

FONTI E RICERCHE
PER LA STORIA SOCIALE E CULTURALE
DEL MEZZOGIORNO D'ITALIA
XVIII

Volume stampato grazie al contributo di

UNIVERSITÀ DI NAPOLI "FEDERICO II"

MIBACT

REGIONE CAMPANIA

ISTITUTO FONDAZIONE BANCO DI NAPOLI

AMICI DELLA SOCIETÀ NAZIONALE DI SCIENZE LETTERE E ARTI



ANTONIO GENOVESI. ECONOMIA E MORALE

a cura di

Anna Maria Rao

GIANNINI EDITORE
NAPOLI 2018

ISBN 978-88-7431-

© 2018 Società Nazionale di Scienze Lettere e Arti in Napoli,
via Mezzocannone, 8

Finito di stampare a Napoli
nel mese di febbraio 2018
presso le Officine Grafiche Francesco Giannini & Figli S.p.A.

PRESENTAZIONE

Crediamo sia valsa la pena di attendere non pochi anni per pubblicare in volume le relazioni che animarono il convegno per “Antonio Genovesi a trecento anni dalla nascita”, promosso e organizzato dalla Collega Anna Maria Rao, con il patrocinio dell’Accademia Pontaniana e dell’Accademia di Scienze Morali e politiche della Società Nazionale di Scienze lettere e Arti, allora rispettivamente presiedute da Carlo Sbordone e Pasquale Villani.

La lettura organicamente favorita delle varie relazioni, trasformate di poi in saggi critici dagli autorevoli relatori, consente di percepire, in tutta la sua non perentoria validità, il ritratto del Genovesi tracciato da Giuseppe Maria Galanti nel suo Elogio storico del Genovesi, pubblicato nel 1772, che tanto colpì Vincenzo Cuoco. Lì la filosofia del Genovesi è definita “scienza delle cose”, strumento della quale fu l’amore e lo studio della storia, “la quale non essendo che il ritratto fedele de’ vizi e delle disgrazie degli uomini, fu perciò da Cicerone avvedutamente chiamata vera maestra della vita”. Ciò sta a significare che, secondo Galanti, la filosofia di Genovesi fu una ‘storia filosofica’, che, messa da canto la metafisica e i filosofemi legalistici, aspirava ad essere non più solo giannonianamente storia “civile”, bensì vichianamente compiuta storia di “civiltà”. Era un invito che, utilizzando e criticamente valutando gli insegnamenti di Vico, di Giannone e di Genovesi, avrebbe consentito a Cuoco di tradurre lo studio congiunto della filosofia e della storia nell’esigenza, nel programma di “conoscere la casa che abitiamo”. Il che significò suggerire la necessità di conoscere “noi stessi”, “quella porzione di terra che la provvidenza ci ha dato per abitare”. “La morale pubblica non è altro che l’amore del lavoro e della patria”, donde il foscoliano invito che Cuoco formulò nel 1806, nel nome di Genovesi e Galanti e di quanto essi richiama vano: “torniamo a quegli studi e saremo di nuovo egualmente grandi”. Gli studi della “filosofia tutta di cose”, la quale allontana dalle “dispute religiose”, dalle “contese legali”, perché non coltiva “nessuna metafisica” o, tutt’al più, “una metafisica utile”.

Ci sembra che Genovesi letto in tale luce, come anche i saggi qui riuniti compiutamente attestano, sia da indicare quale uno snodo importante di quella tradizione vichiano-cuochiana, che a noi sembra dare il tono alla cultura storica e filosofica napoletana fino a De Sanctis, e oltre De Sanctis, fino a Croce e fino a noi di essa eredi in questi nostri anni di difficile trasformazione culturale. Un compito di eredi non inerti, bensì consapevoli di ciò che significa la “storia come pensiero e come azione”.

Napoli, febbraio del 2018

DOMENICO CONTE
Presidente Generale
della Società Nazionale
di Scienze, Lettere e Arti

FULVIO TESSITORE
Presidente
dell'Accademia Pontaniana

INDICE

<i>Presentazione</i> , FULVIO TESSITORE	pag. 5
ANNA MARIA RAO, <i>Gli studi genovesiani</i>	» 9
GIUSEPPE GIARRIZZO, <i>Le fortune di Antonio Genovesi metafisico e "mercantante"</i>	» 35
GIUSEPPE GALASSO, <i>Genovesi: arretratezza e sviluppo del Mezzogiorno</i>	» 45
GIUSEPPE CACCIATORE, <i>L'idea genovesiana di libertà</i>	» 67
VINCENZO FERRONE, <i>Antonio Genovesi e i diritti dell'uomo</i>	» 79
FABRIZIO LOMONACO, <i>Genovesi e Vico</i>	» 99
GIROLAMO IMBRUGLIA, <i>L'ultimo Genovesi. Giannone, il regalismo e la storia</i>	» 113
ELVIRA CHIOSI, <i>Chiesa e società civile in Antonio Genovesi</i>	» 131
ENRICO NUZZO, <i>Natura umana e caratteri delle nazioni in Antonio Genovesi</i>	» 147
SEBASTIANO MARTELLI, <i>Genovesi e Galanti</i>	» 175
FRANCA ASSANTE, <i>Fortuna e sfortuna della cattedra genovesiana</i>	» 220



ANNA MARIA RAO

GLI STUDI GENOVESIANI

Conviene sgombrare subito il campo dal luogo comune che troppo spesso incombe negli studi, particolarmente se per la prima volta ci si accosta a un tema o a un personaggio e si vorrebbe esserne o presentarsene come lo scopritore: si tratterebbe, nel nostro caso, di un Genovesi ignorato, trascurato, dimenticato, poco noto, poco indagato e così via. Non è così, nonostante ancora di recente si sia parlato addirittura di “rimozione” dell’Illuminismo italiano, e in particolare proprio di quello meridionale e genovesiano¹.

Furono soprattutto Benedetto Croce e Giovanni Gentile, nei primi decenni del XX secolo, a consacrare come protagonista del movimento intellettuale settecentesco, quasi emblema della storia etico-politica applicata alla storia dell’Italia meridionale. Nel 1925, nella sua *Storia del Regno di Napoli*, Croce individuava a partire dagli ultimi decenni del Seicento una vera e propria svolta nella vita culturale e civile, che avrebbe prodotto la «restituzione del Regno». Di quel movimento intellettuale ricordava i principali esponenti, da Gravina al «solitario Vico», a Giannone, Broggia, Galiani, Filangieri, Galanti, Pagano². Tra questi «*homines novi*», Genovesi spiccava come «un personaggio evangelico, dell’evangelo della Ragione»³: in qualità di scrittore e di insegnante era stato instancabile promotore di conoscenze e di riforme, vero e proprio centro della classe intellettuale alla quale si doveva la piena ripresa della «nazione» napoletana, che con quella stessa classe Croce identificava⁴.

¹ Così G.M. ANSELMINI, *L’immaginario e la ragione. Letteratura italiana e modernità*, Roma, Carocci, 2017, p. 23. È giusto precisare che Anselmi fa riferimento soprattutto ai programmi di insegnamento della letteratura italiana, nella scuola e nell’università: e su questo, particolarmente per quanto riguarda la scuola, purtroppo non gli si può certo dare torto.

² B. CROCE, *Storia del Regno di Napoli*, Bari, Laterza, 1966 (1° ed. 1925), p. 145 sgg.

³ Ivi, pp. 160-161.

⁴ Ivi, pp. 163, 233.

Pochi anni dopo, nel 1929, nella prefazione alla seconda edizione della sua *Storia della filosofia italiana*, Giovanni Gentile celebrava in Genovesi uno dei più importanti esponenti dell'Illuminismo italiano e soprattutto meridionale, dandone una chiave di lettura ancora più marcatamente "nazionale". In confronto con il Regno di Napoli, scriveva, «le altre regioni [d'Italia], nel secolo che tramezza tra il Vico e il Rosmini, non ebbero pensatori di polso, da potersi considerare portatori del pensiero speculativo nel suo movimento storico»⁵. Già nella prima edizione (1903) osservava – e questo giudizio sarebbe stato molto ripetuto in seguito – che Genovesi «non fu una vera mente speculativa; ma acuta spesso e, pe' suoi tempi, coltissima, ed aperta al soffio delle nuove idee»:

onde s'adoprerò con tutte le sue forze a dissipar pregiudizi, a divulgar lumi, a promuovere l'istruzione e la conoscenza delle cognizioni scientifiche più utili al progresso civile ed economico del reame, in un periodo del resto propizio a ogni risveglio morale e intellettuale, come fu quello del regno di Carlo di Borbone⁶.

Non solo storici e filosofi hanno pienamente riconosciuto a Genovesi il ruolo decisivo esercitato nella vita culturale e civile italiana. Ben noto anche al di fuori degli studi specialistici – almeno in apparenza –, la sua larga "fortuna" è confermata dalla intitolazione di numerose scuole: fra queste, il Liceo classico di Napoli "Antonio Genovesi", nato nel 1874 come "regio Liceo Giannone" e ridenominato nel 1876 (e sarebbe interessante documentare le ragioni di questa ridenominazione); vari Istituti tecnici commerciali e per geometri a Salerno, Roma, Firenze; la scuola secondaria a indirizzo musicale di Nocera Inferiore e naturalmente, la scuola di San Cipriano Picentino/Castiglione del Genovesi. Che si tratti di scuole secondarie di diverso indirizzo è significativo del modo in cui sono state recepite sul piano dell'insegnamento la sua poliedricità, oltre che la sua vocazione "nazionale" e pedagogica. Quanto in queste scuole a lui intitolate se ne conosca l'opera è altra questione.

Degli studi genovesiani, del resto, si possono ritrovare gli inizi ancor prima che l'*Elogio storico* di Galanti (1772) lo collocasse all'origine dello sviluppo dello spirito filosofico nell'Italia meridionale. Una tappa cruciale fu

⁵ G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, seconda edizione con correzioni ed aggiunte, Firenze, Sansoni, 1929, vol. I, p. IX.

⁶ Ivi, *Prefazione alla prima edizione* (1903), pp. XII-XIII.

segnata dalla prima edizione delle *Lezioni di commercio o sia di economia civile*, apparsa a Napoli in due volumi presso i fratelli de Simone nel 1765 e 1767, seguita già nel 1768 da una nuova edizione milanese promossa da Troiano Odazi, mentre usciva il primo volume della seconda edizione napoletana⁷. Si può ricordare in proposito quel che Pietro Verri, avendo ricevuto non solo le *Lezioni di Commercio* ma anche il trattatello *Delle virtù e de' premi* di Giacinto Dragonetti, giovane allievo dell'abate (raccomandato dal maestro), scriveva il 29 aprile 1767 al fratello Alessandro, che progettava un viaggio a Napoli:

A Napoli naturalmente vedrai l'Abate Genovesi; egli mi ha regalato la sua prima parte delle *Lezioni di Commercio*, stampate in Napoli due anni sono, bisognerà che gli scriva e lo ringrazi [...]. Così pure il Sig.r D. Giacinto Dragonetti, Cav.re aquilano, mi ha regalato il suo libro *Delle virtù e de' premi*, il che è una imitazione stentatissima del libro *Dei delitti e delle pene*, pure bisognerà ringraziarlo e dirne bene. Credo che a Napoli siano teste curiose: tu me ne darai nuova⁸.

«Teste curiose», ma ampiamente conosciute fuori di Napoli e fuori d'Italia, grazie alla fitta circolazione di opere, traduzioni, giornali, corrispondenze letterarie e diplomatiche, in un continuo gioco di rinvii tra Napoli, Milano, Parigi, Vienna. Gabriel Mingard, il traduttore delle *Meditazioni sull'economia politica* di Pietro Verri pubblicate a Losanna nel 1773, a proposito di Napoli era a «Genovese» che faceva riferimento per ricordare gli ambienti intellettuali di provenienza di filosofi illuminati come Fortunato Bartolomeo de Felice, il grande divulgatore culturale, giornalista e editore a Yverdon dell'*Encyclopédie*⁹. Quest'ultimo, impegnato in una straordinaria opera di diffusione europea delle produzioni editoriali italiane, svolse a sua volta un ruolo determinante nella circolazione dei testi dei riformatori meridionali, in particolare di Genovesi e dei suoi allievi¹⁰.

⁷ Sulla composizione e sulle edizioni delle *Lezioni di commercio* non v'è che da rinviare agli accurati apparati critici e bibliografici in A. GENOVESI, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile con Elementi del commercio*, a cura di M.L. Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2005.

⁸ In *Viaggio a Parigi e Londra (1766-1767). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*, a cura di G. Gaspari, Milano, Adelphi, 1980, pp. 414-415.

⁹ Cfr. F. VENTURI, *Europe des Lumières. Recherches sur le 18^e siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1971, p. 256.

¹⁰ Cfr. in proposito A.M. RAO, *Fortunato Bartolomeo De Felice e Napoli*, in

Indubbiamente, fu ai suoi scritti e al suo insegnamento di economia che si legò la sua prima diffusione, dato il carattere dirompente che quella scienza assunse dagli anni Sessanta del Settecento in tutta Europa come strumento di rinnovamento della società e dello Stato oltre che di conoscenza e interpretazione degli sviluppi e delle tensioni del tempo. Secondo Francesco Di Battista la creazione a Napoli della cattedra di «meccanica e di commercio» non fu solo un bene, poiché comportò una «istituzionalizzazione [...] prima dell'affermazione e definizione scientifica della disciplina» dell'economia politica¹¹. Ne fece comunque un primato italiano, come ricordava ancora Groenewegen nel 1983 a proposito delle tre sole cattedre settecentesche: quella di Genovesi a Napoli, la seconda a Uppsala, la terza a Milano¹². E proprio questo contribuì largamente all'attenzione diffusa che subito e durevolmente fu accordata al suo insegnamento.

Nessun dubbio ebbero gli uomini del tempo sulla novità e sull'importanza delle discipline economiche. Nella prolusione inaugurale della cattedra di Scienze camerali nelle Scuole Palatine di Milano, letta il 9 gennaio 1769, Cesare Beccaria celebrava l'imperatrice Maria Teresa che lo aveva chiamato ad «insegnare l'economia pubblica ed il commercio, cioè quelle scienze che suggeriscono di conservare e di accrescere le ricchezze di uno stato, e di farne il miglior uso» e ricordava il difficile cammino percorso prima che queste scienze potessero arrivare a perfezione. Elencando i vari autori illustri che l'avevano coltivata e la coltivavano – Melon, Montesquieu,

Fortunato Bartolomeo De Felice. Un intellettuale cosmopolita nell'Europa dei Lumi, a cura di S. Ferrari, Milano, Franco Angeli, 2016, pp. 13-34.

¹¹ F. DI BATTISTA, *Per la storia della prima cattedra universitaria d'economia. Napoli 1754-1866*, in *Le cattedre di economia politica in Italia. La diffusione di una disciplina «sospetta» (1750-1900)*, a cura di M.M. Augello, M. Bianchini, G. Gioli, P. Roggi, Introduzione di P. Barucci, Milano, Franco Angeli, 1992, pp. 31-46: p. 32. Qui si riportano altre testimonianze ottocentesche, italiane e francesi, sulla primazia temporale della cattedra napoletana.

¹² P. GROENEWEGEN, *Turgot, Beccaria and Smith*, in «Altro polo». *Italian Economics. Past and Present*, a cura di P. Groenewegen e J. Halevi, Sidney, University of Sidney-Frederick May Foundation for Italian Studies, 1983, pp. 31 e 55 cit. da Gaspari, *Nota al testo*, in C. BECCARIA, *Scritti economici*, a cura di G. Gaspari, Milano, Mediobanca, 2014 (Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria diretta da L. Firpo e G. Francioni, vol. III), p. 636, nota 2. A proposito del "primato", Gaspari cita anche il più recente P. AUDEGEAN, *Leçons de choses. L'invention du savoir économique par ses premiers professeurs: Antonio Genovesi et Cesare Beccaria*, in «Astérian», 5, luglio 2007.

Hume –, assegnava un posto di rilievo al «fondatore di questa scienza in Italia Antonio Genovesi»¹³. Già nel *Piano per la Cattedra di Scienze Camerali, o sia di Economia civile* redatto dal Presidente del Supremo Consiglio di Economia Gianrinaldo Carli e datato 14 aprile 1768, si ricordavano le *Lezioni* di Genovesi, insieme ai *Principes* di Forbonnois, come i migliori tra i «libri che servir possono di guida in questa materia»¹⁴. Riduttivo, tuttavia, il giudizio che Beccaria esprimeva nel successivo *Piano delle lezioni di pubblica economia*, datato 13 aprile 1770. Qui di nuovo ricordava Genovesi – ormai scomparso – come il solo che, con le sue *Lezioni di economia civile*, avesse unito in un solo corpo le varie parti della scienza economica ma, aggiungeva, solo «apparentemente». I suoi due «grossi volumi», infatti, da un lato non erano alla portata di tutti gli studenti, dall'altro erano ben lontani dall'essere completi, pur contenendo «moltissime cose superflue ed estranee alla scienza di cui si tratta». Anche per un altro motivo non poteva essere adottato come libro di testo: troppo legato alle circostanze e alle leggi del Regno di Napoli, il professore avrebbe dovuto continuamente correggerlo, integrarlo, confutarlo, per adattarlo a circostanze e leggi «della nostra provincia»¹⁵.

L'edizione milanese del 1768 fu seguita nel 1769 dall'edizione di Bassano, e i due volumi furono subito recensiti da Giambattista Vasco, «il maggiore economista piemontese del Settecento»¹⁶, sui tomi II e III del-

¹³ *Prolusione letta il giorno IX Gennaio MDCCLXIX nell'apertura della nuova Cattedra di Scienze camerali nelle Scuole Palatine di Milano*, in *Opere di Cesare Beccaria*, Milano, dalla Società tipografica dei classici italiani, 2 voll., MDCCCXXI-MDCCCXXII, vol. II, pp. 371-389, 373 e 387 per le citazioni. Si veda anche M. BIANCHINI, *Una difficile gestazione: il contrastato inserimento dell'economia politica nelle Università dell'Italia nord-orientale (1769-1866)*, *Note per un'analisi comparativa*, in Augello, Bianchini, Gioli, Roggi (a cura di), *Le cattedre di economia politica in Italia*, cit., pp. 47-92: p. 53. La *Prolusione* è ora riprodotta in BECCARIA, *Scritti economici*, cit., pp. 79-96 (p. 95 per la citazione, lievemente diversa: «il fondatore di questa scienza in Italia, abate Genovesi»).

¹⁴ Cfr. G. GASPARI, *Nota al testo*, in BECCARIA, *Scritti economici*, cit., p. 644.

¹⁵ *Piano delle lezioni di pubblica economia che si danno nello spazio di due anni dal professore di questa scienza*, ivi, pp. 67-77: p. 76. I riscontri condotti in nota da Gaspari in questa edizione degli *Scritti economici* mostrano un dialogo continuo degli *Elementi* di Beccaria con le *Lezioni* di Genovesi.

¹⁶ F. VENTURI, *Nota introduttiva a Giambattista Vasco*, in *La letteratura italiana, Storia e testi*, vol. 46, *Illuministi italiani*, tomo III, *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1958, p. 757.

l'«Estratto della letteratura europea per l'anno MDCCLXIX», che veniva allora stampato a Milano¹⁷. Del «celebre libro» del «chiarissimo autore» Vasco si impegnava a fornire «il più diligente estratto», segnalando subito che i diversi capitoli si potevano «considerare come tante dissertazioni staccate sui punti più rilevanti di economia»: «Le diverse materie ch'entrano in questo sì vasto trattato sono di natura sua sconnesse assai, onde non si ravvisa facilmente il filo di tutta l'opera»¹⁸. Il resoconto era accurato ma disseminato di osservazioni critiche sulla scarsa chiarezza di alcuni passaggi, che in taluni casi – come aveva già notato Beccaria – riteneva fosse dovuta alla specificità di alcune espressioni riferite al contesto della società napoletana¹⁹; oppure esprimeva un vero e proprio dissenso su vari punti, dai calcoli in materia di popolazione al dibattito sul lusso. Il capitolo intitolato *Dello Stato e delle naturali forze del regno di Napoli per rapporto all'arti e al commercio*, però, era a suo parere «così bello che converrebbe trascriverlo tutto». L'opera era «piena zeppa non solo di eccellenti dottrine ma di una vasta erudizione cavata da tutte le storie, principalmente da quelle de' selvaggi, alle quali io non so se debbasi dar tutta la fede». L'analisi non sempre era approfondita, si notavano delle contraddizioni, lo stile non era abbastanza «purgato», il metodo non era «il più felice», le materie non formavano «un'ordinata serie». Nonostante le varie riserve, la conclusione era molto positiva:

non si deve negare al signor abate Genovesi la giusta lode che si è meritato per avere, il primo nella nostra favella, scritto così dottamente un trattato, o almeno elementi quasi compiti di economia; per aver messo in gran luce alcune importantissime verità; per aver insegnato agli uomini le utili dottrine con una modesta, pregievolissima libertà²⁰.

¹⁷ Recensioni segnalate in G. VASCO, *Opere*, a cura di M.L. Perna, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1989, vol. I, pp. 93-120 e 120-141. Bisognerebbe reperire e confrontare tutte le recensioni coeve e successive delle opere genovesiane.

¹⁸ VASCO, *Opere*, cit., pp. 94-95.

¹⁹ Era il caso dei «nobili viventi», che Vasco riteneva fosse un refuso (ivi, p. 97), mentre si trattava di una precisa definizione socio-giuridica: cfr. A.M. RAO, *Antiche storie e autentiche scritture. Prove di nobiltà a Napoli nel Settecento*, in M.A. VISCEGLIA (a cura di), *Signori, patrizi, cavalieri nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 279-308.

²⁰ VASCO, *Opere*, cit., pp. 119-120. Nella seconda parte dell'estratto (ivi, pp. 120-141), si soffermava soprattutto sulle questioni monetarie, alle quali avrebbe poi dedicato il suo *Della moneta. Saggio politico* (1772).

Anche Agostino Paradisi, dal novembre 1772 professore di economia civile presso l'Università di Modena, nelle note alla sua traduzione di Condillac, *Le commerce et le gouvernement*, alla quale attese dal 1776 fino alla morte (1783), esprimeva il suo debito verso Genovesi, «tanto benemerito della scienza economica e della nostra nazione», «fornito di sommo ingegno e doviziosissimo nella erudizione de' fatti». Non mancava di avanzare delle critiche alla sua impostazione mercantilistica e per non avere «potuto ordinare le sue dottrine secondo i veri principii»²¹. Ancor più severo fu un altro celebre scrittore di economia, l'abate veneziano Giammaria Ortes, che il 4 giugno 1774 a Sebastiano Canterzani, professore di astronomia nell'Università di Bologna, scriveva: «Sento dire che nell'Università di Napoli si sia commesso di insegnar l'economia comune prendendo per norma le lezioni del Genovesi. Se questo è vero si saprà mai nulla a questo proposito in quella università»²².

Ancora nel primo Ottocento gli scritti economici di Genovesi erano presenti nell'insegnamento universitario in Italia. A Genovesi fa riferimento il corso di economia presso l'Università degli studi di Torino tenuto da Giuseppe Cridis nel 1802 e poi di nuovo nel 1817-1821²³. Lo stesso Cridis redige nel 1818 un *Compendio delle lezioni di economia civile* di Antonio Genovesi, includendovi il *Ragionamento intorno all'uso delle grandi ricchezze per riguardo all'umana felicità*²⁴. Il compendio di Cridis, tuttavia, a detta di Luciano Pallini, tendeva «a svuotare il testo genovesiano del suo carattere

²¹ Citazioni in F. VENTURI, *Nota introduttiva* a Agostino Paradisi, in *La letteratura italiana, Storia e testi*, vol. 46, *Illuministi italiani*, tomo VII, *Riformatori delle antiche repubbliche, dei Ducati, dello Stato pontificio e delle isole*, a cura di G. Giarrizzo, G. Torcellan e F. Venturi, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1965, pp. 448-449. Un accenno anche in BIANCHINI, *Una difficile gestazione*, cit., p. 67.

²² Cit. *ivi*, pp. 76-77.

²³ L. PALLINI, *Tra politica e scienza: le vicende della cattedra di economia politica all'Università di Torino, 1800-1858*, in Augello, Bianchini, Gioli, Roggi (a cura di), *Le cattedre di economia politica in Italia*, cit., pp. 139-184, p. 149 sgg.

²⁴ A. GENOVESI, *Compendio delle lezioni di economia civile ad uso degli studenti della Regia Università di Torino*, Torino, Stamperia Reale, 1818, cit. *ivi*, p. 153. Il *Ragionamento filosofico sulle forze e gli effetti delle gran ricchezze*, collocato in appendice alla *Storia del commercio* di John Cary (1757) costituiva con alcune varianti il cap. XIV della seconda parte degli *Elementi del commercio*, intitolato *Dell'uso delle ricchezze per riguardo all'umana felicità*: cfr. A. GENOVESI, *Scritti economici*, a cura di M.L. Perna, vol. I, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1984, pp. 503-527 e GENOVESI, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile*, cit., pp. 218-242.

di filosofia civile per ridurlo ad una sorta di manuale tecnico del quale dotare il personale della burocrazia e delle professioni»: eliminava, infatti, le parti sui diritti primitivi e sui patti sociali che confliggevano con la concezione assolutistica della monarchia. Il lavoro di Genovesi rimase comunque ben presente fra gli allievi dell'Università di Torino: per esempio, nella tesi di Stefano Guasco *Dell'annona* (dicembre 1819), i cui testi di riferimento erano quasi tutti settecenteschi, da Genovesi a Galiani a Verri a Smith²⁵.

