riportata da G. RUGGIERO, *op. ult. cit.*, p. 242, nota 65). Parigi fu certamente « la capitale europea in cui Filangieri doveva essere ben presto accreditato come uno dei riconosciuti protagonisti dell'illuminismo italiano » e, grazie so-

tato al quale contribuì in modo sostanzioso la loggia massonica delle “Nove Sorelle” cui appartenevano personaggi come Benjamin Franklin, e notissimi giuristi francesi come Claude Pastoret e lo stesso Dupaty –, ebbe eco oltr'alpe più per l'interesse critico che nei suoi confronti avrebbe avuto alcuni anni più tardi, nel pieno clima politico della Restaurazione e della cultura romantica, Benjamin Constant, che per una duratura forza di penetrazione propria¹⁵. A un cinquantennio di «massima diffusione», grosso modo dal 1780 al 1830, sarebbe seguito un lungo periodo di oblio¹⁶, al quale solo in una fase di molto successiva al secondo dopoguerra si sarebbe iniziato a porre rimedio¹⁷. I motivi di questo relativo ‘oscuramento’, al quale contribuì non poco la prolungata avversità al realismo fenomenologico tipico del pensiero moderno da parte della dottrina cattolica – supportata dal filone idealistico¹⁸ –, sono molteplici e complessi e sono stati di recente oggetto di un'approfondita indagine¹⁹.

prattutto all'operosa azione dello stesso Pio, che diffuse l'opera tra i *maîtres à penser* delle *Lumières*, da Mably a Diderot e d'Alembert, l'ambasciata partenopea nella capitale francese fu per diversi anni « uno dei maggiori centri propulsori della diffusione dell'opera filangieriana »: cfr., G. RUGGIERO, *op. ult. cit.*, p. 240-242.

¹⁵ Cfr., G. GALASSO, *Filangieri tra Montesquieu e Constant*, cit. *supra* nota 13.

¹⁶ Cfr., G. RUGGIERO, *op. ult. cit.*, p. 227 e *Idem*, *La SdL fra empietà e sedizione*, cit. *supra* nota 12, p. 160 ss.: l'edizione curata da Pasquale Villari, stampata presso l'editore fiorentino Le Monnier nel 1864, « sarebbe rimasta, per oltre un secolo, l'ultima edizione dell'opera filangieriana »; e « quei germi di sedizione e di empietà, che vi avevano riscontrato i censori e i critici fra tardo Illuminismo e Restaurazione, non interessavano più nessuno » (ivi, p. 161).

¹⁷ Inizialmente soprattutto ad opera di Venturi, con la *Nota introduttiva*, cit. *supra* nota 4 (pubblicata nel 1962). Occorrerà attendere il periodo tra la fine degli anni '80 e l'inizio del decennio successivo per giungere a un'iniziativa congressuale seguita da una pubblicazione di spessore che coinvolse numerosi e importanti autori: AA.VV., *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*, Guida, Napoli, 1990.

¹⁸ Sottolinea quest'oblio «degli studi filangieriani», anche Galasso, *Filangieri tra Montesquieu e Constant*, cit. *supra* nota 13, p. 454; oblio che peraltro l'A. riferisce piuttosto al XX secolo, datandolo in particolare a partire «più o meno dal periodo intorno alla prima guerra mondiale» e tentando di collegarlo «ad orientamenti alquanto più ampi di quelli riportabili al Croce» e più in generale alla «cosiddetta egemonia crociana idealistica». Ma su questa egemonia e sulle sue profonde e durature distorsioni riguardo all'interpretazione della storia del Mezzogiorno italiano, cfr., R. AJELLO, *Benedetto Croce e la storia 'ideale' del Regno di Napoli*, in « Archivio storico per le Province Napoletane », CX, 1992, p. 351-440. In sintesi, la critica di Ajello si riferisce alla predilezione esclusiva da parte dell'impostazione idealistica dell'asse Vico-Croce a danno di tutte le altre personalità di rilievo – tra le quali *in primis* Giannone, Filangieri e Pagano – che fiorirono nel Regno di Napoli nell'Età moderna.

¹⁹ G. RUGGIERO, *Il pubblico di Filangieri*, cit. *supra* nota 12.

Tuttavia, un contributo tutt'altro che marginale a questa – non perciò meno colpevole – rimozione è il dato oggettivo che il periodare di Filangieri presenta una sua intrinseca e particolarissima tornitura, una 'vischiosità', una laboriosità tormentata, che procede per affinamenti progressivi e approfondimenti "a vortice", che non ne favoriscono l'assorbimento "per *flashes*". È Filangieri stesso a rivelarlo: « Io non ho l'arte di esser chiaro, per chi non vuol essere attento »²⁰. Le dense pagine della *Scienza* richiedono quindi una concentrazione e una disposizione d'animo e di mente senza le quali non si perviene, come poteva invece avvenire per i grandi testi simbolici anche – anzi forse soprattutto – per i più radicali dell'illuminismo franco-inglese²¹, a una comprensione piena dei concetti espressi e delle loro plurime implicazioni²². L'intenzione di Filangieri non era di scrivere un agile

²⁰ FILANGIERI, *SdL*, lib. III parte I: «Appendice all'antecedente capo sulla feudalità», capo XVIII, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 169.

²¹ Cfr., J. I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2001, trad. francese *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750*, Édition Amsterdam, Paris, 2005.

²² Sulla diffusione e la leggibilità dei capolavori dell'illuminismo francese, oltre allo studio classico di D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution Française 1715-1787*, Colin, Paris, 1933, trad. it. a cura di E. Di Rienzo, *Le origini intellettuali della Rivoluzione francese (1715-1787)*, Jaka Book, Milano, 1982 ; cfr., R. DARNTON, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, Norton, New York 1995, trad. it. a cura di V. Beonio Brocchieri, *Libri proibiti. Pornografia, satira e utopia all'origine della Rivoluzione francese*, Mondadori, Milano, 1997 ; R. CHARTIER, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, Paris, 1990, *Le origini culturali della rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari, 1991 ; D. K. VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale University Press, New Haven and London 1996, trad. francese *Les origines religieuses de la Révolution française. 1560-1791*, Seuil, Paris, 2002. Va osservato, peraltro, che, nel tempo della prima diffusione della *SdL*, tra le maggiori aggravanti che i censori dell'opera rimproverarono al giovane autore vi era proprio quella « chiarezza e semplicità di stile » che rendeva la lettura « intellegibile a tutti », persino alle « femine », invogliando « così i popoli alla trasgressione » e alla « sedizione »: sul punto cfr., G. RUGGIERO, *La SdL fra empietà e sedizione*, cit. *supra* nota 12, p. 23, 64-5, 74. La potenziale diffusione della *Scienza* anche in settori sociali mediamente acculturati fu notata, con piglio scandalizzato, anche dallo zio di Gaetano, l'arcivescovo Serafino Filangieri, che fin dai tempi in cui era primate di Palermo « era intervenuto con severità » contro « libri iniqui e scandalosi, altri più empî degli altri [che] si veggono sparsi indifferentemente per le mani di tutti: il dotto e lo ignorante, lo ecclesiastico e il laico, il nobile e il plebeo, il mercante, lo artigiano francamente e senza scrupolo li legge e persino le femine ne fanno la loro donnesca occupazione ». Ovunque (« nelle librerie, nelle botteghe, nelle conversazioni, ne' crocchi, ne' ridotti, al teatro, alle feste, e piacesse al Cielo che non in Chiesa ancora »), continuava il prelato, si leggono e « si studiano » queste sediziose e « spiritose opere » – tra le quali la *SdL* del nipote Gaetano rappresentava un modello perfetto – « e sulle quali si tengono lunghi ragionamenti: né alcuno viene riputato uomo

e incisivo *pamphlet* – sul modello del *Contrat social* o come sarebbe stato pochi anni dopo il celebre *Qu'est-ce que le Tiers État* di Sieyès – concepito per colpire al cuore la struttura della società e l'impalcatura ideologica e is-

di spirito e di buon gusto, né donna di talento e virtuosa che non tenga in tasca e sul tavolino alcun libro che non odori di libertinaggio o di miscredenza, che non abbia assaporato i funesti dubbi intorno alle regole del costume e alle Verità della Religione » : l'*Istruzione pastorale*, pubblicata nel 1770 a Palermo, riflui poi nelle *Lettere pastorali scelte* che Serafino Filangieri diede alle stampe a Firenze, presso la tipografia Pagani nel 1782 (cfr., G. RUGGIERO, *op. ult. cit.*, p. 23 nota 19). Il dilemma, dunque, concernente la chiarezza espositiva della *SdL* in rapporto alla sua complessità concettuale si può sciogliere così: l'opera fu scritta in uno stile che per l'epoca apparve subito moderno ed efficace. Ciò non toglie che i ragionamenti che vi erano sviluppati si rivelarono ostici per il grande pubblico essendo molto ramificati e approfonditi e considerato altresì che l'impianto complessivo del lavoro filangieriano era ispirato a una riflessione di particolare raffinatezza e complessità. Come ben notò l'abate Leonardo Panzini, in una lettera inviata allo stesso Filangieri il 1° Ottobre 1783, « la più parte delle persone non è in grado di apprezzare ciò che Voi dite [...] ». Chi ama trovarvi troppo raffinamento nelle vostre riflessioni, chi vi vede soverchia dottrina ed erudizione. [...] Del resto voi dovrete conoscere il nostro Paese. Qui si legge da un picciol numero di persone, e si legge a solo fine di ammazzar la noja. Un libro ch'esiga riflessione, e vera specie di studio, come il vostro, non è fatto che [per] ben pochi. [...] Noi per la infelice nostra costituzione abbiamo né Pubblico che giudica, né giudizio che [sia] nostro proprio. Servi in tutto, come nel pensare... » (ivi, p. 76, nota 142). Questa intrinseca *pesanteur* della *Scienza* è confermata, del resto, dalla scarsità delle vendite (nel gennaio 1798, una gran quantità di esemplari dell'opera è registrata in giacenza nei magazzini del libraio-editore Michele Stasi), motivo per cui per tutto il secolo XIX, mentre l'opera veniva continuamente ristampata nel resto d'Italia e tradotta in varie lingue, essa non sarebbe più stata pubblicata nel Regno di Napoli, certo soprattutto a causa dei pesantissimi interventi censori subiti (cfr., ivi p. 97 e 109). In conclusione, si può rilevare che a fronte di una indubbia ed « enorme diffusione » non bisogna farsi « soverchie illusioni » circa e la tipologia dei lettori e l'effettivo assorbimento delle idee filangieriane. Se per un verso è « vero che la *SdL* nei primi decenni dell'Ottocento alimentò talvolta conati rivoluzionari in Europa e nel resto del mondo » non bisogna trascurare il fatto, altrettanto certo, che il carattere volutamente universalistico dell'opera e la sua efficace patina di moderazione resero più difficile la sua immediata traduzione in azioni politiche (cfr. *infra* § 5.2). Ad es., un brano come quello riportato in G. RUGGIERO, *Il pubblico di Filangieri*, cit. *supra* nota 12, p. 225 (*SdL*, « Piano ragionato dell'Opera. Libro VII », ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 10: « Savii della terra, filosofi di tutte le nazioni, scrittori, o voi tutti a' quali è affidato il sacro deposito delle cognizioni, se volete vivere, se volete che il vostro nome venga scolpito nel tempio della memoria [...] non scrivete mai per un uomo, ma per gli uomini ; unite la vostra gloria agl'interessi eterni del genere umano [...] allora la posterità grata ai vostri sudori, distinguerà i vostri scritti nelle biblioteche ; [...] e il vostro genio sempre utile sarà allora il contemporaneo di tutte le età ed il cittadino di tutti i tempi »), meraviglioso nel suo afflato etico-irenico e tipico dell'entusiasmo di un giovane scrittore, contribuì a rendere l'opera troppo evanescente e astratta per attualizzarla, contrariamente alle speranze dell'autore.

titudinale vigente. Non era neppure un'arma utilizzabile per la lotta politica immediata. Fu e resta, invece, un'opera poderosa, pensata fin dalla sua concezione originaria come un monumentale trattato multidisciplinare a base giuridico-politica nel quale la vera protagonista, silenziosa e discreta, è l'organizzazione sociale e lo scopo prioritario è il disegno di assetti politico-istituzionali, prospettive di sviluppo e limiti del potere, nel quadro del processo di civilizzazione statuale²³.

2. Dalla *Scientia Juris* alla Scienza della legislazione

Al centro della speculazione di Filangieri vi è dunque questo problema cruciale del mondo moderno, della sua struttura mentale e culturale e della sua organizzazione sociale e politica. Oltre al piano più propriamente giuridico e politico-istituzionale, che pur costituisce la colonna vertebrale dell'opera, è il processo di civilizzazione statuale, imperniato sull'educazione e sulla formazione dell'intero corpo sociale, in tutte le sue diverse componenti, a essere il vero protagonista della riflessione filangieriana. Tra i pochissimi autori ad aver messo a fuoco questo tema fondamentale del pensiero politico moderno, egli lo inserisce nel filone del costituzionalismo, con un'intuizione che appare tanto precoce quanto acuminata, puntuale e ricca di potenzialità per gli sviluppi futuri²⁴.

²³ Su questo argomento, mi sia consentito rinviare ai miei specifici saggi: F. DI DONATO, *Sulla civilizzazione statuale*, in *Ragion Pratica*, n. 42, giugno 2014, p. 69-86 ; *Idem*, *La civilizzazione statuale: neologismo specialistico e strumento concettuale per la comprensione del pensiero moderno*, in M. T. ZANOLA, C. DIGLIO, C. GRIMALDI (eds.), *Terminologie specialistiche e diffusione dei saperi*, EduCatt, Milano, 2016, p. 41-74 ; *Idem*, *La civilisation étatique: effet de l'ordre juridique ou de la psychologie des représentations sociales*, in P. BONIN, P. BRUNET, S. KERNEIS (eds.), *Formes et doctrines de l'État. Dialogue entre histoire du droit et théorie du droit*, Actes du Colloque international, 14-15 gen. 2013, Universités Paris-Sorbonne e Paris-Ouest-Nanterre, Paris (in corso di pubblicazione) ; *Idem* (ed.), *La civilizzazione statuale. Argomenti per una politica d'innovazione europea*, Il Mulino, Bologna 2017 (in corso di pubblicazione).

²⁴ Su questo legame tra la civilizzazione statuale e il costituzionalismo contemporaneo, rinvio parimenti ai miei lavori: F. DI DONATO, *Democrazia, statualità e spirito delle istituzioni*, in A. ARIENZO, D. LAZZARICH (eds.), *Vuoti e scarti di democrazia. Teorie e politiche democratiche nell'era della mondializzazione*, ESI, Napoli, 2012, p. 359-377 ; *Idem*, *Ceto dei giuristi e statualità dei cittadini. Il diritto tra istituzioni e psicologia delle rappresentazioni sociali*, in L. Tedoldi (ed.), *Alla*

Sia pure non sempre nitidamente, ma con idee, ancorché acerbe, che sopravanzano per lucidità analitica, osservazione empirica e vastità di visione 'orizzontale' molte tra le ben più – almeno sul piano comunicativo – efficaci opere dell'illuminismo transalpino, Filangieri mostra un'attenzione davvero inconsueta per il tema dell'"incivilimento progressivo" della società determinato dall'affermazione dello "spirito delle istituzioni". Quest'ultimo è da lui inteso correttamente – anche se con il linguaggio dei suoi tempi – come quel complesso di pratiche, dipendenti da una mentalità collettiva avanzata, capace di autodisciplinamento e di maturità politico-culturale, che costituiscono il supporto indispensabile per tradurre nell'organizzazione concreta di un organismo sociale i principi astrattamente enunciati nell'ordinamento giuridico, contribuendo a loro volta alla buona formulazione legislativa di quegli stessi principi.

L'ambizione dell'opera – un'ambizione che in larga misura può considerarsi realizzata nelle dense pagine filangieriane – era dunque di prospettare una visione sistematica e pressoché completa della struttura socio-istituzionale. Intrinseca a quest'ultima era «la proposta di una filosofia totale della vita sociale e morale»²⁵. Ciò nella convinzione «che se il nascondere la verità a' principi, è stato sempre la causa che ha perpetuati i mali degli uomini; se il silenzio è stato in tutti i secoli il garante della tirannia e dei disordini; se finalmente per ottenere una riforma nella legislazione bisognava prima d'ogni altro scagliarsi contro l'inopportunità delle leggi antiche, e contro i mali che un'amministrazione difettosa ed imbecille ha cagionato alle nazioni, non è stato un picciolo ostacolo quello che noi abbiamo superato, arrogandoci il diritto di pensare e di scrivere con una libertà, che fa egualmente onore a' principi che la soffrono, ed a coloro che ne sanno far uso». E in nota aggiunge: «*Rara temporum felicitate, ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet* (Tacito) »²⁶.

ricerca della statualità. *Un confronto storico-politico su Stato, federalismo e democrazia in Italia e in Europa*, QuiEdit, Verona, 2012, p. 19-63.

²⁵ G. GALASSO, *Filangieri tra Montesquieu e Constant*, cit. *supra* nota 13, p. 455 (e anche 457).

²⁶ « Rara e felice circostanza è quando è lecito pensare ciò che vuoi e dire ciò che pensi »: G. FILANGIERI, *SdL*, « Introduzione », ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 3 (con un errore di stampa: *sententias* al posto di *sentias*); corretta, invece, la versione dell'ediz. curata da TRAMPUS, cit. del pari *supra* nota 1, t. I, p. 17. Il brano è tratto dal finale dell'introduzione alle *Historiae* (1, 6), dove Tacito, in contrapposizione implicita con l'oppressivo regime di Domiziano, elogia il periodo del governo di Traiano, nel quale si poteva pensare liberamente e divulgare senza grandi limitazioni il proprio pensiero.

La “visione del mondo” – quella che un secolo e mezzo circa più tardi Max Weber avrebbe definito, con il suo lessico sociopolitologico, *Weltanschauung*, concetto che ha costituito uno dei *topoi* dell’elaborazione filosofica da Kant in poi²⁷ – del giovane principe napoletano si fondava su una constatazione pessimistica e amara della realtà che gli si presentava di fronte e che aveva maturato in lui una ferma convinzione: che la rivoluzione della mente determinata dal pensiero moderno fosse ancora ben lontana dal penetrare appieno negli agglomerati sociali del Regno di Napoli²⁸. Nei paesi più civili e avanzati d’Europa quella svolta aveva superato da tempo « la barbarie de’ Longobardi », « l’anarchia feudale », la dispersione sociale e politica e le conseguenti « oppressioni [che] regnavano da per tutto ». Lì era stato, insomma, vinto l’oscurantismo medievale ed erano state annullate le sue nefaste conseguenze (“degrado”, “avvilimento” e “ignoranza”)²⁹.

²⁷ Cfr., G. MAGNANO SAN LIO, *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung tra Kant e Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

²⁸ Una realtà che, come vedremo più avanti, si era enormemente aggravata proprio negli anni in cui Filangieri concepiva e scriveva la *SdL*: a partire, infatti, dal 1776, l’espulsione dal governo di Bernardo Tanucci – ministro saggio e assennato, che pur tra mille prudenze, ineliminabili diffidenze e un tratto caratteriale tendente alla *pesanteur* e alla pedanteria, aveva saputo tenere fermi, i fondamentali principi costituzionali di una, sia pur embrionale, statualità – aveva inaugurato la dissennata fase della tirannia della regina Maria Carolina e dei suoi accoliti, primo tra tutti Acton. Quella fase sarebbe durata a lungo, ben oltre la morte di Filangieri, arrivando – con una nefasta coerenza – fino alla folle strage del 1799. Sul « divario gravissimo » in Filangieri « tra l’ottimismo ideale » del « teorico educatore (ottimismo programmatico della volontà) » e « il pessimismo esistenziale, ossia di colui che osservava il suo ambiente da politico pratico, da giurista e da storico », cfr., R. AJELLO, *L’estasi della ragione. Dall’illuminismo all’idealismo. Introduzione alla « Scienza » di Filangieri*, nel vol. collettaneo *Gaetano Filangieri e l’Illuminismo europeo*, cit. *supra* nota 17, poi ripubbl. in *Idem, Formalismo medievale e moderno*, Napoli, Jovene, 1990, p. 37-184: 135. Per un profilo generale e di sintesi sulla situazione politica e culturale nella Napoli di Filangieri, cfr., V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit. *supra* nota 14, spec. p. 5-22 e 100-123. Secondo le osservazioni critiche di E. DI RIENZO, *Sguardi sul Settecento...*, cit. *supra* nota 13, p. 185-91: 189, Ferrone appiattisce però eccessivamente le posizioni di Filangieri sul filone democratico-radical, vedendo indebitamente la *SdL* come ante-signana « del radicalismo politico anglosassone, del decabrisimo russo e persino del socialismo francese della metà dell’800 », mentre nell’opera filangieriana è presente « il gradualismo della tradizione riformatrice » che avrebbe aperto successivamente a diverse soluzioni ideologiche e politiche.

²⁹ G. FILANGIERI, *SdL*, “Introduzione”, passi scelti pubbl. in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 663.

A fronte, perciò, del pessimismo che sorgeva dall'osservazione dello stato presente delle cose, si poneva un sentimento di fiducia nelle oggettive possibilità del progresso; alla sola condizione però di concepire un « programma di riforma sociale »³⁰ che non avesse timore di affrontare e risolvere i problemi accumulati da secoli d'indifferenza alla ragione. Il diritto poteva essere lo strumento principe di questa *revanche* della razionalità, a patto che lo si concepisse appunto come una scienza della formazione legislativa e non come una *Scientia juris* arcana e appannaggio esclusivo di una ieratica casta d'iniziati³¹. Questo « tormentato ottimismo, che pure era la fonte del suo appassionato impegno di ricerca, esprimeva una mera, lucida determinazione filosofica a sperare bene ed a cogliere il lato positivo delle cose in un mondo che, nonostante tutto, offriva altrove [lontano dal contesto napoletano] segni chiarissimi di star cambiando in meglio »³².

Filangieri parte proprio dalla convinzione che « le buone leggi sono l'unico sostegno della felicità nazionale » e contestualmente dall'idea che « la bontà delle leggi è inseparabile dall'uniformità »³³. La sua ostilità, profonda e radicale, all'assetto feudale è fondata piuttosto su questo principio generale che su motivi – pur presenti nel suo pensiero – etico-sociali. La logica feudale è una logica dispersiva che non favorisce l'unità delle regole giuridiche e quindi la chiarezza complessiva di un ordinamento: l'« uniformità non si può ritrovare in una legislazione [...] emanata da diversi legislatori »³⁴.

Ecco perché, a qualsiasi riforma della legislazione doveva essere anteposto l'annientamento del sistema feudale, attraverso una prima fase di dispotismo politico illuminato, seguita da una seconda fase nella quale, una volta che l'obiettivo di abbattere la feudalità fosse stato raggiunto, quel dispotismo si sarebbe *naturaliter* affievolito: « Il popolo non è più schiavo, ed i nobili non ne sono più i tiranni. Il dispotismo ha bandita nella più gran parte d'Europa l'anarchia feudale, ed i costumi hanno in-

³⁰ Cfr., G. GALASSO, *Filangieri tra Montesquieu e Constant*, cit. *supra* nota 13, p. 479.

³¹ Sul punto lo studio classico è quello di R. AJELLO, *Arcana juris*, cit. *supra* nota 2.

³² R. AJELLO, *I filosofi e la regina...*, cit. *supra* nota 6, II, p. 685.

³³ G. FILANGIERI, *SdL*, "Introduzione", passi scelti pubbl. in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 662.

³⁴ Ivi, p. 662-3.

debolito il dispotismo. Se prima non si urtava la gran macchina de' feudi, niuna riforma utile era da sperarsi nelle leggi »³⁵.

La dispersione microfeudale aveva determinato una situazione assurda, nella quale ogni valore sociale e giuridico risultava rovesciato: « Tutti i diritti erano incerti [...] la spada teneva il luogo della giustizia [...] e le oppressioni regnavano da per tutto, perché coloro che dovevano ubbidire alle leggi erano più forti di colui che l'emanava »³⁶. Era, insomma, una condizione disastrosa nella quale l'emersione della *socialitas* era impedita *in re ipsa* e con essa era soffocata sul nascere la dimensione politica:

Nel mentre che gli odi inevitabili tra vicini gelosi, e deboli, mettevano da per tutto gli argini, ed impedivano la comunicazione; nel mentre che ogni città, ogni paese era separato; come si sarebbe mai potuto intraprendere una riforma delle leggi? Come maneggiare tanti interessi opposti? Chi avrebbe ardito fra le tenebre d'un governo militare, superstizioso e feroce, di mirare un oggetto così complicato? Chi avrebbe potuto combinare tanti rapporti? I re, privi della maggior parte delle loro prerogative, erano troppo deboli per sostenerla. I nobili, che avevano rotto quel nodo che gli univa allo Stato, erano troppo potenti per soffrire una riforma, che doveva prima di ogni altro cadere su i diritti che si erano usurpati: e 'l resto de' cittadini degradato, ed avvilito, era troppo ignorante per ispirarla, e per dirigerla³⁷.

Quest'ultima, amara constatazione dà la stura all'idea-cardine di tutto il sistema di pensiero filangieriano che costituisce la vera ossessione del giovane principe: l'educazione del popolo, alla quale è strettamente connesso il radicamento negli animi di quel naturale rispetto per le istituzioni e per la cosa pubblica che solo pochi anni prima Rousseau aveva chiamato la «religione civile». Gl'individui che compongono un contesto politico nazionale vanno tratti fuori della condizione d'indigenza materiale e morale nella quale si trovano, perché solo una dimensione socio-culturale che riesca nel suo obiettivo fondamentale di garantire il soddisfacimento del bisogno di cooperazione e di solidarietà che alberga in ciascun cittadino civilizzato può determinare la diffusione dell'*esprit de société* e dell'amore per le istituzioni e il senso della cooperazione e della fiducia³⁸.

³⁵ Ivi, p. 663.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Su questo importante tema, cfr., tra i molteplici contributi di una vasta letteratura scien-

Ma come fare? Da dove partire? Da quale angolo iniziare quest'improba opera di riforma? E quali erano gli strumenti più utili a raggiungere l'obiettivo? Dalla prospettiva del giurista, si poteva ritenere che la riforma della legislazione comportasse di per sé l'effetto virtuoso di causare "a cascata" l'educazione del popolo? *Vexata quaestio*: se il diritto sia atto a cambiare la società o se non ne sia solo un riflesso. Se per un verso era ferma convinzione di Filangieri che «le buone leggi» fossero, come si è visto, «l'unico sostegno della felicità», ossia lo strumento-principe per assicurare la prevalenza dell'interesse generale su quelli particolari, per un altro s'imponeva un prudente scetticismo sull'efficacia indiscutibile dell'ordinamento giuridico a influire su mentalità sociali troppo radicate per poter essere scalfite da una, ancorché virtuosa, legislazione nuova.

Il problema giuridico – quale che sia lo scopo autentico del diritto e degli ordinamenti normativi – assume in Filangieri, filosofo per indole e giurista per genuina vocazione, sostanza e contorni di grande originalità. La sua concezione, per dirla *à la* Rousseau, del "diritto politico" (che corrisponde più o meno all'odierno diritto costituzionale) è tutta intrisa di questa concezione 'pedagogica', nella convinzione che senza un'azione diretta a elevare il livello di coscienza politica e civile dei consociati l'ordinamento, anche il più perfezionato e il meglio concepito, sia destinato a restare lettera morta e a fallire. Filangieri era convinto dei «prodigi dell'educazione», a cominciare dalla tenera «età, nella quale [l'uomo] non ha ancora avuto il tempo di corrompersi»³⁹.

tifica (si veda, ad es., il recente numero di « Sistemi intelligenti. Rivista quadrimestrale di scienza cognitiva e intelligenza artificiale », a. 25, n. 1, 2013), il penetrante saggio di S. SCOGNAMIGLIO, *La statualità nella fiducia, la fiducia nella statualità. Valori politici e coesione sociale nel processo di civilizzazione statale: esperienze storiche e teoria istituzionale*, in S. GAMBINO (ed.) *Costituzione, Economia e Globalizzazione. Liber Amicorum in onore di Carlo Amirante*, Esi, Napoli, 2013, p. 547-570, spec. 555-8 e 567-568. Cfr., anche D. GAMBETTA, *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione*, Einaudi, Torino, 1989; L. RONIGER, *La fiducia nelle società moderne. Un approccio comparativo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1992; A. PEYREFITTE, *La société de confiance. Essai sur les origines du développement*, Odile Jacob, Paris, 1995.

³⁹ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. IV parte I, capo I: « *Introduzione* », ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 285. Sul tema, p. ancora suggestive nel vecchio studio di U. SPIRITO, *Il pensiero pedagogico di Gaetano Filangieri*, Vallecchi, Firenze, s.d. [1924]. Pur tra molti giudizi previ ispirati a un ideologico atteggiamento anti-illuministico di fondo (il pensiero dei *philosophes* essendo tacciato di semplicismo, unilateralità, astrattismo e anti-storicismo) questo studio coglie tuttavia un punto essenziale che l'A. considerava « il carattere più importante dell'opera del Filangieri » (ivi, p. 23): l'impianto teorico della *SdL* sorge nel suo contesto spazio-temporale

Si tocca qui con mano, ancor più che in altri punti nevralgici dell'opera, in qual misura Rousseau sia stato il grande ispiratore di Filangieri⁴⁰. E rousseauiana quant'altre mai è l'affermazione secondo la quale, prope-deutica a qualsiasi riforma legislativa sta l'opera di acculturazione delle « tante masse disperse », le quali necessitano in primo luogo di essere riunite in modo che gli uomini, ristabilendo i legami – in primo luogo comunicativi – tra loro « lasciassero di essere schiavi, poiché la natura ha proibito allo schiavo di pensare »⁴¹.

Proprio « su queste basi, Filangieri attribuì alle leggi un fine strettamente funzionale, e considerò uno solo dei vari effetti che possono produrre: la promozione della religione civile, la capacità di far nascere nella coscienza intime motivazioni ad agire a favore dell'interesse collettivo »⁴², nella convinzione che « è primaria nell'uomo la sperimentazione della propria capacità di relazionarsi con gli altri, al fine d'instaurare una collaborazione visibile », in un quadro d'insieme nel quale « le doti e le qualità umane più autentiche e produttive sono la socialità e la generosità »⁴³. Come Rousseau, Filangieri era profondamente convinto che « l'educazione civile dipende dall'ambiente sociale » e che solo immergendosi e « immedesimandosi in istituzioni evolute e civili, l'uomo realizza la pienezza della sua umanità »⁴⁴. Procedendo verso quest'orizzonte di senso,

(la Napoli borbonica di Ferdinando e di Maria Carolina) e le sue idee sono « necessariamente avvicinate alla realtà » che poi giunge a trascendere in una visione generale della società (ivi, p. 11). La *SdL* non è quindi concepita da Filangieri come « uno studio di carattere speculativo sul modo di fare le leggi, né una vaga determinazione di principii che dovrebbero seguirsi dal legislatore: non è insomma una teoria generale del diritto » (*ibidem*), ma « è invece un grande tentativo di codificazione che spazia in tutti i campi della vita civile e politica » (ivi, p. 11-2). Per questo bisogna convenire che la « tendenza all'utopia è nel Filangieri relativamente molto attenuata », e si deve quindi « riconoscere in lui uno sforzo continuo e consapevole di adeguarsi alla realtà dei tempi », con uno « spirito *radicalmente riformatore* » che è « quasi sempre adeguato alla realtà da riformare » (ivi, p. 13, corsivo mio).

⁴⁰ Sui motivi ispiratori rousseauiani della *Scienza* di Filangieri, cfr., R. AJELLO, *I filosofi e la regina...*, cit. *supra* nota 6, II, p. 691 ; Idem, *Dalla magia...*, cit. *supra* nota 13, p. 259 ; e qui *infra*, *passim*. Cfr., anche *supra* nota 11.

⁴¹ G. FILANGIERI, *SdL*, « Introduzione », passi scelti pubbl. in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 664. In nota Filangieri aggiunge che « Omero dice che Giove toglie la metà dello spirito ad un uomo nel giorno che lo fa schiavo ».

⁴² R. AJELLO, *Dalla magia...*, cit. *supra* nota 13, p. 257.

⁴³ R. AJELLO, *Eredità medievali paralisi giudiziaria. Profilo storico di una patologia italiana*, Arte tipografica, Napoli, 2009, p. 375.

⁴⁴ *Ibidem* e p. 373.

egli rielabora, adattandoli alle condizioni che aveva sotto gli occhi a Napoli, la linea ideologica e teoretica espressa in alcuni passaggi tra i più significativi del *Contrat social*: « Tutto ciò che rompe l'unità sociale – aveva scritto il ginevrino – non vale nulla: tutte le istituzioni che mettono l'uomo in contraddizione con se stesso non valgono nulla »⁴⁵. Questa unità del corpo sociale doveva essere raggiunta con « una professione di fede puramente civile, di cui spetta al corpo sovrano il fissare gli articoli, non precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di sociabilità, senza dei quali è impossibile essere né buon cittadino né suddito fedele. Senza poter obbligare nessuno a credere in essi, si può bandire dallo Stato chiunque non vi creda; si può bandirlo, non come empio, ma come essere non sociale, come incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia, e di sacrificare, in caso di bisogno, la sua vita al suo dovere »⁴⁶.

Filangieri pensava, applicando la visione di Rousseau al proprio contesto, che i grandi mali che si erano radicati al di qua delle Alpi risiedessero negli « errori volgari » tipici di « una morale corrotta dalla malizia di chi comanda e dall'ignoranza di coloro che ubbidiscono »⁴⁷. Di conseguenza egli pensava che non solo i popoli meridionali stanziati nel regno di Napoli, ma tutte « le genti subalpine », anche quelle delle aree centro-settentrionali, « non avevano mai acquisito piena esperienza, se non locale e frammentaria, di quei meccanismi di coesione » che erano invece tipici delle società transalpine⁴⁸. Questa condizione, abnorme e regressiva, era dovuta soprattutto al fatto che quelle « genti » non « erano state mai indirizzate dai ceti dirigenti » a quei valori civili e politico-istituzionali⁴⁹. I vertici delle già precarie comunità italiane avevano anzi alimentato le divisioni e le forze disgreganti: « Non si era verificato il progresso dall'esperienza patriarcale e del “campanile” alle strutture moderne dirette a porre al centro della vita etica condizioni sociali più ampie, prodromo del culto prima di un grande Stato e poi dell'umanità *tout-court* »⁵⁰.

⁴⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale o Principi di diritto politico* [1762], lib. IV, § 8, trad. it. di G. Barni con introd. di R. Guiducci, Rizzoli, Milano, 1982² (1^a ediz. 1962), p. 188.

⁴⁶ Ivi, p. 193.

⁴⁷ Cfr., G. Ruggiero, *Una lettera inedita di Gaetano Filangieri*, in « Archivio storico per le province napoletane », CXVI, 1998, p. 149-50. Cfr., anche Ajello, *Dalla magia...*, cit. *supra* nota 13, p. 258.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

Sta in questa profonda convinzione, che presuppone una contestazione radicale dell'idea, tipicamente endogiuridica, dell'autosufficienza del diritto dalle convinzioni, dalle pratiche e dai valori radicati nella psicologia collettiva, la genesi e l'intento dell'opera filangieriana e la sua grande originalità⁵¹.