A Piero Roggi, storico del pensiero economico, Antonio Genovesi è potuto apparire come una «patetica sopravvivenza del passato», in riferimento al fatto che alla riapertura della cattedra di economia a Torino, nel 1817, si insegnassero non Ricardo né Smith, ma appunto le «stantie teorie» dell'abate salernitano²⁶. «Stantie» forse, ma pur sempre considerate pericolose, tanto che la cattedra torinese di economia politica fu soppressa per ragioni politiche. Ripristinata nel 1846, fu affidata all'avvocato Antonio Scialoja, napoletano: ancora una volta, Smith e Genovesi erano additati come i maestri di una economia politica che ritrovava pienamente affermata la sua funzione civile²⁷.

Intanto l'insegnamento economico dell'abate era già entrato a pieno titolo nelle rivendicazioni patriottiche e nazionali da uno Stato all'altro della penisola italiana, nei dibattiti sui 'primati' fra Napoli e Milano. L'avvocato Carlo Pietro Villa, autore delle *Notizie* sulla vita di Beccaria premesse all'edizione delle *Opere* del 1821-1822, non esitava a sottolineare i limiti di Genovesi nell'ambito dell'economia politica: nessuno prima di Beccaria ne aveva trattato «con metodica esattezza, tranne Antonio Genovesi, che il Beccaria chiamava *il fondatore dell'economia politica in Italia*²⁸, ma a cui però le circostanze dei tempi e dei luoghi soventi fiato impedirono di compiutamente esaminare le diverse materie». E di nuovo, a proposito dell'edizione delle lezioni di Beccaria stampate da Pietro Custodi nel 1804 nella collana degli «Scrittori classici italiani di economia politica», osservava:

Esse diedero chiaramente a vedere siccome, fra tutti gli italiani, i Milanesi abbiano fatti fare alle scienze economiche i più grandi progressi, giacché, toltone il napoletano Genovesi, non v'ha nelle altre provincie

²⁵ PALLINI, *Tra politica e scienza*, cit., pp. 154-155.

²⁶ P. ROGGI, *Prefazione*, in *Le cattedre di economia politica in Italia*, cit., pp. 13-23: pp. 21 e 22.

²⁷ PALLINI, *Tra politica e scienza*, cit., pp. 160-165.

²⁸ Un po' diversa, come si è visto, la frase di Beccaria: si veda sopra, alla nota 13.

della nostra penisola alcun autore che possa gareggiare in questa parte col Beccaria e coll'amico e compagno di lui il conte Pietro Verri²⁹.

Dal suo esilio inglese, invece, il milanese Giuseppe Pecchio, patriota e storico dell'economia, negli stessi anni Venti non esitava a seguire «le orme di Genovesi», considerato - accanto ai riformatori lombardi de «Il Caffè» - tra i promotori di uno sviluppo del commercio non solo compatibile con le virtù repubblicane ma anzi profondamente legato all'amore della patria³⁰. Il suo *L'anno mille ottocento ventisei dell'Inghilterra* (pubblicato nel 1827) recava fin dal frontespizio in epigrafe un passo di Genovesi: «Il commercio distrugge la tirannide perché introduce lo spirito d'umanità e di patriottismo»³¹.

Né solo italiana rimase, nell'Ottocento, la fortuna di Genovesi come scrittore di economia. Basti ricordare l'esempio più celebre, quello di Karl Marx, che nel primo libro del *Capitale* (1867) a proposito del fatto che il danaro e il guadagno dovevano essere considerati all'interno di un movimento incessante di accumulazione, non come un obiettivo immediato del capitalista ma come un «impulso assoluto all'arricchimento» e un «inesistente accrescimento del valore», rinviava alle *Lezioni di economia civile* di Genovesi (1765) nell'edizione milanese curata da Pietro Custodi nella già citata collana degli "Scrittori classici italiani di economia politica" (parte moderna, vol. VIII, Milano, 1803): «Il mercante non conta quasi per niente il lucro fatto, ma mira sempre al futuro»³².

Fu appunto l'edizione milanese del primo Ottocento - cui non arrise certo un grande successo commerciale, ma che proprio nel IV volume del-

²⁹ [C.P. Villa], *Notizie intorno alla vita ed agli scritti del marchese Cesare Beccaria Bonesana*, in *Opere di Cesare Beccaria*, cit., vol. I, pp. VII-LXVIII, LII e LVI per le citazioni (corsivo nel testo). Per l'attribuzione al Villa delle *Notizie* cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, a cura di G. Francioni, con *Le edizioni italiane del «Dei delitti e delle pene»* di L. Firpo, Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria diretta da L. Firpo, vol. I, Milano, Mediobanca, 1984, p. 637.

³⁰ M. Isabella, *Risorgimento in esilio. L'internazionale liberale e l'età delle rivoluzioni*, traduzione di D. Scaffei, Laterza, Roma-Bari, 2011 (ed. or. *Risorgimento in exile. Italian Émigrés and the Liberal International in the Post-Napoleonic Era*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009), p. 215.

³¹ *L'anno mille ottocento ventisei dell'Inghilterra colle osservazioni di Giuseppe Pecchio*, Lugano, G. Vanelli e Comp., 1827.

³² K. MARX, *Il capitale*, Libro I, Traduzione di D. Cantimori, Introduzione di M. Dobb, Roma, Editori Riuniti, 1980 (1° ed. 1968), p. 186, n. 8.

le *Opere* di Genovesi elencava 315 associati, molti dei quali reclutati tra i funzionari pubblici – a rilanciare la fortuna delle *Lezioni* di economia, che trovarono spazio anche nella nuova, più ampia e organica «Edizione delle opere classiche italiane del secolo XVIII»: 142 volumi pubblicati tra il 1818 e il 1839 di autori settecenteschi, tra i quali, oltre a Genovesi, anche Giannone e Filangieri, scelti «non come testi di lingua o per pregi letterari, ma per il loro contenuto politico e civile»³³. Così come fu un'altra edizione milanese, quella degli scrittori politici italiani promossa dal letterato di origine romana Ludovico Valeriani dal 1805, a consacrare Genovesi come «economista»³⁴. Fortuna che sarebbe via via arrivata fino al classico lavoro di Schumpeter laddove, scrivendo della teoria del valore basata sull'utilità, ricordava il contributo fondamentale di Galiani e aggiungeva: «sebbene non si debba tacere di Genovesi». Allo stesso attribuiva l'apporto più equilibrato a proposito delle tesi popolazioniste del tempo³⁵.

Ma non solo all'economia si diedero gli studi su Genovesi né solo all'economia fu legata la sua "fortuna". Altro importante tramite fu l'altra sua opera, ritenuta anch'essa misconosciuta dagli studi più recenti, ma invece largamente presente nell'Ottocento italiano: la *Diceosina*.

Anch'essa fu subito nota negli ambienti dell'illuminismo lombardo. Alla sua distinzione di forze centripete e forze centrifughe nell'analisi delle strutture sociali Carlo Capra riconduce, ad esempio, la riflessione di Alfonso Longo, successore di Beccaria sulla cattedra di economia nelle Scuole Palatine³⁶. Non solo, ma negli stessi anni furono in molti a sottolineare il fermento riformatore promosso dalle sue opere, in particolare sul terreno giurisdizionale. Fra questi, particolarmente significativo il caso di Carlantonio Pilati, l'autore di quella *Riforma d'Italia* (1767) destinata a scuotere le coscienze sulla necessità di un profondo rinnovamento morale. Rievocando il viaggio fatto in varie parti d'Italia nel 1769 – l'anno stesso

³³ M. BERENGO, *Intellettuali e librai nella Milano della Restaurazione*, Torino, Einaudi, 1980, p. 23, nota 32.

³⁴ Ivi, pp. 24, 168.

³⁵ J. A. SCHUMPETER, *Storia dell'analisi economica*, Torino, Einaudi, 1960, vol. I, *Dai primordi fino al 1790*, pp. 512, 1291. Sulla riflessione economica di Genovesi come politica di sviluppo per un paese arretrato si veda in questo volume il contributo di Giuseppe Galasso.

³⁶ C. Capra, *Vizi privati e pubblici vantaggi in un saggio inedito di Alfonso Longo*, in Id., *La felicità per tutti. Figure e temi dell'illuminismo lombardo*, Roma, Aracne, 2017, pp. 115-127: pp. 125-126, nota 21.

della morte dell'abate meridionale –, lo scrittore trentino citava le numerose opere di impianto regalista apparse a Napoli contro la corte di Roma e aggiungeva:

L'abbé Antoine Genovesi y faisoit encore plus: il publioit des ouvrages propres à ouvrir les yeux aux Italiens sur tous les préjugés qui gâtent leur esprit et dégradent leur état naturel et politique, qui empêchent qu'ils ne fassent des progrès dans les sciences, les arts et le commerce, et qui dépravent leurs moeurs³⁷.

Più avanti, dopo aver ricordato anche le opere storiche di Pietro Giannone, così sottolineava il ruolo fecondo esercitato dalla lezione critica di Genovesi non solo sul piano culturale ma, più generalmente, sul piano civile:

L'abbé Antoine Genovesi, autre napolitain, a publié des livres sur la logique, la métaphysique et sur l'économie publique. Ses compatriotes en ont beaucoup profité: ils en tirent des lumières qui couleront tôt ou tard à fond le vaisseau de St. Pierre. Les règles de critique que cet abbé a établies dans sa logique et les doutes qu'il a répandus sur toute la métaphysique portent indirectement des coups mortels à l'imposture. Ceux qui sont les plus près du monstre sont naturellement les premiers à l'assommer, dès qu'ils le reconnoissent³⁸.

Accanto e insieme al Genovesi economista, dunque, fin da subito è l'accanito difensore dei diritti sovrani contro la Chiesa che figura nella sua "fortuna" italiana ed europea. Quella proposta da Pilati è la stessa immagine disegnata da Voltaire nel rispondere alla lettera del 20 settembre 1773 con la quale Giuseppe Maria Galanti gli inviava l'*Elogio* del maestro, esprimendogli la sua fiducia e la sua speranza che infine «il mostro di fanatti-

³⁷ *Voyages en differens pays de l'Europe, en 1774, 1775 et 1776, ou Lettres écrites de l'Allemagne, de la Suisse, de l'Italie, de Sicile, et de Paris*, 2 vol. La Haye, 1777, Lettre dixième, Venise le 8 janvier 1775, in VENTURI (a cura di), *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, cit., p. 628.

³⁸ Ivi, p. 631. Sui rapporti tra Pilati e Napoli, particolarmente con Genovesi, P. MATARAZZO, *Carlantonio Pilati e Napoli*, in *Carlantonio Pilati. Un intellettuale trentino nell'Europa dei lumi*, a cura di S. Ferrari, G.P. Romagnani, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 217-238.

smo sarà se non distrutto e' interamente, almeno incatenato senza poter dare un crollo»³⁹.

Anche la *Diceosina* fu poi rilanciata dall'editoria lombarda del primo Ottocento. Nazionale e pedagogica era la lettura che ne proponevano gli editori nella presentazione del terzo volume dell'opera nella collana milanese degli "Scrittori classici italiani", nel 1835. Si trattava, scrivevano, del «lavoro aureo» di «quel sommo Napoletano che continuò la scuola di Vico», nel quale aveva riversato sia tutto ciò che aveva «profondamente pensato in queste materie», sia ciò che da altri aveva potuto raccogliere, principalmente da Locke, «per vantaggio dell'Italia»:

Questa allora aveva appena incominciato a scuotere il giogo aristotelico; e per mezzo di Vico e Genovesi mostrò di volerlo infrangere del tutto e collocarsi in un posto eminente a fianco delle altre nazioni che sembravano contenderle il vanto della razionale filosofia. Ondeché nel tempo nostro in cui questi studi hanno alteramente fra di noi rialzata la testa da un certo languore nel quale erano rimaste dopo que' primi giganteschi lor passi, e che dall'estremità meridionale della penisola, che parve dappriocipio essere la sede loro prediletta, si diffondono e si coltivano con istraordinario fervore per tutto ove essa si distende [...]⁴⁰.

Fra le meno note testimonianze sparse delle letture ottocentesche di testi genovesiani si può aggiungere quella del canonico cattedrale pavese Pietro Terenzio (1811-1881), fedele uomo di chiesa e di religione, ma attento osservatore e partecipe delle vicende risorgimentali. Per cinquant'anni annotò in un suo registro, anno per anno, le sue personali letture, lasciandoci così la insolita documentazione non solo e non tanto di libri posseduti ma di una "biblioteca letta": classici di religione, letteratura italiana, politica,

³⁹ Lettera del 1 gennaio 1774 cit. da F. VENTURI, *Nota introduttiva* a Giuseppe Maria Galanti, in *Riformatori napoletani*, cit., p. 946; la lettera di Galanti a Voltaire si legge ivi, pp. 1021-1023; cfr. inoltre S. ROTTA, *Giuseppe Maria Galanti e Voltaire*, in «Rassegna della letteratura italiana», VII, 1962, pp. 100-119. Si veda inoltre in questo volume il contributo di Elvira Chiosi.

⁴⁰ N. GUASTI, *Un caso editoriale: la Diceosina di Antonio Genovesi*, in A. GENOVESI, *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Introduzione e testo a cura di N. Guasti, presentazione di V. Ferrone, Venezia, Centro di studi sull'Illuminismo europeo "Giovanni Stiffoni", 2008, pp. XI-LXVIII, cit. alle pp. XLIX-L.

storia, archeologia, arte, diritto, filosofia, scienze. Genovesi vi figura ben tre volte, a distanza di anni: nel 1836 con la *Logica*, nel 1862 con le *Lettere*, di nuovo con la *Logica* nel 1866⁴¹.

Fatto sta che la fortuna ottocentesca di Genovesi è composita, non è puramente legata alla fondazione della scienza economica ma alla complessità delle connessioni tra etica e commercio, morale e economia, che ne facevano una scienza civile, densa di implicazioni patriottiche. Di qui il ruolo esercitato dalla sua opera nella formazione di tanti patrioti risorgimentali. Si è già ricordato il caso di Giuseppe Pecchio. Nella sua *Storia dell'economia pubblica in Italia* (1829) la scienza economica si configurava come «scienza dell'amor patrio»: considerazione che è stata letta come espressione di moderatismo⁴² ma che poteva invece aprire verso sbocchi democratici la sofferta riflessione che proprio Genovesi aveva avviato. Ancora di recente uno storico della scienza economica, esprimendo nuovamente l'ingeneroso riduttivo giudizio sulla originalità delle sue tesi, ha sottolineato nella sua riflessione lo «stretto collegamento dell'economia con i problemi di assetto istituzionale e di morale pubblica», a questo attribuendo la sua influenza: la «notevole fortuna di Genovesi è forse attribuibile alla sua sapiente commistione tra filosofia ed economia ben rispondente allo spirito dei tempi»⁴³.

Quelli fin qui presentati sono solo alcuni spunti per una ricerca sulla circolazione dei testi genovesiani e sulle loro letture dal momento della loro pubblicazione e lungo tutto l'Ottocento, ricerca che è ancora largamente da

⁴¹ *Le letture del canonico. La Biblioteca letta di Pietro Terenzio 1833-1881*, a cura di A. Defilippi, Introduzione di P. Magnani, Pavia, Quaderni della Società Pavese di Storia Patria, 2012, pp. 70, 112, 116 (numeri 1162,133, 1278). La *Logica* aveva appena avuto una riedizione presso la Società tipografica dei classici italiani (*Logica e metafisica*, Milano, 1835). Le *Lettere* sono forse le *Lettere accademiche su la questione se siano più felici gl'ignoranti che gli scienziati* (1764), che avevano avuto una seconda edizione veneta nel 1791 presso Pietro Savioni; o, più probabilmente, visti gli interessi di questo lettore, l'edizione bassanese delle *Lettere filosofiche dell'abate Antonio Genovesi ad un amico provinciale per servire di rischiaramento ai suoi Elementi metafisici*, Terza edizione, In Bassano, a spese Remondini di Venezia, 1783.

⁴² ISABELLA, *Risorgimento in esilio*, cit., p. 248.

⁴³ A. RONCAGLIA, *Breve storia del pensiero economico*, Laterza, Roma-Bari, 2016, pp. 59-60, 84.

fare in maniera sistematica: anche se, come vedremo, non mancano varie indicazioni sparse nelle recenti edizioni e traduzioni delle sue opere. Pur frammentari, questi esempi sono più che sufficienti a dimostrare come vi sia stata una tradizione ininterrotta di studi genovesiani, della quale proprio per questo non è facile segnare in breve tempo tappe, obiettivi, contesti, nonostante non ne siano mancati dei primi bilanci⁴⁴.

Insomma, tutta da studiare è la fortuna editoriale degli scritti di Genovesi nell'Ottocento: quella degli scritti economici, segnata – come si è detto – dall'edizione di Pietro Custodi negli "Scrittori classici italiani di economia politica"; quella largamente cattolica e pedagogica ma anche patriottica della *Diceosina*, il libro certamente più stampato e ristampato⁴⁵; quella costituzionale dello *Spirito delle Leggi* di Montesquieu con le sue annotazioni⁴⁶. Venezia e Bassano primeggiano come luoghi di edizioni e ristampe, fino ai primi dell'Ottocento, delle *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale*, della *Logica per i giovanetti*, delle *Lezioni di commercio*. Anche Milano è ben presente, non solo grazie a Pietro Custodi. A Milano il prolifico Giovanni Silvestri, «uno dei più grandi editori dell'Ottocento italiano», peraltro attento più alle ragioni del mercato che alle scelte culturali⁴⁷, pubblica lo *Spirito delle leggi* nel 1819, la *Diceosina* nel 1831, le *Lezioni di commercio* nel 1820, le *Meditazioni* nel 1846.

Se costante può dirsi l'attenzione riservata all'abate nell'Ottocento, è pur vero che bisogna attendere il Genovesi di Racioppi (1871) perché incominci una vera e propria tradizione storiografica, segnata da un perma-

⁴⁴ Quello di F. DI BATTISTA, *La storiografia su Genovesi oggi*, in «Quaderni di storia dell'economia politica», 3, 1985, pp. 277-296, fu scritto in occasione e a commento del convegno di Vico Equense del 2-4 maggio 1985 su *Antonio Genovesi: filosofia e riforme*. Aggiornato al 2000 è quello tracciato nella voce *Genovesi Antonio* redatta da M. L. Perna per il *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 53. Più recente e sintetico il contributo di W. ROTHER, *Antonio Genovesi*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts* 3/1, *Italien*, Herausgegeben von J. Rohbeck und W. Rother, Basel, Schwabe, 2010, pp. 374-390 (indicazioni bibliografiche alle pp. 429-430). Entrambi forniscono notizie sulla ricezione in Italia, in Germania, in Francia, in Spagna.

⁴⁵ Sulle diverse edizioni, cfr. GUASTI, *Un caso editoriale*, cit.

⁴⁶ G. IMBRUGLIA, *Due opposte letture napoletane dell'Esprit des lois: Genovesi e Personè*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di D. Felice, 2 tt., Pisa, Ets, 2005, t. I, pp. 191-210.

⁴⁷ Così BERENGO, *Intellettuali e librai*, cit., p. 53.

nente interesse per le teorie economiche⁴⁸, via via slargato all'insieme delle posizioni e delle influenze riformatrici esercitate dal nostro, affrontate 50 anni dopo da Gennaro Maria Monti accostando Genovesi e Galanti nel campo anticuriale⁴⁹.

Il bicentenario della cattedra di economia rilancia poi a metà del Novecento il Genovesi "mercatante", in particolare con gli studi curati da Domenico Demarco⁵⁰, e di lì a poco Rosario Villari ne attualizza il pensiero all'interno del dibattito meridionalista, alla luce della sua più generale ricognizione delle "forze motrici dello sviluppo sociale". Nel *Discorso sul vero fine delle lettere e delle scienze* Villari vede innanzi tutto la rivendicazione di una cultura adeguata alle esigenze dello sviluppo economico e civile, fondata su una critica serrata alla nobiltà e sulla convinzione della necessità di un rapporto strettissimo tra cultura e società⁵¹.

Alla svolta tra gli anni Sessanta e Settanta, nel tomo V della collana degli *Illuministi italiani* dedicato ai *Riformatori napoletani*, è Franco Venturi a fare di Antonio Genovesi e della sua scuola il vero e proprio centro motore del riformismo meridionale, il perno della Napoli della metà del Settecento: è *La Napoli di Antonio Genovesi*, come intitola uno dei capitoli del primo volume del suo *Settecento riformatore*⁵².

⁴⁸ T. FORNARI, *Delle teorie economiche nelle province napoletane dal 1735 al 1830*, Milano, Hoepli, 1888.

⁴⁹ G.M. MONTI, *Il Genovese e l'anticurialismo* (1922) in Id., *Due grandi riformatori del Settecento: A. Genovese e G.M. Galanti*, Firenze, Vallecchi, 1926, pp. 1-164. Su questa fase della sua "fortuna" si veda più avanti il contributo di Giuseppe Giarrizzo.

⁵⁰ *Studi in onore di Genovesi nel bicentenario della istituzione della cattedra di economia*, a cura di D. Demarco, Napoli, L'arte tipografica, 1956; L. VILLARI, *Il pensiero economico di Antonio Genovesi*, Firenze, F. Le Monnier, 1958; L. OCCHIONERO, *Genovesi nella storia del pensiero economico*, in «Studi Storici», I, 1959-60, 4, pp. 852-857.

⁵¹ R. VILLARI, *Antonio Genovesi e la ricerca delle forze motrici dello sviluppo sociale*, in «Studi storici», XI, 1970, pp. 26-52 poi in Id., *Ribelli e riformatori dal XVI al XVIII secolo*, Roma, Editori Riuniti, 1983 e di nuovo riproposto con lievi modifiche in *Dall'origine dei lumi alla rivoluzione. Scritti in onore di Luciano Guerci e Giuseppe Ricuperati*, coordinamento di D. Balani, D. Carpanetto, M. Roggero, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008, pp. 605-620, suggerendo «l'idea di una sorprendente attualità del discorso genovesiano qui esaminato» (p. 605, nota).

⁵² *La letteratura italiana, Storia e testi*, vol. 46, *Illuministi italiani*, tomo V, *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi editore, 1962; F. VENTURI, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 523-644. Sugli echi immediati delle sue proposte interpretative rinvio a A.M. RAO,

Nella nota bibliografica apposta alla sua *Introduzione* al volume dedicato ai *Riformatori napoletani* Venturi prendeva largamente le distanze dagli studi precedenti, e applicava anche al Settecento italiano le riserve che fin dagli anni dell'esilio in Francia aveva espresso nei confronti degli studi settecenteschi di impronta puramente letteraria o filosofica oppure indirizzati alla sola storia delle idee e non al loro rapporto con la politica, l'economia, la società. A proposito del già citato *Dal Genovesi al Galluppi* di Giovanni Gentile (1903) e di Guido De Ruggiero, *Il pensiero politico meridionale* (1922 e 1946), scriveva:

Ambedue questi libri, riletti oggi, mostrano fin troppo scopertamente, sia pure per diverse ragioni, quali siano i limiti della storia del pensiero concepita da un punto di vista che vuole essere filosofico e che esclude uno specifico e dettagliato confronto con la realtà politica ed economica, così come manca di un dettagliato e continuo riferimento alle correnti del pensiero contemporaneo nelle altre parti dell'Italia e dell'Europa⁵³.

A parte la *Storia del Regno di Napoli* – il «capolavoro storiografico» di Croce –, e le ricerche di storia politica di Schipa⁵⁴ – che aveva però «misurato con mano avara il valore dell'opera di Carlo di Borbone e della prima generazione di riformatori illuministi»⁵⁵ –, riteneva che la conoscenza del Settecento napoletano fosse stata «profondamente modificata da coloro che, partendo dalla questione meridionale, risalirono al riformismo borbonico con lo scopo di ritrovare le radici della più recente società meridionale», da Fortunato a Nitti, da Salvemini a Gramsci; e modificata altresì dagli studi della scuola economico-giuridica, da Trifone a Pannone, Rodolico, Ciasca, Fornari, via via fino agli studi di storia economica di Giovanni Masi, Ruggero Romano, Pasquale Villani, Luigi De Rosa, Rosario Villari, Aurelio Lepre⁵⁶.

Lumi riforme rivoluzione. Percorsi storiografici, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2011, particolarmente il cap. I, *Cultura e politica nella storiografia italiana sul secolo XVIII*, pp. 3-48.

⁵³ *Bibliografia*, in *Riformatori napoletani*, cit., pp. XVIII-XIX.

⁵⁴ *Ivi*, p. XVIII.

⁵⁵ F. VENTURI, *Il movimento riformatore degli illuministi meridionali*, in «Rivista storica italiana», LXXIV, 1962, pp. 5-25: p. 5.

⁵⁶ *Bibliografia*, in *Riformatori napoletani*, cit., pp. XIX-XX.

Di questa chiave di lettura “meridionalistica” era egli stesso pienamente partecipe e molto gli derivava dall’esperienza politica e dal raffronto tra il Nord e il Sud degli anni della caduta del fascismo. Lo si può cogliere con grande vigore nella sua corrispondenza con Manlio Rossi Doria al quale, subito dopo la sua liberazione da Regina Coeli, il 7 marzo 1944 scriveva esortandolo al ritorno agli studi e alla riflessione sulle prospettive dell’agricoltura italiana: «Pensa che in questo momento è più importante che tu imposti bene il problema georgofilo (*no man’s land* dell’attuale politica nostra)»⁵⁷. Ai contadini meridionali Venturi continua a pensare anche quando, più tardi, scrive di Salvemini e di rivoluzione francese, in un gioco serrato di rinvii fra le immagini attribuite all’amico e quelle che egli stesso si forgiava leggendo le sue pagine sulle masse rurali francesi: «quei contadini ignari delle idee filosofiche, ma tanto saldi e lucidi nell’affermare il loro diritto alla vita (e certo Salvemini li aveva visti spesso con il viso e l’animo dei suoi contadini meridionali)»⁵⁸. Nella stessa prefazione alla *Rivoluzione francese* vedeva un tratto comune tra l’opera di Salvemini e quella di Tocqueville: «Quel che li ravvicina è innanzi tutto il distacco dalla storia senza problemi, il disdegno per gli inutili collezionisti di rarità erudite, così come l’intensità personale e politica nell’interrogare il passato, nel rifarsi alla Rivoluzione»⁵⁹. Nulla di più autobiografico, poiché è del suo stesso distacco, della sua stessa intensità che scrive. La stessa «intensità personale e politica» che dai primi studi su Illuminismo francese e rivoluzione, su Diderot e Radicati, lo porta dritto dritto ai riformatori italiani e, fra questi, in primo luogo a Genovesi. A Valiani, da Massalubrense, mentre preparava il volume ricciardiano dei *Riformatori napoletani*, il 13 settembre 1959 scriveva: «È un problema veramente interessante la scuola di Genovesi e l’evoluzione napoletana nella seconda metà del Settecento. Ed è curioso quanto poco, in realtà, si sia fatto, per ben conoscere gli uomini di questo periodo, salvo le ben note eccezioni»⁶⁰. E il 16 febbraio 1960: «Domani me ne parto per Grenoble e, spero, Parigi. Lunedì sarò di ritorno.

⁵⁷ La lettera è in G. DE LUNA (a cura di), *Il Partito d’Azione e la svolta di Salerno*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», V, 1971, pp. 423-510: p. 437.

⁵⁸ *Prefazione del curatore*, in G. SALVEMINI, *La Rivoluzione francese (1788-1792)*, a cura di F. Venturi, Milano, Feltrinelli, 1964 (1° ed. 1962), p. XI.

⁵⁹ *Ivi*, p. VII.

⁶⁰ Lettera a Valiani da Massa Lubrense (Napoli), 13 settembre 1959, in L. VALIANI-F. VENTURI, *Lettere 1943-1979*, a cura di E. Tortarolo, Introduzione di G. Vaccarino, Firenze, La Nuova Italia, 1999, p. 292.

Spero di trovare qualcosa di utile per il mio Genovesi, più misterioso di quel che non sembra»⁶¹.

È in questo clima che, tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento, prende un vero e proprio slancio una nuova stagione di studi genovesiani, ancorata al dibattito storico-politico sulla questione meridionale e sulla nuova Italia repubblicana, e al tempo stesso animata da un particolare vigore analitico, critico, filologico, che spinge a esaminarne i molteplici risvolti intellettuali e porterà a inaugurare, nel decennio successivo, la lunga e travagliata serie delle edizioni critiche delle *Opere*.

Fra gli anni Sessanta e Settanta gli studi si moltiplicano: Galasso sul pensiero religioso, sul pensiero economico, su Genovesi e Galanti (1970, 1977, 1978)⁶², De Mas sullo *Spirito delle leggi* (1971)⁶³, Zambelli sulla formazione filosofica (1972)⁶⁴, i contributi vari di Arata, Badaloni, Ajello, Giarrizzo, Tessitore, fino ad arrivare al volume di Eluggero Pii (1984)⁶⁵, che si colloca allo snodo tra una serie di contributi preliminari forniti dallo stesso e l'avvio, insieme a Maria Luisa Perna, dell'edizione critica delle *Opere*⁶⁶, prevista fin dalla fine degli anni Sessanta⁶⁷.

⁶¹ Ivi, p. 305.

⁶² Poi raccolti in G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989.

⁶³ E. DE MAS, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello «Spirito delle leggi»*, Firenze, Le Monnier, 1971.

⁶⁴ P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972.

⁶⁵ E. PII, *Antonio Genovesi dalla politica economica alla «politica civile»*, Firenze, Olschki, 1984.

⁶⁶ Sulla genesi e l'itinerario di questa edizione cfr. M. L. PERNA, *Eluggero Pii e l'edizione delle opere di Antonio Genovesi* Dialoghi e altri scritti. Intorno alle Lezioni di commercio, ne «Il Pensiero politico», XXXIV, 2001, numero intitolato *Dal modello inglese al federalismo democratico. Studi in ricordo di Eluggero Pii*, pp. 220-225.

⁶⁷ Così se ne dava notizia sugli «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», V, 1971, nelle *Cronache della Fondazione*, p.12. «Anticipando il previsto contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche, sono continuati i lavori preparatori per l'edizione, in sei volumi, delle opere di Antonio Genovesi sotto la direzione del prof. Franco Venturi, con la col-laborazione del prof. Luigi Firpo. Hanno ricevuto a questo proposito incarichi vari di natura editoriale e di ricerca il dott. Sandro Barbera, la dott. Maria Luisa Perna e la prof. Paola Zambelli».

Il libro di Eluggero Pii rimane tuttora un contributo fondamentale: da un lato, bilancio di tutta la precedente stagione di studi⁶⁸, dall'altro esame attento e equilibrato di una serie di questioni cruciali nell'interpretazione della formazione e dell'itinerario culturali del nostro, all'interno di una considerazione complessiva dell'Illuminismo meridionale alla luce del pensiero europeo del Sei-Settecento: dall'annosa questione della "svolta" da metafisico e "mercatante" alla "fortuna" del Genovesi economista, dalla configurazione della morale come scienza al pensiero religioso e al rapporto tra economia e morale, dal confronto con l'Illuminismo francese e scozzese (Rousseau, Montesquieu, Hume), al pensiero politico e antropologico, con incursioni anticipatorie in temi che hanno più recentemente trovato ulteriori sviluppi, dalla "pubblica felicità" al dibattito sulla "schiavitù", sul giusnaturalismo, sui diritti dell'uomo.

Il quadro si fa poi sempre più mosso. L'interesse per il mondo scientifico meridionale settecentesco porta a individuare ancora una volta negli anni genovesiani, e particolarmente tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Settecento un addensarsi di interessi scientifici che si annodano intorno alle figure di Bartolomeo Intieri, Celestino Galiani, Rinuccini⁶⁹. Sara Bonechi e Maurizio Torrini pubblicano nel 2001 presso la Giunti, all'interno della collana «Biblioteca della scienza italiana» curata dall'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze, la *Dissertatio physico-historica de rerum origine et constitutione* del 1745, poi in appendice all'ed. 1760-63 degli *Elementa metaphysicae*. Allo stesso Torrini si deve l'edizione di uno dei testi più significativi del sodalizio scientifico di quegli anni animato da Galiani e Genovesi: la *Scelta de' migliori opuscoli* di Fortunato Bartolomeo De Felice⁷⁰.

Ancor più attraverso la scienza, Genovesi non appare come una figura isolata ma come centro di un movimento complessivo del qua-

⁶⁸ Sulla quale mi limito ora a rinviare ai suoi ricchissimi riferimenti bibliografici.

⁶⁹ V. FERRONE, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982. A questa dimensione scientifica del pensiero genovesiano si richiama ampiamente C. PASSETTI, *Verso la rivoluzione. Scienza e politica nel Regno di Napoli (1784-1794)*, Presentazione di A.M. Rao, Napoli, Vivarium, 2007, in particolare pp. 30 e sgg. Si veda ora in questo volume il contributo di Fabrizio Lomonaco.

⁷⁰ *Scelta de' migliori opuscoli. Discorso accademico del sig. di Maupertuis sul progresso delle scienze, Dissertazione del Sig. Renato Des-Cartes sul metodo. Discorso istorico-critico del chiarissimo Vincenzo Viviani sulla vita e ritrovati del sig. Galileo Galilei*, a cura di M. Torrini, Napoli, Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, 2002.

le è l'espressione e al tempo stesso il promotore. Ai già ricordati Intieri, Rinuccini, Celestino Galiani, Bartolomeo De Felice, si aggiungono i nomi di Ferdinando Galiani e, soprattutto grazie a Giarrizzo, di Raimondo Di Sangro, mentre Bernardo Tanucci costituisce il referente politico amministrativo del gruppo⁷¹. Di qui anche la crescente attenzione al tema del linguaggio e delle strategie comunicative, già messo a fuoco da Pii e Pennisi⁷². Soprattutto le ricerche di Maria Luisa Perna hanno messo in particolare rilievo l'importanza dei legami intessuti con alcuni dei principali esponenti dell'editoria libraria napoletana, in particolare i fratelli de Simone e Domenico Terres, sui quali si appoggia negli anni Sessanta una vera e propria strategia di formazione dell'opinione pubblica⁷³. Opportunamente Eluggero Pii ha richiamato l'attenzione sulla *Conversazione*, riflessione a margine delle *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati*, pubblicate dalla Stamperia simoniana nel 1764: proprio questa stamperia è il luogo in cui si svolge il ragionamento, in compagnia di «una bella e lieta brigata», sulla questione se la «vita civile» fosse da preferire alla «vita selvaggia» oppure no⁷⁴.

A Pii si deve anche l'attenzione a un tema che si è imposto sempre più negli studi settecenteschi: «come conciliare utilitarismo e bene pubblico, senza doverli separare e affidare, l'uno ai privati e l'altro al monarca

⁷¹ Su Di Sangro genovesiano e massone e su Genovesi da «filosofo a mercatante [...]», ma per venire ad un'idea di ragione più complessa e adeguata a costruire modelli interpretativi e progetti 'tecnici' di intervento» ritorna G. GIARRIZZO, *Illuminismo*, Napoli, Guida, 2011, pp. 26-27.

⁷² A. PENNISI, *La linguistica dei mercatanti. Filosofia linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Napoli, Guida, 1987, che non tiene conto delle «osservazioni generali sulla questione della lingua in A. Genovesi» svolte da E. PII, *Note di trascrizione dei testi di Antonio Genovesi*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XVI, 1982, pp. 435-465. A Genovesi fanno riferimento molti dei saggi raccolti in *Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, a cura di L. Formigari, Bologna, Il Mulino, 1984, e non il solo A. PENNISI, *Grammatici, metafisici, mercatanti. Riflessioni linguistiche nel Settecento meridionale*, ivi, pp. 83-107.

⁷³ Cfr. M. L. PERNA, *L'universo comunicativo di Antonio Genovesi*, in *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, Atti del Convegno organizzato dall'Istituto Universitario Orientale, dalla Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII e dall'Istituto Italiano per gli Studi filosofici, Napoli 5-7 dicembre 1996, a cura di A.M. Rao, Napoli, Liguori, 1998, pp. 391-404.

⁷⁴ A. GENOVESI, *Dialoghi e altri scritti. Intorno alle lezioni di commercio*, a cura di E. Pii, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008, p. 28.

illuminato»⁷⁵. Etica e commercio, interesse privato e virtù civica, come si è già ricordato, sono temi sui quali – sotto il peso evidente della contemporaneità – insistono vari contributi recenti⁷⁶.

Un Genovesi «economista» rivisitato dunque in maniera rinnovata, così come relativamente nuovi sono gli sguardi indirizzati alla sua *Diceosina*, oggetto della recente edizione – non ancora un'edizione critica, si avverte⁷⁷ – curata da Niccolò Guasti e promossa da Vincenzo Ferrone. In quest'opera già Venturi aveva segnalato soprattutto la tenace e profonda tensione pedagogica della sua «filosofia del giusto e dell'onesto»:

tutti i problemi, dalla metafisica all'economia, erano considerati dal punto di vista etico e riscaldati da quel senso profondo di umanità che

⁷⁵ Così V.I. COMPARATO, *Note sul repubblicanesimo nel Settecento: Vico critico della virtù repubblicana*, in «Il Pensiero politico», XXXIV, 2001, pp. 181-189: 183. Si vedano, di Pii, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, in *Leggere l'Esprit des lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 1998, pp. 165-202; *L'«esprit de commerce» nel pensiero politico di Montesquieu*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Milano, Angeli, 1990, II, pp. 601-618; *Montesquieu et Véron de Forbonnais. Appunti sul dibattito settecentesco in tema di commercio*, in «Il Pensiero politico», X, 1977, pp. 362-389.

⁷⁶ K. STAPELBROEK, *Preserving the Neapolitan state: Antonio Genovesi and Ferdinando Galiani on commercial society and planning economic growth*, in Id. (a cura di), *Commerce and morality in Eighteenth-Century Italy*, n. monografico di «History of european ideas», 32, 2006, n. 4, pp. 406-429; Id., *Love, self-deceit, & Money. Commerce and Morality in the Early Neapolitan Enlightenment*, Toronto, University of Toronto Press, 2008; T. WAHNBAECK, *Luxury and Public Happiness. Political Economy in the Italian Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 2004; A. M. RAO, *Economia e morale nella scuola genovesiana*, in *Modelli d'oltre confine. Prospettive economiche e sociali negli antichi Stati italiani*, a cura di A. Alimento, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 179-188; più tradizionale l'approccio degli studi raccolti in *Genovesi economista. Nel 250° anniversario dell'istituzione della cattedra di commercio e meccanica*, Atti del convegno di studi di Napoli (5-6 maggio 2005), a cura di B. Jossa, R. Patalano, E. Zagari, con la collaborazione di M. Albanese; introduzione di R. Patalano, Napoli, Arte Tipografica, 2007. Per un bilancio provvisorio, A.M. RAO, *Etica e commercio: i Dialoghi di Antonio Genovesi nell'edizione di Eluggero Pii*, in «Il Pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali», XLIII, 2010, pp. 73-80. Più recentemente si veda la densa riflessione di B. SALVEMINI, *Virtù, mercantilismi e mercanti nell'Europa settecentesca. Qualche considerazione introduttiva*, in *Alla ricerca del «negoziante patriota». Moralità mercantili e commercio attivo nel Settecento*, a cura di B. Salvemini, «Storia economica», XIX, 2016, n. 2, pp. 369-384.

⁷⁷ GUASTI, *Un caso editoriale*, cit., p. LXVI.

stava al cuore della sua personalità e che egli poteva qui dispiegare senza gli ostacoli frapposti dalle preoccupazioni metafisiche e teologiche. Vivo è il senso di questa larga, comune, classica morale che è suo compito riaffermare e porgere ai ragazzi, in mezzo ad una società disfatta, corrotta, piena di infinite brutture⁷⁸.

Nelle più recenti letture la *Diceosina* diventa espressione di una tradizione repubblicana ancorata alla virtù civica⁷⁹ e, soprattutto, il vero e proprio manifesto del moderno linguaggio dei diritti dell'uomo⁸⁰.

Restano aperti a sempre nuove prospettive di indagine i nodi tematici e interpretativi impostisi al centro degli studi soprattutto dalla fine dell'Ottocento. La celebre svolta da metafisico a mercatante, per esempio, rivisitata da Giuseppe Giarrizzo⁸¹ e dallo stesso Eluggero Pii nella direzione di una continuità problematica: non tanto un «persistere» dell'interesse etico nel Genovesi «mercatante», ma piuttosto una «sua riformulazione come elemento centrale della visione di una società mercantile pienamente accettata nelle sue forme storicamente date»⁸². L'insistenza sulla *Diceosina* più che sulle opere economiche ha portato a un sostanziale ribaltamento della visione gentiliana (e non solo) di un Genovesi come semplice anche se geniale divulgatore della cultura europea privo di una originalità di pensiero, facendone anzi, come si è appena visto, l'«inventore» dei diritti dell'uomo. Ma anche sulle sue teorie economiche non appaiono più condivisi i giudizi riduttivi sul loro carattere «stantio», stancamente ripresi in opere recenti⁸³, ma largamente – e forse troppo – contestati in altre. Al

⁷⁸ VENTURI, *Settecento riformatore*, cit. pp. 600-601.

⁷⁹ GUASTI, *Un caso editoriale*, cit., p. XXIX; J. ASTIGARRAGA, *Luces y republicanismo. Economía y política en la Apuntaciones al Genovesi de Ramón de Salas*, Madrid, Centro de Estudios políticos y constitucionales, 2011, in particolare pp. 84 sgg. Sulla tradizione repubblicana nel movimento illuministico meridionale rinvio anche al mio *Repubblicanesimo e idee repubblicane nel Settecento italiano: Giuseppe Maria Galanti fra antico e moderno*, in «Studi storici», 53, 2012, pp. 883-904. Si veda inoltre in questo volume il contributo di Girolamo Imbruglia.

⁸⁰ V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014, pp. 296-310. Si vedano inoltre in questo volume i contributi dello stesso Ferrone e di Giuseppe Cacciatore.

⁸¹ Si veda sopra la nota 71.

⁸² Così, a proposito dell'edizione dei *Dialoghi*, PERNA, *Eluggero Pii e l'edizione delle Opere di Antonio Genovesi*, cit., p. 224.

⁸³ Per es., G. PALMISCIANO, *L'Università di Napoli nell'età della Restaurazione*.

Genovesi considerato come arretrata espressione di una società arretrata, incapace di portare l'economia alle vette della scienza moderna, si contrappone ora un filone interpretativo, interno proprio agli studi di economia e del pensiero economico, che sfocia in una vera e propria esaltazione, di intonazione quasi nazionalistica nella sua celebrazione del "primato" della cattedra napoletana di economia politica, non priva dal canto suo di forzature anacronistiche⁸⁴.

Luigino Bruni e Pier Luigi Porta, in particolare, accanto a Stefano Zamagni, nelle loro indagini sulla

prospettiva eudemonistica dell'Illuminismo italiano e sulla felicità individuale come punto di partenza per approdare alla felicità pubblica, assegnano proprio a Genovesi una particolare connessione tra felicità pubblica e economia civile⁸⁵. Accanto alle già segnalate ideologie del primato, si possono cogliere nel loro caso usi polemici del pensiero settecentesco in funzione dell'attualità politica, contro un'economia puramente quantitativa e numerica e a sostegno di quel connubio tra etica e commercio, morale e economia, che altri consideravano invece come segno di inesorabile arretatezza⁸⁶. Ma, come si è visto, non si tratta certo di una "scoperta" dell'oggi, e di queste connessioni, esaminate con più pacata propensione

Tra amalgama, moti e repressione, Bologna, Il Mulino, 2012, p. 228, che considera Cagnazzi «schiacciato dall'ingombrante tradizione del genovesismo settecentesco», a causa del quale «lo studio dell'economia faticava, nel contesto culturale del Regno napoletano a staccarsi dalla dimensione politica e da quella filosofica e morale. Il ritardo economico si sommava così al ritardo nella specializzazione accademica e nella professionalizzazione della disciplina».

⁸⁴ Si vedano i lavori di L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Economia civile: efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2004; L. BRUNI, P. L. PORTA, *Economics and Happiness: Framing the Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 2005; L. BRUNI, *Civil Happiness. Economics and Human Flourishing in Historical perspective*, London, Routledge, 2006; *Felicità e libertà: economia e benessere in prospettiva relazionale*, a cura di L. Bruni e P. L. Porta, Milano, Guerini, 2006.

⁸⁵ Rinvio in proposito anche a A.M. RAO, *La felicità nel Settecento*, in *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di A. M. Rao, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012, pp. IX-XXIX.

⁸⁶ L. BRUNI, P. L. PORTA, *Economia civile and pubblica felicità in the Italian Enlightenment*, in «History of Political Economy», 35, 2003, pp. 361-385. Tende ugualmente all'attualizzazione, ma sul piano politico, R. AJELLO, *Attualità di Antonio Genovesi: sintesi globale della natura e critica della società italiana*, in «Frontiera d'Europa», X, 2004, pp. 5-245, con in Appendice le *Considerazioni su i fondamenti della civile società o sulle leggi dei corpi politici*.

storico-filosofica, si erano già ampiamente “accorti” da tempo, per così dire, studiosi come Eluggero Pii e Catherine Larrère⁸⁷.

Se ne può almeno concludere che per nulla «stantie» (per riprendere lo sprezzante giudizio di Roggi sul suo insegnamento nell’Università di Torino nel primo Ottocento) dovevano sembrare allora le teorie economiche genovesiane, se servirono a fondare una scienza economica autonoma e, insieme, a far considerare l’economia come un sistema complesso, indissociabile dalla politica e dalla cultura⁸⁸.

Fondando l’economia come scienza autonoma, Genovesi la svincolava dall’Etica, intesa come disciplina della quale l’economia aveva tradizionalmente fatto parte, ma la saldava al tempo stesso alla morale, intesa come educazione virtuosa e rispetto dei diritti naturali dell’uomo, in vista di uno sviluppo economico che evitasse i costi che erano già evidenti altrove, e permettesse di sfuggire alla drammatica alternativa di una umanità condannata a essere o povera o virtuosa o viziosa o infelice⁸⁹. Scritti di etica e scritti di economia restavano inesorabilmente connessi poiché il problema di Genovesi era quello di dovere rielaborare criteri di giustizia in rapporto a una società mercantile di progresso e di benessere pienamente accettata⁹⁰.

In questa connessione risiedevano il suo fascino perdurante, in Italia come in Spagna o in America latina⁹¹ e, insieme, la sua capacità pedagogica. E proprio su questo terreno si segnalano i contributi più originali nella più recente produzione di studi genovesiani, ad opera, soprattutto di Jesús Astigarraga⁹². Le annotazioni alle *Lezioni di Commercio* apposte nella

⁸⁷ C. LARRÈRE, *Montesquieu et le commerce, selon Eluggero Pii*, in «Il Pensiero politico», XXXIV, 2001, pp. 190-199.

⁸⁸ In tal senso, rivedendo in parte anche le sue precedenti posizioni, F. DI BATTISTA, *L’economia civile genovesiana e la moderna economica politica*, in JOSSA, PATALANO, ZAGARI (a cura di), *Genovesi economista*, cit., pp. 291-307. Si veda anche S. A. REINERT, *Translating Empire. Emulation and the Origins of Political Economy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2011.

⁸⁹ Si tratta di uno degli interrogativi cruciali che porrà Filangieri: cfr. G. GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell’Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1994, p. 285.

⁹⁰ PII, *Nota critica*, in GENOVESI, *Dialoghi e altri scritti*, p. 616.

⁹¹ Ancora preziose le indicazioni di J. C. CHIARAMONTE, *Gli illuministi napoletani nel Rio de la Plata*, «Rivista storica italiana», LXXXVI (1964), pp. 114-132.

⁹² J. ASTIGARRAGA, *Victorián de Villava, traductor de Gaetano Filangieri*, in «Cuadernos Aragoneses de Economía», 1997, pp. 171-186; *The light and shade of Italian Economic Thought in Spain (1750-1850)*, in P.F. ASSO (ed.), *From Economists*

seconda metà degli anni Ottanta del Settecento da Ramón de Salas confermano l'importanza della economia politica come tramite di circolazione di idee non solo strettamente economiche. La presenza dei riformatori meridionali nel mondo iberico si è rivelata ancora più ampia e incisiva di quanto non apparisse allo stesso Venturi, che non aveva mancato di segnalarla. Secondo Jesús Astigarraga, la *Scienza della legislazione* di Filangieri finì poi con l'oscurare le opere di altri riformatori genovesiani, da Palmieri a Pagano a Galanti⁹³.