3. Né tragedia né commedia, ma sguardo disincantato sulla società

Questo carattere tipico della concezione giuridico-sociale di Filangieri si comprende meglio e assume ancor più valore se situato nel contesto

⁵¹ Il retroterra che alimenta il laboratorio intellettuale di Filangieri è quindi una visione radicalmente critica del vecchio diritto e della mentalità giuridica di derivazione medievale secondo cui l'*ordo juris* era fondato su verità metafisiche tanto incontrovertibili quanto inafferrabili e quindi totalmente dipendenti dalla mediazione patriarcale dei giuristi. Il moderno operatore del diritto doveva invece « spostare totalmente il suo punto di vista rispetto al dottore medievale », non poteva più andare « alla ricerca delle Essenze, intese come fondamentali pulsioni deontologiche ed ontologiche », e perciò non era più « un mago, capace di utilizzare ispirazioni misteriose ». Il legislatore era ormai divenuto « un tecnico della politica e del diritto », un architetto sociale e istituzionale che metteva il suo sapere pratico al servizio del grande progetto della statualità e della socialità solidale. Perciò Filangieri guardava con interesse soprattutto alle « strutture mentali ed etiche della classe dirigente ». Questa convinzione era fondata su una « premessa storica »: l'analisi in base alla quale egli constatava nelle popolazioni peninsulari italiane l'assenza o la gravissima scarsità della « propensione sociale a partecipare » e aderire al patto sociale. Va solo aggiunto che « per lui puntare sulla *legislazione* piuttosto che sul *patto sociale*, e quindi sullo *Stato* piuttosto che sulla società, fu una soluzione imposta dalle circostanze [= la totale sfiducia nelle capacità autoregolatrici del corpo sociale] e dalle necessarie precauzioni [= la prudenza verso la dissennatezza repressiva del governo di Maria Carolina e di Acton] ». Per questo « lo Stato-legislatore fu visto da Filangieri come strumento diretto a promuovere la *religione* civile » nella convinzione che « l'educazione genera il contratto », mentre « la legislazione può influire a crearla »: cfr., R. AJELLO, *Dalla magia...*, cit. *supra* nota 13, p. 256-257. In altre parole Filangieri osservava nel carattere italiano la totale mancanza della «volizione adesiva» alla *socialitas* e proponeva d'invertire la rotta partendo dalla qualità razionale della legislazione. Su questo concetto di «volizione adesiva», da tempo in corso di elaborazione, cenni nel mio recente saggio: F. DI DONATO, *La civilizzazione statuale: neologismo specialistico...*, cit. *supra* nota 23, p. 72. Riguardo alla rivoluzione operata dal pensiero moderno sulle strutture culturali e sociali, cfr., R. AJELLO, *Dalla metafisica alla socialità. La rivoluzione moderna e le ambiguità italiane*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2015 (con molte pp. dedicate a Filangieri: cfr., *ad indicem*).

storico-politico e culturale del suo tempo. È un aspetto che rimanda al più generale problema dei rapporti tra il genio – o più semplicemente l'uomo di vera e profonda cultura – e la propria epoca, che contestualmente egli riassume e trascende⁵².

3.1. I vantaggi del metodo comparativo : saper distinguere tra «società dei cittadini» e «consorzio degli schiavi»

Leggendo la corrispondenza di Filangieri, ci si rende conto che questa sua particolare insistenza sulla “pedagogia sociale” derivava *ex contrario* da una nauseata osservazione dei comportamenti diffusi nel mondo che lo circondava. Egli respinge quel mondo con un disdegno e un'acredine che rivelano un'insoddisfazione profonda e radicata in lui e anche una sfiducia sulle reali possibilità di miglioramento del livello di civilizzazione politica della società napoletana. Quello del regno di Napoli era un contesto dal quale originava anche la mentalità dell'*élite* nobiliare e dell'*entourage* di corte e di governo che negli anni filangieriani si era coagulata intorno alle dissennatezze di Maria Carolina⁵³.

Queste convinzioni si cristallizzarono presto in una visione generale delle cose, che sfociò in un giudizio severissimo e senz'appello sui vizi radicati nella mentalità partenopea. «Io mi confermo», scrive Filangieri a un ignoto destinatario il 3 febbraio 1782, «sempre più nelle mie idee. Nella corte gli uomini nascondono i loro vizi e le loro virtù. Il perfido e l'eroe sono coperti dalla stessa maschera, perché il primo è ugualmente interessato a nascondere i suoi vizi, come il secondo a occultare le sue

⁵² Un perfetto esempio di questa complessa relazione tra il genio e il suo tempo per un verso e tra il genio e l'universale per l'altro è in due studi tra i più suggestivi che si possano leggere sull'argom.: I. Magli, *Gesù di Nazareth. Tabù e trasgressione*, Rizzoli, Milano, 1983³ (1ª ed. 1982), spec. p. 13-16 ; M. VIROLI, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 1998 ; ma si veda anche il doppio volume curato da R. AJELLO, *Pietro Giannone e il suo tempo*, Atti del Convegno di Studi nel tridentenario della nascita, Foggia-Ischitella, 22-24 ottobre 1976, 2 voll., Jovene, Napoli, 1980.

⁵³ Cfr., R. AJELLO, *I filosofi e la regina...*, cit. *supra* nota 6, I, p. 413: la regina aveva «demolito i meccanismi costituzionali», rendendo di fatto «inesistente la distinzione tra corte e governo». Si era così creato un contesto che era agli antipodi di una visione 'istituzionalistica' fondata sull'*esprit de société* come quella che Filangieri aveva concepito.

virtù. Per conoscersi bisogna allontanarsi dalla regia incantata, dove il bastone del tiranno, simile alla verga del mago, *metamorfizza* gli oggetti che gli si presentano e dà allo schiavo l'aspetto dell'eroe ed all'eroe quello dello schiavo»⁵⁴. E si schernisce, concludendo con sottile ironia: « Ma la penna mi trasporta; io l'abbandono per non divenir *reo di Stato* »⁵⁵. Nel contesto napoletano che si dispiegava sotto i suoi occhi, il potere era come una sorta di re Mida al rovescio: contaminava e lerciava tutto ciò con cui veniva a contatto. Era, come aveva detto Tanucci in un altro contesto, il « contatto della putredine, ossia la peste morale e politica »⁵⁶.

La critica diventava ancor più radicale se ricontestualizzata, in chiave comparativa, con le realtà più avanzate e civili dell'Occidente, dalla Francia agli Stati Uniti d'America: « Dopo aver conosciuta ed apprezzata la società de' cittadini, potrei io desiderare il consorzio de' cortigiani e degli schiavi? »⁵⁷. E qualche anno più tardi, il 17 settembre 1787, scrivendo a uno dei suoi confidenti, l'abate cassinese don Carlo Mazzacane, affermò: « Bisogna fuggir gli uomini allorché sono vili o insolenti », e « la nostra città si divide in questi due ceti di persone »⁵⁸.

Ma non era agevole, in quei tempi bui, neppure riuscire a isolarsi. Troppo invasivo era diventato il livello di corruzione delle menti e l'infernale macchina della politica era ormai una piovra dai cui tentacoli era difficile svincolarsi: «Io non sono più alla Cava», scriveva uno sconsolato Filangieri all'amico Münter. E aggiungeva:

⁵⁴ Lettera «a ignoto», del 3 feb. 1782, in F. VENTURI (ed.), *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 771-2: 772.

⁵⁵ *Ibidem*. Le sottolineature, qui in corsivo, sono nel testo. Malgrado l'anonimato del destinatario e la «difficile lettura» della scrittura autografa, Venturi decise d'includere ugualmente questa lettera nella raccolta da lui pubblicata, perché essa è una « testimonianza tanto viva e immediata dell'animo e delle idee politiche di Filangieri » (ivi, p. 771, nota 1). L'intero passo è ripreso e commentato in R. AJELLO, *I filosofi e la regina...*, cit. *supra* nota 6, II, p. 685-6.

⁵⁶ B. TANUCCI, *Epistolario*, a cura di M. Barrio, vol. XIII, Soc. Nap. di St. Patria, Napoli 1994, p. 322 (lettera a F. Galiani, Caserta, 19 mag. 1764). Cfr., R. AJELLO, *Una società anomala. Il programma e la sconfitta della nobiltà napoletana in due memoriali cinquecenteschi*, ESI («Fridericiana Historia»), Napoli, 1996, p. 259.

⁵⁷ Lettera a Benjamin Franklin, del 2 dicembre 1782, in F. VENTURI (ed.), *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 776-7.

⁵⁸ Il passo è citato da F. Venturi, *Nota introduttiva*, cit. *supra* nota 4, p. 653.

Il re mi ha chiamato nella capitale, e mi ha conferita la carica di Consigliere nel suo Supremo Consiglio delle Finanze. Questa carica non mi occupa che in due soli giorni della settimana; il resto del tempo posso impiegarlo, come fo, nella continuazione della mia opera. Questa situazione, caro Münter mi allontana dalla dolce speranza di rivederti, e di teco convivere in un paese, che avrei a tutti gli altri preferito per molti riguardi. [...] Quanto desidererei di andare in Copenaghen, o almeno di ritornare alla mia Cava. Il nostro paese, o per meglio dire questa immensa città, non è fatta per me. Io vi sono e vi sarò sempre infelice. La mia vita molto ritirata non mi garantisce del contatto degli ipocriti e de' malvagi di professione. Lo spettacolo dell'impostura e dell'ignoranza costantemente trionfante è troppo vicino per poter esser con indifferenza osservato⁵⁹.

Era, insomma, una situazione divenuta psicologicamente insostenibile, al punto da ingenerare, persino in un animo sensibile e gentile come quello del giovane don Gaetano, il più atroce dei sentimenti umani: « Io combatto contro la passione dell'odio, che si affaccia sovente al mio cuore da qualche tempo a questa parte »⁶⁰.

Ma se l'andamento politico all'interno dell'*establishment* di governo non lasciava alcuna speranza di miglioramento, non meno sconcertante era il tessuto sociale, organismo inerme e incapace di produrre anticorpi efficaci al dispotismo schizofrenico ormai imperante a corte. Gli ostacoli mag-

⁵⁹ Lettera a Friedrich Münter, s. d. [ma 1787, giusta la datazione di R. AJELLO, *I filosofi e la regina...*, cit. *supra* nota 6, II, p. 686, nota 179], in F. VENTURI (ed.), *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 780-782 : 781.

⁶⁰ *Ibidem*. La consapevolezza dell'odio montante per l'*establishment* radunato intorno a Maria Carolina (un manipolo di accoliti « che ci domina e ci disprezza ») e il rabbioso contrasto che questa obiettiva e inconsueta condizione determinava con la sua indole mite e benevola provocarono in Filangieri un senso di vergogna che egli manifestò nella richiesta rivolta a Münter di lacerare « questo foglio subito che l'avrete letto ». Secondo R. AJELLO, *I filosofi e la regina...*, cit. *supra* nota 6, II, p. 686, « dietro la singolare immagine di persone che nella corte nascondevano le loro virtù (così come tanti altri nascondevano i loro vizi) può esservi [l'abate Ferdinando] Galiani ». Quest'ultimo, con la sua spregiudicatezza, il suo cinismo e la sua sfrontata aggressività politica, aveva ritrovato una nuova *verve* nell'ascesa al potere di Maria Carolina della quale era divenuto in brevissimo tempo intimo amico e assiduo frequentatore e consigliere. L'affinità quasi totale tra i due diede il tono generale alla linea di (mal)governo e determinò una sorta d'inossidabile *pactum sceleris* tra il « patentato briccone » (ivi, p. 688) e la scandalosa e sfrontata regina, « ingegno funesto » e dissimulatrice di professione (ivi, p. 419-420) che arrivò persino (secondo un episodio già riportato da B. Croce e ripreso da R. Ajello, *op. cit.*, p. 404-405) « al punto di prostituirsi per scommessa in un postribolo ».

giori alla realizzazione di livelli accettabili, o almeno minimali, di civilizzazione statuale e alla diffusione di quel sentimento individuale e collettivo che Rousseau aveva chiamato *esprit de société*, perno dell'equilibrio sociale che traduceva in assetto costituzionale il pensiero della modernità filosofica, erano « il fanatismo e l'ignoranza », che allignavano senza contrasto nell'intero corpo sociale napoletano.

Esemplare di questa visione delle cose è un passaggio, particolarmente incisivo per forza descrittiva e dovizia argomentativa, dell'« Introduzione » alla *Scienza della legislazione*, nel quale Filangieri espone, tra l'altro, il celebre concetto della « filosofia in soccorso dei governi » :

L'utilità pubblica richiedeva che si estirpasse tutto quello che si opponeva a' progressi de' lumi e delle cognizioni, senza de' quali ogni riforma, e particolarmente quella delle leggi, sarebbe stata difettosa e funesta. Indebolito il potere de' nobili, bisognava dunque prima d'ogni altro dissipare alcuni errori, che il fanatismo aveva consacrati, e che l'ignoranza, troppo facile ad esser sedotta, aveva ricevuti. Per ottener questo fine la filosofia è venuta in soccorso de' governi, ed ha prodotti gli effetti più salutari. La superstizione più non esiste. Questa nemica dichiarata d'ogni utile riforma, questa leva, che agita la terra fissando il suo punto d'appoggio ne' cieli, questa tiranna degl'ingegni, che in tutti i secoli ha dichiarata una guerra a coloro che, per fortuna degli altri, ma che per loro propria disgrazia, la natura ha condannati ad esser grandi uomini: [...] la superstizione, io dico, che perpetuando tra gli uomini l'ignoranza, e gli errori, avrebbe per sempre impedita o renduta funesta ogni riforma nelle leggi, è stata proscritta: e la religione, che il fanatismo aveva per più secoli imbrattata col sangue delle nazioni, e colla miseria de' popoli, è divenuta quale deve essere, e quale è stata nella sua origine, il vincolo della pace e la base delle virtù sociali. Già il sacerdozio più non si mescola al governo. Lo Stato è più tranquillo, e l'altare è meglio servito⁶¹.

3.2. Laicità dello Stato e religiosità con effetti civili

Ciò che più colpisce in questo fondamentale passaggio è il collegamento tra civilizzazione statuale e laicità, intesa correttamente da Filangieri come separazione tra sfera politica e dimensione religiosa (e

⁶¹ G. FILANGIERI, *SdL*, « Introduzione », passi scelti pubbl. in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 664.

non come negazione *tout-court* della religiosità), atta a realizzare un duplice progresso su entrambi i piani, poiché il carattere laico dello Stato favorisce anche la Chiesa che, liberata dal fardello della responsabilità politica, può meglio concentrarsi sulla missione che le è propria.

Il tratto tipico della visione filangieriana è delineato, dunque, fin dalle prime battute dell'opera ed è il tentativo – che sorge dall'osservazione critica e dolente della frattura, consumatasi sotto i suoi occhi, tra politica e cultura – di riprogettare un equilibrio di governo nel quale l'elaborazione critica dello studioso potesse trovare interrelazione e accoglienza nella pratica del sistema istituzionale e sociale. Il messaggio di fondo è chiaro, ancorché velato dalla complessità dell'argomento, dallo stile 'sinfonico' e dal tono complessivo del discorso, alto e sontuoso: l'occhio disincantato dello scienziato sociale non deve lasciarsi intrappolare né dalle sirene della metafisica né dal pessimismo senza sbocco della tragedia esistenziale. Tra l'idealismo assoluto dello Spirito e il dramma di una realtà così orrenda da non poter essere vissuta senza sfociare in un irrimediabile vuoto etico e morale vi era lo spazio della vita vissuta e della complessità delle relazioni sociali, un corpo in movimento che meritava di essere osservato con appassionata partecipazione, ma nel contempo con una capacità di analisi che doveva restare scevra da ogni pregiudizio e da ogni coinvolgimento emotivo.

L'osservazione 'sociologica' doveva essere improntata al valore – tipico del pensiero moderno da Valla a Machiavelli, da Hobbes a Spinoza, da Montesquieu a Rousseau – all'« utilità ». Filangieri nota, con la spinta ottimistica tipica dell'uomo dei Lumi, che « le idee politiche istesse hanno perduto quel carattere di ferocia, e d'intrigo, che le rendeva perniciose, in vece di renderle utili »⁶². Oramai, superati i roghi contro il libero pensiero, liberati i popoli dalle « catene » che li « stringevano », era diventato possibile, per coloro che dedicavano la vita agli studi, istruire i regnanti e le *élites* di governo sui provvedimenti necessari per riformare la legislazione e in virtù di essa innescare il processo di civilizzazione e giungere alla nascita di un « tribunale della pubblica opinione » davanti al quale tradurre i re e i governanti che non rispettavano i diritti dei cittadini e travalicassero i limiti del saggio e sano governo⁶³. Gli uomini di cultura avevano, in-

⁶² Ivi, p. 665.

⁶³ Ivi, p. 666.

somma, una responsabilità non meno seria e importante degli uomini di governo. Essi dovevano avere il coraggio di parlar franco e dire il vero: « Il nascondere la verità a' principi è stata sempre la causa che ha perpetuati i mali degli uomini », e « il silenzio è stato in tutti i secoli il garante della tirannia e de' disordini »⁶⁴.

Lo snodo della riforma legislativa diventava, dunque, un passaggio cruciale per smuovere le acque della palude stagnante e far partire il percorso destinato a condurre alla formazione di una vera società *civile*. Propedeutico a quest'obiettivo stava l'abbattimento della piena vigenza dei vecchi ordinamenti a cominciare da quello fondato sulle « leggi antiche [= il diritto romano-comune] » e il superamento di tutti quei « mali che un'amministrazione difettosa ed imbecille ha cagionato alle nazioni »⁶⁵.

3.3. *Aeternitas aut utilitas* : dal valore del passato alla forza del presente

La reale portata della rivoluzione culturale operata da Filangieri nel campo del diritto, il più refrattario ambito disciplinare all'idea stessa di riforma⁶⁶, si può cogliere quando si pensi che la mentalità generale dell'antico regime – anche negli anni della sua crisi e della sua fase terminale – era improntata all'idea espressa nella celeberrima massima del padre della Chiesa Vincent de Lérins: « Id teneamus quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est »⁶⁷. Era il passato a dettar legge. La

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Si pensi, per dare un'idea della mentalità giuridica del tempo di Filangieri, alla distinzione che uno dei maggiori e più colti giuristi nella Napoli (e nell'Italia) del Settecento, Niccolò Fraggianni, faceva tra i due concetti di « riforma » (rifiutata *a priori*) e di « emenda » (accettata a certe, prudentissime, condizioni): *cfr.*, il mio vol.: F. DI DONATO, *Esperienza e ideologia ministeriale...*, cit. *supra* nota 3, p. 486-509: 492-493 e 781-800: 799 (e ancora, *ad indicem*, voce « misoneismo »). Sul problema della riforma negli ordinamenti di Antico Regime, rinvio alle mie specifiche ricerche in F. DI DONATO, *La revisione costituzionale in una prospettiva storico-istituzionale. Il problema del mutamento giuridico in relazione al mutamento sociale e culturale*, in S. GAMBINO *et al.* (eds.), *La revisione costituzionale e i suoi limiti. Fra teoria costituzionale diritto interno esperienze straniere*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 555-578; *Idem*, *La manutenzione delle norme nell'Antico Regime. Ragioni pratiche e teorie giurpolitiche nelle società pre-rivoluzionarie*, in « Studi parlamentari e di politica costituzionale », a. 43, n. 170, 4° trimestre 2010, p. 35-60.

⁶⁷ S. VINCENTII LIRINENSIS, *Duo Commonitoria, Commonitorium Primum*, in J.-P. MIGNE, *PL*,

Tradizione e non l'innovazione imperava sulle menti. Filangieri rovescia il punto di vista e discorre liberamente « degli ostacoli che s'incontrano nel cambiamento della legislazione di un popolo, e dei mezzi per superarli »⁶⁸. Per lui « la cieca venerazione del volgo in favore di tutto quello che è antico, e il suo irritante disprezzo per tutto quello che è nuovo »⁶⁹ era il più grave impedimento psicologico e mentale da rimuovere se s'intendeva realizzare il progresso nel campo della legislazione.

Per conseguire questo salutare e virtuoso mutamento ideologico occorre prima di tutto prendere coscienza delle difficoltà culturali che si paravano davanti allo sguardo del riformatore: « Supposto tutto questo, io dico, non saranno piccioli gli ostacoli, che la politica ci offre a superare, allorché si tratta di abolire l'antica legislazione d'un popolo per sostituirgliene un'altra più adatta allo stato presente della nazione, che deve riceverla »⁷⁰. Ed era proprio la presa di coscienza di questa necessità a costituire l'impulso per edificare una *scienza della legislazione* che, sulla base di « interessantissime riflessioni, comprovate dalla ragione e dall'esperienza », inducesse tutti – governanti e governati – a individuare « alcuni rimedi atti a dissipare o almeno a diminuire la resistenza di questi ostacoli »⁷¹.

Vi è qui l'idea di fondo che il diritto non sia una struttura data e intangibile, un'entità soprannaturale che era sacrilego modificare, ma uno strumento pratico che doveva essere utilizzato dagli uomini per realizzare fini concreti e transeunti: « I costumi d'un secolo non sono mai quelli del secolo che lo precede, né di quello che lo segue. Gl'interessi delle nazioni si mutano come quelli delle generazioni, e pochi anni di tempo, o un meridiano di distanza bastano per render pernicioso in un tempo o in un luogo quello che era utile in un altro tempo o in un altro luogo »⁷².

Nella *Scienza della legislazione* si attua quindi, pienamente, l'idea valliana del diritto 'utile' – contrapposto al diritto 'onesto' – destinato a regolare

vol. 50, p. 640 ; stesso testo, *ibidem*, vol. 220, *Editores/Index de virtutibus*, p. 603.

⁶⁸ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. I, capo VII, ediz. Palombi, p. 19-21.

⁶⁹ *Ivi*, p. 19.

⁷⁰ *Ivi*, p. 20.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ivi*, lib. I, capo V, p. 18.

la condizione provvisoria e mutevole della vita associata⁷³. Per raggiungere questo risultato occorreva oltrepassare « i confini della cieca consuetudine per cercar l'utile nella novità »⁷⁴. Questo principio – già sovversivo e rivoluzionario ai suoi tempi e nel suo contesto – è integrato da Filangieri con il realismo machiavelliano e con l'idea – che Rousseau aveva tratto ed elaborato dalla “morale provvisoria” di Montaigne e di Descartes⁷⁵ – del contratto sociale, inteso come accordo temporaneo modificabile dai consociati.

Nessun diritto può quindi aspirare all'*aeternitas*; nessun diritto può essere definitivamente un *Ordo juris*, fisso e immutabile. Il diritto è, per Filangieri, una struttura in permanente evoluzione che quindi necessita di continui aggiornamenti scientifici, ossia rapportati alla realtà sociale e non dedotto da astratti principi intrinseci a una *Veritas* disincarnata dalla storia e fuori del tempo: questo – l'inesausta ricerca dell'equilibrio normativo possibile nella società in continuo divenire – è il concetto fondamentale sotteso alla *Scienza della legislazione*. Vi è una naturale « decadenza dei codici » che determina, come in ogni organismo vivente, l'invecchiamento degli ordinamenti giuridici e politici e impone a teorici del diritto e governanti la responsabilità della sostituzione delle leggi obsolete e insitate attraverso lo studio razionale degli assetti normativi diretto a impostare il loro adeguamento all'evoluzione culturale e sociale che per sua natura chiede di essere governata dalla ragione. In una “scienza della legislazione” è implicita, insomma, l'idea della manutenzione dell'ordinamento giuridico come organismo vivente e dinamico che richiede cure continue⁷⁶.

⁷³ Com'è noto, Lorenzo Valla aveva propugnato l'idea che la legge non dovesse rispondere al criterio dell'*honestas*, ma a quello dell'*utilitas*: cfr., L. VALLA, *De Voluptate*, lib. II, cap. XXX (« Leges ad utilitatem, non ad honestatem pertinere »): nell'ediz. apud Andream Cartandrum, Basilea, 1519 (sotto il titolo: *De voluptate ac vero bono libri III*), f° 56r-v; nell'ediz. it. (dal titolo inspiegabilmente modificato) *Del vero e del falso bene (De voluptate)*, in *idem, Scritti filosofici e religiosi*, a cura di G. Radetti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2009² (1ª edizione, Sansoni, Firenze 1953), p. 1-250 : 126-7.

⁷⁴ G. FILANGIERI, *SdL*, « Introduzione », ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 4.

⁷⁵ Cfr., L. BRUNSCHVIG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Brentano's, New York-Paris, 1944.

⁷⁶ Rinvio sul punto al mio specifico saggio: F. DI DONATO, *La manutenzione delle norme...*, cit. *supra* nota 66. L'espressione « decadenza dei codici » è in G. FILANGIERI, *SdL*, lib. I, capo VI, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 18-9.

Una volta stabilita l'idea del diritto come realtà in evoluzione e della scienza giuridica come attività d'inesausta ricerca di soluzioni sempre più perfezionate e utili al governo della società, si rendevano opportuni alcuni prudenziali accorgimenti per evitare che la concezione stessa della "riforma permanente" potesse essere avversata e combattuta da un « pubblico » assetato di stabilità e non preparato a una concezione del mondo così precaria ed effimera. L'essere umano in generale, e quello dell'Antico regime in modo particolare, non è disposto a rinunciare facilmente alla saldezza ontologica, ancorché d'illusoria apparenza, per entrare in un nebuloso territorio esistenziale dominato dalla friabilità, dove tutto è conquista incessante e nulla definitivo e universale. Proprio per questo essenziale e strategica era la funzione della formazione culturale e della diffusione delle nuove idee:

Il primo passo, che si deve dare, è di fare in maniera che il pubblico desideri questa riforma. Per ottener questo fine bisogna che gli animi si preparino. Quest'apparecchio non si può fare in un istante. Fa d'uopo far sentire a' cittadini l'inefficacia delle leggi antiche. Questo può ottenersi attribuendo alla legislazione tutte le cause de' disordini, e questo è uno de' casi, ne' quali il governo deve ricorrere al genio. Allora la penna degli scrittori, diretta all'amministrazione, aprirà la strada alla nuova legislazione. Essa istruirà il pubblico negli errori delle antiche leggi e ne' mali che ne derivano. Essa farà vedere a' cittadini la necessità, che ci è, di abolirle. Allora finalmente la voce dell'istruzione, unita alle mire del governo, dissiperanno uno de' maggiori ostacoli, qual'è [*sic*] il cieco trasporto della moltitudine per l'antica legislazione⁷⁷.

La stagione dei Lumi aveva svolto una funzione fondamentale per radicare negli animi la critica del passato e della Tradizione e radicare nel tessuto profondo della società l'idea che nella riforma vi fosse il germe del progresso e dell'innovazione positiva e non la furia demoniaca che conduceva alla distruzione dei veri valori per precipitare la società nel baratro dell'abiezione: « Le migliori penne si sono impegnate a scuotere l'ignoranza pubblica su questo articolo », mostrando la decrepitezza dei vecchi ordinamenti e la necessità di un nuovo diritto:

⁷⁷ Ivi, lib. I, capo VII, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 20.

Lo stato informe della legislazione della maggior parte delle nazioni europee è stato dipinto co' colori più vivi. Composta dalle leggi d'un popolo prima libero e poi schiavo [i romani], compilate da un giureconsulto perverso [Triboniano] sotto un imperatore imbecille [Giustiniano], accoppiate ad un immenso numero di leggi particolari che si contraddicono [il diritto comune], di decisioni del foro che le eludono, di usi e consuetudini grossolane fondate su i capricci dell'ignoranza e della stupidità nella notte dell'anarchia feudale, ed incompatibili co' cambiamenti sopraggiunti in tutt'i generi, composta, io dico, la nostra legislazione da tante parti eterogenee, non doveva costar molta fatica il discreditarla. Essa infatti è così decaduta dall'opinione pubblica, che se se n'eccettua il sacerdozio destinato a custodire e consultare questi misteriosi libri della Sibilla, non ci è cittadino, che non desideri la riforma de' nostri codici⁷⁸.

Dopo questa parte critica e finalizzata alla demolizione del vecchio impianto, occorre passare maieuticamente alla *pars construens*. Infatti, « dato questo primo passo, bisogna farne un altro: non basta persuadere il pubblico contro l'antica legislazione; bisogna prevenirlo in favore della nuova »⁷⁹. E « gli argomenti, per ottenere questa necessaria prevenzione, debbono essere sensibili. Essi debbono nascere dall'opinione istessa »⁸⁰.

Solo in questo modo si poteva sfuggire al rischio imminente di far travolgere il processo riformatore dalla critica distruttiva di ogni novità⁸¹, in un contesto pervicacemente asociale abituato da secoli al misoneismo, all'ipocrisia e all'immobilità⁸².

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Sul punto, molto efficace la sintesi di G. BORRELLI, *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Bibliopolis, Napoli, 2000.

⁸² Si vedano, al riguardo, le disamine critiche, molto puntuali e sempre ben documentate, di R. AJELLO, *Illegalità dei 'legali'? Costituzionalismo d'antico regime nel Mezzogiorno d'Italia e metodo asociologico degli idealisti*, in « *Frontiera d'Europa* », anno IV, n. 1, 1998, p. 5-79; *idem*, *Le "strane contraddizioni" tra teorie e prassi: origini e vitalità del formalismo giuridico italiano*, in « *Frontiera d'Europa* », anno XII, n. 2, 2006, p. 19-115; *idem*, *L'asociale cordialità. Contributo alla storia delle mentalità in Italia*, in « *Frontiera d'Europa* », anno XIII, n. 1, 2007, p. 5-72. Sull'ipocrisia come tratto tipico dell'antropologia politica italiana, *cfr.*, R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma-Bari, 1987 (cito dall'ed. del 2003); e, più in generale, come disvalore contrapposto all'autenticità moderna: A. FERRARA, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J. J. Rousseau*, Armando, Roma, 1989; *idem*, *Intendersi*

Non a caso fu proprio la *forma mentis* fondata sull'apriorismo fideistico-religioso a costituire la base delle critiche più violente e delle censure che si abbatterono sulla *Scienza* filangieriana dopo la sua pubblicazione. Il « contrasto tra socialità e Rivelazione » emerse come il punto critico sul quale i censori dell'opera puntarono la loro attenzione e fecero leva per giungere alla sua condanna⁸³.

Non senza, peraltro, una forzatura filologica tutt'altro che lieve, il padre agostiniano Domenico Nicola – al quale «fu affidato l'incarico di esaminare *in primis* la *Scienza della legislazione*»⁸⁴ – osservò che Filangieri « rovescia fin da' fondamenti la sovrana legittima podestà, condanna e deride le pratiche più rispettabili della Cristiana Religione. Declama furiosamente contro il Sacerdozio, ed aggrava della più infame corruttela i Ministri del Santuario; ed iniziato il nostro Filosofo, come appalesa nelle massime e ne' sentimenti tutti della incredulità, avvanza tratto tratto errori capitali contro la verità della Religione rivelata »⁸⁵.

a Babele. Autenticità, *phronesis* e progetto della modernità, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 1994; R. W. GRANT, *Hypocrisy and integrity. Machiavelli, Rousseau, and the ethics of politics*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1997. Sul « sogno », soprattutto americano, della « trasparenza in politica », cfr., M. JAY, *The Virtues of Mendacity. On Lying in Politics*, The University of Virginia Press, Charlottesville, 2012, trad. it. di F. Grillenzoni, *Le virtù della menzogna. Politica e arte dell'inganno*, Bolati Boringhieri, Torino, 2014; e il mio studio: F. DI DONATO, *De la verdad perversa a la mentira virtuosa: la lucha del derecho moderno hacia la democracia jurídica. Una reflexión de teoría de la historia*, in G. SUCAR, J. CERDIO HERRÁN (eds.), *Derecho y Verdad*, 4 voll., vol. III. *Concepciones*, Editorial Tirant Lo Blanch (Colección Teoría), Valencia, 2017, p. 517-581, trad. it. *Dalla verità perversa alla menzogna virtuosa. La lotta del diritto moderno verso la democrazia giuridica: una riflessione di teoria della storia*, Eutilink, Roma, 2017 (entrambe le versioni in corso di pubblicazione).

⁸³ Cfr., G. RUGGIERO, *La SdL tra empietà e sedizione*, cit., p. 42-52.

⁸⁴ *Ibidem*. La denuncia contro la *SdL* scattò « appena i libri uscirono dalla tipografia » e di lì iniziò « una vera e propria persecuzione ecclesiastica » verso l'opera e l'autore (ivi, p. 16-7). Già nell'autunno 1780 fu inviata alla romana Congregazione dell'Indice la denuncia formale contro entrambi (ivi, p. 19-23). La condanna fu invece differita (e arrivò solo quattro anni più tardi, nel dicembre 1784) per complesse vicissitudini (alle quali non fu estraneo il vescovo Serafino Filangieri, zio di Gaetano) ben ricostruite e documentate nel citato saggio di G. RUGGIERO, *op. ult. cit.*, p. 23-28.

⁸⁵ Ivi, p. 43-4.

3.4. L'involucro utopico per occultare il costituzionalismo riformatore

Filangieri sapeva perfettamente *ante litteram* che il suo pensiero avrebbe incontrato queste difficoltà e cercò di prevenire le mosse della censura ben mimetizzando le idee più innovative tra molte formule problematiche e prudenti e utilizzando diversi accorgimenti logico-argomentativi che aumentarono la complessità e la *pesanteur* dell'opera, con l'effetto di renderne meno agevole la lettura e più faticosa la giusta interpretazione⁸⁶.

Ma il compito che Filangieri si era posto non era puramente teorico. La sua impostazione complessiva fa emergere una volontà molto serrata di costruire una vera e propria "teoria della pratica", e più precisamente una teoria sociopolitica al servizio di una pratica governamentale. È appunto quest'impostazione di metodo a determinare anche le sue strutture discorsive e gli argomenti di merito.

Per non lasciare le teorie nel novero dell'astrazione e collegarle all'azione concreta volta a realizzare il progresso civile occorreva preliminarmente rimuovere le incrostazioni culturali e psicologiche che impedivano persino di attribuire un valore positivo all'idea di mutamento. Filangieri comprese che il problema era a monte in una dimensione psicologico-sociale e che bisognava agire su quell'aspetto determinante. Di qui la sua insistenza su concetti apparentemente nebulosi o fluidi come il « genio e l'indole dei popoli »⁸⁷, o la « maturità del popolo »⁸⁸, o ancora la « pubblica educazione »⁸⁹. Quest'ultima è, nella sua visione, l'elemento propedeutico a ogni azione di governo e nel contempo alla formazione di una società propriamente detta.

Solo un'opera di acculturazione diffusa, lunga e profonda poteva infatti spianare il campo al cambiamento istituzionale supportato da un

⁸⁶ Un esempio, tra i numerosi possibili, è l'accusa di deismo che il padre Nicola rivolse all'autore della *Scienza* sulla base di passi tratti dall'opera dai quali era stato però capziosamente espunto proprio il capitolo nel quale Filangieri, dopo aver sostenuto la tesi valliana e machiavelliana dell'*utilitas* delle leggi, affermava che « l'altro oggetto della bontà assoluta delle leggi è la rivelazione » : cfr., G. RUGGIERO, *op. ult. cit.*, p. 47.

⁸⁷ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. I, capo XIII, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 36.

⁸⁸ Ivi, lib. I, capo XVIII, p. 46.

⁸⁹ Ivi, lib. IV, p. 284 ss.

vasto consenso, tanto nelle *élites* politiche e intellettuali (soprattutto, nel contesto napoletano, quelle formate dall'insegnamento genovesiano) quanto negli strati popolari. La comune educazione all'interesse pubblico, favorendo la diffusione e il radicamento di valori generali improntati allo spirito delle istituzioni, avrebbe rafforzato la saldatura tra quei due poli e determinato le condizioni di una società più coesa, cooperativa e produttiva, a vantaggio di tutti.

Il programma filangieriano si poneva, dunque, *ictu oculi*, agli antipodi di quanto dimostrava la storia del Regno e di ciò che, in modo addirittura sfacciato e ostentato, accadeva ora col governo di Maria Carolina⁹⁰. In quel turpe contesto, nel quale « la politica obbediva ad esigenze personali, nascoste da grandi ideali » e il « superficiale spirito di novità » si fondeva con un « sostanziale patriarcalismo », generando « soltanto confusione », il « soccorso » dei filosofi al governo diventava una chimera, un'aspirazione ancor più che utopica. E difatti « nelle Sicilie quel 'soccorso' fu sprecato », anche perché « l'inconsistenza culturale dei sovrani non poteva produrre altro esito ». Si passò, così, senza soluzione di continuità, « da un riformismo cauto e meditato », che era stato messo in opera dal governo di Tanucci, a « una disinvolta mistificazione, che utilizzò le aperture culturali illuministiche come veicolo di un avventurismo dispotico », avviando il Regno « verso una china disastrosa »⁹¹.