Incontriamo qui un altro filone importante nella prospettiva degli studi futuri (oltre al Genovesi "censore", revisore cioè di testi ai fini della pubblicazione, che ancora attende una sistematica ricognizione): quello della celebre scuola genovesiana, i cui contorni numerici sono ancora vaghi anche se consistenti, trattandosi di forse decine di migliaia di allievi, diretti o indiretti, coinvolti nel suo patriottismo militante⁹⁴. Si tocca su questo terreno un'altra dimensione fondamentale della circolazione delle idee, sulla quale studi recenti hanno sempre più attirato l'attenzione (da Marina Roggero a Françoise Waquet a Giuseppe Giarrizzo⁹⁵): quello della oralità,

to Economists. The International Spread of Italian Economic Thought, 1750-1950, Firenze, Polistampa, 2001, pp. 227-253; *Los ilustrados vascos. Ideas, instituciones y reformas económicas en España*, Barcelona, Crítica, 2003; *Diálogo económico en la "otra" Europa. Las traducciones españolas de los economistas de la Ilustración napolitana* (A. Genovesi, F. Galiani y G. Filangieri), «Cyber Review of Modern Historiography. CROMOHS», vol. 9, 2004; *Regionalismo económico y circulación internacional de las ideas económicas. La Scienza della legislazione de G. Filangieri en Aragón (1784-1823)*, in M.R. DE SIMONE, *La cultura dell'illuminismo europeo. Politica, diritto, idee*, «Trimestre», XXXVIII/1-4, 2005, pp. 31-72; *Iusnaturalismo moderno de la mano de la Economía política. "Apuntaciones al Genovesi" de Ramon de Salas*, «Revista electrónica de Historia Constitucional», 9, settembre 2008, pp. 1-16; J. ASTIGARRAGA, N. GUASTI, *Introduzione. Normante e Genovesi: l'economia civile nella "Ilustración" spagnola*, in L. NORMANTE Y CARCAVILLA, *Discorso sull'utilità delle conoscenze economico-politiche e sulla necessità del loro studio metodico. Proposizioni di Economia civile e commercio*, Introduzione, traduzione e note di N. Guasti, Firenze, Alinea, 2013, pp. 7-114; J. USOZ, *Political economy and the creation of the public sphere during the Spanish Enlightenment*, in *The Spanish Enlightenment revisited*, ed. by J. Astigarraga, Oxford, Voltaire, Foundation, 2015, pp. 105-127, in part. pp. 121-126.

⁹³ ASTIGARRAGA, *Diálogo económico en la "otra" Europa*, cit.

⁹⁴ Sull'identità patria in Genovesi si veda in questo volume il contributo di Enrico Nuzzo.

⁹⁵ F. WAQUET, *Parler comme un livre. L'oralité et le savoir (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2003 ; M. ROGGERO, *Le carte piene di sogni. Testi e lettori in*

della comunicazione e della trasmissione orale del sapere. Spesso riferita soprattutto alla circolazione delle notizie nelle campagne e tra gli strati popolari illetterati, la dimensione dell'oralità assume invece un rilievo fondamentale anche nel mondo dei dotti: la scuola, l'insegnamento universitario, vi assolvono evidentemente una funzione cruciale, ma non meno interessante è tentare di cogliere echi di questa circolazione nelle accademie, nei salotti, nelle corrispondenze epistolari e così via. Da questo punto di vista è molto importante il ritrovamento da parte di Sebastiano Martelli fra le carte di Galanti del trattato *Della Civile Filosofia*, sorta di appunti dalle lezioni non solo lette, ma ascoltate, di Genovesi, che permette un confronto diretto tra scrittura e oralità⁹⁶.

Molti i volti di Genovesi: quelli dei filosofi, dei pedagogisti, degli economisti, degli storici, dei meridionalisti, degli amministratori che ammantano di citazioni contro il «nonsipuoatismo» il vuoto dei loro proclami. Un esito paradossale per una figura che proprio nella inscindibile unitarietà del suo pensiero trova la sua forza negli studi, così come la trovò fra i suoi allievi. L'indagine settecentesca sulla felicità, e più in generale sulle società umane, sulle passioni e sugli interessi, che oggi si frammenta nelle analisi specialistiche condotte da sociologi, psicologi, economisti, filosofi, storici e così via, si fondava nella sua riflessione su un approccio largamente unitario, oltre che universalistico. Questa unitarietà ne rendeva così densa la riflessione sul piano sia delle interpretazioni dei problemi del suo tempo sia delle soluzioni suggerite. Non a caso a questa unitarietà guarderà ancora Vincenzo Cuoco, quando cercherà di recuperarla attraverso un viaggio platonico alle sorgenti stesse del sapere⁹⁷.

età moderna, Bologna, Il Mulino, 2006; M. MUSUMECI GIARRIZZO, *Saper leggere, saper vedere: la memoria, lo sguardo, gli affetti*, a cura di G. Giarrizzo e L. Musumeci, Catania, Giuseppe Maimone, 2007.

⁹⁶ G. M. GALANTI, *Scritti giovanili inediti*, Edizione critica a cura di D. Falardo, con un saggio di S. Martelli, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2011. Si vedano inoltre in questo volume il contributo di Martelli e, sulla sorte della cattedra, quello di Franca Assante.

⁹⁷ F. TESSITORE, *Vincenzo Cuoco tra illuminismo e storicismo*, in ID., *Storicismo e pensiero politico*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1974, pp. 3-40; U. CARPI, *Patrioti e napoleonici. Alle origini dell'identità nazionale*, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, in particolare pp. 32-47.

GIUSEPPE GIARRIZZO

LE FORTUNE DI ANTONIO GENOVESI
METAFISICO E “MERCATANTE”*

Non tenterò un profilo di Antonio Genovesi (1713-1769): mancano competenza e interesse. Ho interpretato l’invito di Sebastiano Martelli come a “persona informata dei fatti”, in grado quindi di rispondere al quesito, se l’ultima (2005-2008) fortuna editoriale di Genovesi – professore di etica e di commercio – preluda ad una “nuova” fortuna dell’autore degli scritti, che ripeta la parabola degli anni ’70 del secolo scorso. Proverò quindi a seguire le “fortune” di Genovesi, prima di concludere con un cauto scetticismo.

**“Bacone [...] fece vedere che si poteva essere filosofo
con assai gloria, senza essere peso inutile agli altri uomini”.**

All’inizio della fortuna e dello studio di Antonio Genovesi sta l’*Elogio storico* che il giovane Giuseppe Maria Galanti (28 anni nel 1771) scrisse del ‘professore di civile economia’, morto nel settembre 1769 e del quale egli era stato allievo. «L’abate Genovesi non dee dunque esser riguardato come uno di quei savi ordinari, i quali non hanno altro merito se non l’erudizione e il travaglio. Egli è stato un filosofo [...]. Ma chi potrà poi negare che lo spirito filosofico, il quale tra noi fa tanti progressi e che sembra annunziare una felice rivoluzione nelle leggi e ne’ costumi, in massima parte il dobbiamo alle opere e a’ lumi dell’abate Genovesi?». E non certo per accidente l’*Elogio* trovò fra i primi destinatari dell’omaggio e Voltaire e d’Alembert. E la ‘scuola di Genovesi’ fece il 1794 e il 1799, la storia *che non passa* del Mezzogiorno contemporaneo. Dovrà passare un secolo dalla morte prima che nel 1869 Vincenzo Padula¹ e nel ’71 Giacomo Racioppi, calabrese l’uno

* Intervento letto a Salerno il 26 gennaio 2009, in un seminario organizzato da Sebastiano Martelli.

¹ *Personae in Calabria*, a cura di C. Muscetta, Firenze, Parenti, 1950. A p. 17 la lettera (Napoli 18.II.1969) alla sorella Cristina: «[...] sono stato invitato a recitare un elogio al filosofo Genovesi, che si fa ai 17 marzo». Alle pp. 215-219 degli estratti:

e lucano il secondo, diano a Genovesi il dovuto. E dovrà trascorrerne quasi un altro di secolo, perché nei tardi anni '50 del '900 Franco Venturi decida di bilanciare con gli *Illuministi napoletani* l'illuminismo settentrionale (1958-1962): chiudendo per un verso la partita con Rota-Calcaterra 'nazionali', e con Franco Valsecchi per l'altro (del '57 è il suo *Settecento* con la nota distinzione tra il Nord 'pratico' e il Mezzogiorno 'teoretico'). Ed è Venturi, che si è dopo il '56 posto alle spalle l'illuminismo radicale (da Boulanger a Pilati a Radicati), a volere un'edizione nazionale ('critica') dell'opera di Genovesi, a cui chiama dietro a sé Maria L. Perna e Paola Zambelli - non certo Domenico Demarco e Lucio Villari, pur segnalati con cortesia.

Per Venturi però dalla conversione di Genovesi, che Giovanni Gentile aveva definito «spirito decisamente contrario alle astratte speculazioni, e però alla filosofia», dalla conversione del Genovesi da filosofo a 'mercantante' ebbe «inizio **una nuova storia**». Nel volume riccardiano degli *Illuministi napoletani* (1962), agli scritti di Genovesi sono dedicate 300 pagine: sono i ragionamenti che accompagnano il Cary ed il Trinci, ma vi prendono il maggior posto con il *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze del 1753* [aggregato al Montelatici], le *Lezioni di commercio o sia d'economia civile*, due estratti dalle *Lettere accademiche* e (sorpresa) brani dal cap. V della *Logica per giovanetti* («Mi piace che il giureconsulto sappia le lingue, sappia la storia: ma se non sarà filosofo riempirà i suoi commentari»). Alla data del '62 Venturi aveva già scritto per il *Settecento riformatore* del 1969 le 100 pagine de «La Milano del 'Caffè'», e si apprestava a licenziare - potei leggerla nel febbraio '64 - *La Napoli di Antonio Genovesi* (120 pagine). All'inizio di quegli anni '60 la Zambelli, che - allieva di Garin - aveva dato prova di sé coi lavori sul lullismo², è però impegnata in 'letture e ricerche' in vista di un'edizione degli scritti 'teologico-filosofici' di Genovesi, e - incoraggiata da un giudizio di Garin - già prende le distanze [RSI 1971, e *La formazione*

«Nei più dei letterati, l'uomo e lo scrittore son due cose distinte: in lui l'uomo e lo scrittore sono una: Genovesi è tutto d'un pezzo. Era contadino, e lo fecero prete, poi professore nel seminario di Salerno, poi nell'Università di Napoli, e gli abiti e gli onori, e i sacri crismi non poterono cangiarlo [...]. È teologo; ma non vuole saperne di teologia; recita umilmente il credo appreso nell'infanzia, e non va più oltre. È metafisico, ma si ferma alla corteccia delle cose, vuol mangiarne il frutto e gittarne il nocciuolo. È economista politico, discorre di traffici, di arti, di navigazione; poi se ne ride, torna col memore pensiero alla vita contadina, cui basta sì poco per essere felice, e sconfessa l'economia politica, e vuole la rivoluzione, vuole il comunismo».

² Ma la sua *Nota genovesiana* è nella «Rivista criticadi storia della filosofia», 1961, pp. 321-27.

filosofica di Genovesi (1972)] dall'indirizzo dominante. È questo l'indirizzo, che nel settembre '69 per il centenario della morte di Genovesi aveva mirato a consolidare e a dilatare la prospettiva storiografica di Venturi nel convegno voluto da Ruggero Moscati, in cui ebbero però ruolo decisivo P. Villani, Rosario Villari e Peppino Galasso (questi ultimi si affrettarono a pubblicare le loro relazioni: rispettivamente nella RSI 1970 e in «Studi storici» dello stesso anno³), vale a dire le voci più originali della 'giovane' storiografia meridionale sul '700 - di cui aveva anticipato, in anni di incerto ripiegamento del 'nuovo meridionalismo', il giudizio severo sull'arretratezza 'culturale' del Sud il Mario Agrimi di «Belfagor» 1967.

Poteva far da sfondo la conversazione RAI del '55 in cui Genovesi (e Filangieri) erano stati da Mario Fubini affidati a Romeo (Venturi scelse allora Pilati: «Spesso si è detto che il merito principale di scrittori come il Genovesi e il Filangieri sta nell'aver applicato alle particolari condizioni del Regno di Napoli le teorie generali dell'illuminismo europeo: ma basta riflettere al posto che nel loro pensiero occupano temi come quello dell'aumento di popolazione o alla loro ostilità ad un eccessivo sviluppo delle manifatture, che avrebbe sottratto braccia all'agricoltura, per scorgere quanto restassero lontani questi scrittori dalla realtà di un paese come il Mezzogiorno d'Italia già allora afflitto dalla eccedenza di popolazione agricola, e da un'arretratezza industriale che lo faceva dipendere dalle importazioni francesi e inglesi anche per gli articoli più grossolani. *La classe colta napoletana mostrava cioè fin da allora quella scarsa conoscenza dei problemi veri del paese che durerà fino a dopo il 1860 anche da parte dei maggiori uomini politici meridionali*». Non è un paradosso che il 'recupero' dei riformatori meridionali degli anni '60 avverrà lungo le linee del recupero del Sud dall'arretratezza, con la 'correzione' di Venturi che tanti autori italiani per esser protagonisti del '700 europeo erano 'fonti di sé medesimi!

C'ero anch'io in quel convegno del 1969, e vi espressi esigenze, già emerse peraltro nei miei contributi relativi ai Lumi siciliani (del '65 i miei

³ Del '61 era *Il Sud nella storia d'Italia* di R. Villari; del '62 *Mezzogiorno tra riforme e rivoluzione* di Villani. E siamo tutti nel '65 a Vatolla a parlare di Mezzogiorno feudale, convocati da Ruggero Moscati. Il saggio di Galasso ora ne *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, pp. 369-99. Galasso insiste su un mutamento, nel territorio della religione, tra il '52 ed il '62: «siamo passati da una visione prevalentemente filosofica ad un visione prevalentemente etico-religiosa» (p. 389). La relazione di Villani in *Mezzogiorno tra riforme e rivoluzione*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 155 sgg.

illuministi, del '67 gli *Appunti* sulla RSI) e soprattutto nel contemporaneo intervento salernitano (1967) sulla politica di Vico. Avevo saputo allora da Piovani del lavoro della Zambelli, e del suo impegno a 'smontare' la tesi della «supposta frattura e preteso mutamento radicale di interessi» di Genovesi 1754: «Si vedrà mutare il suo piano di studi, l'ordine e la dignità attribuite da lui alle varie discipline; si potrà così constatare non l'abbandono [...] ma un deciso ridimensionamento della problematica teologica. Essa non costituirà più la scienza somma, di cui tutte le altre restavano in qualche modo *ancillae*, ma solo una sezione della metafisica o dell'enciclopedia. *Il fine degli studi infatti non sarà più la salvezza dell'anima entro la fede rettamente intesa, bensì la 'pubblica felicità' da ottenersi attraverso l'economia e la politica riparatrici dei torti sociali.* Quest'evoluzione è certo legata alle convinzioni politiche approfonditesi e rese più radicali in Genovesi grazie allo studio dell'economia»⁴. Ma di un'evoluzione si trattò quindi e non di una svolta.

Lo spirito di quegli scritti, e dei contributi di quegli anni sull'illuminismo meridionale precede il Sessantotto. Dopo non sarà più lo stesso, giacché nel Mezzogiorno la 'svolta' verrà tra il 1970 ed il '72 (realizzazione delle regioni 'a statuto ordinario'), e culminò - dopo sintomi disastrosi (la rivolta di Reggio, il 'voto nero' di Catania) - nella crisi del '73. Di quegli anni ho già detto qui, a Salerno, ricordando Augusto Placanica, e mi piace rileggere quelle righe: «Non fu Sascia Villari (che avevo conosciuto, 'famulo' di Moscati e di Romeo, nel '58 a Messina) e neppure Armando Saitta, alla cui rivista, 'Critica storica', agli inizi degli anni '60 collaboravo anch'io, a presentarmi Augusto Placanica. Fu Manacorda e nel 1970, quando il giovane direttore (38 anni contro i miei 43) della Biblioteca di Catanzaro mi inviò in omaggio il suo lavoro pionieristico sulla Cassa Sacra: fu Gastone Manacorda, incaricato nella Facoltà catanese di cui ero preside, e negli anni 1970-74 - anni drammatici per la Calabria della rivolta di Reggio, e persin tragici per la Catania del 'voto nero'. Negli stessi anni, maturò l'amicizia mia - iniziata anni prima a Salerno, in occasione del Congresso vichiano di Piovani e Tessitore (1967) - con Gabriele De Rosa: è del '71 il grande Convegno su Sturzo che De Rosa, Manacorda ed io organizzammo a Palermo e Caltagirone, del '75 il convegno agrigentino sui Fasci ad opera dei tre. Nel '72 però De Rosa aveva voluto frattanto l'incontro di Capaccio-Paestum; e alla fine di settembre '75 a Potenza-Matera *Società e religione*

⁴ P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972, pp. 421-433; 432-433.

in Basilicata: ho ritrovato le foto che ritraggono Augusto al tavolo della presidenza, tra De Rosa e me. Delle relazioni e degli interventi di lui serbo vivo ricordo: e ho memoria del suo distrarsi mentre De Rosa ed io ci accigliavamo su 'vescovi e popolo'; ed il suo richiamo sobrio e competente alla natura e struttura delle ricettizie e della Chiesa meridionale. Capirò meglio di Placanica, del suo approccio, e del suo stile intellettuale quando alla fine del '79 ricevo *Alle origini della società borghese*; e reagisco aprendo con lui un discorso che fra riprese e silenzi sarebbe continuato sino alla fine. Mi stupiva in un comunista meridionale (non sapevo dell'originaria formazione liberale di Placanica) lo scetticismo sui governi dei secondi anni '70 - e la profonda diversità dell'approccio ai Lumi del '700 rispetto alla vulgata dell'*école barisienne* cui negli stessi anni guardavo con interesse, mentre Venturi marcava - dopo il '68 - un aperto distacco dai Lumi radicali. Placanica era ormai a Salerno, e presto e più volte ci rivedremo là ed a S. Croce del Sannio (per Galanti); e qui potrò diventare negli anni '80 un interlocutore privilegiato».

Gli anni '70 sono quindi gli anni salernitani di Gabriele De Rosa, e anche per lui ripeto ricordi: «Passato a Salerno, De Rosa scopre nel Mezzogiorno la chiesa ricettizia ed il 'prete-massaro' (una figura ignota in area veneta); e punta alla scoperta anche qui dei modelli post-tridentini di pastoralità e di parrocchia. Non è casuale che la originale proposta interpretativa, che regge *Vescovi popolo e magia nel Sud* (1971) e *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno* (1972), maturi negli stessi anni in cui il rettore di Salerno 'inventa' la nuova università, muove all'autopsia della terra meridionale, soprattutto del Cilento e della Basilicata: la sua guida è in questi anni la 'lettura' dei Monterisi, che De Rosa arricchisce e colma di nuovi contenuti. E su questa nuova lettura fonda l'impegno civile nell'Università e fuori di essa: l'alternativa a De Martino vi è segnata con nettezza, e si propone una società solidale - cui presto soccorre l'autore di De Rosa, Luigi Sturzo». Ma, a parte i Monterisi, nella Napoli di De Rosa non c'è Genovesi ma Alfonso de Liguori: e la provincia ha Galanti, non certo Genovesi - che, attraverso il De Lisio, sarebbe diventato da lì a poco l'autore di Augusto Placanica.

Si era chiusa così, attraverso una vera e propria rimozione, la breve parabola - dagli anni '50 agli anni '70 del secolo passato - della fortuna di Genovesi 'mercantante' senza che si fosse affermato peraltro, al suo posto o accanto a lui, il Genovesi 'filosofo'. Singolare è nel panorama la proposta di Galasso in un saggio del '75 - dove c'è la svolta nel 1742-45 da teologo a mercantante, come reazione ai veti curiali, ma c'è in più l'amarezza

del mercatante che negli ultimi anni denuncia frustrazione, e perciò ritorna 'metafisico'! La ripresa genovesiana degli anni '80 avviene quasi per caso, quando Raffaele Ajello pubblica (1982) il 'newtonianesimo' di Enzo Ferrone, già ripudiato da Venturi, e l'anno dopo esce *Newton e la coscienza europea* di Paolo Casini: Ajello però guarda alla Francia degli *afrancesados* del tempo eroico di Carlo, poco all'Austria di Giannone e di... Ricuperati; e il suo '700 oppone Broggia a Genovesi 'inglese'. È attraverso il circolo di Celestino Galiani che Newton, ma non solo Newton reincarnazione di Galilei (a monte di entrambi è Bacone) entra ora a Napoli: e - negli anni in cui Muratori si accorge degli 'inglesi', e ne cerca le opere e la lingua attraverso d'Orville - Genovesi però si fa 'teologo'. In un saggio del 2002 Nicola Borchi, un allievo della Zambelli, ne riprende l'impostazione e ci consegna due risultati decisivi per la compiuta interpretazione di Genovesi: la diffidenza verso una concezione vitalistico-panteista della natura, con una proposta meccanicistica e neo-atomistica della creazione; ed una ricostruzione analitica del percorso che - prendendo a pretesto le riserve (1755) del S. Uffizio romano - porta Genovesi alla *Metafisica* del 1763. 1763, si badi, quando eran passati 10 anni dalla 'svolta'; e l'opera a cui Genovesi lavora negli anni successivi, accanto alle *Lettere accademiche* del '64, è la *Diceosina* del 1766-69, cioè un trattato compiuto di etica e politica. E ora, tra gli inglesi, non c'è solo Cary ma dopo Bolingbroke David Hume. E di recente (GCFI 2006, pp. 254-75) Antonio Borrelli sottolinea l'attenzione di Giovanni Lami per Genovesi ed i newtoniani di Napoli.

Parleremo perciò di una 'fortuna' del Genovesi tra gli anni '80 e la presente deriva editoriale? Ne dubito, se guardo al modo tortuoso con il quale l'interesse dei 'filosofi' è scomparso, e torna la 'economia civile' a rafforzarne la economia politica. L'acquisizione storiograficamente più importante degli anni '80 è stata quella del 'partito di Genovesi', vale a dire di una rete di rapporti che hanno come centro Genovesi, l'opera sua, ed il costante richiamo a scritti suoi - da Raimondo di Sangro a Galanti a Serrao a Longano. È il punto di partenza dei lavori della Chiosi, di Ferrone, miei, della Rao, di De Francesco sulla massoneria e sulla rete 'settaria' nel Mezzogiorno del tardo Settecento. È un caso l'evidente interesse di Genovesi per 'la sapienza nascosta' dei Padri? È un caso il contagio massonico in tutti i suoi allievi? E negli anni '90 si è aggiunto Enzo Ferrone 'ultima maniera', che ha riproposto Filangieri e la *Scienza della legislazione*, e ora 'scopre' il Genovesi della *Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, come «un contributo per capire in che modo, alla fine del Settecento, esplo-

sero in maniera dirompente tutte le contraddizioni e le aporie del vecchio modo di pensare, e si cominciò a prendere coscienza degli esiti politici che poteva avere un'insistente predicazione nell'ambito di tematiche di tipo morale fondate sulla **scoperta della centralità del nuovo linguaggio dei diritti dell'uomo nel suo percorso terreno alla ricerca della felicità**».

La fortuna penultima di Genovesi coincide col tentativo, esaurito con gli anni '70, di 'rifondare' un meridionalismo post-contadino: è urgente guardare altrove. Si deve a Venturi prima, a De Rosa poi la 'scoperta' di Galanti e dell'imponente *Nachlass* - del Galanti di Santa Croce del Sannio che sarebbe da lì a poco diventato l'autore di Placanica, in proprio e come esecutore testamentario del solerte De Lisio. Vico che, grazie al Centro di Piovani e di Tessitore, resta un protagonista della 'nuova idea' di Mezzogiorno, ha così visto attenuarsi la figura ed il ruolo di Genovesi - che tramontano con quella stagione: al suo posto negli anni '80 si porranno Galanti e soprattutto Vincenzo Cuoco - l'eroe meridionale degli anni '90, gli anni del centenario della Rivoluzione francese e della Rivoluzione napoletana. È un caso che il nostro Martelli associ Genovesi e Vico in una recente riflessione su Galanti? Ma Cuoco, se rilegge Vico, appare distante ormai da Genovesi, e dal filosofo e dal mercatante.

Se questa sommaria ricostruzione è attendibile, urge rimuovere del tutto la 'lettura' pionieristica di Venturi, e riprendere - ma con altro impegno - la proposta dissacrante della Zambelli: ripartire dal 'metafisico' e tornare al 'metafisico', collocando il professore di meccanica e commercio nel posto che volle suo. Non starò a riaffermare la generale gratitudine per il lavoro imponente e generoso dell'unica superstite della pattuglia subalpina messa assieme da Venturi. Eppure mi si consenta di giudicare la sua cura del volume che Pii apprestava come il contributo più significativo - e, a mio giudizio, il solo che meriti attenzione nell'attesa-annuncio di una 'rinnovata' fortuna di Genovesi. E ciò non solo per la competente generosità della curatela o per l'autorevole adesione (se ho ben capito) alla interpretazione Pii quando iscrive sotto la formula del giusnaturalismo (versione Pufendorf-Barbeyrac) almeno la sezione più matura della riflessione di Genovesi: pieno apprezzamento nel primo caso, meno (per mia parte) nel secondo che è sviluppo tenace e coerente di fondamenta edificate negli anni '80. Tornerò sul punto, per l'interesse acceso dalla *Nota critica* di Pii che chiude il volume: una nota che si apre con un evidente *wishful thinking*. «Alla luce delle tendenze della storiografia sull'illuminismo [italiano?], che ha visto rinnovarsi l'interesse per Genovesi e per la sua collocazione,

da un lato in un contesto internazionale, dall'altro con una maggiore attenzione al suo specifico contesto culturale e alle interconnessioni costanti tra le sue opere, **soprattutto tra i suoi interessi etico-filosofici e le suggestioni che ne sono derivate nella valutazione dei fenomeni economici**, ha poco senso attribuire all'abate nuove 'svolte'. È un testo di esplicita rivendicazione del proprio posto, e soprattutto un 'personale' e ambizioso progetto di lavoro, che intende forzare segnali in atto assai deboli: è un fatto che, soprattutto grazie al prevalere nella storia del pensiero economico di 'indirizzi scolastici' (=per scuole) [le riserve sono già in Galasso '75], Genovesi è rimasto oggetto di trastulli accademici provinciali, che si sono aggrappati alla tesi Venturi del 'mercantante' senza le cautele e la dottrina dello storico subalpino. Il volume della Zambelli è del '72, la tesi di dottorato di Nicola Borchi [non *Borghì*] è della fine degli anni '90: e i contributi del 2000 e del 2002, pur pregevoli, sono presentati per quel che sono delle chiose. Newton 'torna' a Napoli (come si è detto) tra il 1982 e l'83 per merito di Ferrone e di Casini, ma nel 1989 Ferrone 'scopre' la libera muratoria meridionale e - incoraggiato soprattutto dalla Chiosi - la vede formarsi come 'scuola del Genovesi'. Ne discutemmo in un seminario a Torino voluto da Venturi, e giungemmo a conclusioni differenti: io ero già alla prima stesura di *Massoneria e Illuminismo*; e il confronto con Ferrone tornò nell'incontro linceo su Filangieri 'americano' (cui si lega, se ben capisco, la promessa edizione della *Diceosina* per il Centro veneziano).