Sull'acutissima sensibilità di Filangieri questo devastante andamento politico provocò una duplice scossa di segno inverso: al pessimistico e disincantato sguardo sulla vita politica effettiva fece da contrappeso una « fondata fiducia nella ragione » che lo portò a elaborare disegni di ampio respiro sulla costruzione della nuova società. A fronte del degrado massimo e dello spettacolo scandaloso che si consumava sotto i suoi occhi

⁹⁰ Cfr., R. AJELLO, *I filosofi e la regina...*, cit. *supra* nota 6, II, p. 659 e *passim*. Nella storia del regno di Napoli, e in particolare in quella del XVIII secolo, « politica e cultura furono, dal 1746 in poi (tranne pochi episodi tra il 1769 e il 1778), decisamente e tragicamente divergenti ». La tragedia del 1799 non fu, dunque, che l'ultimo, mostruoso epilogo di una vicenda che veniva da molto lontano e che aveva avuto come *Leit-motiv* il « vuoto incolmabile » che si era scavato « tra la corte e la società civile » ; ciò aveva alimentato il radicalismo massonico, causato « l'isolamento degli illuministi » e interrotto « il processo genovesiano di ammodernamento dell'apparato e della cultura giuridica » (ivi, p. 709). Sulla « drammatica frattura culturale, sociale, istituzionale » che si determinò nel Regno « durante circa 23 anni, dalla fine del 1776 al 1799 », cfr., diffusamente R. AJELLO, *Dalla magia...*, cit. *supra* nota 13, p. 243.

⁹¹ Ivi, p. 240, 242-3 e 244.

« prese corpo la strategia del dissenso »⁹², ma di un dissenso che necessitava di estrema prudenza e di una raffinatissima capacità di occultamento: una vera e propria “dissimulazione onesta”.

Filangieri si rese conto che l'unica possibilità di « sfuggire alla censura » era cercare rifugio nell'astrazione e in una visione ‘universale’ che potesse incunearsi all'interno del « varco che si creava nel vecchio conformismo », approfittando dell'« enfasi » sui nuovi valori e sentimenti politici con cui la regina si baloccava⁹³. Egli fu perciò obbligato a muoversi « su un piano del tutto diverso » da quello nel quale operava la corte, con i repellenti gineprai della politica attiva, e si rifugiò nell'utopia e nella teorizzazione di una « nuova religione civile » (che chiaramente mutuò da Rousseau, con calibrati adattamenti alla realtà napoletana), ben sapendo che, malgrado lo sforzo di presentarle in veste moderata, le sue idee sarebbero comunque apparse visionarie, stravaganti, inapplicabili e che lo avrebbero condannato all'ostracismo, alla solitudine e all'isolamento, quando, invece, erano solo ispirate da un'autentica vocazione riformistica e da uno sguardo analitico e disincantato sulla realtà effettuale⁹⁴. Da questo punto di vista si può dire che Filangieri anticipi di più di un secolo l'idea weberiana del legame inferenziale tra religione, mentalità sociale e ordinamenti giuridici e politici.

Filangieri era ben cosciente del rischio che correva e nel contempo dell'enorme novità da lui apportata: una filosofia che poneva al centro della sua speculazione il movimento circolare continuo tra fatti e valori, con ciò stesso superando il principio indiscutibile di autorità della Tradizione in nome della ragione⁹⁵. È questo il motivo di fondo che, in una sorta di discolpa *ante litteram*, lo spinse a esortare i lettori della *Scienza*

⁹² Ivi, p. 244.

⁹³ Sul « varco » aperto improvvidamente nella vecchia *forma mentis* dalla spudorata, ignorante, enfatica e dissennata azione di Maria Carolina, *cfr.*, ivi, p. 240 e 246. La regina « partecipava alla rivoluzione delle mentalità che era in corso [pressoché in tutt'Europa] e che presentava aspetti di complessità di cui la sua preparazione culturale non le permetteva di rendersi conto » (ivi, p. 245).

⁹⁴ Su questa simbiosi tipicamente filangieriana tra utopia e pragmatismo riformistico, *cfr.*, R. FEOLA, *Utopia e prassi. L'opera di Gaetano Filangieri ed il riformismo nelle Sicilie*, Esi, Napoli 1989 ; F. BERTI, *La ragione prudente. Gaetano Filangieri e la religione delle riforme*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2003.

⁹⁵ *Cfr.*, D. D'ALESSANDRO, *Posseduto dalla ragione. Profilo di Gaetano Filangieri*, Magma, Napoli, 1994 [ma 1995].

(ossia qui soprattutto gli uomini di governo) a non affibbiargli *d'emblée* (condannando « colla lettura di pochi momenti un'opera di più anni ») l'epiteto di «fanatico novatore o progettista», ossia di un pensatore mirabolante e chimerico, ma solo di considerare con sobrietà come il suo intento più autentico fosse quello d'innovare l'« eredità » culturale (il « deposito » delle « scoperte » trasmesso dai « suoi padri » e dai « loro pensieri ») « aumentato con alcune idee sue proprie »⁹⁶.

In quest'affermazione si cela il nucleo del metodo filangieriano e anche la sua più autentica visione del mondo e della storia umana: grande catena dell'essere e del pensare nella quale ciascun anello aveva il compito (e la responsabilità) di acquisire per modificare e ritrasmettere⁹⁷. Il pensiero è da lui visto come il nesso innovativo tra passato e futuro. È un passaggio che, ancora una volta, presentato con ingenuo candore, contiene invece i germi di un pensiero *ab imis fundamentis* rivoluzionario. La *fronesis* non è qui alternativa alla *ubris*, ma serve a mimetizzarla edulcorandola:

Se la maggior parte degli uomini trascura questo sacro dovere, io mi protesto di volerlo adempire, allontanandomi egualmente dalla servile pedanteria di coloro che niente voglion mutare, e dalla arrogante stranezza di coloro che vorrebbero tutto distruggere⁹⁸.

La matrice – ideologica e psicologica – della *Scienza* sta dunque tutta in questa polarizzazione tra l'osservazione sconcertante della realtà attuale e il riscatto di un'utopia possibile. L'astrazione filangieriana è quindi quant'altre mai un'« astrazione determinata » (per riprendere la celebre espressione che Karl Marx avrebbe usato più tardi per indicare il movimento circolare e continuo dal piano della concretezza a quello dell'astrazione e da questo di nuovo al primo⁹⁹). Quella di Filangieri non è una

⁹⁶ G. FILANGIERI, *SdL*, « Introduzione », ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 4; ediz. Venturi, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 668.

⁹⁷ Cfr., A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard College, Harvard, 1936, trad. it. a cura di L. Formigari, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano, 1966.

⁹⁸ G. FILANGIERI, *SdL*, *loc. ult. cit.*

⁹⁹ Marx usa questa terminologia (« astrazione determinata ») – nell'introduzione ai *Grundrisse* (1857), che possono essere considerati, com'è noto, una sorta di lavoro propedeutico al *Capitale* – per contrapporla all'astrazione speculativa astratta della filosofia tradizionale (che aveva trovato in Hegel il suo ultimo e più potente corifeo). La fortuna in Italia dell'espressione «astrazione determinata» è merito ascrivibile soprattutto a Galvano Della Volpe, al quale si deve la più penetrante lettura anti-hegeliana di Marx.

fuga utopica da una realtà rifiutata, ma l'indicazione di una via di uscita da una notte (in quel momento fonda) che presto o tardi sarebbe stata dissolta nella luce di un nuovo e radioso giorno.

Ma quel risultato non era scontato. Occorreva operare con “idee chiare e distinte” – secondo la celebre formula cartesiana – per poter costruire il nuovo edificio sociale. E bisognava partire dal coraggio machiavelliano di « dir male del male »¹⁰⁰ per poter individuare con chiarezza gl'impedimenti e gl'intralci che si paravano davanti all'opera riformatrice. Solo quando « tutti questi ostacoli » fossero stati rimossi sarebbe diventato possibile « intraprendere la riforma della legislazione », poiché « pare che questa sia l'ultima mano che resta a dare per compire l'opera della felicità degli uomini »¹⁰¹.

3.5. Dall'idealismo religioso al pragmatismo empirico

Le condizioni politiche e culturali che la nuova stagione dell'illuminismo europeo stava realizzando di qua e di là dall'Atlantico favorivano agli occhi di Filangieri una nuova ripresa del processo di civilizzazione che la lunga parentesi del Medioevo italiano, con la sua polverizzazione

Purtroppo il concetto di “astrazione determinata” ha finito con il diventare in seguito un *passe-partout*, uno stanco ritornello, ripetuto acriticamente da alcuni studiosi (soprattutto nel campo del diritto costituzionale) in cerca di appigli che diano loro la pia illusione che esistano ancora *Verba* intangibili e sacri sui quali fondare delle pre-visioni ideologiche. In realtà, per utilizzare correttamente il concetto in questione occorre verificare quanto si astrae e quanto si determina e il ‘dosaggio’ non può ovviamente essere scontato né tantomeno stabilito con metodo *apriori*, ma dev'essere adattato (e soprattutto spiegato e dimostrato) caso per caso in base all'osservazione empirica.

¹⁰⁰ Sull'importanza della massima di Machiavelli (in Italia « egli è male dir male del male » : *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, I, ediz. a cura di R. Rinaldi, in N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. I, t. II, Utet, Torino, 1999, p. 956) nell'antropologia politica italiana, cfr., R. AJELLO, *Eredità medievali...*, cit. *supra* nota 43, p. 201-5. Machiavelli esprime questo concetto anche nei bei versi del poemetto *Dell'ambizione* dedicato a Luigi Guicciardini (fratello di Francesco) e inserito nella breve raccolta intitolata *I capitoli*, in N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. IV: *Scritti letterari*, a cura di L. Blasucci, Utet, Torino, 1989, p. 345-52: 348-349 : « Cresciuta poi questa mala sementa, / moltiplicata la cagion del male, / non ci è ragion che di mal far si penta [...] dall'altra parte perché Italia tutta / un mar d'affanni tempestoso franga, / [...] un cor feroce, una virtute armata, / quivi del proprio mal raro si teme ».

¹⁰¹ G. FILANGIERI, *SdL*, « Introduzione », passi scelti pubbl. in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 666.

dispersiva, aveva frenato. Si affermava ovunque lo spirito delle riforme e « pare che la situazione istessa delle cose l'abbia preparata »¹⁰².

La volontà riformatrice era figlia di una visione del mondo radicalmente alternativa all'astratto idealismo religioso, dominante nei secoli che – tra l'umanesimo e l'illuminismo – avevano preceduto la rinascita dei valori epistemologici e l'affermazione del realismo politico¹⁰³. Filangieri mostra di avere grande chiarezza nell'interpretare la vicenda storica dell'Occidente europeo, poiché distingue accuratamente la negatività della diffusione del diritto romano-comune dalla positività dell'esperienza politica, giuridica e organizzativa della Roma antica. Per un verso, quindi, egli, al seguito di Beccaria, indirizza una decisa e ironica critica al diritto romano e alla compilazione di Triboniano¹⁰⁴. D'altro canto però non gli sfuggiva che i romani avevano saputo edificare e mantenere per lungo tempo un sistema centripeto nel quale la sovranità aveva realizzato una sintesi politica pressoché perfetta. Era stato, quello romano, un periodo di 'sistole' al cui sfacelo era seguita la 'diastole' di un lungo periodo di dispersione e di anarchia centrifuga, le cui conseguenze erano state disastrose da ogni punto di vista e in primo luogo per la sicurezza dei popoli:

L'Europa divenuta per undici secoli il teatro della guerra e della discordia, l'Europa schiacciata sotto le rovine dell'impero di Roma; misera e fuggitiva innanzi alle armi di Attila, occupata e divisa a vicenda dagli stabilimenti de' Barbari, dall'incursione de' Normanni, dall'anarchia de' feudi, dalle guerre sacre delle crociate, dal contrasto continuo del sacerdozio e dell'impero, dalle dispute religiose, che hanno alterata la morale, e perpetuata l'ignoranza; oppressa finalmente dalla tirannia di tanti piccoli despoti, coverta di fanatici e di guerrieri, ed accesa in ogni parte dal fuoco distruttore de' partiti, oggi è divenuta la sede della tranquillità e della ragione. La stabilità delle monarchie [...] mette un argine all'ambizione de' principi, e costringe i sovrani a badare a' veri interessi delle nazioni.

Filangieri mostra dunque di aver colto perfettamente il nucleo del problema storico dell'Occidente europeo: il filo rosso che legava la rinascenza umanistica, il successivo naturalismo e la rivoluzione scientifica che

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Cfr., E. CASSIRER, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, saggi raccolti a cura di P. O. Kristeller, trad. it. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze, 1967; E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo: studi e ricerche*, Nistri-Lischi, Pisa, 1970.

¹⁰⁴ Cfr., *supra*, testo corrispondente alla nota 78.

ne era scaturita, al secolo dei Lumi e della ragione costituiva il ripristino delle condizioni di civilizzazione politica e sociale che secoli di dispersione feudale avevano annullato. Questo mutato contesto favoriva il nesso tra elaborazione culturale e azione politica attribuendo un nuovo ruolo agl'intellettuali e agli uomini di pensiero:

In favore di questa porzione dell'umanità, che l'Europa contiene, una pacifica rivoluzione si prepara. [...] Da per tutto si sente un fermento salutare, che ci fa sperare prossimo lo sviluppo del germe legislativo. [...] La gloria dell'uomo che scrive, è di preparare i materiali utili a coloro che governano. I principi non hanno tempo d'istruirsi. Costretti ad operare, un gran movimento gli agita, e la loro anima non ha il tempo di fermarsi sopra se medesima. Essi debbono confidare ad altri la cura di cercare i mezzi propri per facilitare le utili intraprese. A' ministri della verità, a' pacifici filosofi si appartiene dunque questo sacro ministero¹⁰⁵.

Questa *ingenuitas*, tipica dell'uomo di cultura del Settecento, aperto al *bonheur*¹⁰⁶ e convinto della funzione salvifica della cultura, non deve destare in noi solo un sentimento di tenero apprezzamento per una sensibilità fuori del comune, poiché essa celava in realtà una visione della società – e di conseguenza del diritto e della politica – decisamente improntata a un pragmatismo empirico per niente scontato anche in tempi d'illuminismo radicale¹⁰⁷ e ispirata all'idea, venata di un senso di sfiducia, che, almeno nel breve periodo, lo sfacelo dell'azione politica, condotta da governanti spregiudicati e avidi solo di potere e di danaro, non avrebbe potuto essere contrastata e neppure scalfita dalla visione del mondo, infinitamente più meditata e profonda, dei filosofi e degli uomini di cultura. Questa convinzione, tanto amara quanto dettata dal più onesto e pragmatico realismo, introduce tutta la riflessione di Filangieri sul rapporto tra politica ed educazione del popolo:

¹⁰⁵ G. FILANGIERI, *SdL*, « Introduzione », passi scelti pubbl. in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 67.

¹⁰⁶ Cfr., R. MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Colin, Paris, 1960, rist. Slatkine, Genève 1979, spec. p. 216-68 e *passim*. Sull'argom. cfr. anche il sintetico ed efficace studio di P. AMODIO, *Luoghi del bonheur. Elementi per un'antropologia tra libertinismi e mondo dei Lumi*, Giannini, Napoli, 2002.

¹⁰⁷ Si veda, per rendersene conto appieno, la poderosa ricerca di Israel, *Radical Enlightenment*, cit. *supra* nota 21. Sulle conseguenze della radicalizzazione del pensiero illuministico e sul suo sbocco pre-romantico e idealistico, spec. nel regno di Napoli, cfr., R. AJELLO, *L'estasi della ragione*, cit. *supra* nota 28.

È vero che non so per quale funesto destino l'uomo di lettere non è sempre ammesso a discutere i grandi interessi dello Stato alla presenza de' principi. Egli non può penetrare in quella rispettabile assemblea ove il sovrano presiede, per fissare la sorte de' cittadini. Il libero filosofo non può far altro che confidare la sua anima ad alcuni scritti, interpreti muti de' suoi sentimenti. Ma si può tutto sperare in un secolo, nel quale lo spirito di lettura non è incompatibile collo spirito di sovranità, ed in un secolo, nel quale il corso rapido dell'immaginazione non vien trattenuto dagli ostacoli che il dispotismo vi suole opporre¹⁰⁸.

Era proprio «questa speranza» a supportare e rendere possibile «un lavoro così difficile e così complicato». Infatti, «scrivendo la scienza della legislazione, il mio fine altro non è [stato] che di facilitare a' sovrani di questo secolo l'intrapresa di una nuova legislazione»¹⁰⁹. Il lavoro del giurista-filosofo era dunque, nella concezione filangieriana, eminentemente legato alla convinzione che – almeno nel contesto in cui egli viveva – la sovranità legislativa costituisse il punto nevralgico della civilizzazione statale e che proprio attorno a quel perno si potesse realizzare il circolo virtuoso di un'azione volta all'acculturazione – del potere prim'ancora che del popolo – e destinata a spezzare le catene dell'oppressione microfeudale, determinando così le condizioni per la giustizia e l'equità sociale¹¹⁰.

¹⁰⁸ G. FILANGIERI, *SdL*, «Introduzione», passi scelti pubbl. in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 668.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Questa disgiunzione dei termini sovranità/oppressione e l'idea che sia proprio il potere sovrano a essere il principale strumento per eliminare sopraffazione e miseria, risulta strana e di difficile comprensione in un mondo come il nostro attuale nel quale, soprattutto in Italia – ma ormai purtroppo non più solo in Italia –, suonano da tempo campane a morto per la sovranità statale e per la legge intesa come strumento tipico della sua espressione. Si potrebbe dire, che parole come 'legge' e 'sovranità', possono essere scritte (come Heidegger affermò essere per tutte le «grandi parole» della filosofia occidentale), solo tra virgolette (cfr., P. ROHS, *Martin Heidegger*, in E. NORDHOFEN, *Physiognomien. Philosophen des 20. Jahrhunderts in Portraits*, Königstein, Athenäum Verlag, 1980, trad. it. a cura di A. M. Marietti, *Filosofi del Novecento*, Einaudi, Torino, 1988, p. 73-100 : 85). Di 'legge' sembra ormai si possa parlare credibilmente solo in termini di *soft-law*. E la sovranità è, a torto o a ragione, compromessa e screditata agli occhi dei più in quanto rinvia fatalmente, soprattutto nelle giovani generazioni, all'immagine di un potere comunque cieco e protervo, il quale, anche servendosi di spregiudicate e disoneste menzogne, porta nel mondo guerra e devastazione (esemplare il caso della guerra in Iraq iniziata il 20 marzo 2003 con l'invasione di quello Stato da parte delle truppe anglo-americane, sulla base della notizia palesemente falsa che il regime di Saddam Hussein stesse allestendo armi di distruzione di massa). Quanto alla legge in senso più tecnico-giuridico, essa è sempre più screditata come «oscura» (cfr., M. INIS, *La*

4. Lo studio delle logiche microfeudali

Quest'ultimo punto – lo si è giustamente sottolineato¹¹¹ – è ritenuto uno degli argomenti cardine dell'intera costruzione teorica filangieriana. Filangieri parte da quella che a noi oggi sembrerebbe una ovvia constatazione (ma non lo era affatto nel tempo in cui egli scriveva): la radicale

legge oscura, Come e perché non funziona, Laterza, Roma-Bari, 2002², 1^a ed. 1997), pletorica e onnipresente – in modo spesso ridicolo – persino in minuzie che non cessano di sorprendere (celebre una direttiva dell'Unione Europea sulla misurazione dei mitili) e sembra ormai accettabile, come si diceva, solo come « legge morbida » (un concetto che gl'illuministi alla Filangieri avrebbero considerato una pura assurdità). Esempio, in questo senso, è la letteratura teorico-storico-giuridica direttamente o indirettamente influenzata dall'opera di Paolo Grossi (del quale si ricordano, in una vasta produzione tutta improntata a questa linea fortemente anti-statuale e filo-giurisprudenziale: P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1995; *Idem*, *Assolutismo giuridico e diritto privato*, Giuffrè, Milano 1998; *Idem*, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2001; *idem*, *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007): P. Barcellona, *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Dedalo, Bari, 1998; L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Laterza, Roma-Bari, 2004² (1^a edizione, Anabasi, Milano, 1995, poi ripubblicato da Laterza, Roma-Bari, 1997; D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari, 2004). Il paradigma dell'anti-sovranià, decisamente influenzato da alcuni stereotipi del '68 pensiero (su cui cfr., L. FERRY, A. RENAUT, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985, trad. it. a cura di E. Renzi, *Il '68 pensiero. Saggio sull'antiumanismo contemporaneo*, Rizzoli, Milano 1987) sembra meno incisivo tra i politologi e gli storici e teorici delle istituzioni e del pensiero politico: cfr., G. M. CAZZANIGA, Y.-C. ZARKA (eds.), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, « Actes des Colloques », Pisa 1-3 giu. 2000 e Paris 2-4 nov. 2000, 2 voll., ETS-Vrin, Pisa-Paris, 2001; F. BIONDI *et al.* (eds.), *Sovranità democrazia costituzionalismo*, « Convegno di studi in memoria di Enzo Sciacca », Catania, 22-24 febbraio 2007, Giuffrè, Milano, 2008; B. DE GIOVANNI, *Elogio della sovranità politica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2015; ma, va aggiunto, che in senso del tutto contrario (non mancando anche in quest'ambito voci variamente anti-statualiste), sta anche la linea interpretativa dell'ultimo P. SCHIERA del quale si veda *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Clueb, Bologna, 2004; cfr., anche dello stesso P. SCHIERA *et al.* (eds.), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1994. Ma basterebbe un semplice e onesto confronto con la riflessione di Filangieri riportata nel testo per rendersi conto che la sovranità non è assimilabile *sic et simpliciter*, sempre e comunque, con la deviazione aberrante di un potere tirannico votato alla distruzione piuttosto che alla civilizzazione e al progresso sociale e culturale. Al contrario, per Filangieri la sovranità era destinata a trainare il processo di civilizzazione statale, impensabile se si fosse continuato sterilmente a porre al centro della questione – come avevano proposto i gesuiti della seconda scolastica per giustificare implicitamente e rendere accettabile lo *status quo* – la « riforma dello spirito umano ».

¹¹¹ Cfr., G. GALASSO, *Filangieri tra Montesquieu e Constant*, cit. *supra* nota 13, p. 460-462.

opposizione concettuale e politica tra la dispersione pulviscolare dei feudi e la sovranità centripeta dello Stato.

4.1. Mentalità feudale e dispotismo sfrenato coesistono

Questa polarizzazione gli consente di osservare, anche in chiave di metodo comparativo tanto negli esempi storici quanto nell'attualità (« dopo aver osservato il sistema de' Romani liberi e degl'Inglesi, gittiamo ora uno sguardo sopra quello che oggi regna tra noi »¹¹²), che l'assetto nel quale si pretendeva di far coesistere le due architetture socioistituzionali era fittizio e determinava, nella realtà effettuale delle cose, un annientamento del potere decisionale sovrano o, per converso, una sorta di schizofrenica ed estemporanea *revanche* della sovranità, esagitata nel più violento dispotismo momentaneo e privo di qualsiasi direzione progettuale verso cui orientare il progresso dello Stato e della società. Si viveva nella coesistenza insensata tra due estremi: la disgregazione feudale e il dispotismo sfrenato e sregolato del governo centrale.

Con Maria Carolina al potere questa linea politica, ispirata a « una viziata superficialità », stava producendo una gestione governativa « avventurosa ed equivoca », che metteva il Regno di Napoli al ludibrio di tutta Europa¹¹³. Il dispotismo tirannico della regina – spregiudicato e malsano,

¹¹² G. FILANGIERI, *SdL*, lib. III, capo XVII, passi scelti pubbl. in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 708.

¹¹³ Cfr., R. AJELLO, *Dalla magia...*, cit. *supra* nota 13, p. 242-243 e 254: la situazione apparve a un certo punto così compromessa che « in Spagna una forte corrente di corte aveva chiesto la deposizione della regina, per gli scandali internazionali che dai suoi comportamenti erano nati. La permanenza sul trono di Maria Carolina fu salvata da Carlo III, più per motivi di decoro e di prestigio familiare che per il rischio di compromettere i rapporti con Vienna », dato che persino Giuseppe II, l'imperatore d'Austria e fratello della regina di Napoli, non « era tenero con gli eccessi della corte napoletana » ed era rimasto disgustato dalle notizie che continuamente pervenivano dal Regno che gli appariva come « une vraie Babylone » (R. AJELLO, *I filosofi e la regina...*, cit. *supra* nota 6, II, p. 700; ma cfr., anche, per la dichiarata impotenza dei due fratelli Leopoldo e Giuseppe a guidare Maria Carolina e « a limitarne la vivacità e volubilità » in base all'interminabile « *nota calamitatum* » riportata univocamente dai resoconti diplomatici, ivi, I, p. 408-409). Se questa era la situazione sul piano diplomatico e dei rapporti con le altre corti, non meno compromessa appariva l'immagine del governo all'interno del regno, e soprattutto nella turbolenta popolazione napoletana: fin dal luglio 1783 si erano avuti chiari segni « di propositi sediziosi e violenti contro il governo » e « agli inizi di maggio del 1785 si parlava pubblicamente a Napoli di

innovativo e reazionario – non combatteva la deriva feudale, ma si assommava ad essa, creando una forma mostruosa d'ibridazione¹¹⁴. Così, falsi valori di « patriottismo » e di « libertà », entrambi male intesi, servivano da retorica copertura a « un sistema, il più assurdo, che unisce tutti i vizi dell'anarchia agli orrori della tirannide »¹¹⁵.

4.2. Il governo tirannico-feudale : agio nel fare il male, ostacoli nell'operare il bene

In tal modo la monarchia sovrana degenerava in « monarchia feudale ». « Cosa è feudalità? », si chiede Filangieri. E risponde :

un pericolo di rivolta contro la casa reale, ed in particolare contro la regina» che, era divenuta tra l'altro « oggetto dell'odio generale » e bersaglio privilegiato di « satire indecentissime e propositi, *les plus outrés* », secondo il preciso resoconto dell'ambasciatore del regno sabaudo il marchese Gattinara di Brême, « discendente del famoso Mercurino Arborio, ciambellano e gran cancelliere di Carlo V » (ivi, I, p. 450 e II, p. 714-715). Si fu a un passo dal « ricorrere ad un rimedio estremo » : imporre a Ferdinando « il ripudio di Maria Carolina », oppure « la destituzione di entrambi i coniugi » regnanti, seguendo l'esempio che solo un paio d'anni prima aveva portato alla rimozione « di un'altra tragica coppia di regnanti che si erano trovati in una situazione molto simile: Cristiano VII di Danimarca e Carolina Matilde, sorella di Giorgio III d'Inghilterra » che erano stati « spodestati dal figlio Federico VII » (ivi, p. 716).

¹¹⁴ Sul mix d'innovazione e spirito reazionario che si coagulava nell'azione tirannica e schizofrenica di Maria Carolina, *cfr.*, R. AJELLO, *I filosofi e la regina...*, cit. *supra* nota 6, I, p. 415-416 e *passim*. Questa situazione determinò un'anomalia tutta napoletana per cui nel Regno il dispotismo 'illuminato' fu contro i Lumi e soprattutto contro ogni – anche minima – razionalità : « In sintesi, la regina si mostrava del tutto sprovvista non solo – com'era per altro naturale – di competenza e d'esperienza, ma di saldi convincimenti ideologici e politici, di costanza e di coerenza. Ciò che era deciso la sera era spesso del tutto annullato la mattina seguente. Tenevano il campo incontrastati, insieme con il diletterismo e con il piacere d'innovare, gli eccessi della passionalità, dell'impulsività, della volubilità : ed innanzi tutto lo spirito di fazione, che induceva a privilegiare a tutti i costi ed a giustificare senza limiti i collaboratori notoriamente disonesti e (se era necessario) anche incompetenti, proprio perché erano disposti a tutto e si potevano più facilmente dominare e ricattare. Appunto il ricatto – della regina o contro la regina e dei suoi favoriti tra di loro – assurse in quegli anni a metodo di governo ». In un simile clima è facile immaginare quanto potesse trovarsi a disagio uno spirito libero, critico e nel contempo profondamente equilibrato e riflessivo come Filangieri.

¹¹⁵ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. III (« Delle leggi criminali »), parte I (« Della procedura »), capo XVIII (« Appendice all'antecedente capo sulla feudalità »), ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 169.

È una specie di governo che divide lo Stato in tanti piccoli stati, la sovranità in tante piccole sovranità; che smembra dalla corona quelle prerogative, che non sono comunicabili; che non ripartisce l'esercizio dell'autorità, ma divide, distrae ed aliena il potere stesso; che spezza il nodo sociale invece di restringerlo; che dà al popolo molti tiranni invece che un solo re; al re molti ostacoli a fare il bene, invece di un argine per impedire il male; alla nazione un corpo prepotente, che, situato tra il principe ed il popolo, usurpa i dritti dell'uno con una mano, per opprimere l'altro con l'altra; che in poche parole, mescolando in un istesso governo un'aristocrazia tumultuosa ad un dispotismo diviso, ci lascia tutta la dipendenza della monarchia senza l'attività della sua costituzione, e tutte le turbolenze della repubblica senza la sua libertà¹¹⁶.

Le « investiture de' feudi » non erano, dunque, niente di più che « vergognosi monumenti dell'antica debolezza de' re, della prepotenza de' grandi, e della depressione del popolo, che in un secolo, nel quale lo stato delle cose è tutto diverso, avrebbero dovuto da gran tempo esser consacrati alle fiamme ed immolati alla pubblica felicità »¹¹⁷.

L'anacronistica sopravvivenza della diastole feudale avrebbe, invece, dovuto trovare in un governo illuminato e razionale il coraggioso potere capace di deciderne la pura e semplice soppressione. Ma questo non avveniva per lo scarso coraggio e l'ancor più scarsa cultura politica dei res-

¹¹⁶ *Ibidem*. Il brano è citato, e giustamente sottolineato per la sua importanza, anche da Galasso, *Filangieri tra Montesquieu e Constant*, cit. *supra* nota 13, p. 461. Risulta del tutto evidente che la « monarchia feudale » di cui parla Filangieri ha ben poco o punto da condividere con il medesimo concetto nel contesto transalpino, dove il macrofeudo fu la più importante esperienza di preparazione alla statualità moderna, come dimostrano le vicende dei *rattachements* della Borgogna e della Bretagna alla corona di Francia, su cui *cfr.*, rispettivamente, per la Bretagna: D. LE PAGE, M. NASSIET, *L'Union de la Bretagne à la France*, Éditions Skol Vreizh, Morlaix, 2003; J. B. Collins, trad. dall'orig. ingl. *Classes, Estates, and Order in Early Modern Brittany*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, trad. francese *La Bretagne dans l'État royal: classes sociales, États provinciaux et ordre public de l'Édit d'Union à la révolte des bonnets rouges*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2006; e per la Borgogna: J. RICHARD (ed.), *Histoire de la Bourgogne*, Privat, Toulouse 1988; B. Schnerb, *L'État bourguignon. 1363-1477*, Perrin, Paris, 2005; É. LECUPPRE-DESJARDIN, *Le royaume inachevé des ducs de Bourgogne XIV^e-XV^e siècles*, Belin, Paris, 2016. Resta suggestivo al riguardo lo studio classico di C. PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale en France et en Angleterre. X^e-XIII^e siècle*, La Renaissance du livre, Paris, 1933; seguito, nella stessa linea interpretativa, da *idem*, *Les communes françaises. Caractères et évolution des origines au XVIII^e siècle*, Albin Michel, Paris, 1947.

¹¹⁷ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. III, capo XVII, passi scelti pubbl. in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 711.

ponsabili del governo: « Per un male inteso principio di giustizia [quegli assurdi diritti feudali] si rispettano ancora come una proprietà pervenuta per un ingiusto titolo, ma sostenuta da un antico possesso ». Così « nelle investiture de' feudi [...] i principi han trasferita a' baroni tutta la pienezza del loro potere » determinando una situazione politica incompatibile « colla sovranità »¹¹⁸. Dilaniata dall'egoismo e dall'interesse particolare delle posizioni microfeudali, la statualità era soffocata sul nascere e la categoria dell'interesse generale – e men che meno quella dell'interesse al disinteresse – non poteva svilupparsi neppure al livello della tematizzazione teorica¹¹⁹. Restava egemone solo la prepotenza dei signori che presidiavano quei mille e mille rivoli nei quali era disciolta la *Res publica*. L'assetto feudale produceva disordine, conflitti permanenti, mediazioni continue, formalismo a iosa, massima disorganizzazione sociale, parassitismo e improduttività economica, una giustizia lenta e incapace di punire i colpevoli, mentre diventava spietata e inumana nel perseguire gli innocenti¹²⁰. Era un turpe *mostrum* dal quale provenivano quasi tutti i mali e le ingiustizie della società.

4.3. La mentalità microfeudale alimenta il caos sociale e il disordine politico-istituzionale

Questa era un'analisi politica e storica. Ma vi è un altro momento cruciale nella riflessione filangieriana sul senso e il destino del mondo feudale. Con un'intuizione finissima, Filangieri comprende che la sopravvivenza

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Mi sia permesso rinviare, sul punto, al mio volume : F. DI DONATO, *La rinascita dello Stato. Dal conflitto magistratura-politica alla civilizzazione istituzionale europea*, Il Mulino, Bologna, 2010 ; *idem*, *Ceto dei giuristi e statualità...*, cit. *supra* nota 24 ; *idem*, *Sulla civilizzazione statuale*, cit. *supra* nota 23. Sul concetto di « interesse al disinteresse », cfr., P. BOURDIEU, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Seuil, Paris, 2012, trad. it. *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Feltrinelli, Milano, 2013 (*ad indicem*).

¹²⁰ Cfr., R. AJELLO, *Dalla magia...*, cit. *supra* nota 13, p. 241, ma in molte opere del medesimo A. si insiste sull'argom. Si veda, ad es., *Idem*, *Stato e feudalità in Sicilia*, Jovene, Napoli 1992 ; *idem*, *Il problema storico del Mezzogiorno. L'anomalia socioistituzionale napoletana dal Cinquecento al Settecento*, Jovene, Napoli, 1994 ; *idem*, *Il viceré dimezzato. Parassitismo economico e costituzionalismo d'Antico Regime nelle lettere di M. F. VON ALTHANN*, in « Frontiera d'Europa », anno I, n. 1, 1995, p. 121-220 ; *idem*, *Lo Stato come "Regimen ad bonum multitudinis ordinatum". Modello francese e particolarismo italiano*, in « Frontiera d'Europa », anno XI, n. 2, 2005, p. 33-74 ; *Idem*, *Le "strane contraddizioni" tra teorie e prassi*, cit. *supra* nota 82.

del feudo non era una questione squisitamente politica e istituzionale, non era cioè solo frutto di equilibrismi e mediazioni o di semplice misoneismo caratteriale (che, per tanti versi, resta ancora ai giorni nostri uno dei tratti più caratteristici dell'identità italiana¹²¹). Quell'inevitabile sopravvivenza era, invece, soprattutto un fatto mentale, un substrato della coscienza, una struttura precomprensiva del pensare e del sentire, sulla quale si ramificava l'identità feudale.

4.3.1. Il microfeudo è una *forma mentis* radicalmente alternativa all'*esprit de société*

Il feudo non costituiva quindi solo un sistema sociale, giuridico, politico ed economico e sarebbe stato quindi un grave errore, teorico e politico, considerarlo in una dimensione meramente politico-istituzionale. La sua forza, invece, risiedeva soprattutto nella sua natura antropologico-culturale, in quella che era diventata una condizione dello spirito, individuale e collettivo, un *habitus* mentale al quale tutti si erano adattati identificandosi con le sue logiche intrinseche e perverse. Ciò rendeva difficilissimo se non impossibile, dato il formidabile 'ancoraggio' esistente (ossia la totale identificazione tra soggetto e contesto socioculturale), procedere alla sua 'oggettivazione', indispensabile premessa dell'osservazione fenomenologica e critica¹²².

¹²¹ Un uomo politico del secondo dopoguerra dotato di senso dell'umorismo condensò questo concetto in un esemplare epifonema: « Gli italiani amano chi promette riforme, detestano chi le fa ». Sui retaggi di questa storia 'pesante' nel carattere identitario peninsulare vi è una vasta letteratura. Mi limito a segnalare cinque studi che mi sembrano particolarmente incisivi: F. FERRAROTTI, *L'Italia in bilico elettronica e borbonica*, Laterza, Roma-Bari, 1990; U. CERRONI, *L'identità civile degli italiani*, Manni, Lecce, 1996 (2^a ed. ampliata 1997); E. GALLI DELLA LOGGIA, *L'identità italiana*, Il Mulino, Bologna, 1998 (più ediz. successive); R. AJELLO, *L'asociale cordialità*, cit. *supra* nota 82; S. PATRIARCA, *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, Laterza, Roma-Bari, 2010 (ma il titolo nell'orig. americano è ben diverso e sottolinea piuttosto gli *Italian Vices*). Molti spunti utilissimi alla comprensione del fenomeno anche in P. PELLIZZETTI, G. VETRITTO, *Italia disorganizzata. Incapaci cronici in un mondo complesso*, Dedalo, Bari, 2006; e in C.-T. ALTAN, *La nostra Italia: arretratezza socioculturale, clientelismo, trasformismo e ribellismo dall'unità ad oggi*, Feltrinelli, Milano, 1986 (riediz. a cura e con prefaz. di R. Cartocci, EGEA, Milano, 2000).

¹²² Sulle categorie, elaborate dalla psicologia delle rappresentazioni sociali, di « ancoraggio » e « oggettivazione », cfr., S. MOSCOVICI, *Le rappresentazioni sociali*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 2005, p. 45 ss. La condizione del soggetto microfeudale configura l'esatta situazione conosciuta attraverso l'immagine della "mosca nella bottiglia": l'insetto non riesce a oggettivare la propria condizione e credendo di essere libero sbatte perenne-

Fin dalle pagine introduttive all'opera – pagine che assumono un'importanza capitale per la loro capacità di sintesi dei temi fondamentali trattati – Filangieri sviluppa quest'acutissima e profonda critica delle logiche microfeudali e dei gravi effetti distorsivi che esse producevano nell'economia e nell'assetto politico generale della società. Soprattutto in Italia e in specie nel Regno meridionale « le oppressioni regnavano dappertutto, *perché coloro che dovevano ubbidire alle leggi erano più forti di colui che l'emanava* »¹²³.

Il pluralismo dispersivo e disarticolato generava « odii inevitabili tra vicini gelosi e deboli » e conflitti senza sosta che impantanavano ogni decisione sovrana in un ginepraio di cavilli ostativi e paralizzanti. Le moltitudini di micropoteri diffusi sui territori « mettevano dappertutto gli argini, ed impedivano la comunicazione »¹²⁴.

4.3.2. La questione capitale : gli ostacoli preliminari alla riforma delle leggi

In questa situazione bloccata, nella quale una miriade di veti incrociati si neutralizzavano a vicenda, « come si sarebbe mai potuto intraprendere una riforma delle leggi? » E come si sarebbe potuto « maneggiare tanti interessi opposti? [...] Chi avrebbe potuto combinare tanti rapporti? I re, privi della maggior parte delle loro prerogative erano troppo deboli

mente contro le pareti trasparenti del contenitore, illudendosi di trovare in tal modo la via d'uscita. Sulle « *prénotions* », termine durkheimiano con il quale si indicano le strutture (concettuali ed espressive) di pre-comprensione, ossia sulle modalità attraverso le quali ciascun soggetto pensante è inchiodato « a essere pensato » da una cultura che illusoriamente « crede di pensare » e sulle difficoltà e le tecniche di fuoriuscita da questa condizione, *cfr.*, P. BOURDIEU, *Esprits d'État*, in *Idem*, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris, 1994, trad. it. *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in *idem*, *Ragioni pratiche*, trad. it. di R. Ferrara, Bologna, Il Mulino, 1995 (nuova ediz. 2009), p. 89-131, spec. 89-92; *Idem*, *Sur l'État*, cit. *supra* nota 119, p. 13 e *passim* (*ad indicem* voci : « *prénotions* » e « *pensée d'État* »), trad. it. p. 13 ss. Quanto alla coesione assiologica che determina le precondizioni dell'*esprit de société*, E. DURKHEIM (*Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Puf, Paris, 1960, riediz. 1994, p. 24, trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano, 1963, p. 18, parlava di « integrazione logica » e « integrazione morale » per indicare il « fatto che gli agenti del mondo sociale condividono le stesse percezioni logiche su un certo numero di valori, e dunque dell'accordo immediato che si stabilisce fra individui che manifestano le stesse categorie di pensiero, di percezione, di costruzione della realtà » (*cfr.*, P. BOURDIEU, *op. ult. cit.*, p. 15).

¹²³ G. FILANGIERI, *SdL*, « Introduzione », ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 2 (corsivo mio).

¹²⁴ *Ibidem*.

per sostenerla »¹²⁵. Nondimeno, mancavano totalmente i contropoteri sociali, asserviti alla medesima logica dei vincoli microfeudali: « I nobili che avevano rotto quel nodo che gli univa allo Stato, erano troppo potenti per soffrire una riforma che doveva prima d'ogni altro cadere su i diritti che si erano usurpati: e il resto de' cittadini degradato e avvilito, era troppo ignorante per ispirarla e per dirigerla »¹²⁶.

L'intuizione di Filangieri, originalissima per i suoi tempi – e, verrebbe da aggiungere, anche per la nostra attualità –, estende le logiche dei microfeudi dalla struttura politico-istituzionale alla sfera psicologica degli individui e della collettività. Quella del microfeudo è per Filangieri una categoria psicologica dell'esistenza, ancor più che della *socialitas*, una dimensione dell'essere, del sentire e del pensare che contamina nel profondo le menti, determinando – nel modo di produrre le strutture precomprensive del pensiero – irrisolvibili distorsioni nella visione del mondo e nella percezione della realtà. Questi effetti perversi avevano radicato negl'individui *formae mentis* inestirpabili e generato effetti psicologici e politici d'incalcolabile entità. Lasciamogli la parola su questo punto cruciale, che è tra i più pregnanti dell'intera opera:

Siccome lo Stato era allora diviso in tante porzioni per quanti feudi conteneva; siccome ciascheduna di queste parti era isolata, il talento privo della comunicazione si restringeva in una certa sfera di cognizioni e di lumi, nella quale era costretto a fermarsi. La picciolezza medesima degl'interessi doveva allora indebolire gl'ingegni, ed impedire che le idee si estendesero. La legislazione doveva dunque essere un oggetto troppo sublime, e troppo complicato per un'anima avvezza a non conoscere altro ciclo, se non quello che l'aveva veduto nascere, né altra specie di governo, né altri interessi, se non quelli d'un tiranno che la opprimeva¹²⁷.

Filangieri coglieva così il punto essenziale e decisivo dell'intera questione concernente l'identità della società e dello Stato moderni: l'assetto microfeudale sviluppava particolari abilità nell'interdizione e nell'opposizione, ma non era in grado d'incrementare la capacità costruttiva e innovativa. Perciò esso non era atto a favorire decisioni propositive che conducessero al progresso, ma solo indecisioni, intralci e rinvii, in attesa di un ennesimo compromesso al ribasso che avrebbe lasciato incancrenire

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

questioni e problemi che si facevano sempre più urgenti e pressanti. Il reticolato microfeudale, insomma, non favoriva la formazione di alcun *sistema* sociale e perciò soffocava sul nascere le precondizioni della statualità. La sconclusionata dissennatezza della corte di Ferdinando e Maria Carolina, impegnata solo a reperire risorse sempre più ingenti per poterle ancor più liberamente e allegramente sperperare, era venuta a innestarsi su questo *status quo* generale, facendo avanzare a grandi passi il regno verso lo sfacelo generale.

4.4. Come si forma una società : dalla minorità feudale alla maturità statuale

Filangieri pensava e soffriva. Il suo crescente disagio, che divenne a tratti parossistico e psicologicamente claustrofobico, alimentava il suo spirito di osservazione e contestualmente il desiderio di fuggirsene via. Ben presto si rese conto, con una chiarezza che si può considerare inversamente proporzionale alla maturità media corrispondente ai suoi giovani anni, che in una situazione simile persino la vita intellettuale rischiava di essere intaccata e compromessa: « In questo stato di cose non sarebbe nato né un Montesquieu, né un Lock[e], né alcuno di quegli uomini necessari allo Stato, che debbono precedere e dirigere i governi nelle grandi intraprese »¹²⁸.

Nel pensiero di Filangieri, che era anche il suo auspicio supportato da un'ottimistica – e tipicamente illuministica – visione del futuro fondata sul *bonheur* e non sull'*amertume*, cioè su una *théorie des sentiments agréables*¹²⁹, la civilizzazione statuale, effetto di una pluricentenaria evoluzione antropologica e politica, facilitava a sua volta il formarsi di una cinghia di trasmissione tra elaborazione culturale e decisioni governamentali, saltando a piè pari la landa desolata delle intermediazioni feudali e puntando direttamente sull'interesse generale, fino ad allora ucciso in culla dalla selva oscura degl'interessi particolari: « Per togliere dunque questi argini, per dare agl'ingegni quel grado d'elevazione che un lavoro così difficile richiede, bisognava che i grandi sovrani e i re cominciassero dal formare alcuni

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Cfr., R. MAUZI, *L'idée du bonheur...*, cit. *supra* nota 106, p. 240-9.

corpi da tante masse disperse, bisognava ristabilire i legami tra gli uomini »¹³⁰. Occorreva, insomma, formare i reticolati primari di una società.

In ciò il suo pensiero, che fonde la *vertu philosophique* e l'*âme sensible*¹³¹, ricalca e rielabora motivi radicalmente rousseauiani. Per il genio ginevrino «le bonheur ne peut être donné qu'à l'*homme* ou au *citoyen*, non à l'être hybride, instable formé du mélange des deux». Occorreva perciò scegliere tra l'uomo e il cittadino, poiché «on ne peut à la fois faire l'un et l'autre». Tocca quindi alla società – ossia all'educazione sociale – «de construire un homme nouveau »¹³². E questo «homme nouveau», che diventerà un *homme régénéré* nel corso della Rivoluzione¹³³, era quello che istituzioni sane e razionali – e non istituzioni corrotte e svuotate, come accadeva sotto gli occhi di Filangieri – potevano «dénaturer »¹³⁴.

Ora, non vi è dubbio alcuno che questa 'snaturalizzazione' dell'uomo, propedeutica a fare di lui un civile cittadino e quindi un uomo felice¹³⁵, s'identifica, nel contesto filangieriano, con lo sradicamento della mentalità

¹³⁰ Filangieri, *SdL*, «Introduzione», ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 2.

¹³¹ Cfr., R. MAUZI, *L'idée du bonheur...*, cit. *supra* nota 106, p. 258-68. A partire da Rousseau «l'âme sensible croit pouvoir se passer de la philosophie», ma Jean-Jacques aveva risolto il problema con una distinzione sottile tra «ragione» e «ragionamento»: la prima si pone come una «facoltà totale, profondamente immersa nella sensibilità», mentre il secondo «si degrada a un gioco perverso o ridicolo» che si poteva lasciare «con disdegno ai filosofi» di professione (ivi, p. 259). In Filangieri la filosofia, lungi dall'assumere una veste consolatoria, deve invece accollarsi il compito pedagogico di educare gli uomini-cittadini e nel contempo proporre ai potenti soluzioni politiche per il governo della società.

¹³² Ivi, p. 655 e, per i rimandi a Rousseau, ivi nota 5.

¹³³ Cfr., M. OZOUF, *L'homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1989.

¹³⁴ R. MAUZI, *L'idée du bonheur...*, cit. *supra* nota 106, p. 655.

¹³⁵ Nella suggestiva e originale interpretazione di R. AJELLO, *Eredità medievali...*, cit. *supra* nota 43, p. 374, «non è vero che il Ginevrino fu sempre favorevole al ripristino dell'autenticità naturale contro le mistificazioni formalistiche elaborate dalla cultura», poiché «secondo lui la condizione originaria, naturale, è la più radicata e permanente, ma non la più produttiva nell'adulto civilizzato». Infatti «in base ad essa egli continua a porsi come "unità numerica", singola, autoreferenziale, egoistica» e quindi «obbedisce a pretese di "esistenza assoluta" (*Émile*, I, 2)». L'uomo che vive esaltando la condizione naturale e vagheggiando il ritorno a una 'essenza' primigenia che il processo di civilizzazione gli avrebbe fatto perdere, «crea in se stesso il culto dei valori istintivi, rafforzati da insegnamenti familiari e tradizionali, ma non sperimentali e razionali». E invece «solo mediante l'esperienza sociale la mente umana diventa cosciente delle sue possibilità 'civili', definisce il suo quadro deontologico di riferimento, acquista piena coscienza dei suoi limiti, e perciò dei suoi diritti e doveri».

(micro-)feudale. Ascoltiamolo su questo punto decisivo della sua visione, mentre descrive la faticosa fuoriuscita di un popolo dallo stato di minore età (feudale) per giungere a uno stadio di maturità (statuale):

Tutti i popoli cominciano dall'esser fanciulli: tutti gli stati cominciano dall'esser deboli. Essi vacillano per molto tempo intorno alle loro cune [= culle] prima d'acquistare bastante forza per abbandonarle. Durante questo tempo, le loro leggi debbono necessariamente risentirsi della loro debolezza e della loro infanzia. L'inconseguenza e la leggerezza di questa età deve necessariamente trasparire a traverso de' loro codici, come si palesa nella loro maniera di pensare, ne' loro usi, nei loro costumi, nel loro culto¹³⁶.

Questa « maniera di pensare », ossia la mentalità sociale, è la base delle leggi di uno Stato, le quali però non devono solo riflettere passivamente o recepire lo *status quo*, ma anche spingere la realtà sociale verso un mutamento positivo della tradizione culturale.

L'aggiornamento legislativo diventa quindi per Filangieri un passaggio fondamentale che prelude all'evoluzione delle culture e delle mentalità. Non è accettabile per lui che « le leggi che ci dirigevano dieci secoli fa, seguit[i]no ancora a dirigerci »¹³⁷. Se le « nuove leggi si sono fabbricate sul piano delle antiche » non si può sperare in alcun reale progresso. E ancor più retrogrado sarebbe affidarsi, in assenza di norme aggiornate, alla sola giurisprudenza, « questa raccolta immensa, questo *mosaico* di centomila pietre di diversi colori accozzate senza ordine e senza proporzioni »¹³⁸.

4.5. Le devastazioni feudali alla giustizia

La pletora delle leggi era perfettamente funzionale al disprezzo della legalità. L'immenso coacervo di norme vigenti che si sovrapponevano l'una all'altra creando un caos ingestibile determinava condizioni ottimali per la trasgressione e il disordine. La prepotenza dei più forti e arroganti imperava. Dove la « feudale tirannide » produceva, infatti, maggiori danni

¹³⁶ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. I, capo XVIII, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 46.

¹³⁷ *Ivi*, p. 47.

¹³⁸ *Ibidem*.

alla statualità era proprio nell'esercizio della giustizia¹³⁹. Da una « così precaria e servile giurisdizione » si generava un inquinamento gravissimo della procedura processuale ordinaria che veniva a dipendere dai « capricci » del barone di turno¹⁴⁰. La scelta dei giudici feudali, asserviti in tutto al proprio signore, produceva di per sé un degrado del diritto e della vita giuridica, con effetti perversi d'incalcolabile entità. Quel ceto giuridico era destinato a contribuire enormemente alla putrefazione dell'intero sistema sociale:

Qual probità, qual virtù è sperabile di trovare in siffatti uomini, che il bisogno e l'interesse obbligano a essere ingiusti, e che nessun motivo, niuna speranza può indurgli a esser onesti? Quali sono infatti gli uomini che si avviano fra noi per questa miserabile carriera? [...] Quegli, in una parola, che sono il rifiuto di tutte le altre professioni divengono tra noi i primi organi pe' quali si tramandano gli oracoli di Temi. Senza onore, senza ricchezze, senza lumi, privi della confidenza del popolo ed incapaci di procurarsela, essi non hanno altro talento, se non quello che si richiede per vessare, opprimere e rubare e per saper favorire chiunque è potente e calpestare chiunque è debole¹⁴¹.

Una simile situazione determinava conseguenze politiche d'inenarrabile gravità ed era più che sufficiente « a mostrarci la perniciosa influenza di questo corpo [di feudatari], che non può sostenersi che sulle rovine della libertà civile del popolo e de' sacri dritti della corona »¹⁴². Per effetto di questa « rattristante » condizione la giustizia versava nel peggiore stato possibile: le canaglie al soldo dei baroni (i cosiddetti *cursori* o *subalterni*) scorrevano, come tanti piccoli Attila, campagne e quartieri cittadini, rubando, vessando e minacciando con arroganze di ogni tipo, sicuri dell'impunità; più in generale, i protetti dei baroni riuscivano sistematicamente a farla franca e a sfuggire alla giusta pena. La procedura giudiziaria s'impastoiava in mille cavilli e terminava sempre con le « offerte della redenzione »¹⁴³. La logica dei microfeudi portava al mercimonio del foro: « Si apre il mercato; e si fissa in ragione della facoltà di ciascheduno, il prezzo della sua tranquillità »¹⁴⁴.

¹³⁹ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. III parte I: « *Della procedura* », capo XVII, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 165.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ivi*, p. 166.

¹⁴³ *Ivi*, p. 167.

In tal modo, tutti i valori civili risultavano capovolti: i delinquenti prosperavano, certi dell'impunità, e gli onesti innocenti finivano stritolati nell'orrenda, mostruosa macchina della giustizia feudalizzata. « Quale speranza » poteva allora esserci « nella giustizia dei giudici ? »¹⁴⁵. L'osservazione impietosa della realtà portava al più cupo pessimismo: « Una pur troppo confermata esperienza ci obbliga a diffidare di tutti coloro che, avendo una grande autorità tra le mani hanno un motivo fortissimo per abusarne, senza avere nel tempo istesso uno spavento proporzionato che possa trattenerli »; e i giudici, in un contesto microfeudale privo della sovranità statale, « sono precisamente in questo caso, vale a dire di avere una grande autorità unita ad una gran miseria, un massimo bisogno di abusare del loro ministero unito ad una massima sicurezza di rimanere impuniti »¹⁴⁶. E così non solo nei territori delle province, ma « nella capitale istessa noi sentiamo in ogni momento i colpi arbitrari dell'autorità [giudiziaria e feudale] cadere sul capo di tanti infelici, e mostrarci l'onnipotenza dei giudici e l'incertezza della nostra sorte »¹⁴⁷. Anziché difendere i deboli e sollevare gli oppressi rendendo loro la giustizia, il sistema politico e giudiziario del Regno perpetuava « un treno orribile di violenze e di attentati contro i dritti più sacri della civile libertà »¹⁴⁸.

Occorreva, invece, accingersi a progettare una « politica operazione » che guardasse agli esempi di quei paesi dove l'affermazione di una forte, autorevole e condivisa statualità aveva superato la mentalità e l'organizzazione pulviscolare tipica della struttura feudale a partire dalla cruciale questione del potere giurisdizionale. Infatti « nei paesi, dove i feudatari conservano ancora la criminale giurisdizione, non si potrebbe cosa alcuna intraprendere, senza prima distruggere questo avanzo dell'antica barbarie »¹⁴⁹.

Ma l'azione decisa contro quel mondo vetusto che in Italia non voleva tramontare s'infrangeva contro un'evidenza tanto tragica quanto inconcepibile: il potere regio annaspava nel caos e nella corruzione e si rivelava quindi del tutto incapace di affrontare il nodo gordiano della dispersione

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 168.

feudale. Esso, anzi, si sommava a quest'ultima determinando effetti politici surreali. Tra colpi dispotici e la depravata schizofrenia della regina, il governo regnicolo prestava il fianco a formidabili obiezioni, che per quanto formalistiche, erano tuttavia dotate di una innegabile – ancorché sbilenca – efficacia dialettica che Filangieri non manca di sottolineare. Cediamogli ancora la parola in questo lungo ed efficacissimo brano nel quale la laboriosità dell'argomentazione – nella quale, tra l'altro, egli affronta con straordinaria maestria il delicatissimo tema del costituzionalismo giurisdizionale di Antico Regime¹⁵⁰ – fa da *pendant* a una grande chiarezza espositiva:

Come spogliare, si dirà, i feudatari della criminale giurisdizione senza ledere la giustizia? Un antico possesso unito ad un giusto titolo non rendono forse inviolabile qualunque dritto, come renderebbero sacra qualunque proprietà? Questa giurisdizione, che si vorrebbe attentare, non è stata forse ad essi concessuta nelle investiture ottenute o pei loro meriti, o col loro danaro? Non sono stati forse i re stessi, che han depositata questa parte della pubblica autorità tra le mani dei baroni? Se il principe non può alterare la costituzione dello Stato; se non può distruggere le leggi fondamentali del governo; se non può violare i patti, coi quali è salito sul trono, come potrebbe egli tutto ad un tratto lanciare questo colpo sulle prerogative feudali, che formano una parte della costituzione del governo? La distruzione della feudale giurisdizione non faciliterebbe forse i progressi del dispotismo, togliendo questo corpo intermedio tra il principe ed il popolo? Ecco a che si riduce tutta l'apologia della feudalità¹⁵¹.

4.6. La truffa degli argomenti feudali: “il microfeudo è il baluardo costituzionale alla deriva dispotica”

A quest'apologia, portata avanti « da coloro che, ciecamente, confondono i pregiudizi colle verità e che, imbevuti fin dalla loro infanzia di alcuni erronei principii, deducono da questi conseguenze anche più erronee e più perniciose »¹⁵², la visione filangieriana non poteva che essere radi-

¹⁵⁰ Sul quale mi sia consentito rinviare al mio specifico studio monografico: F. DI DONATO, *L'ideologia dei robins nella Francia dei Lumi. Costituzionalismo e assolutismo nell'esperienza politico-istituzionale della magistratura di antico regime (1715-1788)*, ESI, Napoli, 2003.

¹⁵¹ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. III parte I: « Della procedura », capo XVII, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 168.

¹⁵² *Ibidem*.

calmente alternativa. La difesa a oltranza della disorganizzazione micro-feudale risentiva « di tutti i difetti dell'ignoranza e dell'imbecillità »¹⁵³. Filangieri coglie qui un altro punto di capitale importanza (che resta di straordinaria attualità nell'Italia contemporanea): insensato è l'argomento di chi vuol contrapporre al potere sovrano la struttura e le logiche dei microfeudi considerandoli l'unico baluardo per impedire a quel potere di degenerare in una deriva dispotica:

Chi non vede [...] che la feudalità è una vera alienazione e divisione del poter sovrano, che di sua natura è indivisibile? Chi non vede nei feudi tante piccole monarchie, nelle quali la dipendenza dal sovrano comune non si conosce che per riflesso, e nelle quali non si vede che l'ombra sola di quel potere, che dovrebbe essere ugualmente diffuso, ugualmente presente in tutte le parti dello Stato? Chi non vede che nella debolezza istessa di questi piccoli monarchi il bisogno, ch'essi hanno, di opprimere i loro sudditi, giacché l'oppressione e la tirannia sono state, sono e saranno sempre le indivisibili compagne di un debole impero? Quando anche il corpo dei baroni fosse bastantemente vigoroso per impedire i progressi del dispotismo, quando il fatto non ci avesse dimostrato che per un lungo tratto di tempo i re si son serviti del braccio dei feudatari per opprimere il popolo, e che questi sono sempre stati i ministri delle loro violenze allorché ne han divisi i vantaggi; quando, io dico, questi fatti non esistessero, e quando noi potessimo anche vedere in questa classe un ostacolo ai progressi del dispotismo, qual vantaggio ci sarebbe nel cercare un rimedio ad un male in un male molto maggiore? Nella soppressione di quest'ostacolo la libertà civile non guadagnerebbe forse molto di più di quel che potrebbe perdere la libertà politica¹⁵⁴?

La mentalità microfeudale annientava qualsiasi forma d'interesse al disinteresse e di dedizione al bene comune: « I feudatari », infatti, « queste piccole, ma numerose frazioni della sovranità [...] non sono di alcun soccorso al monarca [= all'unità del bene pubblico], quando si tratta di procurare l'utile della più gran parte; [...] ma possono essere di gran soccorso, quando si tratta di fare il male »¹⁵⁵. Perciò,

una legge, che a spese del popolo o direttamente o indirettamente favorisse i loro particolari interessi e quelli del monarca, troverebbe in questi pretesi soci della corona tanti vigorosi campioni, come troverebbe in essi tanti fieri oppositori quella legge, che a migliorar tendesse la condizione

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Ivi, lib. III parte I: « *Appendice all'antecedente capo sulla feudalità* », capo XVIII, p. 170.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

del popolo a spese di qualche assurda loro prerogativa. I fatti che confermano questa verità, sono molti e non sono ignoti, e la conseguenza, che ne deriva, è che i feudatari sono un argine piuttosto opposto a' progressi della libertà civile del popolo, che a quelli del dispotismo¹⁵⁶.

L'ereditarietà dei possedimenti feudali inquinava profondamente le falde acquifere della società, distruggendo il riconoscimento del talento quale base dell'ascesa sociale e favorendo il parassitismo e le rendite improduttive:

Le ricompense son dovute alle azioni, le cariche al talento ed al merito d'esercitarle. Ecco ciò, che ci dice la ragione e la politica. Un figlio può avere un dritto ad ereditare le ricompense ottenute dal suo padre, ma potrebbe egli avere un dritto ad ereditare le sue cariche? Quella parte di potere affidata al suo padre, per la cognizione che si aveva del suo talento e della sua probità, potrebbe essere pretesa dal figlio, come una parte della sua eredità? È forse necessario, che il figlio d'un uomo virtuoso ed onesto, degno d'essere il depositario d'una parte della pubblica autorità, abbia le virtù e i talenti del padre? Non avviene forse spessissimo, che il figlio d'un eroe è il più stupido ed il più malvagio cittadino d'uno Stato?¹⁵⁷

E quanto, infine, all'argomento che le concessioni feudali erano l'antico frutto della volontà sovrana dei re, e quindi insopprimibili se non con un atto d'illegittima violenza espropriativa da parte dello stesso sovrano, Filangieri ha buon gioco a obiettare –utilizzando uno dei *topoi* più tipici del pensiero politico moderno, un argomento che era penetrato perfino nella dottrina giuspubblicistica dei *robins* francesi e da lì era stato esportato in tutt'Europa –, che « il re » non era il « proprietario assoluto », ma un semplice « amministratore della sovranità »¹⁵⁸. Di conseguenza egli non avrebbe mai potuto legittimamente né alienare porzioni di sovranità, né ratificare

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 171.

¹⁵⁸ *Ibidem*. Su questo motivo del re che « regna ma non governa » e che si trova nella « *heureuse impuissance* » di alienare porzioni della propria sovranità, si veda, molto efficacemente, la pregevole sintesi di D. RICHEL, *La France moderne : l'esprit des institutions*, Flammarion, Paris, 1973 (nuova ediz. 1991), trad. it. a cura di F. DI DONATO, *Lo spirito delle istituzioni. Esperienze costituzionali nella Francia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1998 (3ª ediz. inalterata 2002). Cfr., anche J.-M. CARBASSE, G. LEYTE, S. SOLEIL, *La Monarchie française du milieu du 16^e siècle à 1715 : l'esprit des institutions*, Sedes, Paris, 2000. Sulla ricorrenza di questo *topos* nella magistratura parlamentare francese, cfr., il mio F. DI DONATO, *L'ideologia dei robins...*, cit. *supra* nota 150, p. 463-6 e *passim*; e sulla trasmigrazione del principio in Europa e nei ceti giuridici italiani, *Idem*, *Esperienza e ideologia ministeriale...*, cit. *supra* nota 3, spec. cap. III, p. 247-682.

concessioni feudali decise da suoi predecessori, né accordarne altre. Se « il monarca dunque è il semplice usufruttuario della corona, se è un amministratore fiduciario della sovranità; come potrebbe egli alienarne le parti, o in pregiudizio del popolo stesso o dei suoi successori?»¹⁵⁹. Solo se

fosse proprietario assoluto [del potere sovrano], egli potrebbe dunque alienare questa sovranità, potrebbe darla a chi vorrebbe, potrebbe cederla ad un suo favorito, potrebbe renderla il premio de' piaceri ottenuti da una prostituta, potrebbe disporne o nel tutto, o nelle parti, a suo talento. Ma vi è stato mai chi abbia ardito supporre simili dritti nel capo di una nazione? Ancorché la forza l'abbia fatto salire sul trono, ancorché i suoi titoli sieno quei della conquista, senza il posteriore consenso del popolo egli non sarà mai il sovrano dello Stato; egli ne sarà l'inimico. Lo stato di guerra sarà lo stato della nazione verso questo usurpatore, e ogni atto della sua sovranità sarà un atto illegittimo, un colpo di violenza. Il popolo, tra le mani del quale è inalienabilmente la sovranità, è il solo, che possa legittimarne l'esercizio nella persona dell'amministratore, che noi chiamiamo re e monarca. O tacito o espresso che sia questo consenso, è senza dubbio il fondamento unico di tutti i suoi dritti. [...] Qual dritto potrebbe egli avere nel prescrivere, che una parte della pubblica autorità si eserciti *in perpetuum* da alcune famiglie; che i discendenti di queste, senza avere né il talento, né la probità che si richiede per un simile esercizio, vi sieno, esclusivamente ad ogni altro, ammessi; e che il premio de' servizi prestati da alcuno alla corona, o il frutto di un venale contratto sia la prerogativa di lasciare colle sue facoltà ai suoi discendenti il dritto assurdo di dominare sopra una parte dei suoi concittadini, e di esser potenti prima di nascere? Ogni concessione, dunque, di questa natura, qualunque ne sia il titolo, qualunque il motivo, è di sua natura illegittima, e per conseguenza nulla¹⁶⁰.

4.7. Il vero costituzionalismo non è giuridico-feudale, ma filosofico, politico e sociale

La saggezza, il coraggio e la modernità – nella struttura logica e nell'argomento di merito – di queste idee non hanno bisogno di commento, se non per sottolineare come Filangieri sia stato il primo grande autore europeo che, partendo da un impianto giuridico, sia riuscito a comprendere,

¹⁵⁹ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. III parte I : « *Appendice all'antecedente capo sulla feudalità* », capo XVIII, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 171.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

in anticipo sugli eventi, questi due punti-chiave della svolta epocale che si stava preparando: per un verso, il fatto che la struttura microfeudale era una sorta di “categoria dello spirito” e che perciò determinava la costruzione di un’identità specifica e profonda, destinata a radicarsi nella mentalità individuale e sociale, cosa che dava luogo non solo a un assetto giuspolitico dell’ordinamento territoriale e istituzionale, ma anche a una visione del mondo incapace di favorire la trasformazione del naturale egoismo narcisistico dell’uomo nell’energia cooperativa indispensabile alla formazione dell’*esprit de société*; per un altro verso, il fatto che quella stessa struttura, lungi dall’essere un argine al dispotismo ne costituiva invece la base più solida e duratura.

L’apparente “democraticità” della miriade di poteri pulviscolari diffusi sui territori e la moltiplicazione dissennata d’istituzioni inutili e buone solo a esaltare indebitamente poteri interdittivi incapaci di una visione d’insieme e di una concezione unitaria della società risultava quanto mai ingannevole a un’analisi acuta e precisa¹⁶¹.

Contro l’una e l’altra distorsione occorre costruire una rivoluzionaria via verso una dimensione costituzionale che sapesse porre al centro della speculazione e della pratica politica il « bene dell’umanità ».

¹⁶¹ Basta questo argomento di Filangieri per sorridere di fronte a certe distorte e distorsive ricostruzioni della vicenda medievale italiana che sarebbe stata ispirata a un presunto principio ‘democratico’ *ante litteram*: cfr., al riguardo U. NICOLINI, *Il principio di legalità nelle democrazie italiane. Legislazione e dottrina politico-giuridica dell’età comunale*, Cedam, Padova 1955. Più in generale la medievistica italiana, salvo alcune eccezioni, e a differenza di quella transalpina, tende a minimizzare le gravi difficoltà delle popolazioni peninsulari nei secoli precedenti il Rinascimento a coagularsi e procedere in un movimento centripeto che riuscisse a costruire l’espressione della sovranità e della coesione sociale e politico-culturale, emancipandosi « dal sistema di forze politiche » signorili, ossia microfeudali, entro il quale « dovette lottare per affermarsi », ma senza mai pervenirvi compiutamente; cosicché tutto quello che i territori italiani riuscirono a esprimere non andò oltre « l’ideologia del piccolo Stato signorile », non riuscendo mai ad affermarsi né l’assetto né la logica del macrofeudo (talvolta definito « grande Stato regionale ») che oltr’alpe giocò invece un ruolo di fondamentale importanza (si pensi ai già menzionati casi, *supra* nota 116, particolarmente rappresentativi, della Borgogna e della Bretagna) per la preparazione del terreno socio-culturale all’avvento della statualità; sul punto, cfr., G. CHITTOLINI, *La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado. Secoli XIV e XV*, Unicopli, Milano, 2005 (1^a ed. Einaudi, Torino, 1979), p. 52 e 216 (per le citazioni qui riportate). Per osservazioni critiche sulla categoria storiografica del cosiddetto “Stato regionale”, rinvio al mio *La rinascita dello Stato...*, cit. *supra* nota 119, p. 442-449.

5. La civilizzazione statuale : rinnovamento del diritto e superamento dell'ideologia giuridica

Fondamentale, dunque, per assicurare il progresso politico e istituzionale delle società era l'impegno degli intellettuali, al cui compito primario del « soccorso » prestato ai governi Filangieri collega un'immensa e decisiva responsabilità.

Posta questa premessa, il discorso non poteva non sfociare – esattamente come era accaduto a Rousseau¹⁶² – nella critica ai giuristi del suo tempo, la cui mentalità restava impantanata nelle pastoie di un corporativismo cieco e bolso che utilizzava, per favorire i propri interessi cetuali, un feroce e farisaico formalismo. La riforma del diritto e della legislazione investiva, perciò, in primo luogo, la *forma mentis* dei giureconsulti, che costituiva il principale ostacolo all'emancipazione della nuova società civile dalle tenebre della mentalità feudale.

Il titolo stesso dell'opera filangieriana assume, in questa veste, un significato polemico e traccia un preciso orizzonte di politica culturale: scienza della *legislazione* significava, infatti, in primo luogo rifiutare e superare l'idea che la scienza del diritto s'identificasse esclusivamente con la *jurisdictio* e che, attraverso la conversione dell'attività giurisdizionale in potere politico e a dispetto delle paludate e cerimoniose apparenze 'liturgiche' del potere monarchico-assoluto, i giuristi-giudici si ergessero a unico e supremo sovrano effettivo dello Stato¹⁶³.

¹⁶² Cfr., R. DERATHÉ, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950, trad. it., sull'ediz. francese del 1988, a cura di R. Ferrara, e con prefazione di N. Matteucci, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1993.