Storico generale, mi si consenta di sottolineare due assenze, vistose, in un discorso che vuol essere di attesa: Raimondo di Sangro e Ferdinando Galiani. Ho già detto la mia, con un articolato intervento sul primo, che - dopo la riproposizione Spruit della *Lettera apologetica* - ha riportato San Severo (Origlia, Zambelli) al circolo genovesiano: ho tuttavia lasciato fuori, nel loro dialogo, quel che Genovesi deve a di Sangro (non è Innocenzo Molinari che, da Roma, attacca prima Genovesi, quindi San Severo)? Più meccanica allora o più commercio? Non è una domanda oziosa, giacché i due approcci procedono per tutto il tempo di conserva (Galasso 1975 lo nega, ma ammette che l'alternativa si pone tra commercio e agricoltura; ed in Genovesi a prevalere è questa, in Galiani le manifatture [secondo Caracciolo 1963]: mi ha sempre colpito l'idea di creazione del mondo come 'uscita meccanica dal caos' (una importante applicazione apologetica di un tema newtoniano). E quanto al Galiani, mi son sempre parsi di tutta evidenza i confronti tra i due sullo stesso tema (dalla moneta al commercio dei grani) che - da parte del più giovane - tendevano a sottolineare una

diversità radicale. Spunti in questo senso sono in Ajello e in Galasso, ma sono stati poi lasciati cadere.

Sono note le ragioni della 'scomparsa' del di Sangro dal sodalizio genovesiano, e riguardano la collocazione del 'meccanico' tra i maghi e gli esoterici. Sconcertante, perché esito di un'autentica manipolazione di Galiani, la cancellazione di Genovesi. Nello *Avviso* che Galiani premise alla ristampa 1780 della *Moneta*, egli spiega la genesi dell'opera in uno 'scherzo', la sfida *anonima* di un giovine di talento, maturata nella familiarità di Rinuccini e Intieri alle prese con lo scomodo caso Broggia: e lo scritto volle essere al tempo stesso confutazione e ripresa: «Era insomma evidente il pericolo che, ingannata la nazione dalla falsa apparenza de' sintomi e de' segni, giungesse a spaventare e perturbar l'animo di chi la reggeva e che si pigliassero provvedimenti per **impedir la vegetazione e la nuova salubrità del regno**, quasi fosse esso minacciato da interno malore». Così Galiani presenta 'anonimo' uno scritto che era stato opera del circolo, cui nel '54 aggiungerà la redazione di un saggio di meccanica edito 'sotto il nome dell'Intieri'. Così nel 1780, ma già nel *Proemio* del '51 aveva indicato la ragion politica dello scritto: «Fu Socrate negli antichi tempi, che **dalle sfere richiamò la filosofia ed alla umana vita la volse, impiegandosi a formar utili cittadini alla sua patria ingrata**». Non ebbe filosofi seguaci, e però «l'arte di governo più d'ogni altra di cultori sfornita s'è condotta»: poiché i materiali di questa sono forniti dalla storia, gli storici hanno avuto la reputazione di 'maestri della politica'. Ma «più sono stati solleciti d'insegnar a' principi le arti onde acquistare e custodire l'imperio che quelle di *render felice e dolce l'ubbidienza de' sudditi*». Ma la questione della moneta non è quella che più importa ai sudditi? «**Strano è però che molti scrittori, più a noi vicini di età e ripieni di zelo ardente al ben pubblico, niente abbiano scritto sulla moneta**» (Locke, Melon, Muratori, Spinelli, 'Broggia'). È la linea 'politica' che, sostenuto dallo zio, Ferdinando Galiani vuol far passare - in un ambiente, in cui si apprestava a entrare per porsi al riparo dalla tempesta 'teologica' Antonio Genovesi, intermediario Giuseppe Orlandi: matura in questi mesi il proposito di Intieri di una cattedra 'di meccanica e commercio', all'inizio destinata all'Orlandi ma da questi dirottata su Genovesi che così lascia la cattedra di etica e si converte da filosofo a mercatante! E nel 1755 prova a redigere la seconda autobiografia che vuol essere documento principe della conversione - quando nel '54 esce col Montelatici (Rinuccini?) il *Discorso* del 1753. Che è la risposta alla 'provocazione' di Galiani.

Da questo punto, posso tornare, per concludere, sul giusnaturalismo. Non si tratta tanto di distinguere fra 'diritti di natura' e 'diritti umani': piuttosto di rivisitare la connessione tra il giusto e l'eguale per assicurare la felicità. Se in natura non c'è (come non può esserci) l'eguaglianza, avremo, potremo avere la giustizia? Ma non è la giustizia, al pari dell'eguaglianza, il principio necessario della coesione sociale? E la *recta ratio*? Siamo così riportati a Newton, alla 'meccanica' dei newtoniani e alla massoneria inglese (si guardi a Desaguliers e al suo laboratorio ambulante!). E qui chiudo come avevo iniziato: non ho interesse né competenza per il Genovesi, autore di chi mi ascolta. Ho voluto, riassumendo le passate fortune, indicare motivi per i quali non mi riesce di vedere il presente/futuro come l'annuncio di un ritorno alla grande della figura forse più eloquente dei caratteri e dei limiti del Settecento meridionale (Sicilia e Sardegna comprese).

GIUSEPPE GALASSO

GENOVESI: ARRETRATEZZA E SVILUPPO
DEL MEZZOGIORNO

Sul posto occupato da Genovesi - come da Ferdinando Galiani e da altri esponenti di quella che qualcuno definisce «Neapolitan classical School»¹ - nella storia del pensiero economico moderno non è più possibile dubitare neppure ai peggio disposti al riguardo. Basterebbero a dissolvere ogni dubbio le considerazioni di Joseph A. Schumpeter in quella che, malgrado le critiche ricevute, rimane una delle migliori opere sulle riflessioni e le elaborazioni degli economisti moderni. A Schumpeter dobbiamo, poi, fra l'altro, una delle migliori definizioni del carattere più autentico del pensiero economico del Genovesi. È sua, infatti, la definizione delle *Lezioni di commercio* come «il sistema non sistematico del suo intero

¹ Così L. SANDONÀ, *Civic Virtues, Human Capabilities, and Public Happiness: The Lesson of Italian Classical School*, in *HEIRs - Happiness and Interpersonal relations - Market and Happiness. General Papers*, 2005, p. 1, nel quadro di un discorso sul complesso della «Italian classical school», secondo una definizione non nuova, anzi tradizionale, in Italia e fuori, sin dalla fine dell'Ottocento. Per questo e per quanto appresso diremo sull'interesse del Genovesi e dei suoi contemporanei italiani per l'economia, si veda pure S. A. REINERT, *The Italian Tradition of Political Economy. Theories and Policies of Development in the Semi-Periphery of the Enlightenment*, in J. K. Sundaram, E. Reinert (edd.), *The Origins of Development Economics. How Schools of Economic Thought Have Addressed Development*, London, Zed Books and New Delhi, Tulika, 2005, pp. 24-47. Inoltre, L. COSTABILE, *Scuola napoletana*, in *Enciclopedia Italiana*, VIII Appendice, *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Economia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 240-251. La definizione di "classico" prese corpo, com'è noto, soprattutto in relazione allo sviluppo della cosiddetta "scuola storica" dell'economia nella seconda metà dell'Ottocento, ma, come si accennerà in seguito, proprio in Genovesi vi sono elementi che hanno fatto parlare di lui come un precursore dei motivi storicizzati di questa scuola "storica". Per altri aspetti si veda anche F. DI BATTISTA, *L'Economia civile genovesiana e la moderna economia politica*, in *Genovesi economista*, a cura di B. Jossa, R. Patalano e E. Zagari, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007, pp. 291-307, il cui titolo promette, tuttavia, più di quanto il testo offra.

pensiero economico»²: definizione che va estesa, a nostro parere, a tutto, appunto, il suo pensiero in materia economica.

La non sistematicità non nasceva, peraltro, da una congenita indisposizione o da una riluttanza di Genovesi alla compiutezza sistematica. Nei suoi lavori filosofici e teologici³ egli ha dato una prova così evidente di capacità sistematica da non poterne dubitare. Nasce, piuttosto, dalla reale natura dei suoi interessi in materia economica. Interessi che sono interamente di natura politico-operativa, anche quando fanno riferimento a questioni e punti di teoria economia generale, e che non nascono poi in lui neppure del tutto *ex abrupto*, se è vero, come a noi sembra, che la sua stessa attività filosofica finiva col mettere capo alla storia, e quindi alla realtà delle esperienze e delle traversie di ogni storia⁴.

Per questo motivo vale sempre la pena di ricordare l'ispirazione sostanzialmente pragmatica del pensiero economico sia di Genovesi che degli altri riformatori napoletani. Il che non significa negare o attenuare l'interesse del loro pensiero dal più generale punto di vista della storia dell'Illuminismo. Serve solo a richiamare l'attenzione sulla cifra che fu specifica dei napoletani nell'ambito illuministico italiano ed europeo⁵.

² J.-A. SCHUMPETER, *Storia dell'analisi economica*, tr. it., Torino, Boringhieri, 1959-1960, vol. I, p. 215 n.

³ Cfr., ad esempio, G. GALASSO, *Genovesi: il pensiero religioso*, in ID., *'La filosofia in soccorso de' governi'. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, pp. 369-400. Per un profilo generale di Genovesi cfr. M. L. PERNA, *ad vocem*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 53, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1999, pp. 148-153. Molto meno felice L. BRUNI, *Genovesi, Antonio*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Economia*, cit., pp. 358-365.

⁴ «Il filosofo, insomma, deve fare i conti con la storia»: così, molto a ragione, conclude E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze, le Lettere, 1993², p. 264, nel suo saggio su *Antonio Genovesi metafisico e storico*, ivi, pp. 247-264, che è, tra l'altro una buona dimostrazione della *mens* filosofica del Genovesi. Sul Genovesi filosofo si veda anche S. RICCI, *Antonio Genovesi*, in *Enciclopedia Italiana*, VIII Appendice, *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 331-340.

⁵ Per questo punto del pragmatismo come caratteristica degli illuministi e riformatori meridionali nel quadro dell'Illuminismo europeo, generalmente ignorato, si veda G. GALASSO, *Illuminismo napoletano e Illuminismo europeo*, in ID., *'La filosofia in soccorso de' governi'*, cit., pp. 31-48. Il problema è inquadrato nella storia generale del Regno in G. GALASSO, *Storia del Regno di Napoli*, 6 voll., Torino, Utet, 2006-2011, vol. IV, *Il Mezzogiorno borbonico e napoleonico (1734-1815)*, in specie pp. 210 sgg., 423 sgg., 579 sgg., 731 sgg.; e vol. VI, *Società e cultura del Mezzogiorno mo-*

Essi, come a ragione notò Luigi De Rosa, «piuttosto che essere classificati come mercantilisti o liberisti ecc., debbono essere intesi come gli autori che compresero [...] che, al di là di certi principi fondamentali, non esiste una filosofia economica di valore universale». Può essere un dire troppo che, in ciò, questi autori anticiparono la Scuola storica tedesca, che riportava le dottrine economiche ai problemi e alle esigenze contingenti delle società e degli Stati che li dovevano affrontare, per cui i governi seguivano di volta in volta le politiche economiche più diverse: liberistiche o protezionistiche o altre. E può essere pure un dire troppo che quei riformatori napoletani anticiparono «di oltre due secoli la teoria delle aree arretrate», proponendo «di metterla in pratica, per allineare il paese agli Stati più progrediti», con idee valide non solo per il Mezzogiorno, ma «per tutti i paesi cui le vicende storiche avevano causato depressione economica o non avevano consentito sviluppo economico»⁶. È, o dovrebbe essere, comunque, del tutto evidente che per Genovesi e i suoi contemporanei napoletani non è sufficiente una qualificazione storica e teorica «sotto il profilo dell'analisi economica», e che – senza, però, a nostro avviso, trascurare o obliterare questo profilo – è necessario una loro caratterizzazione «sotto il profilo dei sistemi di politica economica, e soprattutto dal punto di vista del concetto di sviluppo»⁷: e, quindi, dando pieno risalto a quell'ispirazione pragmatica cui si è accennato. Il che vuol dire che la sua genesi è stata nella sensazione e nel travaglio dei problemi concreti del paese che essi avevano sotto gli occhi, molto prima e molto di più che in una suggestione culturale e teoretica derivante dalla sollecitazione della contemporanea cultura europea o risoltasi in essa.

derno, pp. 467-555: alla quale *Storia* perciò si rinvia per quanto riguarda il contesto storico di tutto quanto segue. Può essere opportuno ricordare qui che proprio l'intuizione di questo aspetto pragmatico-operativo degli illuministi napoletani portò Franco Venturi a definire il pensiero di Genovesi come momento inaugurale del pensiero riformistico napoletano, postulando in esso un momento di rottura con la precedente tradizione meno pragmatica e meno operativa del pensiero napoletano, compreso, in esso, il Giannone: una visione che coglieva appieno lo spirito di quel riformismo, ma ne perdeva la profonda unitarietà nella storia intellettuale del Mezzogiorno quale si svolge fin dallo scorcio del secolo XVII, ferma restando, peraltro, l'importanza fondamentale e imprescindibile degli studi di Venturi per il Settecento italiano ed europeo.

⁶ Cfr. L. DE ROSA, *Genovesi e l'industrializzazione*, in ID., *Economisti meridionali*, Napoli, Istituto per gli Studi Filosofici, 1995, pp. 96-97.

⁷ Ivi, p. 93.

Ne è una prova il suo scritto certamente più impegnativo e più generale in materia di filosofia civile, ossia il notissimo *Discorso sopra il vero fine delle lettere delle scienze*. Qui è subito dichiarato quale sia questo «vero fine»: il «vero fine delle lettere e delle scienze», vi si dice in apertura, «è di giovare alle bisogne della vita umana»⁸. E ancora più esplicitamente, se possibile, lo si dichiara addirittura nel motto posto in esergo per distinguere lo scritto genovesiano nella raccolta in cui appare nel 1753. Si tratta di un motto tratto dal *Bellum Catilinarium* di Sallustio, III, 1: «pulchrum est bene facere reipublicae; etiam bene dicere haud absurdum est»⁹. Il bene pubblico, dunque, come fine dell'azione; la chiarezza e la precisione del discorso come metodologia del discorso su quel fine.

Scritto nel 1753, alla vigilia dell'assunzione di una cattedra universitaria di nuova e storica natura, come anche di imprecisata delimitazione disciplinare, il *Discorso sopra il vero fine* avvertiva subito il lettore del suo tenore, quasi un manifesto-programma del magistero che il neo-cattedratico si proponeva svolgere. Su quel fine e su quella metodologia si ritornava più volte. La filosofia dei primi filosofi – vi si dice – «era tutta cose»¹⁰. Si deplorava che «per sette e più secoli le scuole filosofiche di Europa fecero a gara a chi potesse essere più ferace in inutili immaginazioni ed astrazioni». Solo con Bacone si «fece vedere che si poteva essere filosofo con assai gloria, senza essere peso inutile agli altri uomini». A partire da Galilei si era poi offerta «un'astronomia, senza essere mentitrice astrologia e una geometria non noiosa, ma perfettrice delle arti meccaniche, una fisica promotrice de' nostri comodi, senza essere magia». E così, quasi inavvertitamente, si ebbe un totale rinnovamento della filosofia, che divenne pensiero comune, laddove aveva finito con l'essere considerata o un qualcosa di magico o «con indifferenza»¹¹.

⁸ Per il *Discorso* seguo l'edizione Venturi in *Illuministi italiani*, vol. V, *Riformatori napoletani* ("La letteratura italiana. Storia e testi", ed. R. Ricciardi, vol. 46, t. V), a cura di F. Venturi (d'ora in poi: *Riformatori napoletani*), Milano-Napoli, 1962, pp. 84-131. Qui p. 85. Una più recente edizione è in A. GENOVESI, *Scritti economici*, a cura di M. L. Perna (d'ora in poi: *Scritti economici*), Napoli, Istituto per gli Studi Filosofici, 1984, vol. I, pp. 9-57.

⁹ *Riformatori napoletani*, cit., p. 84 n.

¹⁰ Ivi, p. 91

¹¹ Ivi, pp. 95-97.

Di qui anche una drastica dichiarazione di principio: «la ragione non è utile se non quando è divenuta pratica e realtà»¹². Empirismo e pragmatismo, dunque, per usare termini un po' anacronistici qui. Se poi al *Discorso sopra il vero fine* si aggiungono le pagine del *Ragionamento sul commercio in universale* da lui premesso alla traduzione napoletana della *Storia del commercio della Gran Bretagna* di John Cary (il titolo originale è, per la verità, un po' diverso), pubblicata nel 1757¹³, si vede subito che in pochi anni Genovesi aveva in sostanza fissato compiutamente non solo lo schema, ma tutta l'articolazione del suo pensiero economico.

Noi sappiamo, peraltro, che fino, all'incirca, al 1750 i suoi interessi e i suoi studi erano stati tutt'altri che di economia. Metafisica, Logica, Etica, Teologia avevano costituito il campo della sua applicazione, e neppure «lo sbalzo degli studi che per ordine della Corte [aveva] dovuto fare colla nuova cattedra di economia» pose mai davvero fine a quegli interessi e a quegli studi, anche a distanza di molti anni da quando da «metafisico» si era trasformato in «mercante»¹⁴. Nel comunicarlo all'amico Romualdo Sterlich nel febbraio 1754 (avrebbe inaugurata la sua cattedra il successivo 5 novembre) aveva commentato: «O le risa!», quasi adombrando un qualche timore di apparire o essere giudicato ridicolo per un passaggio così radicale, e anche così rapido¹⁵. Poi le risa non vi furono, e vi fu, invece, fin dal primo momento un successo, che avrebbe lasciato un'indubbia traccia nella storia culturale e civile del suo paese. Il che non significa, peraltro, che la conversione di Genovesi agli studi di economia non continui a presentare problemi di genesi e di significato, sui quali il non esiguo sviluppo degli studi genovesiani non pare, a nostro avviso, aver fatto piena luce (se, occorre però aggiungere, piena luce è possibile fare).

Certo è, comunque, che, una volta effettuato quello «sbalzo degli studi», la linea del pensiero economico di Genovesi si dimostra fin dagli inizi, come abbiamo già notato, compiuta e matura. Vale perciò, la pena di prendere atto della svolta dei suoi interessi e studi, tralasciando anche gli

¹² Ivi, p. 101.

¹³ Cfr. GENOVESI, *Scritti economici*, cit., vol. I, pp. 119-163. Per la storia dell'edizione genovesiana del Cary si veda, comunque, *Riformatori napoletani*, cit., p. 132 n.

¹⁴ Così Genovesi scriveva al padre Liberato Fassoni il 19 [?] 1762: cfr. A. GENOVESI, *Autobiografia e lettere*, a cura di G. Savarese, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 143-144.

¹⁵ In *Riformatori napoletani*, cit., pp. 289-291 la lettera allo Sterlich del 23 febbraio 1754. Ivi, p. 286 n., un breve profilo dello Sterlich.

importanti problemi riguardanti le fonti e le influenze che egli con la sua opera pone. Concentriamoci, invece, sui propositi che egli nutrì e sulle tematiche, le analisi, le prospettive, le proposte, l'insieme delle idee, insomma, che formulò e svolse.

Anche per questo il *Discorso sopra il vero fine* si rivela immediatamente una fonte primaria e decisiva, e ciò sia per la cronologia precoce dello scritto, che è addirittura quello inaugurale della nuova attività del Genovesi economista, sia per alcuni dei concetti fondamentali che in esso sono svolti.

Si noti, ad esempio, come dal discorso generale col quale esso si apre sul «vero fine delle lettere e delle scienze» si passi, quasi *ex abrupto*, a trattare del Regno di Napoli. Ovunque, si dice, in Europa si era stati illuminati dal «nuovo lume di ragione» operato dal rinnovamento filosofico e scientifico di cui erano stati adottati come eponimi Bacone e Galilei. Il Regno di Napoli, invece, non si sa «per qual nostra fatalità», era rimasto all'oscuro di quel lume e si era ridotto ad essere «l'ultima Esperia dell'orbe letterario»¹⁶.

Questo era, peraltro, in effetti, solo un segreto disegno divino per rendere «più glorioso ancora il governo» del regnante Carlo di Borbone¹⁷. Argomento, come si vede, invero, peregrino, e da addebitare al costume politico adulatorio dell'*ancien régime*, sul quale sarebbe utile avere uno studio *ad hoc*, e che, certo, era anche una sorta di polizza assicurativa contro i rischi di un libero parlare e scrivere nei tempi di una censura ancora vigorosa e di un dispotismo che, per quanto illuminato potesse essere, era pur sempre chiuso a un'effettiva libertà di parola. Non è qui, però, il punto importante di questo passaggio così deciso e repentino da un discorso generale al caso particolare del Regno, che la formulazione del titolo del *Discorso* non lasciava necessariamente prevedere. Il punto importante sta nei due corollari che immediatamente ne sono tratti. Il primo è la constatazione della già notata arretratezza culturale in cui il Mezzogiorno si è venuto a trovare dall'età di Bacone e di Galilei in poi, ossia dal tardo '500 fin quasi alla metà del '700: quasi due secoli. Il secondo è un'analogia constatazione, sulla quale ci si deve fermare.

Come mai gli altri paesi d'Europa sono andati così avanti e hanno lasciato così indietro il Mezzogiorno d'Italia, che pure aveva avuto un suo passato di primario rilievo anche nel campo economico? La ragione ne sta nell'opera dei governi. Era stato il grande Luigi XIV a portare così avanti la Francia.

¹⁶ Ivi, p. 97. Su queste vedute genovesiane si veda GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., pp. 231-247.

¹⁷ *Ibidem*.

Era stato Pietro il Grande a fare della Moscovia, barbara e arretratissima, un paese uniformato ai canoni dei governi europei più avanzati. E ovunque era stata una nuova e prioritaria importanza riconosciuta alla cultura e all'ingegno a fornire l'orientamento necessario a un'illuminata e moderna politica. Nel Regno di Napoli si era iniziato a muoversi in questa direzione, ma, per quanti progressi vi fossero stati, si era ancora molto indietro¹⁸.

Ecco, dunque, il doppio punto: arretratezza e governo. Senza affrontare questo nodo, era inutile aspettarsi che il lume della ragione si diffondesse qui come era necessario. Dei lumi non vi mancavano, ma «la ragione non è utile se non quando è divenuta pratica e realtà»: il criterio, cioè, che abbiamo già visto, di un razionalismo empirico e pragmatico, di cui non c'era ancora traccia nel Regno, dove si amava «più disputare che operare». E qui la critica storico-politica si faceva critica della cultura dominante nel Mezzogiorno, che era «un semenzaio di nobili e grandi ingegni», ma continuava a trascurare le «gentili ed utili scienze» e a coltivare «la gloria delle sottigliezze e della ciarleria», i «vani e puerili giochi di mente de' nostri maggiori». In una parola, la riforma politica comportava, e addirittura presupponeva una riforma culturale. Né bastava. Una terza riforma occorreva: la riforma morale. Qui «il cuore è ancora debole»; continuavano «le non rette, né giuste, private nostre passioni», senza «contemplare il comun bene della nostra patria»¹⁹. E dal contesto si capisce bene che per Genovesi, quando questo elemento di moralità e di impegno civico è assente, non bastano né governo, né cultura a sortire l'effetto voluto di uno sviluppo del Mezzogiorno che lo porti al livello dei paesi europei più avanzati.

Tutto ciò premesso, è, però, il Mezzogiorno in grado di affrontare e superare una simile prova di progresso? La risposta è categoricamente affermativa. Non solo il paese è un «semenzaio di nobili e grandi ingegni»: ha, cioè, le forze intellettuali per operare la necessaria riforma della cultura. Il paese ha anche il suolo ricco e ferace, il clima beato, una posizione geografica favorevolissima al commercio e l'attitudine a coltivare il commercio, la consistenza demografica. Quattro grandi risorse, che con tutta evidenza si offrivano a chi osservava e conosceva il paese; ed erano, appunto, le risorse necessarie, i requisiti indispensabili per lo sviluppo.