¹⁶³ Ho sviluppato questa fondamentale tematica (la conversione della *jurisdictio* in potere politico) nel mio vol.: Di Donato, *L'ideologia dei robins...*, cit. *supra* nota 150, p. 481-2, 509, 567-71, 677-81 e *passim*; e in numerosi saggi sparsi successivi tra i quali mi limito a menzionare: Idem, *Le conflit entre magistrature et pouvoir politique dans la France moderne*, in M.E. da Cruz Coelho e M.M. Tavares Ribeiro (eds.), *Parliaments: The Law, the Practice and the Representations. From the Middle Ages to the Present Day – Parlamentos: a lei, a prática e as representações. De Idade Média à Atualidade*, « Texts presented in the 60th Congress of ICHRPI International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions », Lisboa-Coimbra 1-5 sett. 2009, edited by Assembleia da Republica, Lisboa, 2010, p. 259-292; Idem, *La Costituzione fuori del suo tempo. Dottrine, testi e pratiche costituzionali nella Longue durée*, in « Quaderni costituzionali », a. XXXI, n. 4, dic. 2011, p. 895-926; Idem, *La ricerca storica sulla*

Intitolare quindi un'opera *Scienza della legislazione* significava avanzare un ben delineato programma ideologico ed epistemologico in netto contrasto con l'ideologia giuridico-togata¹⁶⁴. Molto coraggiosamente Filangieri mette quella visione del mondo sotto la pesantissima accusa di aver impedito la civilizzazione statale e portato la società nelle tenebre dell'oppressione e della servitù. L'idea di porre gli *arcana juris* in radicale alternativa al processo di civilizzazione statale appariva – ed era effettivamente – munita di una dirompente carica rivoluzionaria, specialmente in un contesto che solo pochi anni prima aveva visto violentemente rifiutata dal *milieu* dei giureconsulti una critica tutto sommato abbastanza moderata e comunque ben documentata e argomentata come quella di Ludovico Antonio Muratori alla giurisprudenza (1742), e che aveva immediatamente svilito e fatto fallire il tentativo di codificazione carolino¹⁶⁵.

Il nuovo tipo di giurista delineato da Filangieri non era più l'interprete onnipotente e arbitrario del Verbo giuridico, non era più il possessore assoluto e apodittico di una *Scientia* di natura divina, ma doveva mettere il suo sapere – un sapere profondamente rinnovato nei metodi e nei conte-

magistratura. Aspetti metodologici e linee prospettiche, in «Le carte e la storia», n. 2, 2012, p. 5-32; Idem, *De la justice politique à la politique de la justice: doctrines et pratiques conflictuelles de la souveraineté dans l'État moderne*, in *Justice et État*, « Actes du XXIII^e Colloque international de l'AFHIP », Université Paul Cézanne d'Aix-Marseille, Faculté de Droit et des Sciences Politiques, Aix-en-Provence 12-13 settembre 2013, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence 2014, p. 193-210; Idem, *La mediazione patriarcale nella monarchia assoluta. Mutazioni del sapere giuridico nella costruzione dello Stato moderno*, in A. ROMANO (ed.), *Culture parlamentari a confronto. Modelli della rappresentanza politica e identità nazionali*, Clueb, Bologna, 2016, p. 83-98. Vari altri studi al riguardo sono liberamente scaricabili dal sito: <https://francescodidonato.academia.edu/FrancescoDiDonato/Papers#reorder>.

¹⁶⁴ Per i caratteri di questa *forma mentis* dei giuristi di Antico Regime, rinvio ai miei studi: F. DI DONATO, *Esperienza e ideologia ministeriale...*, cit. *supra* nota 3; *idem*, *L'ideologia dei robins...*, cit. *supra* nota 150. Cfr., anche J. KRYNEN, *L'État de justice. France, XIII^e-XX^e siècle*, t. I: *L'idéologie de la magistrature ancienne*, Gallimard, Paris, 2009.

¹⁶⁵ Com'è noto, per confutare le idee muratoriane e difendere il vecchio assetto di fonti giuridiche e di metodi esegetici erano intervenuti a Napoli due nomi di grande peso come Giuseppe Pasquale Cirillo, con un volumetto intitolato *Osservazioni [...] sul trattato di L. A. Muratori* (1743), e Francesco Rapolla con la *Difesa della Giurisprudenza* (1744). Sulla polemica Rapolla-Muratori, cfr., R. AJELLO, *Legislazione e crisi...*, cit. *supra* nota 2, p. 51-52, 70, 218-219 e *passim*. Dello stesso Rapolla si veda ora, sulla medesima scia argomentativa opposta alle critiche di Muratori, il trattato *De jurisconsulto*, ediz. a cura di I. Birocchi, Il Mulino, Bologna, 2006.

nuti – al servizio del grande e concreto progetto politico-istituzionale di costruzione della statualità¹⁶⁶.

A conferma di questa posizione era stata anche la decisa scelta filangieriana di appoggiare convintamente l'azione di Tanucci per imporre ai magistrati la motivazione dei provvedimenti giurisdizionali¹⁶⁷. Porre al centro dell'attenzione la *legislazione* (e non la *giurisprudenza*) significava mettere l'accento sulla responsabilità del potere politico e sull'«illuminazione» che questo doveva trarre dagli uomini di cultura. Significava altresì dichiarare guerra aperta al potere occulto dei giuristi, ai loro *arcana juris*, alla loro pretesa di dominio incontrollato e allo strapotere degli apparati burocratico-giurisdizionali. Significava, infine, raccogliere « i gemiti e le lagrime d'una

¹⁶⁶ In questo intento di fondo egli s'inserisce appieno nella scia di quella «mutazione antropologica» che aveva, già da diversi secoli, caratterizzato la *forma mentis* dei grandi giuristi inglesi e francesi, la cui visione del diritto era stata orientata in senso pienamente statuale: cfr. il mio *La rinascita dello Stato...*, cit. *supra* in nota 119, p. 34, 112, 301-11, 425-7 e 439.

¹⁶⁷ G. FILANGIERI, *Riflessioni politiche su l'ultima legge del sovrano che riguarda la riforma dell'amministrazione della giustizia*, nella Stamperia di Michele Morelli, Napoli, 1774, rist. anastatica a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dell'Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, in occasione del Convegno Internazionale « Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo », Vico Equense, 14-15-16 ottobre 1982 (il cui vol. di Atti è cit. *supra* nota 17), con una nota critica di R. AJELLO, *Il tempo storico delle « Riflessioni »*, p. III-XI. Dello stesso Ajello si veda anche, al riguardo, *I filosofi e la regina...*, cit. *supra* nota 6, II, p. 684-5: l'apparentemente assurdo e clamoroso *revirement* di Filangieri sul suo opuscolo del 1774 a difesa della motivazione delle sentenze (che rinnegò e volle addirittura bruciare nel 1783, negando agli editori veneziani il permesso di ripubblicarlo) si spiega perfettamente quando si consideri che Filangieri in quel testo aveva difeso «con insistenza la tesi che sia preferibile un despota unico ad «un corpo di despoti, il quale renderà il governo altrettanto peggiore del dispotismo assoluto»» e che in quel momento il «despota» unico era l'illuminato (dagli «intellettuali genovesiani») Bernardo Tanucci. Un decennio più tardi la situazione politica era completamente mutata e la «despota unica» era divenuta Maria Carolina, le cui follie tiranniche avevano disgustato personaggi con la dirittura morale di Filangieri. Di qui la sua vergogna per le parole che aveva scritto nel 1774 e che, nel nuovo contesto politico, avevano assunto, malgrado l'intenzionalità di segno opposto al momento in cui erano state pensate e scritte, un significato che oramai era divenuto sinistro e inaccettabile. Sull'intera vicenda dei dispacci tanucciani in tema di motivazione delle sentenze e sul suo fallimento, già dopo pochissimi mesi dalla sua entrata in vigore, cfr., M. TITA, *Sentenze senza motivi. Documenti sull'opposizione delle magistrature napoletane ai dispacci del 1774*, Napoli, Jovene, 2000; e il mio recente saggio F. DI DONATO, *La riforma e le pignatte. Dalla mediazione patriarcale alla demotivazione delle sentenze. Diritto e politica nella Napoli del Settecento*, in « Materiali per una storia della cultura giuridica », anno XLVI, n. 1, giugno 2016, p. 3-30.

turba di vittime, che una legislazione artificiosa, oscura, complicata, e non adattabile allo stato presente delle cose, sacrifica in ogni giorno »¹⁶⁸.

Insito nella scelta del titolo vi era anche un altro aspetto di grande importanza: con l'accostamento della « legislazione » alla « scienza » il giovane principe intendeva realizzare anche un altro progetto ideale: sottratta agli *arcana juris*, ossia all'appannaggio esclusivo della magistratura togata, la legislazione diventava un ambito prettamente filosofico e politico nel quale vigevano i criteri universali della scienza razionale ed empirica. Si realizzava così, *variatis variandis*, la stessa logica che aveva portato Genovesi a convertirsi « da metafisico a mercatante »¹⁶⁹. Passare dalla metafisica giuridica della *Scientia juris* alla scienza sperimentale della politica realizzava un decisivo progresso verso la civiltà. L'evoluzione di questa *forma mentis* nel campo della legislazione schiudeva un orizzonte di senso completamente svincolato dal mondo chiuso della *juris prudentia* per aprirsi all'universo infinito delle relazioni sociali. Per questo non bisogna neppure – per altro verso – lasciarsi trarre facilmente in inganno dal titolo e credere che l'opera filangieriana voglia proporre un prontuario di tecniche (inevitabilmente esoteriche) per realizzare una buona legislazione. Filangieri, al contrario, inorridiva di fronte all'idea che la funzione nomotetica e creativa del diritto potesse essere ridotta a un insieme di *tecniche* delle quali restava padrone assoluto un ristretto gruppo di 'esperti' o peggio ancora un intero ceto di navigati burocrati. Una scienza empirico-razionale della legislazione era per lui fondata sull'osservazione dell'esperienza storica e sulle dinamiche evolutive della struttura sociale. Lì andavano reperiti i valori essenziali della filosofia e della politica; e da lì occorreva attingere i concetti fondamentali da trasformare in decisioni operative.

Fin dal titolo, quindi, il trattato di Filangieri si poneva come un'opera tesa a un profondo rinnovamento della vita politica e giuridica e più in generale dell'intero disegno della società per darle finalmente un assetto civile, superando la mediazione patriarcale della consorte giuridica e aprendo la via alla rappresentanza statuale moderna¹⁷⁰.

¹⁶⁸ G. FILANGIERI, *SdL*, « Introduzione », passi scelti pubbl. in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 667.

¹⁶⁹ A. GENOVESI, *Lettere familiari*, lettera n. 18, a Romualdo de Sterlich, Chieti, da Napoli 23 feb. 1754, in *Idem*, *Autobiografia e lettere*, Feltrinelli, Milano, 1962, p. 78.

¹⁷⁰ *Cfr.*, *supra* § 2.

5.1. L'identità machiavelliana dissimulata

Proprio da questo rinnovamento del diritto e dell'intera materia giuridica doveva scaturire un nuovo caleidoscopio di saperi, tutti drenati trasversalmente nel comune obiettivo di dare una forma compiuta al processo di civilizzazione statale:

È cosa strana: fra tanti scrittori, che si sono consacrati allo studio delle leggi, chi ha trattata questa materia da solo giureconsulto, chi da filologo, chi anche da politico, ma non prendendo di mira che una sola parte di questo immenso edificio; chi come Montesquieu ha ragionato piuttosto sopra quello che si è fatto, che sopra quello che si dovrebbe fare; ma niuno ci ha dato ancora un sistema compiuto e ragionato di legislazione, niuno ha ancora ridotta questa materia ad una scienza sicura ed ordinata, unendo i mezzi alle regole, e la teoria alla pratica. Questo è quello che io intraprendo di fare¹⁷¹.

La sottolineatura dell'unione tra il piano dell'elaborazione teorica e il piano della realizzazione pratica assumeva una forza dirompente nel contesto in cui queste parole furono scritte e pensate.

Certamente si può riferire a Filangieri il medesimo pensiero che Eugenio Garin attribuì a Machiavelli: che quando cioè il Segretario Fiorentino ragionava dello Stato egli intendeva « uomo e società »¹⁷², perché la concezione dello Stato in entrambi non si limitava all'apparato di governo, ma investiva tutto un complesso di sentimenti politici e di pratiche civiche che presupponevano – e nel contempo rafforzavano – un comune sentire in ordine alle virtù repubblicane¹⁷³.

¹⁷¹ G. FILANGIERI, *SdL*, « Introduzione », passi scelti pubbl. in Venturi, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 668.

¹⁷² E. GARIN, *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, in Idem, *Dal Rinascimento all'Illuminismo...*, cit. *supra* nota 103, p. 43-77 : 48.

¹⁷³ Si è molto scritto sui fondamenti 'repubblicani' dell'opera di Machiavelli. Mi limiterò a ricordare il lavoro, che ha rilanciato questa interpretazione, di Q. SKINNER, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford, 1981, trad. it. di A. Colombo, Dall'Oglio, Milano, 1982 (riediz. Il Mulino, Bologna 1999); e due tra i numerosi studi di M. VIROLI, *Machiavelli. Filosofo della libertà*, Castelvechi, Roma, 2013 (ediz. it. sull'orig. ingl. *How to Read Machiavelli*, Granta Publication, London, 2008); Idem, *La redenzione dell'Italia. Saggio sul "Principe" di Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari, 2013; ma molti spunti, in tal senso, anche nella bellissima biografia: Idem, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari, 1998. Si veda, inoltre, l'importante vol. collettaneo curato da G. Bock, e dagli stessi Q. SKINNER, M. VIROLI,

Tanto in Machiavelli quanto in Filangieri, “Stato” significa soprattutto un modo ordinato d'intendere la vita civile, entro il quale la grande maggioranza dei consociati interagisce riconoscendosi in valori comuni che orientano le loro azioni e ispirano la loro visione del mondo. E poiché nessuna visione del mondo può prescindere dal patrimonio contenuto in quello che Montesquieu aveva chiamato *dépôt*, ossia sedimento di culture e di esperienze (anche ma non solo “legali”), il senso dell'espressione “Stato” (cioè il participio “essere stato”) produce inevitabilmente un'intermediata *liaison* tra presente e passato¹⁷⁴.

“Stato” significa, dunque e tra l'altro, «congiungere attività politica e conoscenza storica, mediando un'esperienza attuale con la riflessione sui grandi libri del passato». Tanto per Machiavelli quanto per Montesquieu e Filangieri questa era «l'eredità decisiva della cultura umanistica: la messa in discussione del presente attraverso la mediazione – e l'imitazione – degli antichi»¹⁷⁵. «Stato» era l'azione presente, e orientata al futuro, che, a partire da questo insieme di ‘materiali’ storici – mentalità, culture, pratiche –, spesso tumultuoso e disorganico, provvedeva ad amalgamarli in un ordine ispirato a una logica di fondo nell'intento di dare una forma compiuta e un'identità coesa al corpo sociale¹⁷⁶. Per Filangieri – assai più che per Montesquieu – quest'obiettivo era un compito ineludibile dell'uomo di pensiero e una priorità assoluta del Politico, a fronte di un conglomerato sociale come quello napoletano, disgregato, turbolento, centrifugo, anarcoide e sempre sul punto di esplodere come il vulcano che sovrasta la città.

Tutto questo è estremamente chiaro. Resta, tuttavia, un legittimo dubbio: perché un pensiero come quello di Filangieri, così ispirato al realismo critico e all'umanesimo repubblicano, entrambi valori ideologici e politici

Machiavelli and Republicanism, Cambridge University Press, Cambridge, 1990. Cfr., infine, *infra* nota 195.

¹⁷⁴ Su questo concetto (in inglese conosciuto con l'espressione « *path dependence* ») si veda il saggio, tagliente e incisivo, di D. C. NORTH, *Institutions*, in « *The Journal of Economic Perspectives* », vol. 5, 1991, p. 97-112, trad. it. di M. AMODIO MANCINO, *Istituzioni*, a cura di S. Scognamiglio, in « *Le carte e la storia* », n. 2/2016, p. 7-23: 18, e il conseguente saggio della stessa S. SCOGNAMIGLIO, *Dall'impatto economico alla civilizzazione istituzionale*, ivi, p. 24-30: 28.

¹⁷⁵ Garin, *op. cit. supra* note 103 e 172, p. 48.

¹⁷⁶ Cfr., A. TENENTI, *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Il Mulino, Bologna, 1987.

di chiara impronta machiavelliana, rifiuta esplicitamente di essere accostato al pensiero del Segretario Fiorentino? Perché il pensiero di Machiavelli è visto da Filangieri – esattamente al pari della vulgata diffusa ad arte dalla contro-azione gesuitica¹⁷⁷ – quale portatore del volto demoniaco del potere¹⁷⁸? Filangieri sembra tenere molto a questa puntualizzazione e a prendere *apertis verbis* le distanze dalla visione machiavelliana:

Più non si sentono quelle massime, se non insegnate, almeno messe in un'equivoca veduta di un politico, che ha ottenute le lodi degli uomini, quantunque abbia compromesso contro i loro dritti (Machiavelli). Che un nuovo Machiavelli ardisca oggi di dire che un principe, che vuol mantenersi, deve imparare a non esser virtuoso, se non quando il bisogno lo richiede; ch'egli deve custodir con cura i suoi beni particolari, e approfondire quelli del pubblico; ch'egli non deve adempire alla promessa, se non quando può farlo senza arrecarsi svantaggio; che non deve esser virtuoso, ma apparirlo; che deve mostrare d'esser umano, fedele, giusto e religioso, ma che deve imparare ad esser l'opposto; che egli non può osservare tutto ciò, che fa passare per buoni gli altri uomini, perché i bisogni dello Stato l'obbligano spesso volte ad operare contro l'umanità, e contro la religione; che dee piegare il suo spirito, secondo soffia il vento della fortuna, senza allontanarsi dal bene, finché si può, ma anche senza farsi uno scrupolo di commettere il male, quando gli giova; che questo nuovo Machiavelli procuri finalmente di stabilire il vizio accanto a' troni, tutta l'umanità si scaglierà contro di lui, e la pubblica disapprovazione sarà il giusto premio della sua bassezza¹⁷⁹.

Due sembrano le ipotesi plausibili di questa evidente incongruità. Una, di carattere più teoretico, attiene ai contenuti etico-politici intrinseci del pensiero di Filangieri; l'altra, che si può qualificare di tipo strategico-culturale, attiene all'opportunità di smarcarsi dalla più che probabile accusa

¹⁷⁷ Sulla relazione machiavellismo-tacitismo gesuitico o “nero”, resta valido il pregevole studio classico di G. Toffanin, *Machiavelli e il « Tacitismo »*. *La « Politica storica » al tempo della controriforma*, Guida, Napoli, 1972² (1^a ed. Padova, Draghi, 1922). Cfr., più di recente, G. M. BARBUTO, *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Guida, Napoli, 1994; M. SENELLART, *Machiavélisme et raison d'État*, Paris, PUF, 1989, trad. it. a cura di L. Coccoli, *Machiavellismo e ragion di Stato*, Ombre Corte, Verona, 2014.

¹⁷⁸ Essendo, com'è noto, sterminata la letteratura sul tema, mi limito a ricordare, per stretta attinenza alla formula qui usata, il noto volume di G. RITTER, *Die Dämonie der Macht*, Oldenbourg Verlag, München, 1948, trad. it. a cura di E. Melandri, *Il volto demoniaco del potere*, Il Mulino, Bologna, 1997 (riproduz. anast. della 1^a ed. 1958).

¹⁷⁹ G. FILANGIERI, *SdL*, « Introduzione », passi scelti pubbl. in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, cit. *supra* nota 4, p. 665.

di empietà e dell'altrettanto sicuro addebito di avanzare una proposta che, sulla base dei suoi fondamenti fenomenologici, s'identificasse con la visione del mondo per antonomasia empia del Segretario Fiorentino.

Eppure, di quella visione la proposta contenuta nella *Scienza* filangieriana costituiva uno sviluppo aggiornato e moderato, dopo l'attraversamento del pensiero di Rousseau, nel quale il realismo critico di Machiavelli si fonde con l'empirismo moralmente paradossale di Mandeville:

Ci si dice – scrive Jean-Jacques nel finale del *Contrat social* a proposito della «religione civile» – che un popolo di veri cristiani formerebbe la più perfetta società che si possa immaginare. Non vedo in questa ipotesi che una grave difficoltà ed è che una società di veri cristiani non sarebbe più una società di uomini. Dico di più che questa supposta società non sarebbe, con tutta la sua perfezione, né la più forte, né la più durevole: a forza di essere perfetta mancherebbe di ogni legame, il suo vizio distruttore sarebbe nella sua stessa perfezione¹⁸⁰.

È perciò insensato parlare «di una repubblica cristiana», poiché «ciascuno di questi termini esclude l'altro»¹⁸¹. La religione cristiana, infatti, «non predica che servitù e dipendenza. Il suo spirito è troppo favorevole alla tirannia, perché questa non ne approfitti sempre»¹⁸². Di conseguenza «i veri cristiani son fatti per essere schiavi: essi lo sanno e non se ne preoccupano troppo; questa corta vita ha troppo poco valore ai loro occhi»¹⁸³. E se per un verso «è senza dubbio importante per lo Stato che ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri», per un altro «i dogmi di questa religione non interessano né lo Stato, né i suoi membri»¹⁸⁴. Ragione per cui ogni individuo può avere «tutte quelle opinioni che gli piacciono, senza che spetti al corpo sovrano di occuparsene, perché, dato che esso non ha alcuna competenza sull'altro mondo, qualsiasi sia la sorte dei sudditi nella vita futura, questo non è un suo problema, a condizione che tali sudditi siano dei buoni cittadini in questa»¹⁸⁵.

¹⁸⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, lib. IV, § 8, ediz. cit. *supra* nota 45, p. 189-90.

¹⁸¹ Ivi, p. 191.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Ivi, p. 192.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

Sono parole, nella lettera e – soprattutto – nello spirito, machiavelliane quant'altre mai. Filangieri ne condivise il senso profondo, ma non poté aderirvi *apertis verbis*, perché si rese conto che una sottoscrizione del pensiero del ginevrino senza adattamenti al proprio contesto avrebbe messo a repentaglio la sua intera costruzione teoretica e ideale.

La ben nota conclusione di Rousseau è che ciò che determina in misura decisiva l'affermarsi di una civilizzazione statuale è il radicarsi, nelle *formae mentis* dei consociati, di «una professione di fede puramente civile», che non sia vissuta come i «dogmi di religione, ma come sentimenti di sociabilità, senza dei quali è impossibile essere né buon cittadino né suddito fedele»¹⁸⁶. Al corpo sovrano spetta il potere di disegnare limiti e condizioni del rispetto di questo principio supremo. Ma sopra ogni cosa doveva stagliarsi la «santità del contratto sociale e delle leggi». Questi erano «i dogmi positivi» al cui capo opposto vi era il «dogma negativo» costituito dall'«intolleranza [che] rientra tra i culti che noi abbiamo escluso»¹⁸⁷. E perciò «chiunque osi dire: “Fuori della Chiesa non esiste salvezza” deve essere cacciato dallo Stato»¹⁸⁸.

Il pensiero di Filangieri e tutto il suo impianto teoretico era improntato a questo stesso metodo razionale, empirico e fenomenologico, ma non poteva seguire la radicalità di Machiavelli e di Rousseau. Non lo permetteva il contesto e con uno sforzo di realismo sul realismo bisognava prendere atto della situazione obiettiva. È l'osservazione della realtà a ispirare l'elaborazione teorica e concettuale. E perciò le diagnosi filangieriane non potevano discostarsi dagli elementi fattuali e dai dati effettivi. Le sue idee dovevano appoggiarsi su «note giustificative dei fatti», com'egli stesso scrive¹⁸⁹, ossia su una ricostruzione onesta e disincantata, aliena da turbative passionali, da giudizi previ e da faziosità¹⁹⁰, ma che nel contempo trovasse il modo di

¹⁸⁶ Ivi, p. 193.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ Ivi, p. 194.

¹⁸⁹ G. FILANGIERI, *SdL*, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 413-42 Un «avviso» dell'editore Derriey, ma chiaramente ispirato da Filangieri stesso, posto all'inizio del libro V della *SdL*, avverte il lettore che «le teorie in questo volume comprese richied[ono] l'appoggio di molti fatti», ragione per la quale l'autore raccomandava «gli editori stranieri della sua opera» di «conservare l'istessa tipografica disposizione» (con le «note giustificative de' fatti» collocate «alla fin del volume») dell'edizione originale.

¹⁹⁰ Questo è il senso profondo della scelta di Filangieri d'indicare come soluzione al problema socioculturale italiano «una religione non alterata da fanatici, ambiziosi, tiranni»:

conciliare la proposta innovativa con le possibilità concrete di un suo assorbimento nel contesto dato o quanto meno di evitarne il rigetto immediato (e la conseguenziale persecuzione contro l'autore).

Affermare, nel contesto socioculturale e politico italiano, che una religione civile avrebbe dovuto sostituirsi al cristianesimo quale collante della società era idea che andava molto di là dalla più spinta delle chimere utopiche. A Filangieri non restava che una via: il recupero dei fondamenti originari – egualitari, irenici e filantropici – del cristianesimo. Era, insomma, la soluzione già individuata e perseguita da Genovesi. Sinceramente interessato alla riforma e al progresso dello *status quo*, Filangieri inserisce il contenuto dell'analisi rousseauiana nel quadro istituzionale ispirato dal messaggio cristiano e strutturato dal poderoso apparato della Chiesa opportunamente ripensato e riformato.

In questo modo il metodo adottato da Filangieri, ben lungi dall'essere una sterile fuga nell'utopia, sceglie la strada opposta che conduce a una “teoria della pratica”¹⁹¹, una teoria, cioè, che tenendo conto di una realtà così compromissoria e corrotta come quella che egli osservava dispiegarsi sotto i suoi occhi, cercava delle soluzioni praticabili per fuoriuscire dalla palude e imboccare finalmente la via del progresso civile. Quest'ultimo non poteva essere nemmeno pensato senza invertire radicalmente la rotta dell'idealismo metafisico e decidersi a procedere senza tentennamenti nel solco della linea realistico-critica tracciata dal pensiero della modernità che da Valla e Machiavelli conduceva, via Montaigne, Hobbes e Descartes, al punto di convergenza rappresentato da Rousseau¹⁹².

Filangieri si sentiva in profonda continuità con quella linea teoretica ed etica volta alla valorizzazione dell'*utilitas* contro la metafisica aristotelico-scolastica delle ‘essenze’ e, dal punto di vista più strettamente giuri-

cf., R. AJELLO, *Dalla magia...*, cit. *supra* nota 13, p. 260.

¹⁹¹ L'espressione si deve, com'è noto, a P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 1972, trad. it. (sull'ediz. del 2000) a cura di I. Maffi, *Per una teoria della pratica*, Cortina, Milano, 2003.

¹⁹² Sul legame Montaigne-Rousseau ha tenuto il 31 maggio 2012 presso l'EHESS, nell'ambito di un *Colloque* dedicato a « Rousseau et la science de l'homme », uno specifico *exposé* P. MANENT dal titolo: *Montaigne et Rousseau: le législateur impossible* (gli atti non sono stati pubblicati, ma la conferenza è visibile sul sito: https://www.canal-u.tv/video/ehess/2_rousseau_et_la_sciences_de_l_homme.12625#).

dico, era profondamente convinto, come Machiavelli, che quel mutamento di mentalità passasse necessariamente per il superamento del diritto comune e del sistema giurisprudenziale fondato sulla *communis opinio* che di quel pensiero era diretta espressione¹⁹³.

Ma, nel contempo, egli si rendeva conto che proporre soluzioni radicali in un contesto così degradato e retrico, oltre a mettere a repentaglio la sua incolumità personale, avrebbe prodotto reazioni così violente da ottenere un risultato addirittura peggiore dello *status quo*. Di qui la scelta pressoché obbligata di dissimulare la limpida presa di coscienza cui era pervenuto in un articolato e complesso argomentare nel quale le ragioni di fondo della sua analisi vengono avviluppate in proposizioni moderate e accettabili da un pubblico del tutto impreparato a scosse estreme e soluzioni drastiche.

Del resto esisteva anche oltr'alpe una importante e qualificata linea di pensiero ispirata al rifiuto palese di Machiavelli¹⁹⁴. Quell'orientamento

¹⁹³ Su questa stretta *liaison* tra logica aristotelica-scolastica e diritto comune, *cfr.*, L. LOMBARDI VALLAURI, *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Giuffrè, Milano, 1967 (ristampa inalterata 1975), spec. p. 165 e *passim*. L'osservazione della radicale opposizione di Machiavelli all'ontologismo formalistico tipico della *forma mentis* giuridica – già dimostrata nel mio *La rinascita*, cit. *supra* nota 119, p. 246-259 – ha urtato la suscettibilità di D. Quagliani (del quale in quella sede avevo confutato la tesi espressa nel saggio *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, in « Il Pensiero Politico », a. XXXII, n. 2, 1999, p. 171-85, poi ripubbl. in A. FONTANA, J.-L. FOURNEL, X. TABET, J.-C. ZANCARINI (eds.), *Langues et écritures de la République et de la guerre : études sur Machiavel*, Name, Genova, 2004, p. 177-192) che, in una replica scomposta, assai lontana dallo spirito di dialettica scientifica e tutta portata sul piano dell'attacco personale, ripropone *sic et simpliciter* la presunta esistenza di un legame linguistico e ideologico tra il metodo dei giuristi medievali (la « dimensione sapienziale del diritto comune pubblico »: QUAGLIONI, *op. cit. infra*, p. 59) e il pensiero di Machiavelli. Ciò fa specie in uno studioso che ha dato ben altre prove d'intelligenza storiografica e dal quale – per altri versi e su altri versanti – c'è sicuramente molto da imparare. Il testo della 'replica' è nella « Premessa » alla ripubblicazione (insieme ad altri lavori, diversi dei quali pregevoli) del saggio testé cit. in un autonomo vol. dal medesimo titolo: *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 5-17 note 16, 17, 18 e 19.

¹⁹⁴ Grazie ai ragguardevoli studi di A. M. BATTISTA (della quale ricordo qui solo i saggi raccolti nel bellissimo vol. postumo *Politica e morale nella Francia dell'Età moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova, 1998), che hanno inaugurato un importante filone di ricerche, è nota l'idiosincrasia degli ambienti intellettuali transalpini verso il nome (ben più che verso la sostanza del suo pensiero) di Machiavelli. Non senza quel tipico snobismo che caratterizza spesso l'atteggiamento che i francesi colti di Antico Regime hanno trasmesso ai loro posterì fino ai giorni nostri, il Segretario Fiorentino è identificato oltr'alpe

però era più formale che sostanziale poiché si era generato entro un contesto ideologico e politico che nei fatti aveva profondamente assorbito il pensiero realistico, razionale e statuale del Fiorentino¹⁹⁵. È del tutto probabile che in questa necessità di mostrare la sua presa di distanza dal disincantato e crudo sguardo machiavelliano per accreditare, all'opposto, l'ideale irenico, morale e legalitario della politica, abbia avuto un peso importante, nell'elaborazione del pensiero di Filangieri, la tradizione degli scrittori politici francesi (da François Hotman e Innocent Gentillet a Jean Bodin, per limitarsi al XVI secolo), da lui certamente conosciuti, letti con avidità e attenzione e metabolizzati nel suo sistema di pensiero¹⁹⁶.

Tutto ciò non è affatto incompatibile, del resto, con l'altra ipotesi: la presa di distanza (puramente formale) al pensiero di Machiavelli può spiegarsi anche con l'esigenza del giovane principe napoletano di liberare la sua proposta teoretica dal rischio di essere confusa con l'opera del Fiorentino e come tale travolta *d'emblée* dal discredito morale che ancora pesava diffusamente su di essa. Di qui l'esigenza di celarne la sostanza sotto una coltre di buoni sentimenti, religiosamente rassicuranti e politicamente inattaccabili¹⁹⁷; oppure d'inserire qui e lì nell'opera, dissimulandoli in ragionamenti più ampi, concetti tipicamente machiavelliani¹⁹⁸. La stessa sorte toccò, per analoghi motivi, all'opera di Rousseau.

con un'idea della politica priva di scrupoli e quindi incompatibile con uno Stato di diritto come quello che giuristi e teorici politici della « monarchie absolue » intendevano accreditare. Ancor oggi, perfino nel linguaggio comune francese, l'accostamento a Machiavelli, a qualsiasi titolo, è inteso come un giudizio tutt'altro che positivo e ai limiti dell'offensivo. Per una sintesi di straordinaria chiarezza al riguardo, si veda il vol., a mia cura, di R. Mousnier, *La costituzione nello Stato assoluto. Diritto, società, istituzioni in Francia dal Cinquecento al Settecento*, ESI, Napoli, 2002, spec. p. 99-100 (netta distinzione tra « principato » e « monarchia assoluta ») e 264-266 (« machiavellismo dei borghesi » come una delle principali cause della Fronda e più in generale dello spirito di rivolta).

¹⁹⁵ Obbligato, sul punto, il riferim. allo studio, ormai classico, di J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1975, trad. it. a cura di A. Prandi, 2 voll., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*. I. *Il pensiero politico fiorentino*; II. *La « repubblica » nel pensiero politico anglosassone*, Il Mulino, Bologna, 1980.

¹⁹⁶ E ciò anche se nessuno di essi figura nell'inventario della sua biblioteca redatto nel settembre del 1788 (ossia poco dopo la sua morte): cfr., E. LO SARDO (ed.), *Il mondo nuovo*, cit. *supra* in nota 11, p. 299-324.

¹⁹⁷ Cfr., *supra* § 3.4.

¹⁹⁸ Uno degli esempi più chiari di questa tecnica è nel passaggio – inserito in un lunghissimo periodo nel quale si trattano molteplici argomenti che ineriscono al tema « dell'amore della

5.2. L'impegno per « il bene dell'umanità »

In base a questa premessa di metodo, Filangieri innesta, sulla propria diagnosi spietatamente realistica della mentalità italiana, una propensione a un afflato irenico e universalistico che coinvolge l'umanità intera in un desiderio di pacificazione e di prosperità globale, senza distinzioni di nazionalità. Molto ricorrenti, nel suo periodare, sono i riferimenti all'« umanità » e al « genere umano ». In ciò vi è, all'evidenza, una sensibile differenza rispetto alla cruda osservazione della « verità effettuale della cosa » rispetto alla « immaginazione di essa »¹⁹⁹ e anche rispetto all'attenzione di Genovesi per la prosperità di una singola nazione.

Filangieri è galvanizzato dall'idea ecumenica che la costruzione della società ispirata a criteri di giustizia e di equità possa e debba riguardare tutto il genere umano e non solo una parte (identificata, ad esempio, con una singola comunità nazionale o con il continente europeo). Non a caso le considerazioni di Filangieri furono giudicate dal primo revisore della *Scienza della legislazione*, il canonico e docente calabrese Domenico Cavallari, « utili al genere umano »²⁰⁰. Cavallari aveva colto un punto di estrema importanza nell'opera di Filangieri: la necessità di porre al centro della fede cristiana il valore universale della solidarietà sociale.

In questa propensione umanistico-filantropica s'innesta la sua visione del cristianesimo, che egli considera una forza d'importanza capitale per l'emancipazione dell'umanità. Naturalmente si tratta di un cristianesimo assai distante dal fenomeno storico incentrato sulla Chiesa-istituzione. E anche su questo delicatissimo punto la linea teorica di Filangieri aderisce

patria e della sua necessaria dipendenza dalla sapienza delle leggi e del governo » – sulla necessità di sostituire « una truppa mercenaria che impoverisce e spaventa il popolo » con « una truppa civile, che rassicura il cittadino e la patria, che garantisce l'uso dell'autorità e non l'abuso, e che rende nel tempo istesso più forte lo Stato e meno arbitrario il governo, più vigorose le leggi e meno diffidente il popolo, più libero il cittadino e meno odiosa la dipendenza » : G. FILANGIERI, *SdL*, lib. IV, parte II, capo XLII, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 366. Sono, all'evidenza, affermazioni machiavelliane quant'altre mai.