C'era, però, una «quinta ragione della ricchezza e potenza d'un paese», cioè «l'industria degli abitanti», la capacità di applicazione e di tenacia, per cui «poveri ed oscuri popoli» in un paese «picciolo ed infecondo» erano di-

¹⁸ Ivi, pp. 97-100.

¹⁹ Ivi, pp. 100-103.

ventati «ricchi ed illustri», mentre «popolatissime nazioni in fertili terreni» si trovavano ad essere «le più disprezzate e le più miserabili della terra»²⁰.

Su questo punto il discorso di Genovesi si faceva particolarmente interessante; e vien fatto di pensare che fosse così perché egli ravvisava qui un nodo decisivo del problema. Essenziale gli appariva «l'industria» ossia l'industriosità di un popolo. Era un motivo diffuso già ai suoi tempi. «Ecco un campo nobile – scriveva, ad esempio, il Muratori – per farsi merito col suo principe in suggerir tutto ciò che può rendere più industrioso, più facoltoso e abbondante di beni lo Stato di lui»²¹. Il «campo nobile» ravvisato dal Genovesi era il diretto rapporto fra l'industriosità del popolo e la diffusione della cultura: «è manifesto esser difficilissima cosa, per non dire impossibile, ch'una nazione possa essere saviamente industriosa, e perciò ricca, grande e possente, senza sì bel lume delle menti umane»²². L'ignoranza di massa è una remora decisiva al progresso. Senza il progresso della cultura non si sarebbero avute «le più belle ed utili scoperte fatte ne' tre trapassati secoli». È, quindi, «desiderabile che questo lume si diffonda ancora viepiù, o che [...] dalle parti più alte discenda e si comunichi fino alla più infima del popolo»²³.

L'importanza di questa affermazione non ha bisogno di troppi commenti. Anche perché – si aggiunga – quel che Genovesi chiede non è un programma di istruzione superiore per tutti. È molto preciso e concreto. È che «il leggere, lo scrivere ed un poco d'abbaco divenisse quasi comune»: cosa che, nota, «i Francesi l'hanno presso a poco conseguita». E ancora: sarebbe tanto difficile – egli chiede – «che a' ragazzi insieme col catechismo della religione e della morale si facesse anche apprendere una lieve istituzione di agricoltura, di commercio e d'altre arti»? Dunque, non solo un'elementare alfabetizzazione, ma anche una specifica istruzione professionale, come egli pensa che a breve distanza di tempo si sarebbe vista in Toscana. Né basta. Questa istruzione professionale deve avere una sua qualità. Genovesi chiedeva pure, infatti, «che vi fossero delle accademie,

²⁰ Ivi, p. 107.

²¹ È un passo da uno dei più famosi tra i libri del Muratori, ossia il *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi*, edito nel 1749, senza indicazione di luogo, ma anche come stampato a Lucca (in realtà, Venezia), e più volte edito in seguito. Qui si cita dall'edizione modenese del 1766, "per li fratelli Borsi", p. 34. Si veda anche l'edizione a cura di C. Mozzarelli, Roma, Donzelli, 1996.

²² *Riformatori napoletani*, cit., p. 107.

²³ Ivi, pp. 109-110.

sulle quali insieme cogli artisti e contadini intervenissero dei matematici e dei fisici, i quali dessero loro delle utili lezioni»; e anche qui adduceva degli esempi, citando Inghilterra e Toscana. E, finalmente, proponeva che «gli addottrinati giovani» del Regno si prendessero cura «di esaminare ciascuno le derrate e l'arti del suo paese e proporre in volgare lingua i modi d'accrescerle e di migliorarle», ancora una volontà seguendo un esempio, la Francia, e ricordando pure che «tra di noi» non si poteva affatto affermare che non vi fosse «niente da migliorare nelle biade, nella seta, negli oli, nel vino, nelle piante, nella meccanica, nel commercio, nelle arti»²⁴.

Il *Discorso sopra il vero fine* proseguiva con un ampio e vibrante elogio di Bartolommeo Intieri, di cui ben si comprende il movente nei riguardi del patronatore e *sponsor* della sua cattedra, e, tuttavia, saldamente fondato sugli effettivi grandi meriti dell'Intieri quale sperimentatore e inventore di macchine agricole e quale convinto fautore dell'importanza della tecnologia ai fini dello sviluppo economico²⁵. Dall'elogio Genovesi ricavava, inoltre, la finale indicazione di sei «mezzi da rinvigorire gli impegni, il coraggio e l'industria degli abitanti di queste felici contrade, i quali sembrano inviliti ed impoltroniti»: l'impegno dei «grandi» nell'influire «nello spirito e nei moti della più bassa parte degli uomini» al fine di indirizzarli alla grande meta da lui proposta; un'uguale azione da parte del clero; un impegno della «studiosa gioventù» nel promuovere e curare l'«industria», di cui gli aveva parlato; un'Accademia nazionale che promettesse a giovani di tutte le province del Regno di comunicare le rispettive scoperte, invenzioni e tecniche innovative nel campo dell'economia produttiva del paese; «la volontà e l'industria» da mettere in moto per far progredire il paese e riscattarlo dalla sua arretratezza; e, «sesta causa della ricchezza, potenza e felicità d'un popolo, il *buon costume*»²⁶, che non è soltanto un appello per «la purità de' costumi e la virtù», ma indica anche un impegno primario degli «uomini di lettere», degli intellettuali, perché quando le lettere «tra gli altri loro fini non riguardino questo come principale, esse non sono né vere né utili»²⁷.

²⁴ Ivi, pp. 110-111.

²⁵ Ivi, pp. 113-118. Sull'Intieri si veda il profilo in *Dizionario Biografico degli Italiani*, curato da M. Fubini Leuzzi, vol. 62, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2004, pp. 521-524; e soprattutto le notizie date nei lavori di F. Venturi e di M. L. Perna via via citate qui.

²⁶ Ivi, pp. 118-124.

²⁷ Ivi, p.126.

La conclusione del *Discorso* ne ribadisce con rinnovata forza la più profonda finalità: riconoscere, innanzitutto, e quindi affrontare l'arretratezza del Regno. Qui vi erano «delle terre [...] a paragone delle quali potrebbero parer culti e gentili i Samoiedi. Il leggere e lo scrivere vi è stimata cosa miracolosa, l'urbanità e la pulitezza delle maniere non ha fra essi né idee né vocaboli, la loro nobiltà, come ne' secoli della più rozza barbarie, è tutta posta nella forza, la morale vi è selvatica in modo che non paiono esser cristiani se non perché battezzati». E, nonostante tutto ciò, vi si facevano «delle stupende spese, la quarta parte delle quali, quando fossero state impiegate con giudizio, avrebbe potuto rendergli uguali a' più civili ed a i più saggi d'Italia». Superbi ornamenti, fabbriche e monumenti potevano testimoniare «della forza [di chi li aveva voluti], ma non del loro sapere», laddove «una scuola delle prime lettere, un collegio d'arti, che avessero migliorata la loro ragione e i loro costumi, avrebbero costato meno alla patria», e sarebbero stati un ben altro e più autentico motivo di gloria²⁸.

Il *Discorso* del 1753 è, dunque, davvero un grande manifesto-programma che illustra i requisiti fondamentali di un processo di moderno progresso e sviluppo, ne constata la carenza o l'assenza nel Mezzogiorno per la sua arretratezza culturale e civile, delinea i punti teorici principali sui quali bisogna impegnarsi per costituire un quadro di orientamenti che servano di guida in questa direzione; e tutto ciò nella triplice persuasione – che il Mezzogiorno si trovi in uno stato di prolungata decadenza dal quale riesce a uscire, – che l'avvento al trono di Carlo di Borbone abbia aperto una prospettiva di condizioni favorevoli all'ammodernamento e al progresso del paese con un governo già avviato su tale strada, – e che il Mezzogiorno abbia le risorse e i mezzi naturali e sociali e il capitale umano indispensabili al conseguimento del fine voluto.

Il *Discorso* è, perciò, un documento impressionante del grado di conoscenza dei problemi a cui avrebbe dedicato il suo incarico universitario acquisito dal Genovesi in un giro di anni alquanto ristretto, e su una base culturale fondata fino ad allora su tutt'altri elementi disciplinari. Si capisce pure che di una cattedra destinata a lui in materia di «commercio e meccanica» egli doveva aver sentito ben prima che il 30 dicembre 1753 licenziasse alle stampe il *Discorso sopra il vero fine*, e c'è da ribadire l'am-

²⁸ Ivi, pp.129-131. Questo e altri, più estesi e specifici, passi di Genovesi hanno fornito le indicazioni per i numerosi interventi, di vario livello e valore, sulla nozione, in lui, di capitale umano nel quadro della più generale nozione di capitale sociale.

mirazione per l'impegno che aveva profuso nell'impadronirsi di una tematica complessa, propria di una disciplina allora ancora nelle prime fasi di uno svolgimento che ne avrebbe rapidamente consolidato lo *status* tra quelle primeggianti sulla cultura moderna. Ancor più notevole è poi che fin da allora l'economia non gli si configurasse come una scienza teorica di utilità che dovessero essere perseguite nei diversi settori della produzione e del commercio, del credito e dei servizi. Gli si configurò subito, infatti, come una disciplina che aveva senso se si poneva e aiutava a capire e ad affrontare i problemi di quei settori in un determinato quadro sociale e istituzionale.

Naturalmente, e altrettanto fin dal primo momento, il quadro cui egli si riferì fu il Mezzogiorno. Così è nel *Discorso sopra il vero fine*, così sarà negli anni seguenti e in tutta la sua attività universitaria e nelle sue pubblicazioni. Chi scorra anche soltanto l'indice della sua opera di gran lunga più organica in materia, ossia le *Lezioni di commercio*, lo vede subito, e così era già negli *Elementi di commercio*, prima redazione, ultimata già nel 1757, delle *Lezioni* pubblicate dieci-dodici anni dopo²⁹. Nelle *Lezioni* la trattazione dei problemi del Regno è, anzi, alquanto ampliata rispetto agli *Elementi*. Né è questione soltanto di ampiezza. Il riferimento alle problematiche del Mezzogiorno si avverte costante anche là dove di Mezzogiorno non si fa alcuna menzione. Si avverte che è la sollecitazione di una specifica e assillante realtà a muovere gli interessi e le considerazioni del Genovesi. Ed è per questa ragione che appare sempre da ricordare il giudizio che considera le *Lezioni di commercio* «un trattato di politica economica [...] nel moderno senso della parola»³⁰ assai più che un trattato di economia politica.

Per questo aspetto riesce spontaneo collocare Genovesi nella scia della tradizione napoletana di riflessione sui problemi economici del paese, che si era sempre più sviluppata dai tempi di Antonio Serra a quelli del Broggia, ossia dagli inizi del secolo XVII alla metà del secolo XVIII³¹.

²⁹ Per la cronologia e la composizione delle opere economiche di Genovesi si vedano soprattutto il Venturi nei *Riformatori napoletani* e l'edizione delle *Lezioni di commercio o sia di Economia civile, con Elementi del commercio*, a cura di M. L. Perna, 2 voll., Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2005.

³⁰ Così G. GALASSO, *Genovesi: il pensiero economico*, in ID., *La filosofia in soccorso de' governi*, cit., p. 412. Di quello studio è uno sviluppo e una puntualizzazione la presente relazione.

³¹ Su questa tradizione napoletana si vedano le pagine di DE ROSA, *Economisti napoletani*, cit., pp. 9-79 su Serra, Giannone e Broggia. Si ricordi pure R. AJELLO,

Rispetto a questa tradizione, a lui certamente ben presente, Genovesi introduce, tuttavia, un forte elemento di innovazione, in quanto il suo pensiero non si sviluppa come una critica generale del regime napoletano in fatto di economia o come singole, eventualmente anche acute, analisi di aspetti e problemi particolari delle condizioni economiche e sociali del Regno. Un elemento costituito dal fatto che con lui abbiamo, invece, un giudizio complessivo organicamente elaborato e un modello di sviluppo del Regno altrettanto specificamente articolato, alla luce di alcune idee fondamentali della nascente scienza economica del suo tempo, quale non si ritrova neppure nell'altro grande economista napoletano suo contemporaneo, ossia in Ferdinando Galiani, che pure condivide con lui il risalto che alla "classical neapolitan school" è da tempo riconosciuto nel quadro di quella scienza nascente, e con un solo precursore altrettanto rilevante, quale fu Antonio Serra, un secolo e mezzo prima.

Nella politica economica che, sulla base degli accennati sviluppi del suo pensiero, il Genovesi finisce col delineare, e che è sempre una politica di ammodernamento e di sviluppo, il luogo centrale è indubbiamente occupato dall'agricoltura. A suo avviso, le potenzialità naturali di questo settore nel Mezzogiorno sono enormi, e tali da consentire che vi si abbia una popolazione molto più folta di quanto non fosse a metà del secolo XVIII, e pari o superiore, piuttosto, a quella ben maggiore che si riteneva aver caratterizzato il paese nell'antichità. Ciò significa che la reale struttura geo-fisica delle regioni meridionali sfuggiva a lui, come accadeva alla generalità dei contemporanei, e come si comincerà a dubitare che fosse quale si immaginava soltanto più di un secolo dopo, sfatando il mito del Mezzogiorno come un felice Orto delle Esperidi, una terra beata in cui frutti erano di gran lunga minori del possibile solo per malgoverno e ignoranza.

Bisognava, dunque, modificare e potenziare la produttività dell'agricoltura meridionale, ostacolata da una forte sottoutilizzazione del suo

La critica del regime in Doria, Intieri e Broggia, in ID., Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano, Napoli, Jovene, 1976, pp. 301-427. Sul Serra si veda poi S. A. REINERT - E. S. REINERT, An Early National Innovation System: The Case of Antonio Serra's 1613 Breve Trattato, in «Institutions and Economic Development / Istituzioni e sviluppo economico», I, n. 3, 2003. Sul Broggia ricordiamo ancora A. GRAZIANI, Moneta, banche e reddito nel pensiero di Carlo Antonio Broggia, in «Rivista italiana degli Economisti», 9, n. 2 (agosto 2004), pp. 291-302. Per il nostro punto di vista rimandiamo ai già citati GALASSO, 'La filosofia in soccorso de' governi', e Storia del Regno di Napoli (voll.III-V e, in particolare, vol. VI, pp. 291-465).

capitale naturale, ossia la terra, e da un capitale umano non preparato e qualificato a valorizzarla, in un contesto umano le cui condizioni di miseria non consentono la formazione di una plusvalenza atta a formare i capitali necessari allo sviluppo agricolo e carenti. Perciò, Genovesi ritiene essenziale l'impegno sulla terra di un ceto di gentiluomini, che possa disporre di quei capitali, in collaborazione con tecnici esperti (scienziati, egli li chiama).

Dunque, risorse finanziarie e adeguamento teorico. Il pensiero di una "riforma agraria" è lontanissimo da lui nel senso della distribuzione e dotazione di terre ai contadini. Questo gli appariva uno di quei «rimedi o impossibili o pericolosi alla pubblica pace»³² perché nascenti da «entusiasmi o vapori» di plebi oppresse e disperate, come era accaduto a Napoli al tempo di Masaniello³³. Al contrario, la sua preferenza per i "gentiluomini" quali protagonisti del rinnovamento agrario rispondeva non solo a un criterio sociale che lo teneva lontano da ogni forma di populismo, ma anche alla sua certezza che quella fosse l'unica classe in grado di muovere con capitali propri alla necessaria trasformazione di un mondo agricolo arretrato. Di qui anche una visione sociale che contempla un ruolo eminente per un'aristocrazia fatta di gentiluomini che fossero tali non perché membri della feudalità o del patriziato o di una qualsiasi nobiltà istituzionalmente riconosciuta, ma per la parte che consapevolmente svolgessero nella vita economica e sociale ai fini del progresso e della modernizzazione e per la disponibilità di risorse convenienti a un tale scopo. Una tale classe era, per definizione aperta e dinamica, e vi si poteva entrare sia dall'alto che dal basso della scala sociale, senza garanzie privilegiate di restarvi se non la propria funzione. Ugualmente egli rifiuta l'idea dei grandi affitti: la chiave del successo sul piano agrario è nella costituzione di un robusto ceto di proprietari, piccoli o grandi non conta, che siano coltivatori diretti; e ciò esclude, di conseguenza, la possibilità di contemplare un ruolo della feudalità e delle terre di *status* feudale nell'auspicata opera di trasformazione e di modernizzazione, stante che una tale opera esclude una concezione delle popolazioni rurali come una *massa damnationis*, una condizione sociale destinata a essere tenuta quanto più possibile in soggezione e in miseria

³² Così lo stesso Genovesi nella prefazione a *L'agricoltore sperimentato*, di COSIMO TRINCI con alcune giunte dell'abate Genovesi [...], in Napoli MDCCLXIV, Nella Stamperia Simoniana, per cui vedi GENOVESI, *Scritti economici*, cit., II, p. 882.

³³ Così nelle *Lezioni di commercio*, in un interessante contesto, per cui cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, Torino, Einaudi, 1969, p. 625.

per usufruire del suo lavoro al costo della pura e semplice sopravvivenza.

Il suo implicito rifiuto di una prospettiva feudale della trasformazione agraria alla quale puntava come cardine politico ed economico del suo pensiero lo avrebbe, del resto, portato nel 1768, l'anno prima della morte, ad auspicare l'unità nell'esercizio della giurisdizione del Regno nel solco dell'amministrazione regia, il che comportava la soppressione *de facto* dell'esercizio feudale di quella giurisdizione, che era il vero cuore e il massimo strumento del potere baronale³⁴. È, però, da notare la stretta associazione che Genovesi fa di "gentiluomini e baroni": un punto poco tenuto presente del suo pensiero politico e sociale. «Il bene del nostro paese si vuole aspettare da una [certa] sorta di sapere de' nostri gentiluomini e baroni», scriveva a Francesco Loffredo di Migliano, al quale Genovesi aveva dedicata la sua edizione del trattato del Trinci, il 22 settembre 1764; «la maggior parte delle terre di questo Regno sono sotto la loro giurisdizione», e dal governo che essi ne facevano. Un trattamento ragionevole e umano dei loro vassalli o coloni e massari era «un vantaggio non solo de' popoli lavoranti, ma di essi gentiluomini e signori», come chiaramente dimostrava l'esempio della «buona coltura de' Toscani e degl'Inglese»³⁵.

Ciò significa che per Genovesi la proprietà borghese non poneva problemi minori di quella feudale, e non poteva obbedire a logiche economiche e sociali diverse da quelle alla cui osservanza egli richiamava i baroni. Significativo è il quadro internazionale delle condizioni contadine che egli tracciava puntando sull'elemento per lui essenziale dell'autonomia del contadino e della necessità che «i contadini si persuadano di lavorare per sé e per li loro figli». Riteneva, infatti, che «il contadino inglese è più savio e più diligente del francese, perché è più padrone. Il francese è più del napoletano per la medesima ragione, ed il napoletano è più del polacco». Una proprietà borghese che praticasse una gestione delle sue proprietà non diversa da quella baronale non avrebbe risolto nulla. Il problema non era solo sociale, era ancor prima e ancor più un problema di cultura agraria e un problema di intelligenza imprenditoriale. Provvedersi di buone notizie e «cominciare a fare delle sperienze», da un lato, e opportuni investimenti con l'idea «di spendere e di mettersi in testa di perdere tute le prime spese» erano le tre regole che egli considerava essenziali, insieme con quella del buon governo dei contadini, per il progresso agrario realizzato all'insegna

³⁴ Per l'atteggiamento di Genovesi su questo problema si vedano le sintetiche notazioni di GALASSO, *'La filosofia in soccorso de' governi'*, cit., pp. 427 sgg.

³⁵ GENOVESI, *Autobiografia e lettere*, cit., p. 174.

degli interessi generali³⁶. A che avrebbe giovato una massa contadina ridotta a «una turba di mendichi avviliti a forza di battiture e renduti simili alle bestie»?³⁷ Ma egli aveva anche chiaro che fra gentiluomini e baroni erano questi secondi a rappresentare una più consistente e decisiva forza nella vita del Regno. Ed è per ciò che ai baroni si rivolge allorquando il problema della enormità delle proprietà ecclesiastiche e del loro continuo incremento gli appare come una remora fondamentale da rimuovere per realizzare il progresso al quale egli pensa: «non so che occhi si abbiano i nostri baroni; fra poco essi co' loro vassalli saranno tutti *addicti glebae de' frati*»³⁸. Egli, cioè, sapeva bene che il peso della proprietà borghese negli equilibri politico-sociali del Regno era nettamente inferiore a quello della nobiltà feudale.

Un'elevazione nelle condizioni materiali dei ceti contadini appare, dunque, chiaramente messa in evidenza quale condizione necessaria per alimentare un circuito di consumi e di risparmi, e anche di incremento demografico, che metta in grado di uscire dalla logica della sopravvivenza. Il suo nessun interesse a una soluzione contadina del problema agrario nasce proprio dalla convinzione che al livello contadino l'ottica della sopravvivenza rappresenti una via troppo congeniale e spontanea perché la si possa evitare. La sua indicazione della proprietà diretta coltivatrice, che sia colta tecnicamente, quale fattore sociale decisivo del problema agrario è legata, per l'appunto, a una tale convinzione. Ed è partendo di qui che Genovesi arriva all'altro polo della sua politica economica, ossia il commercio. Ma quali sono le condizioni del commercio?

Sono, naturalmente, le condizioni determinate dalla grande fioritura e sviluppo dell'economia del suo tempo, sulle quali egli non cessa mai di soffermarsi e di insistere in base alla sua convinzione di una storica e innegabile arretratezza del Mezzogiorno. Non si tratta, però, solo di questo. Sussiste per lui un presupposto fondamentale, che non è storico, ma strutturale. «È chiarissimo - scrive, infatti - che non si può essere gran commercio, e commercio utile, se non in que' paesi dove sia grande il fondo del traffico»³⁹.

³⁶ Così nella lettera a Leonardo Cortese del 1° settembre 1764, *ivi*, pp.171-173: una delle più importanti per la conoscenza del suo pensiero economico e sociale.

³⁷ Nella prefazione a *L'agricoltore sperimentato* del Trinci, in *Scritti economici*, cit., vol. II, p. 886.

³⁸ Nella lettera al Cortese, cit., p. 173.

³⁹ GENOVESI, *Delle Lezioni di commercio*, cit., p. 643.

Le implicazioni di questa affermazione sono molteplici e tutte importanti. La prima è, certamente, che il commercio non ha sempre la stessa utilità. Vi può essere un gran movimento commerciale senza che un paese ne ricavi utile, se il commercio con gli stranieri si svolge su ragioni di scambio sfavorevoli o se il commercio interno si svolge al livello dei bisogni elementari, per cui il movimento è molto, ma non cresce l'insieme. Dunque, non è il commercio in sé a essere positivo e utile; sono il contesto in cui si svolge e la complessiva bilancia commerciale a renderlo tale. Una seconda implicazione è che a far fiorire il commercio si richiede indispensabilmente un grande «fondo del traffico». Richiede, cioè, un'attività produttiva in grado di fornire al commercio una robusta quantità e una qualità concorrenziale delle merci e beni prodotti. E per Genovesi è indubbio che nel caso del Mezzogiorno sia l'agricoltura ad assicurare ciò.

Centralità dell'agricoltura, dunque: un'agricoltura non di sopravvivenza, tecnicamente consapevole e avanzata, e, soprattutto, un'agricoltura considerata «come negozio», ossia che produca per il mercato, così come le manifatture e come avviene in «tutte le nazioni che amano la loro vera ricchezza e grandezza»⁴⁰. Un'agricoltura in grado di assicurare al paese un ampio margine attivo nella sua bilancia commerciale, col quale provvedere alle importazioni necessarie al Regno. Importazioni che, a loro volta, e allo stesso modo, dal punto di vista del discorso sullo sviluppo del paese hanno senso, anch'esse, solo se non si limitano alla soddisfazione di esigenze elementari del consumo e forniscono elementi e stimoli alla generale crescita del paese.

Della necessità di uno sviluppo manifatturiero del Regno Genovesi è più che convinto. Le sete, la lana e le altre materie prime escono dal Regno per essere esportate nei paesi in cui le si lavora e che le riportano nel Mezzogiorno a prezzi superiori, per ovvie ragioni, a quelli della materia prima esportata. Senza dire che le manifatture del Regno sono così carenti che, «se i forestieri non ci portassero degli aghi, ci converrebbe cucire con delle spine de' pesci come i Groenlandi», mentre ugualmente «ci mancano de' buoni rasoi, delle forbici», mentre «nell'arte delle serrature ci superano di molto i Tedeschi» e «gli strumenti chirurgici si vogliono in gran parte far venir da fuori»⁴¹.

⁴⁰ GENOVESI, *Ragionamento sul commercio in universale*, in ID., *Scritti economici*, cit., vol. I, pp. 155-156.

⁴¹ *Delle Lezioni di commercio*, cit., p. 631 n. x.