¹⁹⁹ N. MACHIAVELLI, *De principatibus* [1513], ed. a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino, 1995, cap. XV, p. 102.

²⁰⁰ Cfr., R. RUGGIERO, *La SdL fra empietà e sedizione*, cit. *supra* nota 12, p. 15: Cavallari aveva rilasciato la sua revisione il 9 giugno 1780 e sulla base di questa, l'*imprimatur* regio fu concesso il 26 giugno 1780.

a quella propugnata da Rousseau. La parola del ginevrino potrebbe facilmente confondersi con quella del giovane scrittore partenopeo:

Resta dunque la religione dell'uomo o il cristianesimo, non quello di oggi, ma quello del Vangelo, che ne è del tutto differente. Attraverso questa religione, santa, sublime, vera, gli uomini, figli dello stesso Dio, si riconoscono tutti per fratelli e la società che li unisce non si scioglie neppure con la morte. Ma questa religione, non avendo alcuna relazione col corpo politico, lascia alle leggi la sola forza che esse possono ricavare da se stesse senza aggiungervene altra e da ciò deriva che uno dei grandi legami della società particolare resta senza effetto. Anzi, in luogo di legare i cuori dei cittadini allo Stato, essa li allontana come da ogni cosa della terra, Non conosco nulla di più contrario allo spirito sociale²⁰¹.

Come quella di Rousseau, la religiosità di Filangieri è tutta depurata da ogni incrostazione temporalistica e si qualifica come tensione verso l'eguaglianza – tanto di uomini quanto di popoli – e verso la libertà degli individui in nome del principio del libero arbitrio. Filangieri aderisce nella sostanza all'idea di Rousseau, ma, non potendo esprimersi con la stessa libertà caustica, esamina il problema dalla prospettiva, decisamente più morbida e accettabile nel suo contesto, della critica alle aberrazioni rispetto a un nucleo assiologico che restava puro e immune dalla corruzione degli uomini. La più grave di queste 'deviazioni' dalla retta via era l'Inquisizione, a proposito della quale Filangieri costruisce uno dei passaggi più incisivi del suo discorso sulla pubblica educazione:

L'esperienza istessa [...] è quella che mi mostra l'impotenza delle leggi senza i costumi. Essa è quella che mi fa vedere, come in una società corrotta i rimedii che si oppongono alla corruzione del popolo, divengono essi medesimi una sorgente di corruzione. Essa è quella che mi fa vedere come la censura, destinata a conservare i costumi, diviene in un paese corrotto un'inquisizione detestabile, un flagello spaventevole, un istrumento delle oppressioni, delle vendette, degli attentati di coloro che apertamente attaccano la sicurezza de' cittadini; come, invece di reprimere la depravazione de' costumi, essa la sostiene e la fomenta, ponendo ignominiosi tributi sulla corruzione pubblica, sulla prostituzione, sui delitti istessi; come invece di reprimere la bassezza e la viltà, essa riempie la città di delatori e di spie, d'anime vili e di mercenari infami che proteggono il vizio che gli paga, e perseguitano le virtù che gli disprezza. Essa è quella che mi fa ve-

²⁰¹ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, ediz. cit. *supra* nota 45, p. 189.

dere come la religione istessa la più santa diviene in un paese corrotto una sorgente feconda di mali e di delitti. Essa è quella che mi fa vedere il tempio e l'ara del Dio della giustizia divenire il mercato, dove l'empio va a comprare l'espiazione delle sue colpe colle offerte di una porzione delle sostanze, che ha rapite al pupillo ed alla vedova, e a sostituire con questo mezzo la tranquillità dell'innocenza a' rimorsi del delitto²⁰².

Quale poteva essere, in una situazione di questo genere, il rimedio più efficace?

Passando finalmente da' costumi all'istruzione pubblica, l'esperienza è quella che mi fa vedere nelle moderne società europee l'istruzione e i lumi diminuire i tristi effetti della corruzione, ed innalzare il solo argine che oggi si oppone a' progressi del dispotismo e della tirannide²⁰³.

Solo l'educazione poteva dunque depurare la religione e riportarla alla limpidezza e all'integrità del messaggio originario. Il compito dei filosofi e degli scrittori era cruciale e Filangieri si mostra fiducioso – anche con una certa dose di limpida *ingenuitas* – nella forza di penetrazione dei loro argomenti nelle coscienze:

Che ne sarebbe di noi, se in mezzo alla depravazione de' nostri costumi, a' vizi della nostra educazione, ed all'imperfezione delle nostre leggi; se, in mezzo ad un milione e quattrocentomila uomini sempre armati, e sempre pronti a difendere gli attentati de' padroni dell'Europa, i liberi scritti de' filosofi non inculcassero i luminosi principii della morale, non combattessero il vizio, non facessero arrossire il tiranno? Che ne sarebbe di noi, se l'opinione pubblica, da' detti scritti maneggiata e diretta, non covrisse d'infamia il monarca che ordina una legge ingiusta, il ministro che la propone, ed il magistrato che la fa eseguire? Che ne sarebbe di noi, se i colpi arbitrari dell'autorità onnipotente appena scagliati non incontrassero mille penne ardite, che gli manifestano a tutti i popoli insieme coll'ignominia de' loro autori? Che ne sarebbe di noi, se le virtù de' nostri principi non trovassero de' panegiristi eloquenti, e i loro vizi degli accusatori arditi? Che ne sarebbe di noi, se nelle nostre monarchie la voce della libertà non si facesse mai sentire al popolo, e non gli richiamasse la memoria de' suoi preziosi ed inalienabili dritti? Che ne sarebbe finalmente di noi, se i nostri monarchi istruiti da tanti luminosi scritti non avessero imparato a conoscere, che i loro interessi sono combinati con quelli de' loro popoli, che la loro forza dipende dalla pubblica prosperità,

²⁰² G. FILANGIERI, *SdL*, lib. IV, parte I, capo I : « *Introduzione* », ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 285-286.

²⁰³ *Ivi*, p. 286.

e che il loro trono è sempre vacillante, la loro corona sempre precaria, il loro impero sempre debole e sempre esposto, finché non è sostenuto dalla felicità e dallo amore di coloro che debbono difenderlo? Ecco come l'esperienza de' vari tempi e delle varie società, viene in mio soccorso per animare le mie speranze²⁰⁴.

La disamina di Filangieri era quindi nel segno dell'ottimismo. Per effetto della « penna del politico, del moralista, dell'istorico e del poeta, perseguitata dal governo, spiata dal magistrato, privata di libertà dalla legge, calunniata dal fanatico e dal potente » e « malgrado tutti questi ostacoli » si sarebbe prodotto nella pubblica opinione, un circolo virtuoso in cui l'educazione civile avrebbe purificato la religione dalle sue incrostazioni e quest'ultima avrebbe contribuito a sua volta a rafforzare l'educazione civile²⁰⁵. In ogni caso erano proprio questi « i più grandi effetti » che si erano prodotti « nelle moderne società dell'Europa »²⁰⁶. Perché non si sarebbe potuto « sperarne » di analoghi anche nelle società italiane e in particolare nel Regno di Napoli²⁰⁷? Erano ragionevoli « motivi » che inducevano a sperare « con fiducia e coraggio » in un miglioramento della situazione, prima di tutto sul piano del progresso culturale. Per questo « l'educazione richiamerà le prime nostre cure »²⁰⁸. E l'educazione doveva essere condotta nella sfera statuale, poiché se « per formare un uomo » era preferibile « la domestica educazione, per formare un popolo », invece, occorreva « la pubblica »²⁰⁹. Ora, siccome « i fanciulli e i giovani, non altrimenti che gli adulti e i vecchi, son regolati dall'opinione »²¹⁰, è la formazione dell'opinione « che può produrre i più grandi effetti »²¹¹, poiché

in qualunque governo, presso qualunque popolo, l'opinione pubblica è ciò che vi è di più forte nello Stato ; la sua influenza, così nel bene come nel male, è massima ; perché è superiore così all'azione, come alla resistenza della pubblica autorità, e per conseguenza è di una somma importanza che venga rettificata e corretta. Tra i vari mezzi, che il legislatore

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ Ivi, capo II, p. 287.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ibidem*.

deve impiegare per riuscirvi, quale potrà esser più efficace di quello del quale si parla [l'educazione pubblica]²¹²?

Sulla scia dell'insegnamento genovesiano, Filangieri coagula il suo interesse maggiore sul 'drenaggio' delle energie passionali degli individui sociali, in special modo dei più giovani, verso l'interesse statuale:

Tra la serie delle passioni, che agitano il cuore dell'uomo, ve ne sono alcune, che hanno un rapporto così stretto colla virtù, che se ne possono dire le madri. Il cuore della gioventù è aperto a tutte le passioni. La prima, che se ne impadronisce, è quella che suole ordinariamente conservare per tutta la vita l'impero sulle altre. Or la passione dominante è la sola, che può produrre i grandi effetti. L'interesse della società sarebbe, che le passioni dominanti dei suoi individui fossero soltanto quelle, che sono le più efficaci a rendergli utili allo Stato e veri cittadini. Non si può dubitare che dall'educazione dipende in gran parte questa scelta. Nell'educazione pubblica il legislatore potrebbe dunque trovare il mezzo più efficace per rendere più comuni quelle passioni, ch'egli crede le più utili e le più conducenti²¹³.

L'azione del legislatore e del governo di una società virtuosa che proceda verso livelli sempre più elevati di civilizzazione statale deve, quindi, far leva sullo strumento dell'educazione per cementare i legami di solidarietà tra i cittadini:

A misura che i vincoli, che uniscono i cittadini tra loro, si moltiplicano, il corpo sociale acquista maggior vigore, e meno esposta è la sua libertà. La tirannia [...] non può introdursi, né conservarsi, che seminando tra i cittadini la divisione madre della debolezza. Gli inimici della tirannide avvicinarono sempre gli uomini, e i tiranni gli separarono, gli divisero. Avviciniamo dunque gli uomini fin dall'infanzia. L'abito di convivere in un'età, nella quale le cause della discordia son poche, deboli e momentanee, fortificherà la sociale unione, ed avvezzerà i cittadini a considerarsi tutti come membri d'un istesso corpo, figli di un'istessa madre, ed individui di una sola famiglia; la disuguaglianza delle condizioni e delle fortune perderà una gran parte dei suoi tristi effetti; e la voce potente della natura, che intima e ricorda agli uomini la loro uguaglianza, troverà le orecchie dei cittadini disposte e preparate ad ascoltarla²¹⁴.

²¹² Ivi, p. 288.

²¹³ *Ibidem*. Sull'importanza delle «passioni conducenti», *cfr.*, *infra*, § 5.6.

²¹⁴ *Ibidem*.

Proprio sulla formazione di questi legami solidaristici, così indispensabili alla civilizzazione statuale, poteva influire la religione cristiana, l'unica capace di trasformare «un certo che di tristo e di feroce», che alberga nei « caratteri » degli uomini e specialmente dei giovani, nell'« energia che ispira la società degli uguali »²¹⁵. E questo *habitus* acquisito non smetterà «di produrre nelle loro anime tenere l'amore della società, e la pratica cognizione della reciproca dipendenza del genere umano »²¹⁶. In questo modo «essi si avvezzeranno a conoscere la necessità di sottoporre la loro volontà a quella degli altri, ad esser politici ed indulgenti, benefici e grati, ad abborrire l'ostinazione e i trasporti dell'ira, ed a circoscrivere nei giusti confini il naturale istinto per la libertà »²¹⁷.

Filangieri anticipa così di molti decenni l'idea tocquevilliana del cristianesimo come «religione dolce», capace di favorire universalmente l'eguaglianza nei diritti e nei doveri, e utilissima al progresso dei popoli democratici e alle civilizzazioni istituzionali²¹⁸. E tuttavia, nel contesto in cui Filangieri viveva, questa visione non poteva essere manifestata con la nettezza con la quale l'avrebbe potuta esprimere un libertino erudito o un *philosophe* delle *Lumières*. Il giovane scrittore si rendeva perfettamente conto che questo era un punto di particolare delicatezza della sua opera, un elemento che rischiava di farla cadere sotto la scure della censura, compromettendone la diffusione e il successo:

Se questa *scienza* riguarda tutti i popoli e tutti i tempi, non dovrà essa forse abbracciare in questa parte dei suoi principii tutte le religioni e tutti i culti? L'autore di questa *scienza* nato nel seno della vera religione, potrebbe egli per questo trascurare le false? [...] La scienza dunque, che dirige il legislatore e la legislazione, non può trascurare le false religioni, e niuno dee

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibidem*. È evidente che in questi passaggi Filangieri sta descrivendo i fondamenti pedagogici e le condizioni socioculturali che sono alla base del processo di civilizzazione statuale. Nei due capi successivi (rispettivamente il III e il IV) Filangieri si distende a spiegare il carattere universale « di questa pubblica educazione » (ivi, p. 288-9) e la oggettiva « possibilità di questa intrapresa » (ivi, p. 289).

²¹⁸ Cfr., A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* [1835], ediz. a cura di E. Nolla, Vrin, Paris, 1990, lib. I, parte II, cap. IX, p. 223-34, trad. it. a cura di N. Matteucci, *La democrazia in America*, in *idem, Scritti politici*, 2 voll., Utet, Torino, 1968 (rist. 1981), t. II, p. 340-356. Filangieriana quant'altre mai l'idea che Tocqueville esprime in una nota a margine della prima versione manoscritta della *Démocratie*: « Le despotisme peut se passer de la religion mais non la liberté » (ediz. Nolla, I, p. 223 nota x).

gridare *anatema* all'autore di essa, se l'idolatra ed il pagano, se il seguace di *Maometto* e quel di CRISTO, vi trovano ugualmente i principii, coi quali diriger le loro leggi relative a religioni ed a culti così diversi. [...] Potrei io dimenticare il dovere, che ho contratto coll'umanità intera, per evitare gl'insani giudizi della pusilla ignoranza e della calunniosa superstizione? Il mio amore, il mio rispetto, il mio attaccamento, alla sublime religione che professo, non debbono forse accrescere il mio coraggio, invece di diminuirlo²¹⁹?

Ma la via da percorrere era molto stretta. Occorreva guardarsi dagli eccessi opposti e tenersi prudentemente sul crinale della moderazione e della saggezza:

Io son persuaso, che questa parte della mia opera offenderà ugualmente coloro che mal conoscono la verità, coloro che la rendono l'istrumento del loro interesse, e coloro che la negano; ma io disprezzo ugualmente le grida degl'ignoranti, le calunnie degl'ippocriti, ed i sarcasmi di quella classe di uomini ugualmente dispregevole, che, troppo deboli per pensare da loro medesimi, e per non esser soggiogati e condotti dalle opinioni del loro secolo professano l'irreligione per moda, come avrebbero promosse le crociate, se fossero nati sette secoli fa. Ben lungi dal temere si fatti uomini, seguiamo i consigli del saggio. Osiamo di comparir bigotti agli occhi dell'empio, ed empì agli occhi del fanatico. [...] Come scrittori noi abbiamo contratto il dovere di questa pubblica magistratura. Noi dobbiamo cercare, sostenere, diffondere la VERITÀ. Se questa si trova fuori degli opposti partiti, noi dobbiamo tenercene ugualmente lontani. Noi saremo derisi dagli uni; noi saremo calunniati dagli altri: che importa? Ciò che interessa veramente l'uomo è d'adempire ai suoi doveri. Egli a misura che più dimentica se stesso, più travaglia per sé medesimo²²⁰.

Coraggio della parola, difesa della verità e della giustizia, lotta per la libertà, tutela dell'eguaglianza, spinta alla solidarietà sociale, educazione alla statualità, religione civile innestata su – e favorita da – un cristianesimo 'debole'²²¹ e dolce: questo il programma ideologico-politico di Filangieri sul quale è edificato tutto il suo ampio sistema di pensiero. Da qui prende forma il suo progetto costituzionale.

²¹⁹ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. V, capo I: « *Delle leggi che riguardano la religione* », ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 390.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ Su questo concetto e sulle sue implicazioni politiche e sociali, rinvio al mio specifico saggio: F. DI DONATO, *Per un cristianesimo debole*, in « Prospettive Settanta », nn. 2-3/1991, p. 364-405.

5.3. Socialitas versus cupiditas : divergenze parallele nella savia legislazione

Da questo punto di vista si può osservare molto chiaramente – come si è già accennato – l'influenza su Filangieri del pensiero dell'ultimo Genovesi (che morì nel 1769). L'abate salernitano, fondatore, tra mille difficoltà e con la sorda ostilità di Tanucci della prima cattedra di economia politica in Europa²²² – operazione riuscita solo grazie alla determinazione e alla provvista del toscano Bartolomeo Intieri²²³ –, aveva sviluppato nel suo insegnamento (molto seguito) e nelle sue opere, specialmente in *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*²²⁴, ma anche in alcuni scritti meno conosciuti come le *Considerazioni su i fondamenti della civile società o sulle leggi dei corpi politici*²²⁵, una linea teorica molto favorevole agli aspetti solidaristici della religione cristiana²²⁶.

²²² La cattedra di economia civile divenne operativa nel 1754. Su tutta la tormentata vicenda, cfr., R. IOVINE, *Una cattedra per Genovesi nella crisi della cultura moderna a Napoli. 1744-1754*, in « Frontiera d'Europa », anno VII, nn. 1-2, 2001, p. 359-532. Sul difficile rapporto tra Genovesi e Tanucci, cfr., F. CAMMISA, *L'Università di Napoli nella seconda metà del '700. Documenti e profilo delle riforme*, Jovene, Napoli, 2001, *ad indicem* (voce: Genovesi), e spec. p. 80-9; R. IOVINE, *Tra Tanucci e Genovesi. La dialettica tra modelli politici in sei lettere inedite su società e cultura a Napoli nel 1751*, in « Frontiera d'Europa », anno XII, n. 1, 2006, p. 45-268.

²²³ Nella sua *Autobiografia*, cit. *supra* nota 169, p. 32, Genovesi descrive la sua personalità, spiegando così implicitamente anche i motivi dell'impegno di Intieri per la fondazione della cattedra di economia civile: « La maggior parte dei discorsi nella picciola ma brillante conversazione del sig. Intieri, era d'intorno al progresso della ragione umana, delle arti, del commercio, della economia dello Stato, della meccanica, della fisica: perciocché il sig. Intieri era nemico così delle inutili astrazioni, come de' pedanteschi studii delle parole, de' quali gli uomini niun vero frutto possono ritrarre. Come egli aveva gran pratica delle cose del mondo, e aveva in queste scienze molto studiato, era da tutti udito come oracolo. Certo è che il suo giudizio era eccellente » e i suoi « discorsi cominciarono tutti a volgersi d'intorno all'economia dello Stato e alla meccanica ».

²²⁴ Cfr., l'ediz. a cura di F. ARATA, MARZORATI, Milano, 1973. Il lib. I di quest'opera uscì nel 1766 presso la Stamperia Simoniana; il lib. II fu, invece, stampato postumo dagli stessi editori nel 1771 con l'aggiunta del *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, scritto nell'estate del 1753 e pubblicato l'anno seguente (cfr., la recente ediz., curata e introdotta da N. D'Antuono, Millennium, Bologna, 2010).

²²⁵ Il testo, lasciato inedito e « imperfetto » dall'autore, uscì per la prima volta, postumo, in una *Scelta miscellanea*, vol. I, n. 1, gen. 1784, ed è stato più di recente ripubblicato da R. AJELLO in « Frontiera d'Europa », anno X, n. 2, 2004, p. 234-245, in appendice al suo importante saggio monografico: *Attualità di Antonio Genovesi: sintesi globale della natura e critica della società italiana*, ivi, p. 5-233. Nello stesso numero della rivista, di grande interesse

Del tutto ostile ai dogmatismi della metafisica aristotelica, Genovesi tendeva a una visione empirica e realistica della società e dell'economia: l'uomo – egli sosteneva – è dominato da «due istinti o naturali propensioni» che devono essere attentamente considerati «da coloro, che presegono ai popoli», poiché «sono il principale oggetto della legislazione»²²⁷. Queste due forze sono la «socialità» e la «cupidigia»²²⁸, ossia l'altruismo e l'egoismo, l'*esprit de société* e l'*esprit individuel*. Per un verso è «la coscienza della propria debolezza ch'è comune a tutti gli uomini» a determinare «lo spirito di socialità»²²⁹. Per un altro, in modo altrettanto naturale, «ciascun uomo è cupido di tre cose: de' beni, de' piaceri, della gloria»²³⁰. Data questa oggettiva condizione, «in questo dee esser posta la vigilanza, e la sapienza del legislatore, di saperli accozzare insieme, e di far capire, la gran massima, che non può l'uno istinto conseguire il suo fine, senza che si leghi, e mantenga unito con l'altro»²³¹. Ecco, dunque, tracciato il fine della legislazione e del governo di una società:

L'uomo è troppa piccola e debole cosa, perché da se solo possa avere quei beni, che desidera. E che sarebbe un uomo solo? La preda di ogni male della natura. E quai piaceri potrebbe avere un uomo solo? È certo poi che la gloria non si possa avere, che nella società, e tanto può ella esser maggiore, quanto è più grande la società, di cui si è membro. Dall'altro canto non vi può esser società senza cupidità. Io sono certo, che se noi fossimo persuasi che niun piacere, niuna gloria potesse tornarci dalla società, niuno sarebbe di tutto il mondo, che volesse unirsi coll'altro uomo²³².

Come si evince chiaramente da questo brano, Genovesi raccoglieva e rielaborava la linea che dal realismo machiavelliano conduceva – via Montaigne, Hobbes e Pufendorf²³³ – al capovolgimento del luogo co-

è anche il contributo di R. IOVINE, *Tre inedite censure del Sant'Ufficio alle "Lezioni di Commercio" di Antonio Genovesi (1817)*, p. 249-275. Le difficoltà incontrate da Genovesi furono pressoché le stesse nelle quali s'imbatté poco più tardi Filangieri.

²²⁶ Cfr., L. BRUNI, *Il mercato e il dono. Gli spiriti del capitalismo*, Università Bocconi Editore, Milano, 2015, con molte pp. dedicate al pensiero economico-politico di Genovesi.

²²⁷ A. GENOVESI, *Considerazioni su i fondamenti della civile società...*, cit. *supra* nota 225, p. 234.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ivi*, p. 235.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ibidem*.

²³³ Cfr., A. GENOVESI, *Considerazioni su i fondamenti della civile società...*, cit. *supra* nota 225,

mune che opponeva i vizi privati alle pubbliche virtù (Mandeville), ponendosi in relazione con la teoria dei sentimenti morali di David Hume e Adam Smith²³⁴; uno schema destinato a sua volta a esercitare grande influenza (almeno nel metodo e nell'incedere del pensiero) su Rousseau e più tardi su Karl Marx.

Se dunque la società è il risultato della coesistenza di quelle due tendenze, apparentabili alle forze fisiche centripeta (*socialitas*) e centrifuga (*cupiditas*), « la prima regola, fondamento [...] e come perno della legislazione » è il mantenimento dell'equilibrio tra esse. Infatti, « togliete la socialità, non v'ha più dei corpi politici, perché manca la forza centripeta, o la gravità morale. Annullate la cupidità. Non c'è più moto. Gli uomini diventano delle statue immobili: l'industria, le arti, tutto sarà distrutto: l'unione stessa degli uomini non potrà sussistere ». Se, dunque, una delle due forze « cresca di troppo sull'altra, tutto va in conquasso », poiché « se la cupidità trascorre troppo oltre, distrugge la socialità, e se la socialità si studia di sterpare la cupidità tutto languisce »²³⁵. La maggior parte dei legislatori, invece, e « non senza ragione » nelle condizioni date, ritiene di solito « che di queste due forze, quella che fosse più a reprimere, come più pericolosa, sia la cupidità; quindi è che la maggior parte dei sistemi di leggi non risguardano, che la cupidità, o se risguardano l'amicizia, e le virtù direttamente sociali, il fanno leggermente »²³⁶.

Siccome nelle società più moderne, avanzate e dinamiche « a cupidità è andata sempre oltremodo crescendo, secondo si sono i popoli ripuliti, e venuti in maggiori bisogni, i legislatori si son trovati in una perpetua

p. 234 (nota del curatore a piè di pagina), dove opportunamente Ajello fa osservare che « l'idea della debolezza umana come fonte dell'interesse ad associarsi, e quindi della società e del diritto naturale, è il punto centrale della dottrina di Samuel Pufendorf [...], soluzione espressa in polemica con Hobbes poiché temperava l'idea dell'originaria aggressività con quella della razionale socialità ». Sul punto, *cfr.*, l' incisivo studio monografico di V. Fiorillo, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Jovene, Napoli, 1992, in contrasto con la tesi di F. PALLADINI, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Il Mulino, Bologna, 1990.

²³⁴ *Cfr.*, il classico di A. O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton Univ. Press (N. J.) 1977, trad. it. a cura di S. Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano, 1990 (1ª ed. 1979), spec. p. 21, 26, 82-3 e 86.

²³⁵ A. GENOVESI, *Considerazioni su i fondamenti della civile società...*, cit. *supra* nota 225, p. 236.

²³⁶ *Ibidem*.

lotta con la cupidigia, onde è nato, che essi non abbiano quasi più risguardato all'altra forza primitiva della natura umana »²³⁷. La diffusione del cristianesimo aveva rafforzato questo squilibrio nelle legislazioni, che avevano trovato una ulteriore ragione per disinteressarsi della *socialitas*. Quest'ultima era stata delegata quasi integralmente alla Chiesa, poiché « uno de' principali fini della Cristiana Religione è dar vigore alla socialità, non essendo altro, che una legge di perfetta amicizia »²³⁸. Ma la secolarizzazione moderna aveva fatto scemare « il vigore di questa Celestiale legge » e questa nuova situazione determinava un nuovo obbligo per i legislatori di tornare a occuparsi della socialità oltre che della cupidigia :

I legislatori sono uomini come ciascun altro ; sentono adunque anch'essi i due primitivi istinti della nostra natura, la socialità e la cupidità. Questi due istinti saviamente maneggiati possono ad un tratto giovare mirabilmente ad ambedue. La cupidità dee portare i Sovrani alla loro grandezza e felicità: e la socialità alla grandezza e felicità dei popoli. Senza che essi abbiano un grande e ricco popolo, non saranno che piccoli e poveri: la loro cupidità resterà delusa: ma essi non possono avere un grande e ricco popolo, se non [h]anno della socialità. [...] L'equilibrio di queste due forze naturali è quello che può far grandi e felici i Sovrani: l'inequilibrio gli fa piccoli e infelici²³⁹.

Ma con quali « mezzi » il savio legislatore poteva raggiungere l'obiettivo di tenere in equilibrio le due forze divergenti e obbligate a coesistere?

Non altri che quei, che aumentano il popolo rispettivamente alla estensione del paese e insieme le ricchezze del popolo. Perocché la conquista, secondo che sono oggi le cose in terra, non è un mezzo più di stagione e il parlarne sarebbe cosa se non stolta, almeno inutile. Ma poiché aumentare il popolo e le sue ricchezze non si può fare che con aumentare il moto del corpo civile, né si può aumentare questo moto senza dar delle nuove mosse alla cupidità: questi mezzi debbon esser quelli che solleticano la cupidità. Ma perocché è dimostrato che non si può, senza ruina comune, accrescere l'una di queste due forze, senz'accrescere in proporzione l'altra, è da far l'uno e l'altro²⁴⁰.

²³⁷ Ivi, p. 237.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ Ivi, p. 238.

Il passo più complicato da compiere era l'azione sul versante della cupidigia, poiché a questo s'interponeva la morale cristiana imperante e diffusa. Un'interpretazione rigida e 'fanatica' di quest'ultima considerava blasfemo e peccaminoso ogni atto mirante a disinibire l'individuo liberandolo dai suoi doveri altruistici. E invece per conseguire l'interesse generale la saggezza della scienza legislativa doveva procedere proprio in quella 'eretica' direzione. Infatti,

per quel che si appartiene a dar vigore alla cupidità, egli basta, o almeno è aver fatto il più, col non porre ostacolo niuno a questa forza; perocché ella è di sua natura attiva e sollecita e che va di per sé, dove niente se le frapponga fra' piedi. E per torre questi ostacoli, ei si vuol primamente non fare odiare a niuno la vita. Siccome è detto, la cupidità, forza motrice dei corpi politici, è portata ai beni, ai piaceri, alla gloria: or come possono i beni, i piaceri, la gloria mover colui, che odia la sua vita? Quei poi che cominciano avere a noia la vita, se non la naturale, almeno la civile, sono tutti coloro, a cui non resta che niente, o poco della civile libertà in ciò che appartiene alle arti e mezzi da conquistar dei beni, o da godersi de' piaceri, o da ottener della gloria. La libertà naturale dell'uomo dee esser ritenuta in ciò, che può ostendere sé o gli altri; ma in quelle mosse, che servono alla conquista de' beni, all'onesto godimento de' piaceri, al conseguimento della gloria, non si dovrebbe frapporre ostacolo alcuno da colui, che volesse aumentare il corpo civile, o se se n'avessero a porre per rispetto al ben pubblico, dovrebbero essere i meno possibili²⁴¹.

Ne conseguiva che ogni restrizione posta allo sviluppo « delle arti, e de' mestieri » costituiva un ostacolo alla « cupidità » e perciò stesso provocava « noia del vivere civile », alienando così « gli animi dal produrre il soverchio per alimentare un gran popolo »²⁴². Di qui una serie di nefaste conseguenze a catena, tra le quali le più gravi erano la diminuzione dei matrimoni e l'emigrazione delle forze più produttive della società (quelle misure « sovente stimolano a cangiar cielo »)²⁴³. La disattenzione alla cu-

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibidem*.

pidigia, ossia all'egoità sociale²⁴⁴, determinava anche la scarsa dedizione dei legislatori e dei governi a porre rimedio all'insicurezza:

Uno dei grandi e onestissimi piaceri, che nella società civile ci godiamo, è quello di esser sicuri dei nostri beni, e di farne quell'uso, che noi più torna in grado. Se quest'uso sia per essere dannevole a noi o agli altri, il legislatore, ch'è il tutore de' suoi popoli, non solo [h]a dritto di vietarlo, ma il dee. Se i beni servono al mantenimento del vacillante corpo politico, d'onde dipende la sicurtà e il riposo di ciascun membro, egli [h]a parimente dritto di servirsene, e noi obbligo di dargli. Ma fuor di questi casi, ciascun ne paga una parte per restare intiero padrone dell'altra. Se questa sicurtà e libertà manca, la cupidità si raffredda, e perciò lo spirito motore del corpo civile. Quindi avviene un gran disseccamento delle sorgenti de' beni, e con ciò la spopolazione. Che le nostre mogli, i nostri figli, i nostri beni sieno esposti alla violenza de' malvagi, o de' potenti, chi è di noi che vorrà più averne? O se egli voglia averne, chi è che voglia esser membro di un tal corpo? Fate che un tal male duri un mezzo secolo in una popolatissima nazione, io vi dico, ch'ella ne sarà dell'intutto deserta. L'istesso è a dirsi, se voi m'impedirete l'uso de' miei beni, così in vita, come in morte, salvo dove io non voglia disporne in danno di me, o del corpo; che essendo abuso di cupidità si vuol reprimere, senza timore, che ne sia offesa la forza della cupidità²⁴⁵.

Vi era, infine, il tema della « gloria », cui ciascun uomo aspira, e che è una forza potentissima per spingere gli esseri umani ad agire, determinando un indiretto ma concreto vantaggio per l'intera società cui appartengono:

La cupidità della gloria è delle volte la più grande di tutte le cupidità, perocché non pochi ci sono, che le sacrificano i beni, e la vita medesima. La gloria è la diffusione della stima, che si [h]a delle altrui virtù, principalmente delle virtù sociali. Ella è gran principio motore de' corpi politici, e perciò è principio produttore del sostegno dei popoli. Essendo tale, non le si vuole opporre altro ostacolo, che quello di regolarla, perché non nuoccia né a noi, né agli altri. Si [h]a da cercare in tutti i modi di svellere dagli animi umani, se vi è, la persuasione di poter acquistar gloria per

²⁴⁴ Su questo argom. cfr., R. AJELLO, *Egoità sociale. Alle origini del realismo critico e dello Stato moderno in Europa*, « Frontiera d'Europa », anno II, n. 2, 1996, 5-150; e, sulla distinzione tra « altruismo egoista » e « egoismo altruista », S. MOSCOVICI, *Les formes élémentaires de l'altruisme*, in *idem* (ed.), *Psychologie sociale des relations à autrui*, Nathan, Paris, 1994 (nuova ediz. Colin, Paris, 2006, p. 71-85 : 82-4), trad. it. *La relazione con l'altro*, Raffaello Cortina, Milano, 1997, spec. p. 85-104 : 100-2.

²⁴⁵ A. GENOVESI, *Considerazioni su i fondamenti della civile società...*, cit. *supra* nota 225, p. 239.

mezzo del vizio, o di cose vane, e inutili: perché questa persuasione non è principio motore da potersi accozzare coll'altro della socialità, ma da distruggerlo. Una Repubblica dove gli omicidi, i ladri, gli adulteri, i traditori, i perfidi, ed altri malvagi ottengono gloria, non è un corpo politico, perché manca la forza centripeta. Medesimamente non si vogliono accreditare, e torre al cielo, i ciarlatani, i buffoni, o altri professori di ciancie, e di vanità: perché se voi gli onorate, voi vi chiamerete molti a professarle, ciò che snerva la cupidità produttrice. Ma egli è il dovere, che la vera virtù sia onorata e premiata²⁴⁶.

Genovesi aveva messo il dito sulla piaga: nel regno di Napoli, ma secondo una mentalità diffusa – sia pure con diverse gradazioni – in tutte le aree situate al di qua della catena alpina, si favoriva – quando non si premiava – il male e si scoraggiava – quando non si puniva – il bene²⁴⁷. Avrebbe scritto più tardi, parlando della «storia d'Italia», un osservatore di straordinario acume come Stendhal, «in nessun paese è stato conosciuto quale valore ha la menzogna, in nessuno è stata meglio pagata» (*La badessa di Castro*).

5.4. Vizi e castighi, virtù e premi

Proprio questo tema dei “premi alla virtù” – che faceva da *pendant* al più noto motivo della punizione ai « vizi » contenuto nel *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria²⁴⁸ – era, in quegli stessi anni, al centro della speculazione dell'opera di un giovane e geniale avvocato e intellettuale aquilano, allievo di Genovesi, Giacinto Dragonetti. Il suo trattatello, intitolato *Delle virtù e de' premj*, fu pubblicato a Napoli nel 1766, anonimo – come del resto lo era stato due anni prima quello di Beccaria – e subito ebbe una traduzione francese che circolò ampiamente in tutt'Europa negli anni successivi²⁴⁹.

²⁴⁶ Ivi, p. 240.

²⁴⁷ Cfr. *supra* § 4.2.

²⁴⁸ Sul quale, in un'ampissima letteratura, mi sia consentito segnalare il mio recente saggio: F. DI DONATO, *Cesare Beccaria et l'esprit constitutionnel du droit moderne*, in É. GASPARDINI, F. QUASTANA (eds.), *Mélanges en l'honneur du professeur Michel Ganzin*, Éditions la Mémoire du Droit, Paris, 2016, p. 455-468.

²⁴⁹ L'edizione francese, intitolata *Traité des vertus et des recompenses* e tradotta da un capitano dell'artiglieria regia Jean-Claude Pingeron, uscì a Parigi nel 1767 dall'editore Jean Gravier (è liberam. consultabile sul sito Gallica della BNF all'indirizzo: <http://catalogue.bnf.fr/>

« Gli uomini », esordisce Dragonetti, « hanno fatto milioni di leggi per punire i delitti e non ne hanno stabilita [nep]pur una per premiare le virtù »²⁵⁰. Queste ultime dipendono da « un ardito sforzo dell'animo » e sono tipiche « di un ente debole per sua natura, e forte per sua volontà. In questo consiste il merito della morale umana »²⁵¹. In Dio la virtù non opera « perché non ha egli bisogno di sforzo per far bene » in quanto « le benefiche operazioni gli sono naturali. Altro dunque non è la virtù, che un generoso sforzo indipendente dalle leggi, che ci porta a giovare altrui. I suoi estremi sono il sacrificio, o scapito del virtuoso, e l'utile, che ne risulta al pubblico »²⁵². In quest'ottica, le virtù sono « un prodotto non del comando della legge, ma della libera nostra volontà » e perciò « non ha su di esse la società diritto veruno. La Virtù per verun conto non entra nel contratto sociale; e se si lascia senza premio, la società commette un'ingiustizia simile a quella di chi defrauda gli altrui sudori »²⁵³. E invece, secondo un metro di giustizia naturale, « sembra che la società abbia da principio secondo lo spirito della stessa sua istituzione fatto un tacito patto di ricompensare i sudori privati sparsi in beneficio comune »²⁵⁴. E perciò « è altresì fuor di dubbio, che i cittadini debbono esser distinti, e premiati a proporzione de' loro servigi gratuiti »²⁵⁵.

Se i legami sociali si erano allentati e risultava più rarefatto e impalpabile il processo della civilizzazione statuale e istituzionale, se una sorta di sfiducia nichilistica si era impadronita delle menti e degli spiriti dei più, ciò accadeva, a parere di Dragonetti, proprio perché si era spezzato il filo

ark:/12148/cb11919861n.public). Il testo originale italiano *Delle virtù e de' premi* (opportunamente emendato in confronto con quello transalpino) è ora pubblicato in « Frontiera d'Europa », anno XV, nn. 1-2, 2009, p. 427-464. Dragonetti non conosceva il *pamphlet* di Beccaria. Il titolo, in realtà, gli fu suggerito da Genovesi : cfr., R. AJELLO, *Verso una giustizia non soltanto formale. La critica di Rousseau, Beccaria, Dragonetti all'idealismo giuridico formalistico*, nello stesso numero della rivista testé cit. e intitolato : *Democrazia giuridica moderna. Problemi, protagonisti, testimoni. Rousseau, Beccaria, Dragonetti*, p. 9-425 : 318-56 e 399-403. Molti riferim. a Dragonetti in R. AJELLO, *Dalla magia...*, cit. *supra* nota 13 (*ad indicem*). Cfr., anche L. BRUNI, *Il "Delle virtù e de' premi" di G. Dragonetti (e una polemica di B. Croce)*, in « Storia del pensiero economico », fsc. 1, 2010, p. 33-49.

²⁵⁰ G. DRAGONETTI, *Delle virtù e de' premi*, cit. nella nota preced., p. 428.

²⁵¹ Ivi, p. 430.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Ivi, p. 431.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*.

che teneva uniti i premi (sociali) alle virtù (individuali): « La scarsità delle virtù è a' giorni nostri un effetto della mancanza de' premi »²⁵⁶. Questo legame non era solo un fatto morale. Era anche produttivo di un effetto socialmente utile e perciò di grande importanza politica:

La sola necessità del proprio utile ci costrinse a cedere parte della propria libertà. Ciascuno ne vuol mettere nel pubblico deposito la minima porzione possibile. Il premio è il vincolo necessario per legare l'interesse particolare col generale, e per tenere gli uomini sempre intenti al bene. Laonde le virtù, che per patto sociale non si appartengono alla società, non debbono restar defraudate de' premi loro dovuti. [...] Dunque vi deve essere una proporzione fra le virtù e i premi in ragion composta dell'utile che apportano alla società, e dei sacrifici, che costano al loro autore. Questa è la bilancia, che la giustizia distributiva di tutte le nazioni non dovrebbe mai farsi trarre di mano²⁵⁷.

Ma proprio quella bilancia stava sfuggendo di mano al sovrano di Napoli. Il sistema sociale e politico del regno premiava « i mediocri ossequienti » e metteva in ombra i virtuosi di talento²⁵⁸. Dragonetti reagì energicamente e con ironia sardonica e amara, tipica dei delusi che osservano con compassato distacco, ma che in realtà ribollono di rabbia per l'ingiustizia enorme e palese che si consuma sotto i loro occhi:

Caligola giunse fino alla follia, di dichiarare console [in realtà senatore] il suo cavallo. Quanti più insensati del cavallo di Caligola sono pervenuti alle supreme magistrature col solo merito di avere avuto la viltà di secondare le stravaganze de' potenti! [...] A chi di noi non reca indignazione il sentire gli stravaganti onori e le ricchezze, che sugli eunuchi si spargono a larghe mani in Costantinopoli, ed Ispahan? Qual Bassà, qual Mollak a vicenda non ci crederà degni di compassione, tra noi vedendo musicisti possessori di feudi, cantatrici gareggiar d'opulenza coi primi nobili, che si fan gloria di rovinarsi per esser loro adoratori, mentre l'artefice, e il letterato oppresso e mendico giace nell'oscurità? Non invidio agli oziosi il loro passatempo; dico soltanto, che si nuoce più col situar male le ricompense, che con sopprimerle. [...] Dovrebbe dunque l'Europa uscire d'illusione, e non permettere, che virtù supposte tolgano la mercede alle virtù reali²⁵⁹.

²⁵⁶ Ivi, p. 432.

²⁵⁷ *Ibidem* e p. 433.

²⁵⁸ Cfr., R. IOVINE, *La promozione dei mediocri ossequienti. Lettere di Giuseppe Romano ad Antonio Niccolini*, in « Frontiera d'Europa », anno XIII, n. 2, 2007, p. 207-47. Sul punto anche R. AJELLO, *Dalla magia...*, cit. *supra* nota 13, p. 145-146.

²⁵⁹ DRAGONETTI, *Delle virtù e de' premi*, cit. *supra* nota 249, p. 433-434.

Un solo criterio sembrava in grado di evitare lo scempio e ristabilire il giusto ordine gerarchico nella compagine sociale: « L'utile della Nazione sia la sola regola al principe per premiare i dotti, e distinguere da quelli, che ne usurpano il titolo »²⁶⁰. E ancora una volta era il valore concreto, empirico dell'utilità (sociale e generale) a determinare la distinzione e il metro di giudizio più affidabile: « Sono degni di castigo, e non di mercede i promotori di quistioni inutili, qualunque sublimità d'ingegno si richieda per iscorrere i campi immaginari ». E tra costoro non poteva mancare, in un ingegno eminentemente moderno, la stoccata mortale agli scolastici aristotelici:

Ancor l'umanità si risente del lungo incantesimo, in cui immersero le aristoteliche, e le scolastiche sottigliezze. La religione istessa malgrado la santa semplicità, con cui l'insegnò il nostro Divin Maestro, per l'ambizione di voler noi dare rischiaramento ai luminosissimi suoi dogmi in quante interminabili controversie non è stata involta? Quanti anni, e quanti talenti non hanno da piangere la filosofia, e le lettere²⁶¹?

E scolastici quant'altri mai erano la grande maggioranza o la quasi totalità dei giureconsulti. Il campo del diritto e della giustizia era, fuor di ogni dubbio, il più delicato e il più suscettibile di maggiori conseguenze sugli assetti della società e sugli equilibri dello Stato e delle istituzioni. Su questo punto, ancor più di altri, Dragonetti è *tranchant*: « L'abuso della giurisprudenza è più d'ogni altro fatale agli Stati. Le leggi sono state inventate in difesa del debole; qual maggior sovversione, che di metterle in mano del potente per arma offensiva? »²⁶². Tutta la scienza dei giuristi consisteva «in alimentare nella Nazione lo spirito di litigio». La loro ignoranza risultava sconcertante: « Quanto la dottrina è da essi lontana, altrettanto eglino ne affettano il possesso. Tutti hanno biblioteche numerose, ordinaria abitazione de' ragnateli. Soltanto per affastellare stracciate dottrine vi penetrano de' giovani loro allievi »²⁶³. Costoro « ricorrono alle leggi non per conformarsi ad esse, ma per adattarle alla fantasia del litigante », ossia per piegarle a piacimento ai loro interessi di causa momentanei:

²⁶⁰ Ivi, p. 455.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Ivi, p. 461.

²⁶³ *Ibidem*.

Se sono del tutto contrarie, persuadono ai giudici, ch'essi ne sono arbitri, e non esecutori. N'escludono la forza con nuove interpretazioni, con antiche sentenze, e con autorità di tenebrosi scrittori. Ne' loro tribunali regna confusione maggiore, che non fu nella Torre di Babello. La Nazione può dirsi ritornata nel primitivo Caos. È involta in garbugli, discordie, e disordini. Il giusto si confonde coll'iniquo. L'inganno, e le frodi trovano sicuro asilo, e l'innocenza ostinati persecutori. [...] Non pensano, che col capo altrui. Tutt'i loro ragionamenti si riducono ad un'esatta numerazione di autorità, e antiche decisioni. Con questi fallaci argomenti adattabili a tutt'i capricci umani rendono inaccessibile il sentiero della verità. Che un giudice ignorante, ed un cavilloso, e venale legista abbiano travagliato i loro contemporanei, sembra un male sopportabile. È la massima delle assurdità, che le loro ingiuste sentenze, e le loro strane interpretazioni escano per nostra opera trionfanti dall'oblio per tormentare l'età future²⁶⁴.

La *Scientia juris* e i suoi sacerdoti erano, dunque, all'origine dei mali di cui era affetta la società che Dragonetti e Filangieri osservavano da vicino. Il pessimo funzionamento delle istituzioni giudiziarie, frutto in primo luogo dell'ontologismo formalistico di cui era impregnata la *forma mentis* dei *legum doctores* (a sua volta effetto della formazione che i giuristi ricevevano nei "collegi dei dottori" e negli *studia*), provocava effetti disastrosi sull'intera struttura della società²⁶⁵: sulle arti e i mestieri, sull'agricoltura,

²⁶⁴ Ivi, p. 462.

²⁶⁵ Filangieri ne è a tal punto consapevole che nel piano d'istruzione dei futuri magistrati inserisce « lo studio delle patrie leggi, accompagnato da' veri e luminosi principii dell'ordine pubblico e della prosperità sociale » (quindi un diritto non puramente normativo e ontologico, ma un sistema legislativo rivolto soprattutto a scopi pratici e strettamente aggan- ciato al funzionamento delle strutture politico-istituzionali e ai bisogni economici della compagine sociale) soltanto e « finalmente » al « sesto anno [...] di questa scientifica edu- cazione », evitando quindi accuratamente di nutrire la formazione dei giuristi con le tradi- zionali abilità tipiche degli *studia* collegiali (a cominciare dalla mnemotecnica normativa) e puntando invece su brevi elaborazioni critiche finalizzate a sviluppare sensibilità sociali : G. FILANGIERI, *SdL*, lib. IV, capo XXV, articolo VII : « *Sistema d'educazione scientifica pel collegio dei magistrati e dei guerrieri* », ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 325-346 : 334. Sulla formazione e le strutture mentali dei giuristi di Antico Regime vi è un'abbondante letteratura storiogra- fico-giuridica: oltre al classico di Ajello, *Arcana juris*, cit. *supra* nota 2, e al bel lavoro di sintesi di KRYNEN, *op. cit.* *supra* nota 164, mi limito, per brevità, a segnalare, con specifico riguardo ai territori italiani : P. GILLI, *Les collèges de juristes en Italie centro-septentrionale au XV^e siècle : autorité doctorale et contrôle social*, in F. ATTAL et al. (ed.), *Les universités en Europe du XIII^e siècle à nos jours. Espaces, modèles et fonctions*, « Actes du colloque international d'Orléans », 16-17 oc- tobre 2003, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, p. 113-30 ; E. CORTESE, *Contenuti e metodi dell'insegnamento : il Diritto nei Secoli XI-XV* ; I. BIROCCHI, *Contenuti e metodi dell'insegna-*

sull'industria, sulla navigazione e i trasporti marittimi, sull'organizzazione militare, sul commercio (settore che Dragonetti al seguito di Genovesi, considera strategico e centrale per la prosperità di una nazione), sullo sviluppo delle scienze, sugli assetti politici e sulla certezza della proprietà privata²⁶⁶. Quest'ultima, che era uno degli snodi decisivi per l'attribuzione dei premi, versava invece in uno stato di confusione sbalorditiva: « Non vi è cosa più incerta della proprietà de' beni. Le cause si giudicano infinità di volte. Hanno il privilegio di essere immortali. Se per lunghezza di tempo escono dalla memoria degli uomini, e sono in certa maniera estinte, subito si dà loro una nuova vita. Quali stranezze non produce la sottigliezza legale? Misera quella nazione, che vi è soggetta! »²⁶⁷.

Sulla base di questo articolato argomentare, è molto efficace l'appello conclusivo rivolto ai governanti del Vecchio Continente:

Rivolgete, benèfici monarchi di Europa, tutta la vostra paterna cura all'esatta distribuzione delle ricompense. Il vostro esempio avrà più forza, che la debole voce di un oscuro filosofo. La ragione non ha da sé sola quel calor necessario per persuadere le verità le più palpabili. Quando da voi non si stimeranno gli uomini per talenti, o attributi frivoli, ma per qualità reali, i virtuosi non resteranno negletti, tutti renderanno loro il

mento : *il Diritto nei Secoli XVI-XVIII*, entrambi in G. P. BRIZZI, P. DEL NEGRO, A. ROMANO (eds.), *Storia delle Università in Italia*, 3 voll., Sicania, Messina, 2007, t. II, rispettivam. p. 229-241 e 243-61 ; e – per l'attinenza al regno di Napoli – I. DEL BAGNO, *Legum doctores. La formazione del ceto giuridico a Napoli tra Cinque e Seicento*, Jovene, Napoli, 1993 ; Ead., *Il collegio napoletano dei dottori. Privilegi, decreti, decisioni*, Jovene, Napoli 2000 ; D. LUONGO (ed.), *All'alba dell'Illuminismo. Cultura e pubblico studio nella Napoli austriaca*, Fridericiana Historia, Guida, Napoli, 1997. Filangieri aveva compreso bene che quei « contenuti e metodi » erano strutture pre-comprensive di lunghissima durata e che da essi dipendeva in larga misura il tono generale della vita pubblica italiana, una *forma mentis* che egli riteneva indispensabile superare per poter costruire una moderna scienza, empirica e sociale, della legislazione. Per un'incisiva disamina critica sull'insegnamento contemporaneo del diritto in Italia (« una scienza giuridica senza società ») in rapporto ai retaggi della formazione giuridica tradizionale (quella stessa che anche Filangieri combatté aspramente), cfr., R. AJELLO, *Problemi e prospettive dell'insegnamento in Italia « Storia del diritto italiano » : articolazioni disciplinari vecchie e nuove*, in P. GROSSI (ed.), *L'insegnamento della storia del diritto medievale e moderno. Strumenti, destinatari, prospettive*, « Atti dell'incontro di studio », Firenze 6-7 novembre 1992, Giuffrè, Milano, 1993, p. 61-102 : 69-73.

²⁶⁶ DRAGONETTI, *Delle virtù e de' premj*, cit. *supra* nota 249, p. 436-459 : ciascuno di questi temi costituisce un autonomo capitolo del trattato.

²⁶⁷ Ivi, p. 462.

dovuto omaggio. [...] Se i premi incomincino ad agire nella loro sfera, col giro di brevi giorni si troverà il loro prodotto molto meraviglioso²⁶⁸.

Sarebbe emersa, allora, una verità « chiara e luminosa » a render giustizia e rimettere ordine dove regnava il caos: « Che quello è il più felice Stato, ove la precedenza si misuri colla virtù »²⁶⁹.

5.5. Abituati al caos

Di chiara ispirazione genovesiana, l'opera di Dragonetti combatteva energicamente « le conseguenze del formalismo giuridico e le condizioni che ne derivavano », con « un'impronta irenistica, pacifica, conciliativa, che non si traduceva in una rivolta », ma « si specificava in criteri di politica economica, legislativa, giuridica »²⁷⁰. Sono tutte caratteristiche che si ritrovano, pressoché identiche, in Filangieri. Negli stessi termini che avrebbe adoperato circa un decennio più tardi il giovanissimo autore della *Scienza della legislazione*²⁷¹, Dragonetti aveva condannato « la "misericordia" ecclesiastica, concetto fideistico, ideologico, formalistico, strumento di potere per una sola parte, non di ordine e di razionalità » sistemica e generale²⁷².

In Italia « la mala vita trova[va] consensi ed appoggi » e così prosperava, anche, anzi soprattutto, all'interno delle istituzioni, a causa della giustizia « lenta e paralitica » alla quale nessuno era così ingenuo da potersi affidare²⁷³. L'agile e incisiva prosa del giurista abruzzese, così come quella

²⁶⁸ Ivi, p. 463-4.

²⁶⁹ Ivi, p. 464.

²⁷⁰ Cfr., R. AJELLO, *Verso una giustizia...*, cit. *supra* in nota 249, p. 400.

²⁷¹ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. V, capo III : « Vedute generali sui mali, che il legislatore dee nella religione evitare », ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 392-393 : tra « i primi mali, che il legislatore dee nella religione evitare », vi è l'indulgenza che segue all'espiazione ; mai come in questo caso « le idee del bene e del male religioso concorrono colle idee del vero bene, e del vero male morale e civile », per distruggere « l'utile influenza della sacra sanzione », annientando così anche la punizione civile. Più in generale Filangieri insiste sugli effetti nefasti della disgiunzione tra le due sfere, una situazione che si determina quando « la religione ordini, o sembri ordinare, ciò che il legislatore dee proibire, o proibisca, o sembri proibire, ciò che il legislatore dee prescrivere ».

²⁷² R. AJELLO, *Verso una giustizia...*, cit. *supra* in nota 249, p. 401.

²⁷³ Ivi, p. 402. Dragonetti riprende qui un *Leit-motiv* che era stato uno dei cavalli di battaglia degli illuministi meridionali di scuola genovesiana : si pensi ai passi esemplari dedicati al tema da G. M. GALANTI, *Testamento forense* [pubbl. a Venezia nel 1806, anno della morte

più articolata e doviziosa del giovane principe napoletano, affrontavano di petto, con grande coraggio e senza mezze misure « molti dei mali del Mezzogiorno », sottolineando in particolare come « i vuoti di produttività economica e di etica pubblica » derivassero direttamente « dal caos creato dall'uso improprio ed alternativo della giustizia, dalla sua strumentazione per fini non suoi, dalla sua inaffidabilità »²⁷⁴. Erano « inquinamenti plurisecolari » che si ponevano come macigni insormontabili all'affermazione di una « qualunque forma di religiosità civile » e dell'assoluta « mancanza di senso dello Stato »²⁷⁵. La pressoché totale assenza di un qualsivoglia spirito delle istituzioni²⁷⁶ era basata nei territori e nelle comunità italiane su un feroce spirito trasgressivo alimentato dalla precondizione politica – di fatto ancora ferma a uno stadio semibarbarico²⁷⁷ – della parcellizzazione microfeudale.

Come si è visto, in quelle specifiche condizioni peninsulari non si poteva proporre una soluzione radicale, come Rousseau aveva osato fare – con successo – in Francia. Il *philosophe* e polemista ginevrino aveva posto la legittimazione della giustizia sotto il consenso della volontà sociale. La forza ispirativa del *Contrat social* era stata « espressione di una nuova religiosità civile, che prendeva il posto delle aspirazioni metafisiche, nasceva dal presupposto della presenza centrale ed adulta della società come persona capace di dettare le regole, cui era doveroso subordinare ogni altro interesse e valore »²⁷⁸. Ma questa idea emergeva nel seno di una società già molto coesa, malgrado le – anche profonde e radicali – divergenze tra le visioni politiche che esprimevano da un lato le forze più attive e dinamiche dall'altro gli agglomerati più statici e conservatori dello *status quo*. Di là dalle divisioni che avrebbero di lì a poco condotto verso la

dell'A., ma scritto negli anni precedenti], ediz. curata da I. DEL BAGNO, Di Mauro Editore, Cava de' Tirreni, s. d. [2003], p. 125 : il grande giurista sannita affermava, con afflitta ironia, che le « liturgie giudiziarie » facevano sprecare un'enorme quantità di tempo per risolvere questioni procedurali (quasi sempre pretestuose) che egli avrebbe « pienamente discusso e deciso in mezz'ora » ! Sulla paralisi giudiziaria italiana e sulle sue cause teoretiche e culturali di derivazione medievale, cfr., R. AJELLO, *Eredità medievali...*, cit. *supra* nota 43.

²⁷⁴ R. AJELLO, *Verso una giustizia...*, cit. *supra* in nota 249, p. 402.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ Cfr., le opere citate *supra* nota 158.

²⁷⁷ Per la comprensione dei motivi originari di questa condizione italiana resta di grande utilità l'analisi descrittiva di P. M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici dell'alto Medioevo*, Giuffrè, Milano, 1968.

²⁷⁸ R. AJELLO, *Verso una giustizia...*, cit. *supra* in nota 249, p. 402.

Rivoluzione, il terreno sociale era maturo per assorbire una sintesi teorica così dirompente, palingenetica e completa come quella rousseauiana.

Per realizzare il decisivo passaggio diretto a « sostituire la metafisica con la religione civile, dopo che la prima era stata da secoli svuotata dalla scepsti, Rousseau aveva dovuto indicare le linee di una ricostruzione storica molto ampia e formulare una diagnosi *globale* »²⁷⁹. Ora, questa era una soluzione assolutamente improponibile nei territori situati al di qua delle Alpi, perché l'Italia pensava se stessa come la « sede centrale della Verità oggettiva »²⁸⁰ mentre nella realtà era la patria della logica microfeudale. Quella *forma mentis*, incapace di pensare il legame tra sovranità e interesse nazionale, aveva da secoli abituato le popolazioni italiane a vivere nel caos, nella precarietà, nell'improvvisazione, nell'assenza di un diritto statale certo e stabile, nella scarsità assoluta di uno spirito istituzionale e nella più totale mancanza – quando non addirittura avversione – a quello che Rousseau e Diderot avevano chiamato *esprit de société*²⁸¹.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ Cfr., R. AJELLO, *L'estasi della ragione...*, cit. *supra* nota 28, p. 89-104 : soprattutto nei territori italiani « le tecniche delle scienze giuridiche erano lontanissime dal metodo sperimentale » e i giuristi operavano sulla base di strumenti concettuali (come la *communis opinio*, la *probabilitas*, il *consensus gentium*, e, su tutto, la *prudentia*, che nulla avevano a che vedere con i metodi del pensiero moderno (ivi, p. 93) mentre oltr'alpe si può « osservare come *bonheur* e *bons sens* » si erano imposti a ogni livello culturale, psicologico e sociale, contribuendo a mutare « profondamente l'idea di società, il modo di concepire il diritto, i suoi fondamenti, la sua scienza » (ivi, p. 92). Quanto a Rousseau, la sua « preferenza non andava all'uomo naturale, [...] ma al cittadino che non è niente fuori della moltitudine », ossia del « corpo sociale » (ivi, p. 101). Fu proprio questo « antindividualismo di Rousseau » a dare « il 'tono' del radicale cambiamento » che intervenne nella Francia dei Lumi e che fu ben presto destinato a diffondersi in tutt'Europa (ivi, p. 102) in base al principio « scolpito nel nostro cuore », come scrisse Denis Diderot, secondo il quale « l'istinto della sociabilità è così forte [...] che tutta l'economia della società umana è fondata su questo principio generale e semplice »; di conseguenza, « dal principio della sociabilità discendono, come da una fonte, tutte le leggi della società ». L'esistenza di questo principio « è tanto necessaria, tanto evidente quanto l'esistenza dell'uomo ». Perciò « per regolare e garantire l'ordine sociale, basta conoscere la natura umana. Non è concepibile alcuna frattura tra la funzione sociale dell'individuo e la sua aspirazione alla felicità » (R. MAUZI, *L'idée du bonheur...*, cit. *supra* nota 106, p. 594-595). E del resto per Diderot la stessa morale dipende dall'*esprit de société*; in un bel passaggio del *Salon de 1767*, l'enciclopedista scrisse : « Ogni essere tende al proprio *bonheur*; e il *bonheur* di un essere non può essere il *bonheur* di un altro [...]. La morale rientra dunque nel dominio della specie. [...] Cos'è una specie? Una moltitudine di individui organizzati nella stessa maniera [...]. Cosa? l'organizzazione sarebbe la base della morale? Mi sa di

Dalla cruda e disincantata osservazione di questa disastrosa condizione asociale²⁸², che aveva prostrato nelle popolazioni stanziato al di qua delle Alpi qualsiasi forma d'interesse al disinteresse, liquidando il senso comunitario in una miriade di propensioni particolari impossibili da ricondurre nell'ambito di un'elementare *socialitas*, occorre coraggiosamente partire per sviluppare un'analisi realistica che avesse l'obiettivo d'individuare e proporre i rimedi in grado di superare l'*impasse*.

5.6. L'inclinazione affettiva per la statualità e le passioni conducenti

È ciò che Filangieri fece sviluppando una lunga e ingegnosa meditazione sulle « passioni conducenti », cioè su quelle passioni insite nell'animo umano che possono condurre « al grand'effetto, che noi ci proponiamo, e che propor si dovrebbe il saggio legislatore », ossia il radicamento nel popolo di « *quella virtù civile, che combina la volontà col dovere, e che può sola costituire l'umana felicità* »²⁸³.

La combinazione della volontà con il dovere, ossia l'atteggiamento responsabile che ciascun soggetto deve assumere verso la libertà altrui e il rispetto delle regole scritte e non scritte che di quella libertà sono il presidio e la garanzia, è dunque il fondamento della statualità, dello spirito delle istituzioni e della civilizzazione statuale. È, però, necessario individuare le condizioni che favoriscono l'affermazione e il radicamento negli animi di questa “volizione adesiva” dalla quale dipende la realizzazione di una società sana, ordinata e ben organizzata. Per Filangieri le passioni « le quali, così nella guerra come nella pace, così nella repubblica come nel regno, così nell'individuo come nel popolo, abbiano in ogni tempo, stabilmente ed in tutte le circostanze questa sublime qualità », sono soltanto due « e queste sono l'amor della *patria* e della *gloria*, allorché sono dal legislatore saggiamente introdotte, combinate, diffuse, invigorite »²⁸⁴.

si » : il brano è riportato, in trad. it., e acutamente commentato da Amodio, *Luoghi...*, cit. *supra* nota 106, p. 119.

²⁸² Cfr., R. AJELLO, *L'asociale cordialità...*, cit. *supra* nota 82.

²⁸³ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. IV, parte II, capo XLI, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 365 (il corsivo è mio).

²⁸⁴ *Ibidem*. Sulla “volizione adesiva”, cfr. *supra* nota 51 e *infra*, testo corrispondente a nota 318.

La prima, che dà luogo al celebre detto *Pro patria mori*²⁸⁵, è per Filangieri « la madre di tutte le virtù sociali » e « rende la seconda sorgente fecondissima dei prodigi di queste istesse virtù »²⁸⁶.

La coesistenza di queste due forze era dunque determinante per disabitare le popolazioni italiane al caos, orientarle all'amore per l'organizzazione pubblica e inclinarle affettivamente verso l'interesse comunitario e la solidarietà sociale²⁸⁷, ossia per realizzare una solida base culturale e psicologica all'edificazione della *socialitas* e innescare così il processo virtuoso di civilizzazione statale:

L'una presta soccorso all'altra ed a vicenda si fortificano e si fecondano. Quando la *passion della patria* domina nella maggior parte dei cuori, di che può occuparsi colui che vien dominato dalla *gloria*? Il pubblico bene, misura della pubblica stima, sarà lo scopo dei suoi gloriosi disegni. L'anima penetrata da questa sublime passione, persuasa di non poter soddisfare che coi meriti verso la patria acquistati, non la cercherà che in quei detti, in quei fatti, in quelle azioni, che al gran fine corrispondono, e, simile a quegli astri benefici, che spargono il lume e la vita nella sfera della loro attività, dalla quale a vicenda traggono il loro alimento, il suo esempio, i suoi sacrifici, i suoi allori, i suoi trionfi renderanno dal canto suo più energica e più attiva negli altri la *passione della patria* collo spettacolo grandioso, che loro offre delle sue virtù e colla parte che loro somministra della sua gloria²⁸⁸.

L'intersecazione delle due energie passionali – per la patria e per la gloria personale – realizzava il paradosso di far coesistere le due spinte contrastanti all'amore del prossimo e all'amor proprio (quelle che Genovesi aveva chiamato « socialità » e « cupidità »²⁸⁹) e determinava

²⁸⁵ Su cui *cfr.*, il bellissimo saggio specifico di E. KANTOROWICZ, *Pro patria mori*, in « American Historical Review », 55, 1950-1951, p. 472-492, trad. it. in *idem*, *I misteri dello Stato*, Marietti, Genova-Milano, 2005, p. 67-97.

²⁸⁶ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. IV, parte II, capo XLI, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 365.

²⁸⁷ Sull'inclinazione affettiva per l'organizzazione pubblica, *cfr.*, J. PICQ, *Il faut aimer l'État*, Flammarion, Paris, 1995. E, sul 'ritorno' dell'energia organizzativa verso la struttura e la psicologia sociale, J. A. MARAVALL, *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, trad. it. a cura di A. J. Feliciani, *Stato moderno e mentalità sociale*, 2 voll., Il Mulino, Bologna, 1991 ; J. MEYER, *Le poids de l'État*, Puf, Paris, 1983 ; O. BEAUD, *La puissance de l'État*, PUF, Paris, 1994, trad. it. a cura di L. Tullio, *La potenza dello Stato*, ESI, Napoli, 2002.

²⁸⁸ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. IV, parte II, capo XLI, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 365.

²⁸⁹ *Cfr. supra*, § 5.3.

quindi un decisivo travaso delle energie individuali dal ‘particolare’ al ‘generale’, trasformando l’egoismo individualistico in egoità sociale, ovvero l’altruismo egoista in egoismo altruista²⁹⁰.

Questo delicatissimo argomento, che attraversava orizzontalmente la teoresi filosofico-morale e la teoria del diritto, l’analisi della politica e l’osservazione empirica dei comportamenti sociali, costituisce una delle ossessioni più tormentate e feconde di Filangieri. Sapeva bene, il giovane filosofo, che questo punto era il crocevia di tutta la costruzione di una credibile scienza della legislazione.

Del resto il tema delle passioni non era affatto nuovo, ma al contrario aveva caratterizzato la riflessione dei più grandi filosofi del mondo antico, dell’Età medievale e dell’Epoca moderna²⁹¹. Descartes vi aveva dedicato un intero trattato – il *Trattato sulle passioni* appunto, uscito ad Amsterdam e a Parigi nel 1649²⁹² – nel quale aveva sostenuto che « il carattere saliente » di tutti gli « stati mentali » che sono denominati « passioni » consiste nel « fatto che il soggetto non ha il controllo su ciò che prova »²⁹³. L’individuo

²⁹⁰ Cfr. *supra*, nota 244. Sul tema dell’individualismo sociale, inoltre, si vedano : L. DUMONT, *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983, trad. it. a cura di C. Sborgi, *Saggi sull’individualismo. Una prospettiva antropologica sull’ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1993, spec. p. 39-134 ; A. LAURENT, *Histoire de l’individualisme*, PUF, Paris, 1993, trad. it. a cura di M. C. Marinelli, *Storia dell’individualismo*, Il Mulino, Bologna, 1994. Per un’acuta riflessione sull’impossibilità di dissociare – nell’orizzonte di senso del pensiero moderno – l’autonomia dell’individuo dalla sua socializzazione, si veda il § intitolato « Modernité et socialité », in A. Renaut, *L’ère de l’individu*, Gallimard, Paris, 1989, p. 92-7 (e più ampiamente tutto il cap. II, dedicato al pensiero di Louis Dumont, ivi, p. 69-112).

²⁹¹ Cfr., B. BESNIER, P.-F. MOREAU, L. RENAULT (eds.), *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, t. I, Puf, Paris, 2003 ; P.-F. MOREAU (ed.), *Les passions à l’Âge classique. Théories et critiques des passions*, t. II, Puf, Paris 2006. Cfr. anche S. Vegetti Finzi (ed.), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari, 1995 (nuova ediz. 2000), e in particolare il saggio di E. PULCINI, *La passione del Moderno : l’amore di sé*, ivi, p. 133-80 : 163-73 (specificam. sul rapporto tra « l’amore di sé » e la « passione societaria »). Sull’attualità del tema nelle democrazie liberali, cfr., S. HOLMES, *Passions and Constraint On Theory of Liberal Democracy*, The University of Chicago Press, trad. it. a cura di S. Rini, *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Edizioni di Comunità, Torino, 1998. Ricchissimo di spunti è, infine, il vol., ormai classico, di R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità : filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 1997⁵ (1^a ediz. 1991).

²⁹² Sul tema delle passioni in Descartes, cfr., R. BODEI, *op. ult. cit.*, p. 259-311.

²⁹³ Cfr., D. CLARKE, *Descartes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, trad. it. *Descartes. Il filosofo della rivoluzione scientifica*, Hoepli, Milano, 2016, p. 462.

dominato da una passione è, insomma, « passivo » ed è questo il motivo per cui alcuni particolari tipi di emozioni sono chiamate « passioni », proprio perché esse rendono il soggetto pienamente tale (« soggetto » deriva dal latino *sub jaceo* = star sotto, soggiacere). Quando è in preda a una passione l'individuo è trascinato dalla forza travolgente di uno stato emotivo che egli non può dominare e contro il quale non ha alcuna possibilità di opporre un'efficace resistenza. Descartes, che aveva definito la matrice di questa energia passionale « spiriti animali »²⁹⁴ (un'espressione che, com'è noto, diventerà uno dei *topoi* del linguaggio di Karl Marx e sarà utilizzata più tardi anche da Keynes²⁹⁵), aveva accuratamente distinto « le emozioni primitive o primarie » da « altre più complesse o che risultano da combinazioni di tali emozioni più semplici » ; e a partire da questa differenza aveva poi considerato un'altra distinzione tra « certe emozioni che sono innate negli uomini » e altre che invece sono « in qualche modo apprese o acquisite »²⁹⁶.

Nel trattare il tema delle « passioni conducenti », Filangieri sembra conoscere perfettamente lo schema cartesiano e dà al lettore la chiara sensazione di padroneggiare tutto il complesso *background* che i percorsi speculativi precedenti avevano elaborato su questa scivolosa e inafferrabile materia. Tutta la sua attenzione speculativa è indirizzata verso l'obiettivo (il « grand'effetto ») di stimolare nell'uomo socializzato passioni positive e utili allo sviluppo della civilizzazione statuale, risultato che per lui si prospetta come uno « spettacolo grandioso ». Come abbiamo visto, questo tipo di passione è considerata da Filangieri, senza mezzi termini, « sublime », poiché non vi è valore più elevato nella dimensione sociale di quel mutuo riconoscimento che porta gli esseri umani a desiderare la stima degli altri e, in senso opposto, a portare la propria sincera considerazione sugli altri che se ne dimostrino meritevoli, acquisendo con il loro comportamento virtuoso quella « gloria » alla quale ogni individuo sociale aspira e deve aspirare. È infatti proprio « dal desiderio di riconoscimento da parte degli altri uomini » (il cosiddetto *self-liking*), e non dall'istinto autoconservativo (il cosiddetto *self-love*), « che nasce [...] la possibilità di correggere

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Cfr. G. A. AKERLOF, R. J. SHILLER, *Animal spirits. How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*, Princeton University Press, Princeton, 2009, trad. it. di I. Katerinov, *Spiriti animali*, Rizzoli, Milano, 2009.

²⁹⁶ D. CLARKE, *op. loc. cit. supra* nota 293.

le tendenze negative dell'*amour propre* »²⁹⁷, dando così luogo al presupposto fondamentale che permette la nascita e lo sviluppo della *socialitas*.