Mentre, però, agricoltura e commercio hanno bisogno non soltanto, ma soprattutto di convenienti normative, allo sviluppo delle manifatture è indispensabile il sostegno del governo. È importante la conseguente precisazione per cui si afferma che il sistema fiscale deve gravare per intero sulla proprietà terriera, sulle terre, «e tutte, senza eccettuarne un palmo»⁴²: tutte, cioè, anche le proprietà ecclesiastiche, feudali, aristocratiche o privilegiate in genere. Occorrendo, è meglio tassare «le case e 'l consumo giornaliero che le manifatture»⁴³.

Piena liberazione del commercio e grandi esenzioni fiscali e sostegni del governo per le manifatture: la ricetta genovesiana per lo sviluppo è inequivoca. Se il governo affrontasse, ad esempio, un incremento di quattro milioni di ducati del debito pubblico e li impiegasse per impiantare «fabbriche di lana, di seta, di lino e canapa, di bambagia», e nello stesso tempo sostenesse «la navigazione de' prodotti interni» e ne aiutasse «il fondo», il risultato di uno sviluppo del paese sarebbe assicurato. L'accresciuto debito sarebbe facilmente pagato con gli aumenti fiscali resi possibili dall'arricchimento del paese⁴⁴. Bisogna, perciò, rovesciare il sistema fiscale del Regno, fondato sulla tassazione delle manifatture e delle esportazioni, mentre «doveva aver la base sulla terra»⁴⁵, largamente esente per i privilegi feudali, ecclesiastici e di altro genere.

È una logica economica globale, dunque, quella coltivata dal Genovesi. Lo è al punto da fargli proporre di esportare per quattro o cinque anni «tutto quel che si può togliere a' nostri bisogni», impiegando nel modo dovuto le disponibilità così ottenute, l'effetto propulsivo dello sviluppo ne sarebbe assicurato, e il paese dipenderebbe dall'estero il meno possibile⁴⁶. Il Regno può passare rapidamente da 3 a 6 milioni di abitanti, dei quali cinque milioni potrebbero vivere di agricoltura e un milione di manifatture e commercio⁴⁷. L'equilibrio economico e sociale del paese sarebbe assicurato a un livello di molto superiore che a quello del presente, e il paese dipenderebbe dall'estero in misura irrilevante.

Beninteso, non è che in tutto ciò manchino incertezze, se non contraddizioni o insufficienze. Ad esempio, Genovesi è convinto che il Mezzogiorno

⁴² Ivi, p.605.

⁴³ Ivi, p. 731.

⁴⁴ Ivi, p. 593 n. j.

⁴⁵ Ivi, p. 730.

⁴⁶ Ivi, pp. 503-504.

⁴⁷ Cfr. GALASSO, *'La filosofia in soccorso de' governi'*, cit., p. 422.

non sia di fatto quel grande produttore agricolo che si diceva, ma ammette, in principio, che lo sia per costruire lo schema di sviluppo a cui egli pensa, in cui viene delineato il già ricordato raddoppio della popolazione, in un paese che egli stesso, giudicando dalla miseria dei contadini, riteneva perfino sovrappopolato. Per lo meno c'è, nello schema di questa proposta, un'evidente deficienza riguardo ai tempi e riguardo alla concatenazione e coordinazione dei tempi di uno sviluppo agrario previsto quale scaturigine e molla essenziale dello sviluppo auspicato. Ma ciò a cui bisogna badare qui è la linea volutamente empirica e pragmatica dell'interesse di Genovesi al problema dello sviluppo e del suo pensiero al riguardo. Che è, poi, la ragione per cui le discussioni sulle fonti e le parentele o derivazioni di tale pensiero nel quadro della cultura del tempo sono essenziali nella storia delle idee e della loro circolazione, nonché nella più generale biografia intellettuale di Genovesi, senza, però, che sia possibile ridurre a tali fonti, parentele o derivazioni il nucleo vivo e storicamente più importante e facendo del pensiero economico genovesiano. Il nucleo, cioè, del suo taglio meridionale e del suo spessore riformistico e modernizzante.

La modernità è, di fatto, la stella polare dei suoi orientamenti già proprio sul piano dell'economia e di tutte le attività in cui essa si articola. Né la modernità è nel suo pensiero economico una nozione astratta o genuina. Egli ne ha, al contrario, un'idea molto precisa, fondata su un modello visibile in piena luce nell'Europa dei suoi tempi. È il modello anglo-franco-olandese quello che per lui, storia moderna ed esperienza contemporanea alla mano, fornisce l'indicazione più piena del moderno. Un modello in cui l'economia viene fondata su uno stretto rapporto con l'innovazione scientifica e tecnica. Un modello in cui la parte della modernizzazione dell'economia è precoce, rilevante e determinante (e non è per caso che le sue discussioni sul rinnovamento necessario al mondo agrario del Mezzogiorno siano fondate su testi inglesi, ossia del paese in cui la moderna "rivoluzione agraria" aveva già avuto pienamente corso, e - detto per inciso - è proprio questa conoscenza a dare lucidità e spessore alla sua analisi dell'arretratezza dell'agricoltura meridionale).

Un punto gli è chiarissimo. L'economia moderna richiede una cultura economica e teorica, richiede una conoscenza delle arti e del commercio conforme a tale cultura, per cui «quella nazione che n'è ignorante o negligente resta povera, vile e schiava». Modernità e cultura moderna procedono allacciate. È la percezione di questo nesso a fare meglio giudicare dell'arretratezza del Regno. Questa arretratezza non viene, dice Genovesi,

«dal suolo e dal clima». Non consiste nemmeno in una vera e propria deficienza di capitali. Egli valuta a dieci milioni di ducati in contanti il totale dei capitali che «ristagnano» nei banchi napoletani, mentre le province «languiscono» perché ne sono prive e bisognose⁴⁸; e ciò spiega perché a Napoli l'interesse sul denaro è basso: qui il denaro abbonda, ma non vi sono arti e commercio in cui impiegarlo, l'arretratezza meridionale proviene tutta «dal governo, dalle leggi, dalle scienze, dal culto religioso tendente a fare amare la fatica»⁴⁹. È tutto questo che bisogna mettere in moto: governo e leggi, scienze e culto religioso.

Quello che abbiamo insistito nel definire empirismo e pragmatismo della posizione assunta dal Genovesi sul problema dell'arretratezza del Regno e della linea di governo dell'economia che volesse affrontare quel problema si risolve, dunque, nella proposta, in parte implicita, ma nella massima parte esplicita, di una politica impegnativa e complessa di riforme. Era una politica da tardo mercantilismo? O era un conformarsi al neomercantilismo spagnolo, francese ed inglese? Oppure un precorrimento della fisiocrazia? O, ancora, puro e semplice eclettismo? Quale che fosse, era tutto fuso in un problema di vita, nonché di solo pensiero. Nessun dubbio è possibile sulla vastità della cultura economica che egli si sforzò di procurarsi, e Venturi ne ha fatto un quadro che sembra difficile modificare: un quadro che, come è noto, vede in prima posizione Forbonnois e Dangeul, e, accanto, gli spagnoli Uztáriz e Ulloa, ma presuppone un'ampia informazione di tutta la principale cultura dei Lumi d'Oltralpe e d'Italia⁵⁰. Si può, tuttavia, aggiungere che non solo egli parla spesso di opere conosciute da lui solo indirettamente, come nel caso dell'opera dell'agronomo inglese Jethro Tull, conosciuta attraverso il Duhamel⁵¹, e soprattutto che,

⁴⁸ Cit. in L. VILLARI, *Il pensiero economico di A. Genovesi*, Firenze, Le Monnier, 1959, p.103.

⁴⁹ In A. GENOVESI, *Delle lettere familiari [...] coll'aggiunta di alcune lettere di diversi Uomini illustri al medesimo*, In Napoli, per Vincenzo Orsino, ed a spese di Giacomo-Antonio Venaccia, 1788, vol. II, p. 22.

⁵⁰ Si vedano su questo punto fondamentale le puntuali indicazioni fornite in VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., pp. 565-574.

⁵¹ Come osserva M. L. PERNA, *Nota critica*, in GENOVESI, *Delle Lezioni di commercio*, cit., p. 907, al *Nuovo metodo di agricoltura del signor Tull* Genovesi aveva dedicato il cap. XIV degli *Elementi di commercio*, ripubblicato poi come *Idea del nuovo metodo di agricoltura inglese* in appendice alla edizione del manuale del Trinci, per cui vedi GENOVESI, *Scritti economici*, cit., vol. II, pp. 1101-1122. Sulla dipendenza dal Duhamel per la conoscenza del Tull cfr. GENOVESI, *Ragionamento sul commer-*

nel sollecitarne il pensiero, la riflessione su opere di storia economica valse di più o almeno valse quanto quella sui lavori di teoria economica: il che non è senza importanza per intendere la reale ispirazione del suo pensiero.

Un pensiero – notiamo qui per inciso – che aveva anche una sua dimensione e scaturigine umana: la sua notazione sugli Ottentotti ai cancelli delle ville aristocratiche e borghesi è un tratto che non è possibile dimenticare o sottovalutare⁵².

Si è, invero, delineata di recente una crescente tendenza a vedere in Genovesi un chiaro passaggio dall'economia politica a un'"economia civile"⁵³, ossia un'economia dominata dal principio del bene comune e del diritto di tutti alla felicità, sulla linea di posizioni di pensiero politico ed economico largamente diffuse tra XX e XXI secolo. Non crediamo, però, che l'assonanza o identità di alcuni termini ricorrenti negli scritti del Genovesi consentano di farne un precursore di quelle posizioni. Semmai si dovesse procedere su questa linea, sarebbe allora da dire, piuttosto, che Genovesi si muove sulla base di un'esigenza e di uno sforzo di delimitazione e di applicazione di una teoria dell'interesse generale. Col rischio, tuttavia, di fare di lui, *avant la lettre*, un liberale non puramente e semplicemente liberista, quando, invece, il quadro della sua riflessione politica è chiaramente quello della monarchia illuminata e riformatrice. E, oltretutto, si deve anche ricordare che sempre Genovesi accoppia al problema economico quello della indipendenza e potenza del paese. La nuova "nazione" napoletana che egli auspica dev'essere, come si è visto, «grande, ricca e potente»: una triade terminologica di evidente e denso significato, mentre il termine "potenza" ricorre assai spesso nei suoi scritti.

Del resto, la specificità del pensiero economico di Genovesi nel senso del problema di una liberazione del Mezzogiorno dall'arretratezza che lo confinava ai margini dell'Europa civile non mancò di apparire chiara già ad alcuni dei suoi contemporanei. Beccaria era, ad esempio, convinto che la riflessione del Genovesi fosse «più adatta alle circostanze ben differenti e alle leggi del Regno di Napoli che alle circostanze locali e alle

cio in universale, in *Scritti economici*, cit., p. 144.

⁵² Si veda la lettera a Romualdo Sterlich del 27 ottobre 1753, in GENOVESI, *Autobiografia e lettere*, cit., pp.74-75.

⁵³ Cfr., ad esempio, L. BRUNI-S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2004; ed *Economia come impegno civile: razionalità, benessere ed economia di comunione*, a cura di L. Bruni e V. Peligra, Roma. Città Nuova, 2002.

leggi» della sua Lombardia⁵⁴; e Pietro Verri solo alla fine, e senza grande entusiasmo, riconobbe i pregi di pensatore del Genovesi, che, comunque, continuò a ritenere, benché avesse avuto un gran nome, «tanto diffuso e cruscante», ossia prolisso e toscaneggiante nel solco del purismo dell'Accademia della Crusca⁵⁵. Ma questo certamente non è un limite che possa influire sulla valutazione del rilievo storico e sostanziale del pensiero del Genovesi, che non solo apportò qualcosa alla disciplina che aveva preso a coltivare dell'economia politica, ma seppe volgere consapevolmente questa disciplina in quella di una politica economica, che, a sua volta, si segnala, pur nella sua specificità napoletana, perché coincide con una delle primissime delineazioni di una politica di sviluppo per un paese arretrato da far avanzare e modernizzare. Che poi la linea da lui suggerita si presti a varii rilievi, perplessità, contestazioni e contraddizioni è vero. Se, però, si pensa che nei successivi due secoli e mezzo, sia come teoria e politica dello sviluppo in generale, sia in particolare riferimento al Mezzogiorno, si è inventato molto, ma poco con sicuro successo e corrispondenza nella realtà, anche la precoce delineazione del Genovesi può assumere un più chiaro e meritorio significato. E ciò, anche a prescindere dal successo indubbio e amplissimo che sulla linea del suo pensiero riformatore e modernizzante egli ebbe nel mobilitare tutta una generazione di discepoli vicini e lontani e nello scrivere, così, una pagina innegabilmente molto positiva della storia del suo paese.

⁵⁴ Cit. in VENTURI, *Nota Introduttiva* alla sua selezione di scritti di Genovesi, in *Riformatori napoletani*, cit., p. 37.

⁵⁵ *Ibidem*.



GIUSEPPE CACCIATORE

L'IDEA GENOVESIANA DI LIBERTÀ

Credo che per ragionare sull'idea genovesiana della libertà, si possa ancora tener conto di un paradigma interpretativo felicemente formulato da Franco Venturi e poi ripreso da Vincenzo Ferrone. Proprio sul controverso e oscillante rapporto tra la tradizionale influenza del ceto forense moderato e le spinte riformatrici degli intellettuali illuministi si radica l'ormai classica distinzione tra le due direzioni che avrebbe seguito la scuola genovesiana. Da un lato la «corrente più utopistica»¹ – quella di Francescantonio Grimaldi, Gaetano Filangieri e Francesco Mario Pagano – nella quale fermentava una consapevole ideologia antifeudale fortemente motivata da «una vigorosa volontà di libertà e d'eguaglianza», propria della cultura illuministica francese. Il problema della libertà veniva esplicitamente collegato a quello dell'eguaglianza in un'ampia latitudine di contesti filosofici, politici ed economici. Dall'altro lato si collocava la corrente rappresentata da Galanti, Palmieri e Delfico, meno ideologica, con una più marcata funzione riformistica e più concretamente preoccupata di trovare i «mezzi specifici per abbattere le giurisdizioni dei baroni». L'eredità di Genovesi si rifrangeva così nel duplice possibile movimento ideale e al tempo stesso pratico della libertà: per un verso la soluzione, per così dire, istituzionale delle riforme politiche ed economiche, delle analisi antropologiche e geografiche²; per l'altro il tentativo di proporsi come «gli intrepidi più origi-

¹ Per questa e le successive citazioni cfr. *Illuministi italiani*, tomo V, *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, pp. XV e sgg. Naturalmente di Venturi bisogna ricordare il vol. V di *Settecento riformatore. L'Italia dei lumi (1764-1790)*, Torino, Einaudi, 1987, in particolare per Napoli pp. 221 e sgg.

² Uno dei caratteri predominanti dell'illuminismo meridionale fu la voluta dialettica che, nei dibattiti e nelle analisi sulle riforme, venne a delinearsi tra la capitale (luogo cardine della deliberazione politica e dell'elaborazione teorica dei nuovi principi etici ed economici) e la periferia, dove non pochi riformatori diedero, con le loro descrizioni e analisi sul campo, ampio materiale alle idee direttrici del riformismo. Hanno ragione quegli interpreti che hanno sostenuto come l'illu-

nali dell'inquieto clima intellettuale europeo di quei decenni»³. Anche al livello dell'analisi economica e delle relative proposte di riforma, ciò che viene in primo piano è una posizione neo-mercantilistica a forte impronta liberistica e costantemente rivolta allo smantellamento delle vecchie impalcature dell'amministrazione dello Stato.

Filosofia, politica ed economia si incontravano, in tal modo, su quel terreno che, proprio a partire da Genovesi e dalla sua scuola, avrebbe sempre più evidenziato, rispetto all'eredità della metafisica sia platonica che aristotelica (per non dire di quella teologico-religiosa), il profilo etico-politico e civile della filosofia italiana⁴. È questa vocazione "civile" che spinge Genovesi a finalizzare la sua ricerca verso il «vero fine delle lettere e delle scienze»⁵, testimoniato ed avvalorato dalla ormai avvenuta consapevolezza del necessario passaggio dalla filosofia scolastica ed astratta all'analisi dei problemi della società e dell'economia. Questa sottolineatura della dimensione pratica del filosofare (il vero fine della filosofia è di «giovare alle bisogne della vita umana») sembra voler dar ragione a una interpretazione - mi riferisco tra gli altri a Galasso⁶ - che insiste su una «ispirazione fon-

minismo meridionale, a partire proprio da Genovesi, sia poco comprensibile «se non lo si inserisce in questa tensione: senza l'apporto delle energie intellettuali nate nelle province e senza il diffondersi di un grande interesse politico, storico ed economico per le realtà più periferiche del paese, l'Illuminismo meridionale non si sarebbe certamente nutrito di quella volontà di denuncia e di cambiamento, di quell'impegno civile appassionato e diretto che ne costituiscono la peculiarità»: cfr. D. CARPANETTO-G. RICUPERATI, *L'Italia del Settecento* (cap. XIV, Napoli e Palermo), Roma-Bari, Laterza, 2008 (1986), p.264.

³ Cfr. V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 6. Riferendosi a Grimaldi, Pagano e Filangieri: «Furono proprio loro a legare gli antichi e gravi problemi del Mezzogiorno alla rinnovata sensibilità storica, filosofica e scientifica e ai metodi d'indagine elaborati oltralpe, contribuendo non poco all'individuazione di quelle nuove forme che andavano caratterizzando la cultura illuministica degli anni ottanta».

⁴ Per l'analisi e la discussione di tale tematica cfr. *Momenti della filosofia civile italiana*, a cura di G. Cacciatore e M. Martirano, Napoli, La città del Sole, 2008, in part. G. CACCIATORE, *Genesi, crisi e trasformazioni della filosofia civile italiana*, pp. 9-18.

⁵ È il testo del 1753 *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*. Lo cito da *Riformatori napoletani*, cit., pp. 84-131. D'ora innanzi userò la sigla RN.

⁶ Su questo motivo restano fondamentali le ricerche di G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida,

damentalmente pragmatistica» di Genovesi e buona parte della sua scuola che, tuttavia, non toglie importanza e forza a un movimento di idee che «si attua in una tensione intellettuale e morale che supera alla fine, sul terreno conoscitivo, gli stessi fortissimi condizionamenti iniziali»⁷.

Questa inflessione pragmatica che riesce a tenere insieme l'elemento della descrizione storica, dell'analisi sociale e della finalità filosofica, è ben visibile in un'opera programmaticamente di scuola e di dottrina come le *Lezioni di commercio*⁸. Qui, come ha sostenuto giustamente Ferrone si presenta in tutta evidenza il «profilo generale del progetto riformatore degli illuministi meridionali volto a realizzare un modello particolare di società civile, un'organizzazione inedita del rapporto tra Stato e società civile, tra individuo e collettività»⁹. Opportunamente perciò si è potuto parlare della «congiunzione che, con Genovesi [...] si palesa ormai certa e matura, tra le spinte riformatrici e il pensiero illuministico. È da allora che *philosophe* e "progettista" si congiungeranno in un'unica figura storica»¹⁰.

Va da sé che nel momento in cui venivano toccati elementi così sensibili della natura umana e della sua dialettica articolazione (Stato, società, istituzioni, vita, lavoro, esistenza), doveva emergere con forza anche il tema della libertà. Il discorso sull'influenza delle arti e delle scienze¹¹ nello sviluppo delle nazioni non poteva non toccare questioni di riforma, anche radicale, nei rapporti tra libertà degli individui e organizzazione dello

1989. In particolare sul testo del 1753 cfr. pp. 31 e sgg. e, più in generale, cfr. pp. 369 e sgg.

⁷ Cfr. *ivi*, p.31: il Discorso del 1753 «può essere legittimamente indicato come il manifesto che esprime, insieme, la natura e la consapevolezza di questa dimensione dell'Illuminismo napoletano».

⁸ Cfr. A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile con Elementi del commercio*, a cura di M.L. Perna, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2005. È il testo nel quale - come giustamente sostengono Carpanetto e Ricuperati (*cit.*, p. 318) - maggiormente è possibile intravedere il processo teorico e pratico che conduce Genovesi dall'iniziale ispirazione neo-mercantilistica al liberismo.

⁹ Cfr. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo*, *cit.*, p. 188.

¹⁰ Cfr. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi*, *cit.*, p. 43.

¹¹ Si è giustamente sostenuto che la spiccata sensibilità di Genovesi per la nuova scienza settecentesca, con particolare riferimento a Newton, sia significativamente connessa alla ricerca di un nuovo paradigma sociale, di rinnovamento necessario della cultura e della società. Cfr. su ciò E.PII, *Antonio Genovesi dalla politica economica alla "politica civile"*, Firenze, Leo S. Olschki, 1984.

Stato, tra situazioni di vita insostenibili e negatrici di ogni fondamentale diritto umano e progetti di riforma. La stessa polemica contro Rousseau e il suo ideale di uguaglianza naturale serviva a Genovesi a radicare la sua posizione su una idea di correzione riformatrice e non palinogenetica delle storiche situazioni di illibertà e di disuguaglianza dei ceti più poveri delle realtà meridionali. Ma in Genovesi vi era anche – come è stato ben detto¹² – una sorta di «etica attivistica» al cui centro vi è l'attenzione ad una dimensione, per così dire, antropologica, nel senso di una idea dell'uomo volta a delinearne il libero e consapevole affidarsi all'impegno di migliorare le proprie condizioni e di conseguire l'utile comune.

Anche per questo, non bisogna trascurare nel ricostruire i passaggi fondamentali del pensiero di Genovesi – anche di quello più specificamente dedicato ai problemi dell'economia e dell'agricoltura – che egli non avrebbe mai messo da canto lo sfondo filosofico della vera condizione di possibilità della ricerca scientifica e politico-economica: la *libertas philosophandi*. Tutti i più autorevoli studiosi del pensiero genovesiano sono stati concordi nel ritrovare le tracce di questa innegabile vicinanza a uno dei temi cruciali della cultura europea della prima metà del Settecento (i riferimenti significativi sono i platonici di Cambridge Newton, Locke) nel primo importante libro di Genovesi: gli *Elementa metaphysicae* del 1743. Come ha ancora una volta ben argomentato Venturi, al di là delle persistenze filosofico-sistematiche e dei necessari accorgimenti dialettici per sfuggire alle critiche del clero, Genovesi manifestava un preciso orientamento verso l'uso di una «retta ragione» costantemente tesa alla ricerca di una verità non prona ad alcun dogmatismo. «Come dimostrano gli ulteriori volumi dei suoi *Elementa*, egli continuerà a citarli e a commentarli dalla sua cattedra napoletana. Ed è proprio questo il punto essenziale: far menzione di Voltaire, Locke, Cudworth e Burnet era cosa comune nelle riviste, negli opuscoli e nei libri dell'epoca. Ma qui si trattava di un corso che prometteva di prolungarsi e di comprendere tutti i rami della filosofia e della teologia. Malgrado il tono confutatorio e apologetico, finiva così in realtà per penetrare nell'Università di Napoli una qualche *libertas philosophandi*»¹³.

¹² Cfr. CARPANETTO-G. RICUPERATI, *L'Italia del Settecento*, cit., p. 319. Questa parte del volume è opera del Ricuperati.

¹³ VENTURI, in *Riformatori napoletani*, cit., p. 11. Ecco come nella Vita Genovesi ricorda l'impatto che ebbe la sua idea di *libertas philosophandi* negli ambienti intellettuali napoletani: «Al ritorno trovai che in Napoli si faceva gran rumore pel mio libro. Il prete revisore, credendosi beffato, mi aveva fatta catti-

La prima finalità che Genovesi assegna al suo lavoro teorico e scientifico è intimamente legata ad una moderna visione della libertà che non nasce da un presupposto metafisico ma dalla capacità di individuare e utilizzare «i più pronti e i più potenti mezzi da rinvigorire gl'ingegni, il coraggio e l'industria degli abitanti di queste felici contrade»¹⁴. Non si trattava di un ideale arcaico o classicheggiante, ma di qualcosa che veniva esplicitamente connesso «a quei lumi e quell'amore dell'umanità», veri principi direttivi di una riforma prima morale e poi materiale legata al dato empirico del comportamento degli uomini che, se lasciati liberi da vincoli e condizionamenti sociali vessatori e anacronistici, possono rivelarsi «più coraggiosamente e più virtuosamente tratti dall'amore che forzati dal timore [...] più quando si reputano liberi che quando veggonsi oppressi». Ma il presupposto della libertà si lega in Genovesi ad una serie di condizioni di possibilità sempre necessariamente concomitanti: il legame sociale (la socialità avrebbe detto Kant) e il lavoro¹⁵. Perciò bisogna considerare che «l'uomo separato dal consorzio degli altri uomini è sempre il più picciolo e 'l più debole degli esseri mondani; e poi, che la prima e la più grande ricchezza e potenza di qualunque stato [...] sono gli uomini che lavorano e specialmente gli agricoltori e i pastori, i quali, perché per noi sudano e stentano, la ragione insieme e il nostro interesse esigono che siamo con esso loro umani, caritatevoli e qualche volta anche generosi»¹⁶.