L'individuo di Filangieri, quello che egli immaginava come idealtipo di una comunità sociale che avesse raggiunto un livello almeno accettabile di civilizzazione statuale, è, infatti, « un individuo più complesso » di quello puramente naturale attratto solo dal soddisfacimento dei bisogni elementari (tra i quali domina ovviamente la protezione della vita – che dà luogo al valore della *sicurezza* – e dei mezzi di sostentamento – che dà luogo al valore della *proprietà* –). L'individuo oggetto della *Scienza della legislazione* è un individuo già più evoluto proprio perché è « preoccupato dell'approvazione e della stima degli altri quanto, o forse più, della propria sicurezza; un individuo, dunque, considerato in prima istanza nella sua imprescindibile *interazione sociale* »²⁹⁸. Sulla scia dei *philosophes* francesi, anche Filangieri vede « l'amore di sé come inclinazione premorale e universale alla ricerca del piacere, o meglio della felicità », ragione per cui « il fine primario dell'uomo, o, per così dire, il diritto naturale per eccellenza si è fatto più complesso e sofisticato: esso non consiste più soltanto nella sicurezza della propria *vita* (Hobbes) o nella salvaguardia della *proprietà* (Locke), ma nella ricerca della *felicità*, intesa come quello stato di appagamento stabile e duraturo cui la nostra stessa natura di esseri 'sensibili' ci rende irresistibilmente inclini »²⁹⁹. Così la natura sociale degli esseri umani fa sì che essi siano « sensibili alla felicità collettiva in quanto inseparabile dalla felicità individuale »³⁰⁰. Filangieri è perfettamente convinto che « se si libera dei suoi eccessi, vale a dire se tiene conto dell'esistenza degli altri, l'amore di sé, che è la fonte stessa delle passioni, diventa allora il fondamento di una felice convivenza sociale »³⁰¹.

Partendo da questa constatazione, fondata su una vera e propria “teoria dei sentimenti morali”³⁰², il discorso condotto nella *Scienza della legisla-*

²⁹⁷ E. PULCINI, *La passione del Moderno...*, cit. *supra* nota 291, p. 163.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 166.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 167.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² Ben pochi dubbi sussistono circa l'influenza che produsse – via Genovesi – su Filangieri la linea teoretica anglo-scozzese che da Locke conduce a Hume e a Smith. Opere dei primi due autori compaiono nel catalogo della biblioteca filangieriana publ. in app. a E. LO SARDO, *Il mondo nuovo...*, cit. *supra* nota 11, p. 313-4. Sulla teoria delle passioni in Hume,

zione si dispiega – al pari dell'assunto che apre la celebre opera di Adam Smith pubblicata nel 1759³⁰³ – nella dimostrazione che «la coesistenza, nell'uomo, di sentimenti egoistici da un lato e di pietà, umanità e benevolenza dall'altro» comporta come suo logico corollario il raggiungimento di un «punto intermedio di integrazione tra amore di sé e benevolenza in cui si coagula il grado di accordo sociale»³⁰⁴. Ancora una volta, determinante per la realizzazione del reticolato relazionale nel quale s'identifica la *socialitas* si rivela lo stimolo al «bisogno di approvazione sociale»³⁰⁵. Su questo sentimento occorre far leva per far sorgere negli individui quella passione per il bene pubblico alla cui forza dirompente non vi è nessuno che possa opporsi. Cosicché alla passione civile, veicolata dall'amore della patria e dall'ambizione della gloria, che ad essa è strettamente collegata, si può applicare l'antica sentenza romana tratta da un celebre verso di Seneca: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.

È questa la massima aspirazione di Filangieri e l'obiettivo supremo della *Scienza della legislazione*, ciò che costituisce il nucleo dell'opera e che ne detta il programma teoretico-morale e ideologico-politico. Occorre che la forza della società civile s'imponesse fino a diventare tanto grande da apparire a tutti « fatale », cioè irresistibile. In questa finalizzazione delle

cfr., J.-P. CLÉRO, *La théorie des passions dans les traités d'économie de Hume*, in P.-F. MOREAU (ed.), *Les passions à l'Âge classique...*, cit. *supra* nota 291, p. 277-306. Sul punto vi è uno specifico e ancor valido saggio scritto da un giovanissimo E. GARIN, *La scoperta della coscienza morale nell'etica inglese del '600 e del '700*, in « Rivista di Filosofia », a. XXIII, n. 1, gen.-mar-1932, cit. qui in estratto, p. 3-19. Si veda ora la raccolta degli *Scritti politici* humiani sotto il titolo *Libertà e moderazione*, a cura di S. Pupo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016. Una sorprendente linea comune unisce Filangieri anche a Jeremy Bentham del quale uscirono, proprio nello stesso anno della *SdL* (1780) i *Principles of Morals and Legislation* (si veda la trad. it. a cura di E. Lecaldano, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Utet, Torino, 1998) : cfr., F. SIMON, *Gaetano Filangieri Beccaria & Jeremy Bentham*, in C. J. BERRY, M. P. PAGANELLI, C. SMITH (eds.), *The Oxford Handbook of Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 2013. Sull'opera di Bentham, cfr., G. TUSSEAU, *Jeremy Bentham et le droit constitutionnel. Une approche de l'utilitarisme juridique*, L'Harmattan, Paris, 2001 ; M. BOZZO-REY, G. TUSSEAU (eds.), *Bentham juriste. L'utilitarisme juridique en question*, « Actes du colloque international », organisé par le Centre Bentham et le Centre d'étude des systèmes juridiques à la Faculté de droit, des sciences économiques et de gestion de l'Université de Rouen, Rouen 5-6 feb. 2009, Economica, Paris, 2011.

³⁰³ Ediz. it. : A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1991.

³⁰⁴ E. PULCINI, *La passione del Moderno...*, cit. *supra* nota 291, p. 170.

³⁰⁵ *Ibidem*.

energie psichiche verso l'obiettivo della statualità – un'idea nella quale è possibile intravedere gl'influssi del neostoicismo moderno³⁰⁶ – risiede lo sforzo teoretico maggiore di Filangieri, interessato a spezzare il circolo fatale determinato dalla combinazione dello spirito feudale e della volontà di potenza del dispotismo regalistico, per aprire l'orizzonte politico e sociale alla virtù del repubblicanesimo statuale. In questa prospettiva, machiavelliana più nei fatti che nelle enunciazioni di principio, Filangieri ricerca, attraverso l'aderenza della volontà dei singoli al senso del dovere instillato in ciascuno dall'educazione civile, l'utilità dell'interesse generale. Ciò significava tentar d'introdurre in modo raffinato e 'indolore' i cardini del pensiero contrattualista in un tessuto pre-sociale, come quello esistente nel regno di Napoli – e più in generale in tutti i piccoli e insulsi principati microfeudali italiani – in cui i meccanismi della convivenza erano affidati a continui accomodamenti compromissori e 'scambi' molto spesso occulti che nulla avevano a che fare con una salda espressione relazionale – tanto orizzontale quanto verticale – di una società matura³⁰⁷.

Filangieri, come Dragonetti, ebbe quindi il problema prioritario di riuscire a conciliare la sostanza delle tesi rousseauiane – che entrambi ritenevano valide – con lo stile e l'*animus* propri della visione, decisamente più moderata, di Genovesi, e in particolare con la sua teoria dell'equilibrio delle forze³⁰⁸. Il punto d'incontro fu trovato nell'attribuire alla società,

³⁰⁶ Cfr., R. BODEI, *Geometria delle passioni...*, cit. *supra* nota 291, p. 232-236 : 233.

³⁰⁷ Su questo importante tema dello 'scambio' politico e sugli effetti ben diversi che esso produce in una solida organizzazione istituzionale sovrana o viceversa in un contesto parcellizzato e disgregato, con strutture socioistituzionali fragili, cfr., G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna, 1993 ; si veda anche G. E. RUSCONI, *Scambio, minaccia, decisione. Elementi di sociologia politica*, Il Mulino, Bologna, 1984. Rinvio anche alle considerazioni svolte nel mio vol. F. DI DONATO, *La rinascita dello Stato...*, cit. *supra* nota 119, p. 375-376 e soprattutto 387-388.

³⁰⁸ Vi è su questo specifico argomento un passaggio molto indicativo ed eloquente nella *SdL*, nel quale Filangieri affronta il problema della difficile conciliazione tra l'amore per la patria e l'amore del potere: « L'amor della patria non è inseparabile dalla società, ma l'amor del potere ne è inseparabile ; [...] il legislatore dee servirsi di quel principio, che è universale ed inseparabile, per introdurre e conservare quella forza, che non è né universale né inseparabile ; [...] non altrimenti che in fisica una forza, derivata dall'unione di molte forze cospiranti, è superiore a quella di ciascheduna delle sue cause, così nel caso nostro la passion della patria derivata dal concorso di tante forze diverrebbe superiore a quella del potere, che concorre a formarla. Quella avrebbe tutte le proprietà della passione, ed a questa non rimarrebbero che quelle di un desiderio incapace di resisterle, allorché verrebbe in collisione » : G. FILANGIERI, *SdL*, lib. IV, parte II, capo XLII, ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1,

come luogo – ideale e materiale – di energie e forze simultaneamente competitive e interattive: « Pilastro di ogni valore » era dunque « la società, cioè la sua coesione produttiva »³⁰⁹. Su questi due valori della « coesione » e del « progresso sociale » si fondarono tanto la visione e l'opera di Dragonetti quanto l'idea di fondo che Filangieri avrebbe espresso nella *Scienza della legislazione*³¹⁰.

6. Società e libertà

Difendere – e prim'ancora costruire – la società è, dunque, per Filangieri, così come per tutti i genovesiani, il dovere prioritario di ogni cittadino e segnatamente di ogni uomo di pensiero. L'assenza di una vera e propria struttura sociale rendeva problematico se non impossibile aprire il normale gioco delle relazioni sulla base di regole certe e stabili e quindi bloccava lo sviluppo di quel coacervo di « finzioni » e di « buone maniere » che costituiscono il nerbo del processo di civilizzazione³¹¹. Costruire un minimo di reticolati sociali, pervenire a un livello almeno basilare di *societas*, era quindi un compito propedeutico a ogni azione legislativa e governamentale efficace.

L'arguzia di Ferdinando Galiani seppe sintetizzare, con la consueta e irresistibile *verve*, questo concetto che opponeva la sofisticata e intrigante complessità delle relazioni cittadine alla bucolica e verginale *ingenuitas* della vita campestre. Diderot, che lo considerava « uno degli uomini più spiritosi, più colti e gaudenti d'Europa », si era recato in campagna per trascorrere con lui un pomeriggio e una serata di *bonheur*; ma appena arrivato sul luogo prescelto vide che l'estroso abate, anche lui giuntovi da poco, stava facendo in tutta fretta preparare di nuovo la carrozza per rientrare senza indugio a Parigi. « Diderot gliene chiede il motivo e Galiani ris-

p. 367, col. I, nota 1.

³⁰⁹ R. AJELLO, *Verso una giustizia...*, cit. *supra* in nota 249, p. 403.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ Com'è noto, ha approfonditamente indagato su questo tema, N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1982, studio che ha costituito il primo stadio della monumentale ricerca *Über den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, trad. it. a cura di G. Panzieri, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna, 1988³ (1^a ed. 1983).

ponde: “Me ne torno in città, odio a morte la campagna: ancora un quarto d’ora e mi getto in un canale” »³¹².

La città, dunque, metafora dello spazio (e del contratto) sociale, era il luogo della relazione dove l’*esprit de société* poteva formarsi e dispiegarsi appieno. Filangieri coglie e sintetizza con molta finezza questo punto cruciale in cui la libertà, intesa come assenza di vincoli e possibilità infinite nella scelta dei comportamenti individuali, deve riuscire a conciliarsi con il rispetto della medesima libertà altrui e quindi con le regole che fissano i confini e gli ambiti di ciascun soggetto socializzato:

L’uomo non può esser felice senza esser libero: tutti ne convengono. L’uomo non può esser felice senza convivere coi suoi simili: tutti lo sentono. L’uomo non può convivere coi suoi simili senza una forma di governo e senza leggi: tutti lo concepiscono. L’uomo dunque, per esser felice dev’esser libero e dipendente. Ma la libertà non esclude la dipendenza, come la dipendenza esclude la libertà? Se la libertà suppone il potere di far ciò che si vuole, come si potrà combinare colla dipendenza, che suppone l’obbligo di far ciò che si deve? Vi è mai un mezzo per avvicinare questi estremi, per conciliar questi opposti³¹³?

La questione era antica si può dire quanto la filosofia³¹⁴. Sentendosi alla confluenza dell’esperienza speculativa greca nel grande alveo della

³¹² L’episodio, narrato da Diderot in uno scritto « segnalato come inedito » e intitolato *Temple du bonheur*, è riportato da Amodio, *Luoghi...*, cit. *supra* nota 106, p. 120. La contrapposizione natura/cultura, campagna/città, uomo selvaggio/uomo civilizzato è, com’è noto, tra le più tipiche dell’Età moderna e in particolare dell’età dei Lumi. Il filone che ne derivò giunge fino ai giorni nostri attraverso la decisiva giuntura pirandelliana. Il grande maestro di Kaos fa giocare la coppia campagna/città in modo paradossale: « vita fluente e serena » e « tempo naturale », nella prima, contro « vita vorticoso e meccanica » e « tempo artificiale » nella seconda (si vedano in modo esemplare i *Quaderni di Serafino Gubbio operatore*, Q. II, ediz. a cura di G. Ferroni, Giunti, Firenze, 1994, p. 24; ma anche, complessivamente, *Uno nessuno centomila*). Benché tutto porti a credere che la vita dei campi sia incomparabilmente più sana, è la città – e non la campagna – il luogo della ‘finzione’, ossia del gioco relazionale. Pirandello – come Galiani – era pienamente consapevole di questo paradosso per cui sono le infinite possibilità interpretative del comportamento altrui a dischiudere le porte al processo di civilizzazione, che si fonda proprio sulla necessità di adeguare a quell’interpretazione i gesti e le azioni di ciascuno.

³¹³ G. FILANGIERI, *SdL*, lib. IV, parte II: « *Delle leggi che riguardano i costumi* », capo XXXV: « *Scopo di questa parte della scienza legislativa* », ediz. Palombi, cit. *supra* nota 1, p. 359.

³¹⁴ Il passo testé cit. di Filangieri è stato oggetto di un puntuale commento da parte di Spirito, *Il pensiero...*, cit. *supra* nota 39, p. 85-86, secondo il quale « questa pagina » con cui si apre la parte seconda del IV libro della *SdL*, « è veramente un modello di semplicità, di

sovranità politica romana, Cicerone l'aveva condensata nella celebre massima: « *Legum servi sumus ut liberi esse possimus* »³¹⁵. È qui la fonte ispirativa di Filangieri che parte da questo principio classico per costruire tutta la sua teoria sociale del diritto. L'idea cardine, distesa in molte e dense pagine, può essere sintetizzata così: « Se il *dovere* senza la volontà, esclude la *libertà*; se la *volontà* senza il *dovere* esclude la dipendenza: il *volere* ciò che si *deve* conserva la *libertà* senza distruggere la *dipendenza* »³¹⁶. La combinazione della volontà con il dovere è dunque la soluzione del problema: « Quando il cittadino desidera ciò che la legge prescrive, quando, correndo ove la sua volontà lo spinge, egli va dove le leggi lo chiamano, allora egli è dipendente perché vive sotto le leggi, ed è libero, perché seconda la sua volontà, e farebbe ciò che esse prescrivono, ancorché esse non lo prescrivessero »³¹⁷.

Ma come ottenere questa perfetta fusione tra volere e dovere? In fondo è proprio questa “volizione adesiva” ai valori politici condivisi l'essenza della civilizzazione statuale. La risposta di Filangieri è che l'unica irresistibile forza che può determinare questa « sublime combinazione »³¹⁸, consistente nella concordanza tra volontà e legalità, è la passione che dà agli uomini la forza di realizzare qualsiasi obiettivo. Ma le passioni, come abbiamo visto, non sono tutte uguali e soprattutto esse non sono affatto tutte ‘naturali’ in egual misura. Sono i valori sociali trasfusi nelle norme legali a determinare la gerarchia delle passioni. E sulla formazione o sul potenziamento di questi valori è indubbio che la legislazione può influire in modo determinante.

Di qui l'importanza attribuita all'ordinamento giuridico che non è visto da Filangieri solo come un recettore delle tendenze culturali e sociali esistenti, ma piuttosto come un sistema di norme in grado di determinare i

chiarezza e insieme di rigorosità logica ». Secondo l'A. Filangieri intravede qui « il vero concetto di libertà – che non è tale in quanto arbitrio, ma in quanto volontà razionale di realizzare una norma di valore universale – e negava perciò al tempo stesso ogni trascendenza della volontà rispetto alla legge e della legge rispetto alla volontà ».

³¹⁵ *Pro Aulo Cluentio Habito*, 53.146. Sul punto, cfr., L. FEZZI, *Legum ... omnes servi sumus ut liberi esse possimus: citazioni e 'non citazioni' umanistiche, liberali e 'neoromane' di una celebre massima ciceroniana*, « Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto », a. III, 2013, p. 117-128.

³¹⁶ G. FILANGIERI, *SdL*, loc. ult. cit.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ *Ibidem*.

sentimenti morali che albergano nei consociati. Un sistema di buone leggi può allora risultare determinante nel creare istituzioni efficaci e attraverso di esse forgiare, stimolare e incrementare mentalità e comportamenti virtuosi. Ma quali sono le buone leggi?

È evidente che per Filangieri le «buone leggi» sono tutte quelle che si rivelano utili a innescare e potenziare il processo di civilizzazione statuale, facendo leva su quel tipo di passioni individuali che non si rivelano ondine vaghe ed esposte al capriccio e al desiderio estemporaneo dei singoli individui, ma che siano espressione di un sentimento vero, vigoroso e costante, un sentimento suscettibile di estendersi e propagarsi a tutti o almeno alla grande maggioranza dei cittadini³¹⁹. Questo tipo di sentire comune « che combina la volontà con il dovere » genera nell'individuo inserito nel contesto sociale una forza dirompente che nulla può arrestare. L'uomo nel quale volontà e dovere riescano a fondersi, per effetto della legislazione saggia e virtuosa, « o non troverà alcuno ostacolo da superare, o, se ne troverà, questi saranno troppo deboli per far traviare la sua volontà dalla direzione, verso la quale la dominante passione la spinge e la determina »³²⁰.

Non è quindi contro l'amor proprio – che si rivela utilissimo, se ben indirizzato e soprattutto se inserito in un contesto pienamente sociale – che bisogna dirigere gli strali, ma piuttosto « contro il governo e le leggi » che non sanno servirsi della natura umana indirizzandola verso obiettivi sociali³²¹. Solo una buona legislazione può, dunque, ispirare azioni governamentali virtuose; e non solo in base al principio di legalità, cardine di ogni ordinamento costituzionale, ma perché il saggio legislatore può riuscire nell'intento – che alle menti superficiali appare prodigioso, mentre è solo l'effetto consequenziale del rapporto simbiotico tra dover essere normativo e libera volontà dei soggetti – d'incanalare l'energia passionale insita nel cuore degli uomini verso fini sociali. Si ripropone la decisiva questione della gerarchia tra le diverse passioni poiché non « tutte le forti, cioè le vere passioni, sono conducenti a' grandi effetti ». E qui si giunge al nucleo del problema e si osserva da vicino il laboratorio intellettuale di Filangieri, scoprendo a che cosa egli sia davvero interessato:

³¹⁹ Ivi, capo XL, p. 364.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ Ivi, capo XXXVI, p. 360.

Alcune [passioni] renderanno un popolo formidabile nel campo, ma non lo renderanno virtuoso nella città; gli daranno una prosperità apparente e rapida, ma non reale e durevole; gli prepareranno un letargo eterno con pochi istanti di un'attiva ed impavida ebrietà. Tali sono quelle che son fondate sui pregi e l'errore; tali son quelle che suppongono la cecità dell'animo e non la sua elevazione. [...] Alcune potranno agire in un governo, ma non potranno aver luogo in un altro: tale è l'amore della libertà nelle repubbliche. Alcune potranno agire in un tempo, in una circostanza, ma non in tutti i tempi ed in tutte le circostanze. [...] Alcune potranno produrre i più grandi effetti in un individuo, ma non potranno agire su di un popolo³²².

È, dunque, la civilizzazione statuale, l'obiettivo vero e finale di Filangieri, ossia la formazione di un vero popolo di cittadini che vogliano e sappiano coniugare l'amor di sé con l'interesse generale, il rispetto delle leggi e il sano funzionamento delle istituzioni. Ed è per questo scopo superiore e « sublime » che la *Scienza della legislazione* fu scritta.

7. Conclusione: verso un costituzionalismo irenistico e pedagogico

Coerente con queste premesse teoriche e con il suo stesso impianto filosofico di fondo che a quelle attingeva, la concezione del diritto e dell'organizzazione politico-istituzionale di Filangieri è basata su un costituzionalismo 'irenico' e 'pedagogico' che mira a individuare i principi fondamentali ed essenziali di una società ben concepita e ben funzionante, puntando sulla formazione e sull'educazione per conseguire quell'obiettivo³²³.

Questa soluzione fu, per la lucidissima intelligenza del giovane principe, una via obbligata dal contesto nel quale egli ebbe la sorte di vivere. È la contestualizzazione – metodo che non dovrebbe mai mancare negli storici delle idee, nei teorici politici e più in generali in tutti coloro che

³²² Ivi, capo XLI, p. 365.

³²³ A questo tema è dedicato lo sforzo ricostruttivo di S. SCOGNAMIGLIO, *Educazione morale, istruzione pubblica e civilizzazione costituzionale in Gaetano Filangieri*, pubblicato in questo stesso volume.

intendono interessarsi alle scienze sociali – a determinare sempre le spiegazioni dei fenomeni e la loro piena comprensione. Certo ad essa va sempre accoppiato un attento giudizio analitico che non può non tener conto dell'eterogenesi dei fini, ossia, nel campo delle idee in modo particolare, della mutazione dei contesti che determina un cambiamento – talvolta anche radicale – del senso delle parole, dei concetti e delle sensibilità che esse determinano³²⁴.

Se non si tien debitamente conto di questo fondamentale elemento, ogni giudizio espresso nel campo delle scienze storico-sociali risulta falsato. Con questo non si vuole inchiodare un fenomeno alle sue sorgenti originarie, cristallizzandolo in un blocco pietrificato d'impenetrabile durezza. E del resto è proprio questa 'mobilità' della percezione a render possibile la distinzione tra fenomeno e cultura, tra realtà e interpretazione, tra storia e storiografia. Ogni opera umana – lo sanno meglio di tutti gli storici e i critici dell'arte, ma non meno di loro devono saperlo gli storici della società, della politica, del diritto e delle istituzioni – è di per sé soggetta al mutamento di senso e di percezione in rapporto ai tempi nei quali essa è osservata e giudicata. La grandezza – come la bellezza – sfugge tanto ai suoi creatori, a coloro che la incarnano e che ne incarnano l'ideale, quanto ai suoi osservatori successivi. Essa affascina, attrae, e nel contempo atterrisce e destabilizza, poiché mette sotto scacco la presunta 'normalità' ordinaria alla quale gli esseri umani sono istintivamente legati per la forza di una legge intrinseca alla loro stessa condizione.

Sostenere – come fece Benjamin Constant – che Filangieri fosse caduto nella più grave delle ingenuità, ossia l'« erreur grave de montrer les mœurs des peuples comme des effets de la volonté des législateurs »³²⁵, significa porsi nel più patente anacronismo che possa darsi. Che le leggi

³²⁴ Cfr., R. K. MERTON, E. G. BARBER, *The Travels and Adventures of Serendipity. A Study in Historical Semantics and the Sociology of Science*, Princeton Univ. Press, Princeton-Oxford, 1992, trad. it. a cura di M. L. Bassi, *Viaggi e avventure della serendipity. Saggio di semantica sociologica e sociologia della scienza*, Il Mulino, Bologna, 2002 ; R. FEDRIGA, *Le migliori intenzioni. Una ricerca di storia delle idee*, Cuem, Milano, 2002 ; P. VAN ANDEL, D. BOURCIER, *De la Sérénipité dans la science, la technique, l'art et le droit. Leçons de l'inattendu*, L'Act Mem, Chambéry 2009 ; L. LUPO, *Filosofia della Serendipity*, Guida, Napoli, 2012.

³²⁵ Il passo, tratto dal lib. II, parte IV, 6, del *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* (2 voll., Dufart, Paris 1822-1824, p. 278-279 ; di recente riedito da Les Belles Lettres, Paris, 2004), è riportato da DI RIENZO, *Sguardi sul Settecento...*, cit. *supra* nota 13, p. 172 nota 5.

influiscono poco o punto sui comportamenti inveterati dei soggetti è incontestabilmente vero solo in una dimensione statuale avanzata e in un contesto socioculturale e istituzionale già molto evoluto, dove i comportamenti sono consequenziali – mediante automatismi e *habitus* consolidati – a mentalità e valori comuni che non hanno bisogno necessariamente in un comando normativo per agire in conformità a principi sentiti e vissuti come giusti e utili per tutti³²⁶. E probabilmente è vero anche per le realtà tribali che si collocano, nella primissima fase del processo di civilizzazione, in una dimensione che vista dal nostro punto di osservazione non può che apparire ‘primitiva’³²⁷. Non è invece così scontato nei contesti sociali che si trovano “a metà del guado” in una lunga o lunghissima fase di stagnazione socioculturale in cui la mentalità generale è incapace di emanciparsi dagli inveterati stereotipi che la attanagliano e dove non esistendo il riconoscimento al talento, trionfa l’astuzia del raggio e la scaltrezza³²⁸.

³²⁶ Un ottimo esempio è dato per l’Italia, divisa tra un nord economicamente sviluppato e socialmente dinamico e un sud che resta ancorato a tradizioni e modi di pensiero che spesso si rivelano vischiose per lo sviluppo (cfr., su questo punto M. D’Antonio, *Chi ha cancellato la questione meridionale?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2015 ; e M. MARINI (ed.), *Le buone abitudini. L’approccio culturale ai problemi dello sviluppo*, Donzelli, Roma, 2016), dalla legge sul divorzio, approvata dal Parlamento il 1° dicembre 1970 (n. 898) e confermata con un referendum nel 1974. Nel Mezzogiorno quella legge influi in modo determinante su comportamenti che altrimenti sarebbero rimasti bloccati molto più a lungo.

³²⁷ Cfr., P. CLASTRES, *La société contre l’État. Recherches d’anthropologie politique*, Minuit, Paris, 1974 ; M. CAMPAGNO, *Pierre Clastres et le problème de l’émergence de l’État*, « Revue du Mauss permanente », testo pubblicato on-line il 12 genn. 2012, consultabile liberamente sul sito : <http://www.journaldumauss.net/./?Pierre-Clastres-et-le-probleme-de> ; il saggio sta per uscire in trad. it. nel vol. : F. DI DONATO (ed.), *La civilizzazione statuale*, cit. *supra* nota 23.

³²⁸ Molti studi hanno messo in evidenza le gravi carenze dell’identità italiana. Ne ho indicati alcuni tra i più autorevoli e significativi *supra* nota 121. Aggiungerei qui solo, per la loro attinenza alle tematiche (decisamente filangieriane) socio-istituzionali, S. CASSESE, *Lo Stato introvabile. Modernità e arretratezza delle istituzioni italiane*, Donzelli, Roma, 1998 ; idem, *L’Italia : una società senza Stato?*, Il Mulino, Bologna, 2011. In quest’ultimo lavoro, nel complesso molto pregevole come tutti gli studi di Cassese, ci troviamo però di fronte a un’insoluta incongruità : il *Leit-motiv* dell’interpretazione dell’A. è costituito dall’idea che in Italia « è la società che domina lo Stato, non il contrario. Lo Stato è assente » ; tuttavia la società italiana « è una società senza legami orizzontali, associativi, con legami naturali e religiosi », ossia in sostanza una non-società, come ben notò nel 1807 in *Corinne ou l’Italie* Madame de Staël, secondo la quale la penisola era « un pays où il n’y a pas de société » (ivi, p. 81-82). La stessa idea sarà ripresa poco più tardi da Giacomo Leopardi nel celebre *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* [1824-1826], di recente riedito con un penetrante saggio di F. CORDERO (*Pensieri d’un italiano d’oggi*), Bollati Boringhieri, Torino, 2011. Come può esistere una ‘società’ senza Stato o più propriamente senza statualità (che della strutturazione

Sono disvalori che si collocano agli antipodi della visione del mondo di Filangieri, che – se si volesse racchiudere l'essenza della sua personalità in una formula sintetica – può essere individuata nell'intelligenza della bontà. Le diagnosi proposte nella *Scienza della legislazione* conservano a tutt'oggi una straordinaria e puntualissima attualità, che è riconosciuta ormai da molti studi ed emerge soprattutto nelle manifestazioni artistiche e letterarie³²⁹.

Ciò che fa più specie – e rabbia – a chi non voglia rassegnarsi a sopravvivere nei miasmi della palude infestata dai caimani è che a fronte di studi puntuali, sempre più dettagliati e minuziosi, sui difetti della *forma mentis* generalizzata nelle popolazioni stanziato al di qua della catena alpina, nessuno riesce a trovare la forza per invertire la dissennata rotta imboccata. È come un medico che, individuata correttamente la diagnosi, non riesca poi, per mille insensati ostacoli, a somministrare la terapia: sotto i suoi occhi il malato muore, malgrado egli abbia perfettamente compreso come salvarlo³³⁰.

di una società è il presupposto principale)? A sua volta la statualità – o *esprit de société* – non può sussistere senza lo Stato. Tra i tre elementi (società, statualità e Stato) vi è dunque un'interazione che non consente di pensare l'uno senza gli altri. Quello delle *State-less societies* è quindi un mito che non trova riscontro in alcun esempio storico-politico concreto. E meno, assai meno, che una « società senza Stato », l'Italia si configura – ora come al tempo di Filangieri – come una realtà che è ancora ben lontana dal completare il suo percorso verso la formazione di una società civile statualizzata.

³²⁹ Si pensi, per restare circoscritti ad alcune tra le opere più attuali, ai romanzi di A. CAMILLERI (tra cui spicca, per limpidezza del concetto attinente al discorso filangieriano, *La bolla di componenda*, Sellerio, Palermo 1993); a un testo esemplare di F. CONCATO, *Bell'Italia*, in *Blu*, Emi Edizioni, 1996: « I come italiani / I come innamorati i come idioti / I come i più furbi insospettabili / I come italiani incorreggibili... »; e al film di M. MARTONE, *Il giovane favoloso*, 2014 (apparentemente incentrato su Leopardi, ma in realtà opera di profonda introspezione del carattere tipico che intride la *forma mentis* degli italiani). Moltissime le affinità – a mia conoscenza mai finora studiate – tra Filangieri e Leopardi.

³³⁰ E del resto è esemplare, al riguardo, il caso di Ignác Fülöp Semmelweis (1818-1865), il medico ungherese che avendo scoperto la causa delle febbri puerperali, si vide perseguitato ed espulso dall'ospedale di Vienna dove prestava servizio, finendo poi i suoi giorni in manicomio probabilmente a causa delle percosse subite dagli infermieri dell'istituto. Semmelweis impazzì per la sensazione d'impotenza a salvare migliaia di vite umane – malgrado avesse la certezza di aver scoperto l'eziologia dei decessi – alla quale era stato ridotto dalle persecuzioni dell'ordine dei medici.

L'Italia di oggi, non molto dissimile, quanto a mentalità, da quella di Filangieri, è uno sgangherato carretto senza freni che scivola in una discesa sempre più ripida, senza mai peraltro arrivare a schiantarsi definitivamente nel baratro (il che paradossalmente assolve tutti da ogni responsabilità, impedisce una piena presa di coscienza realmente *politica* e paralizza ogni azione risolutiva mirante a invertire l'esiziale tendenza). Il risultato di questa condizione è una narcosi generale e l'incapacità delle agglomerazioni collettive a trasformarsi in una vera e propria compagine sociale. Ciascun individuo resta come sospeso in una perenne e sterile attesa che un evento miracoloso venga a trasformare tutti in virtuosi – o almeno normali – cittadini. La precarietà trionfa in ogni ambito. « Si sta come / d'autunno / sugli alberi / le foglie » recita l'asciutto e bellissimo verso ungarettiano³³¹, che, scritto per i soldati al fronte di una guerra che sembrava infinita, è assurto a emblema di una precarietà divenuta permanente, desolata e priva di speranza.

Innestato su un territorio già così sbriciolato e segnato da profonde divisioni, lo sgretolamento della metafisica della Verità non ha comportato l'emersione della mentalità scientifica, fondata sulla scepri metodologica, sulla *curiositas* priva di limiti, sulla continua verifica delle ipotesi e sulla logica sperimentale come colonna vertebrale dell'intero corpo sociale³³². Il *topos* politico italiano continua imperterrito a fondarsi sull'“Ideale cinico” (la definizione è di R. Ajello) con il conseguente e – da secoli – ben noto sfasamento tra proclamati valori e brutali fatti e la Speranza (effetto della cancellazione della memoria) posta a copertura di ogni turpitudine. Poiché nella mentalità italiana tra quelle due sfere (la declamazione retorica e la concretizzazione spietata) non si dà collegamento alcuno, l'esperienza dei dati reali non è utilizzabile per aggiornare i valori e mantenerli in continuo contatto con la “realtà effettuale”. Ne deriva – in tutti i campi della vita pubblica, in primo luogo quello istituzionale – una retorica verbosa e sterile, sempre ridondante, sopra le righe e atta solo a mascherare i soprusi

³³¹ La lirica, intitolata *Soldati*, nella quale è contenuto il celeberrimo verso citato, fa parte, com'è noto, della raccolta *Allegria di naufragi* uscita nel 1919 (ma il poeta la compose già nel luglio del 1918).

³³² Cfr., J. DEWEY, *Reconstruction in Philosophy* [1920], trad. it. di S. Coyaud, *Rifare la filosofia*, con prefazione di A. Massarenti, Donzelli, Roma, 1998, spec. p. 125-138 ; *idem*, *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, a cura di R. FREGA, Quodlibet, Macerata, 2008 (trad. it. di saggi tratti da *The Collected Works of John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale, Illinois, 1969-1991).

dei prepotenti e dei furbi, a promuovere nella scala sociale e professionale gli osservanti – per riprendere la bella espressione del noto studio di Franco Cordero³³³ – meglio ancora se mediocri e ‘tranquilli’, a premiare l’omertà e l’indifferenza alla *Res publica* e a rendere impuniti o addirittura gratificati e remunerati i colpevoli d’indicibili malversazioni perpetrate in danno dell’interesse generale.

Tutto questo complesso d’idee emerge dalla rilettura dell’opera di uno degli autori più grandi e misconosciuti della storia del pensiero umano, un giovane uomo dal carattere buono e mite che celava un’intelligenza tagliente e acutissima, capace di offrire all’umanità intera pagine, coraggiose e sublimi, che seppero – e sanno ancora – mettere il dito sulle ferite sanguinanti della realtà italiana, diventando nel contempo un severo monito per le nazioni più avanzate a non recedere dal percorso di civilizzazione socioistituzionale intrapresa in un così lungo, plurisecolare cammino.

È fuor di ogni ragionevole dubbio, per l’osservatore odierno che voglia e sappia porsi al riparo dal dominio di forze ideologiche (anche il liberalismo radicale di Constant ne fu una) e dall’egemonia di *Verba* assertivi, che l’opera di Gaetano Filangieri si erge come un baluardo insopprimibile nel processo di costruzione del costituzionalismo moderno e contemporaneo e che essa resta un grande affresco che ritrae lo stato di abiezione della mentalità asociale e apolitica italiana. Di questa *sub humana conditio* la *Scienza della legislazione* non si limita a descrivere le origini e le cause, ma propone i rimedi e le tecniche (segnatamente, ma non esclusivamente legislative) per farla fuoriuscire dalle tenebre, indirizzandola sulla via luminosa della civilizzazione sociale e istituzionale.

³³³ F. CORDERO, *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme*, Giuffrè, Milano, 1967.