Anche nelle pagine delle Lezioni di commercio dedicate al lusso¹⁷ (un lusso moderato¹⁸

va relazione all'arcivescovo, ch'era Giuseppe Spinelli, cardinale, Si erano tenuti dei secreti consigli de' teologi napolitani, molti de' quali caratterizzavano il mio libro per empio, almeno perche non l'intendevano. Il metodo geometrico, alcune dottrine nuove, la lingua non barbara, certe espressioni enfatiche, la storia fedele degli errori ch'io combatteva, i di loro argomenti riferiti con nettezza, la libertà di filosofare ch'io vi promoveva gli facevano gridare» (cfr. RN, p.55).

¹⁴ Cfr. A. GENOVESI, Il vero fine delle lettere e delle scienze, in RN, pp. 118 e sgg.

¹⁵ Vi è un «terzo mezzo» che per Genovesi è necessario attivare per fare «il lume della nostra nazione» e dar vita a quell' «industria» di cui essa ha bisogno: l'impegno della «studiosa gioventù del nostro regno» (ivi, p.121).

¹⁶ Ivi, p. 119.

¹⁷ La bibliografia dedicata al dibattito sul lusso nell'Europa settecentesca è vastissima. Si ricordi almeno La polemica sul lusso nel Settecento francese, a cura di C. Borghero, Torino, Einaudi, 1974; T. WAHNBAECK, Luxury and Public Happiness. Political Economy in the Italian Enlightenment, Oxford, Oxford University Press, 2004; I.HONT, The Luxury Debate in the Early Enlightenment, in, The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought, ed. by M. Goldie and R.Wokler, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 379-417. Per un utile orientamento generale cfr. le indicazioni di A. Alimento, Ricchezza e lusso, in G. Paganini-E.Tortarolo, Illuminismo. Un vademecum, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 221-237.

¹⁸ «Che questo lusso moderato si debba piuttosto chiamar proprietà, decenza,

utile per Genovesi a sostenere e potenziare le fonti di ricchezza e di benessere delle nazioni) ciò che viene in prima istanza sono gli aspetti morali del problema, e dunque anche quelli legati a un generale discorso sulla libertà. Si tratta di concetti che rappresentano ormai in modo evidente l'ordito argomentativo di Genovesi: «l'umanità, la liberalità, una più ampia socialità e l' conversare da uomini» e poi, ancora una volta, la preoccupazione di fondare un dispositivo di formazione scolastica e scientifica, indispensabile alla formazione dell'individuo libero. Sono quelle scienze e quelle belle arti, «le quali, siccome si vede per la storia delle cose umane, vanno di pari passo coll'umanità e con la proprietà della vita»¹⁹.

Come è facile vedere, pur attraverso questi sommari riferimenti, il programma economico liberistico di Genovesi non è mai separabile da una ben netta ispirazione etico-politica e civile, dove diviene predominante alla fine l'obiettivo di una libertà generalizzata, sia pur mai avulsa dalla contestualità storica. Basti a testimoniare ciò l'esemplare conclusione delle *Lezioni di commercio*, quando Genovesi eleva al rango di «legge costituzionale in ogni stato civile» non solo la conoscenza e la misurazione delle terre dello Stato, perché se ne individuino le capacità produttive, non solo la riorganizzazione del sistema tributario (senza eccezione né ecclesiastica né baronale), ma si proceda all'abolizione delle «ineguaglianze» e, soprattutto «si restituisca la libertà civile alle famiglie, si disimpacci lo spirito degli agricoltori, de' pastori, degli artisti da quei non degni legami, per cui è avvilito e impigrito»²⁰.

È indubbiamente in *Della Diceosina* che vengono filosoficamente ed organicamente affrontati i temi del diritto naturale, della libertà e, in generale, di una nuova scienza della morale e del giusto. Il percorso storico e teorico seguito da Genovesi muove da una approfondita analisi del giusnaturalismo volta non tanto o non soltanto alla fissazione dei contenuti di una classica considerazione metafisico-religiosa, ma all'enucleazione dei motivi utili a delineare il progetto etico ed anche religioso²¹ di individuazione e potenziamento dei diritti

e gentilezza d'un popolo culto, che lusso: e che anzi di essere vizio è una virtù, come un mezzo proporzionale tra la rozza e sordida parsimonia, e la stolta e vana prodigalità» (GENOVESI, *Delle lezioni di commercio*, in RN, p.206).

¹⁹ Ivi, p. 195.

²⁰ Ivi, pp. 250-251.

²¹ Sul pensiero religioso di Genovesi cfr. G. GALASSO, *Genovesi: il pensiero religioso*, in Id., *La filosofia in soccorso de' governi*, cit., pp. 369 e sgg. Al di là dei pur presenti aspetti dottrinari e teologici (la critica del tomismo e una vicinanza alle tesi del molinismo relative al rapporto tra grazia divina e libertà umana) quel che importa sottolineare è il carattere della professione cristiana di Genovesi. «Essa è, infatti, corrispettiva e complementare ad una nozione della religione e del significato e del ruolo di essa nell'esperienza umana, che si può, con valida approssimazione, definire umanitaria e solidaristica e largamente venata di ispirazioni razionalistiche e sociali» (ivi, p.376). Non si trascuri, inoltre, l'importanza che Genovesi dava alla positiva funzione della religione (come ispirazione morale e non certo

dell'uomo²². Come ha giustamente scritto Vincenzo Ferrone, la Diceosina si può considerare come il «primo trattato di morale scritto in Europa interamente fondato sul moderno linguaggio dei diritti dell'uomo: sulla costruzione di una idea di giustizia come "egualità dei diritti ingenerati di tutti gli uomini»²³. La netta preferenza accordata alla tradizione empiristica inglese più che a quella illuministica rousseauiana e l'ampio ventaglio di conoscenze relative al dibattito europeo sul giusnaturalismo, consentono di inserire Genovesi a buon diritto in un filone di indagine e di intervento pubblico avente come obiettivo un programma di riforma giuridico-politica che, muovendo da una filosofia della morale basata sul giusto e sull'onesto, mirasse a definire una vera e propria «logica dei diritti dell'uomo»²⁴. Ancora una volta si palesava l'esigenza – già espressa nel Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze – di finalizzare il dispositivo filosofico-morale all'intento pratico-riformatore fino al punto di poter sostenere nelle *Lettere familiari* che i «libri di Economia, di Politica, di Morale vogliono essere principalmente impiegati a notare (...) i difetti, e i vizj nocevoli, in cui gli uomini, e i Corpi politici sogliono cadere (...) Sopra tutto sono ostinato nel credere non vi poter essere né Economia, né Politica, né Arti, né industria, né nulla di bene, dove non vi sia una soda, e rischiarata virtù»²⁵. D'altronde, è la strut-

come presenza istituzionale) nella vita sociale. Proprio la categoria dell'utilità sociale consentiva a Genovesi di individuare il nesso «fra rinnovamento della cultura civile e rinnovamento della cultura religiosa, fra l'auspicato progresso economico e sociale e la rottura del chiuso mondo ecclesiastico che si era trovato di fronte» (ivi, p. 392).

²² Si ricordi la perentoria conclusione del primo capitolo della Diceosina dove Genovesi parla di una generale legge d'equilibrio che nasce in coerenza con un generale senso comune dell'umano: «Serbate intatti i diritti di ciascuno, anzi soccorretevi quanto sapete, e potete». Cfr. A. Genovesi, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, a cura di N. Guasti, Centro di Studi sull'Illuminismo europeo "Giovanni Stiffoni", Venezia, 2008, p. 33. D'ora in poi si citerà con la sigla D.

²³ - Cfr. V. FERRONE, *Introduzione a D p. V.*

²⁴ *Ibidem*. Si è giustamente sostenuto che la Diceosina è il primo testo filosofico, almeno nell'ambito dell'illuminismo riformatore napoletano, a porre i diritti dell'uomo come fondamento della morale. «Il postulato centrale è quello dell'eguaglianza naturale dei diritti: su di esso occorre costruire una nuova morale individuale, ma anche sociale. Infatti l'obiettivo di Genovesi [...] è politico, e cioè quello di indicare un modello di società equa e giusta: solo nel caso in cui le leggi civili avessero seguito quelle naturali, si poteva sperare di cancellare le ingiustizie» (cfr. N. GUASTI, *Un caso editoriale: la Diceosina di Antonio Genovesi*, introduzione a GENOVESI, *Diceosina*, cit., pp. XXIII-XXIV).

²⁵ A. GENOVESI, *Lettere familiari*, Venezia, presso Pietro Savioni, 1775, vol.

tura stessa della *Diceosina* a mostrare la coerenza tra la parte, per così dire, teorica e quella pratico-operativa: ad una prima parte, infatti, dedicata alla definizione di una filosofia del giusto e dell'onesto succede una seconda nella quale prevalgono l'individuazione e l'applicazione dei diritti e dei doveri del cittadino. Ma qui non è il caso di esporre nel dettaglio i contenuti dell'opera ed io vorrei piuttosto limitarmi ad enucleare i passaggi che riguardano il tema della libertà.

Che esso sia sin da subito legato alla questione dei diritti dell'uomo, appare evidente sin dall'esordio, là dove, alla luce del riferimento ad un altro momento fondamentale della contemporanea riflessione filosofica, quello del senso comune, si individua un fondo ineliminabile esprimibile in una sorta di primo comandamento morale: «non toccare a' diritti di nessuno»²⁶. Nella prospettiva genovesiana ogni proprietà sensibile e spirituale dell'uomo è un jus. «La vita, le membra, la libertà, le ingenerate forze dell'animo e del corpo, sono diritti nati con noi: un pezzo di terra preso dalla comune madre, e coltivato per l'uso della vita, gli anima li salvatici addimestichiti ec., sono de' diritti legittimamente acquistati: tutto ciò che ci torna da giusti patti e contratti, è di diritto trasfusoci. La facoltà poi di servirci di questi diritti per la nostra felicità, è di diritto generale datoci da Dio, ed assicuratici per l'ordine dell'universo, il quale si chiama legge naturale»²⁷. Ma la legge naturale, la stessa necessaria conoscenza delle articolazioni della natura umana, singola, familiare, cittadina, politica, devono divenire il fine principale delle scienze morali.

Il tema della libertà, con particolare riferimento al problema del libero arbitrio, caratterizza sin dall'inizio l'analisi genovesiana della natura dell'uomo, articolata nelle due dimensioni della corporeità-animalità e della ragione. Ed è proprio nella «signoria della ragione» che si manifesta il massimo di dignità dell'uomo. La mente è indissolubilmente legata al corpo in tutte le sue manifestazioni e, tuttavia, tra queste ve ne è una che resta a caratterizzare la sua proprietà: «la coscienza di sé, e de' suoi pensieri, ed appetiti». È una vera e propria «signoria» quella della ragione, dal momento che non v'è nulla nell'uomo che non sia in qualche modo soggetto ad essa. «Questa signoria, che dicesi libero arbitrio, e la quale si sente, non si pruova, come si sente, non si pruova l'esistenza, signoreggia non solo tutto quanto è nel corpo, ma ogni appetito, e la ragione medesima, ancorché ne sia la guida»²⁸. La necessità della legge morale scaturisce anche dal calcolo utilitaristico di ridurre i mali al minimo, ma a tal

II, pp. 29-30.

²⁶ D, p.8.

²⁷ D, p. 15.

²⁸ D, p. 18.

fine la ragione deve dotarsi di massime e di principi che mettano riparo agli errori e agli effetti negativi delle passioni e, tuttavia, essa deve ogni volta riconoscere la signoria del libero arbitrio.

Nel capitolo IV della *Diceosina*, Genovesi riprende il tema della libertà e dei diritti che sono proprietà specifiche degli «esseri intelligenti e liberi»²⁹, certamente sottoposti alla corporeità e dunque alle leggi meccaniche dell'universo³⁰, e tuttavia «nelle loro libere azioni vengono ordinati e diretti all'armonia per la legge di ragione, *serba l'equilibrio con serbare i diritti*». Libertà dei diritti e signoria della ragione attraverso la legge morale procedono di conserva. «E perché la nostra ragione e libertà signoreggia in tutto il resto dell'uomo [...]; quindi è, che tutto quel ch'è nell'uomo, tutto quel che patiamo, o facciamo, debba essere regolato dalla medesima legge»³¹. La conseguenza logica di questo percorso, che riconduce l'insieme dell'agire umano alla ragione, è il riconoscimento del ruolo predominante del libero arbitrio, cioè della «forza elettiva». L'intelletto, per una parte, e il libero arbitrio³² per l'altra si pongono come i principi «interni, generanti, costituenti»³³. La forza di tali principi sta nel fatto che, per Genovesi, nessuna azione può rientrare sotto l'ordinamento della legge morale, se non quella che è definibile come razionale, tanto se regolata dalla facoltà conoscitiva quanto se motivata dalla facoltà elettiva, cioè dalla libera scelta. È attraverso questa mescolanza di elementi che si crea un rapporto virtuoso tra la fase della deliberazione razionale e quella della volontà di prender partito.

²⁹ D, p.55.

³⁰ Genovesi distingue due tipologie di azioni: quelle meccaniche e quelle morali. Mentre le prime sono determinate ad agire da forze corporee, le seconde derivano dalla ragione e dal principio della libertà. Le azioni morali, perciò, sono umane e volontarie (cfr. D, p. 56).

³¹ Ibidem.

³² Genovesi riprende il tema del libero arbitrio nel paragrafo XXVII del IV capitolo. Qui emerge più che la definizione filosofico-teologica la determinazione della scelta comparativa e ragionata. «Il libero arbitrio è, siccom è già detto, quella facoltà deliberatrice dell'animo nostro, per cui paragonando le diverse forme e cose tra loro, e con noi, e pesando le nostre sensazioni, eleggiam di fare, o no, ed a quel modo, che più stimiamo condurre al nostro fine. E' sì certo, che perché un'azione, od omissione sia degna di premio, o pena, di lode o biasimo, debba esser fatta con libertà» (D, p. 72).

³³ D, p. 58.

Quando Genovesi si pone il problema se la coscienza possa essere regola delle azioni umane, risponde che si deve far ricorso a un'idea di coscienza che non può essere basata su un senso interno, ingannevole e alterato dalle passioni, ma deve riferirsi a un «senso ragionato» riferito ancora una volta al principio *rendi a ciascuno il suo diritto* o alla massima – quasi anticipazione di quella kantiana – *non voler per altri ciò che non vuoi per te*³⁴. È ancora una volta la ragione a costituire per Genovesi il metro di giudizio dell'efficacia dei principi morali e, conseguentemente, del grado di libertà assegnato all'azione umana. «L'uomo non è mai libero, dove non la ragione il regola, ma il trascina la passione. Or la legge è la sola vera e sola diritta ragione. *Il solo savio è libero*, diceano gli Stoici. Tutta la vita umana pruova questa massima»³⁵. D'altronde, Genovesi ripete a più riprese che non tutte le proprietà dell'essere possono essere ricondotte al diritto e costituire uno *jus*, ma soltanto quelle che sono affidate alla ragione e al libero arbitrio. In tal modo il discorso filosofico sulla libertà si intreccia con quello etico-giuridico, dal momento che lo *ius* non è scindibile dall'obbligazione morale; questa presuppone «coscienza, intelligenza di legge e libertà di arbitrio»³⁶. È ancora dunque la nozione di libero arbitrio che si colloca al centro delle riflessioni genovesiane sulla libertà. Ragionando sulle differenze tra gli uomini, Genovesi sottolinea come esse siano piccole dal punto di vista della natura, ma più grandi e rimarchevoli dal punto di vista delle arti (nel senso delle arti sia meccaniche che liberali³⁷) e della cultura. La differenza tra Archimede e un selvaggio non è un dato naturale, ma l'effetto delle arti e delle scienze³⁸. Ma l'elemento di maggior distinzione è offerto dalla «signoria di sé», cioè dal senso della libertà, che ogni uomo è in grado di manifestare. «Quel che si chiama libero arbitrio, la più nobile proprietà dell'uomo, e la più cara, proprietà sentita, non ricavata da raziocinio, è in ciascuno la medesima. E questo pruova, *che ciascuno nasce di sé padrone, niuno schiavo, e che gli uomini sono nell'istesso piano, della stessa spezie, di una*

³⁴ D, p. 68.

³⁵ D, p. 69.

³⁶ D, p. 78.

³⁷ Sulla critica di Genovesi alla distinzione tra arti liberali e servili cfr. GUASTI, Un caso editoriale, cit., p.LXII.

³⁸ «La gran differenza, ch'è tra un selvaggio, ed Archimede, non è già di natura, ma d'arte. Archimede sarebbe stato un Ciclopo, se nasceva in Sicilia a tempo di Ulisse; e quei Ciclopo poteva essere un Archimede, se vi nascea ne' tempi luminosi» (D, p. 148).

medesima natura: capaci d'ordine, e di governo, che li conserva; e non già di diversi generi, che tenderebbe a distruggerli, senza poterne mai formare un corpo civile»³⁹. Genovesi così finisce con l'identificare la signoria della ragione con il libero arbitrio, depotenziato dal punto di vista dottrinario e teologico e dislocato sul piano, per così dire, ontologico di una proprietà naturale che è uguale in tutti gli uomini, dal momento che ciascuno nasce padrone di se stesso e nessuno nasce schiavo. Il passaggio poi dallo stato di natura al corpo civile fa sì che si ponga fine alla precarietà e all'insicurezza cui sono esposti i diritti d'ognuno che vengono ora tutelati nella città civile grazie alla forza delle leggi e del governo⁴⁰. E' con la formazione del corpo politico che si esplicita al massimo livello il nesso tra libertà e conservazione e salvaguardia dei diritti umani. Una volta che si sia formata una Repubblica o corpo civile «viene in conseguenza ad avere tutt'i diritti, che hanno naturalmente le persone, e ad esser soggetta alle medesime obbligazioni per la legge di natura. Il diritto dunque di esistere, di conservarsi, di occupare quel ch'è necessario al mantenimento, il diritto di permutare alcuni diritti colle vicine repubbliche: il diritto di difendere tutt'i suoi diritti: il diritto di naturale libertà, o sia dell'essere indipendente, se non quanto vuole, da ogni altro corpo civile; ed ogni altro diritto, che per natura conviene alle persone, conviene eziandio ad ogni corpo politico»⁴¹.

Mi pare così, dopo questa fin troppo manchevole analisi dell'idea di libertà in Genovesi, che possa comunque uscir confermato il principio cardine che muove la sua analisi del giusto e dell'onesto. Si tratta del continuo riferimento alla massima *non toccare a' diritti di nessuno*. «La natura non ci dà altra regola di virtù, che è quanto dire di felicità, cioè dell'essere il men che si può inquieti e miseri, che questa, *jus suum unicuique tribue*»⁴². Con un evidente espediente retorico, comunque efficace, Genovesi ammette la possibilità che quella massima, quel fondo, non siano stati argomentati con la perizia e la forza che meritavano, ma nessuno abbia l'ardire di usurpare «diritto alcuno, se non volete che vi dichiarate d'altra spezie, che non son gli uomini»⁴³. La ricerca dei fondamenti della morale e dei presupposti di ciò che bisogna intendere per giusto e per onesto, rappresentano l'obiettivo principale della ricerca genovesiana. E' la natura dell'uomo a costituire

³⁹ Ibidem. Il corsivo è mio.

⁴⁰ Ivi, p.328.

⁴¹ Ivi, p. 350.

⁴² D, p. 8.

⁴³ Ibidem.

«l'ufficio delle scienze Morali», dell'uomo solo o isolato, ma anche e soprattutto dell'uomo come membro di una famiglia e come cittadino appartenente a un corpo politico. Perciò è importante conoscere e studiare in primo luogo la natura dell'uomo e considerarla nella Famiglia e nella Repubblica, «perché si possa intendere non solo quel, che, fa il buon uomo, ma eziandio donde dipenda essere un buono, e savio, cioè un giusto ed onesto cittadino, o un savio reggitore della Repubblica»⁴⁴.

Sono queste le linee di fondo dalle quali emerge quella che è stata definita la «nuova figura sociale del "filosofo" illuminista»⁴⁵, capace di introdurre rivoluzionari elementi di rinnovamento di paradigmi teorici (la centralità di autori come Locke e Newton nell'economia della riflessione di Genovesi), ma anche di pratiche sociali e di nuovi modelli politici e giuridici ispirati ad una moderna teoria dei diritti dell'uomo. «Questa parola *Filosofo* - scrive Genovesi nell'ultima pagina della *Diceosina* - in quanto alla forza ed origine della voce, chiude in sé l'idea di una persona grande, e magnifica, intelligente delle cose divine ed umane, indifferente estimatrice delle cose terrene, delle quali si serve quanto fa d'uopo alla vita; Sacerdote, ed interprete delle leggi del Mondo, amico di Dio, e degli uomini, riparatore de' diritti dell'umanità, e liberatore della Patria»⁴⁶.

⁴⁴ D, p.15.

⁴⁵ Cfr. FERRONE, Introduzione a D., p. VIII.

⁴⁶ D, p. 400.

VINCENZO FERRONE

ANTONIO GENOVESI E I DIRITTI DELL'UOMO

Vico aveva davvero ragione a voler rivendicare di aver trattato per la prima volta in Italia, e in termini di grande originalità, quel diritto naturale che sembrava divenuto ormai appannaggio degli studiosi protestanti del Nord Europa. La sua farraginoso e ciononostante geniale ricerca sul «giusto eterno» – tra realismo politico, implicito nella finitudine dell'essere umano, e anelito a certezze eterne, determinate dalla sua aspirazione all'infinito – non era solo sfociata nella scoperta di una suggestiva *Scienza nuova* o di un modo nuovo di riflettere sul mondo storico, ma anche, e in particolare, nei lavori sul diritto universale che avevano dato finalmente un posto di assoluto rilievo ai diritti naturali nella storia dell'uomo, considerandoli parte essenziale dell'«eterno carattere di ogni diritto naturale»:

Qui l'uomo vede, anzi chiarissimamente discerne l'eterno distintivo carattere di ogni diritto naturale. Imperocché quei diritti primitivi di natura, che formano il diritto naturale primario, ricevono dai diritti che son detti conseguenti, confacenti alla natura, cioè dal diritto naturale posteriore, quell'incancellabil carattere d'immutabilità, che per sempre gli fa leciti e gli autorizza¹.

Dopo Vico, il linguaggio dei diritti naturali divenne moneta comune nei circoli intellettuali napoletani dove il newtoniano e lockiano Celestino Galiani, consacrato Cappellano Maggiore, si era da tempo impegnato, anche personalmente, nel favorire lo studio di una nuova «scienza morale»².

¹ G. VICO, *De universi iuris uno principio et fine uno* in *Opere giuridiche. Il diritto universale*, a cura di P. Cristofolini, introduzione di N. Badaloni, Firenze, Sansoni, 1974, p. 98.

² Negli anni venti Galiani scrisse anche una inedita *Scienza morale*. Cfr. V. FERRONE, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982, pp. 367 e sgg. Sugli sviluppi dei dibattiti sulla scienza morale a Napoli cfr. il libro di K. STAPELBROEK, *Love, Self-Deceit, and Money. Commerce and Morality in the Early Neapolitan Enlightenment*, Toronto, University of

Tra coloro che ascoltarono le ultime lezioni vichiane all'università, meditando sia sulla *Scienza nuova*, sia sui testi del *Diritto universale*, fu soprattutto Antonio Genovesi, che ne trasse un gran profitto nel suo confronto a distanza con Barbeyrac, Locke, Wolff, Thomasius, Hume, Montesquieu, Burlamaqui, Rousseau, Helvétius e tanti altri ancora³. Nel 1745, con grandi speranze, Galiani lo aveva fatto nominare professore di etica nello Studio pubblico. Ed egli si mise subito al lavoro per illustrare agli studenti «i principi del giusto e dell'ingiusto», tratteggiando nelle sue lezioni un vero e proprio «disegno di etica il quale – secondo quanto ci riferisce il suo allievo e biografo Giuseppe Maria Galanti – in Napoli riuscì tutto nuovo». E non poteva essere diversamente visto che quelle lezioni, oltre a far circolare il meglio della produzione continentale sull'argomento, si ripromettevano di studiare per la prima volta, accanto ai tradizionali doveri, «la scienza dei diritti, o sieno le facoltà morali di servirci di ciò che ci appartiene, sia per natura, sia per legittima cessione», legando indissolubilmente – in linea con quanto stava avvenendo nel resto d'Europa, dopo Locke, Wolff e Burlamaqui – la scienza morale alla ricerca della felicità: «Lo scopo di questa scienza – spiegava nelle sue affollate lezioni universitarie il giovane professore di etica – è di formar l'uomo alla felicità, per cui il suo naturale oggetto è il farci intendere cosa è questo uomo e quali sono le regole e le vie per cui possa quella cercare ed ottenere»⁴.

Ordinato sacerdote, Genovesi era allora persuaso che il rinnovamento morale e sociale non potesse prescindere in alcun modo da quello religioso e che la morale evangelica fosse il nucleo costitutivo e autentico del cristianesimo. In questa direzione, in quegli stessi anni, in cui si riprometteva tra l'altro di tradurre la *Reasonableness of Christianity* del suo amatissimo John Locke, egli aveva intensamente lavorato a una grande opera di teologia (*Omnigenae Theologiae Elementa Historico-critico-dogmatica*) in cui discuteva di storia del Cristianesimo e della Chiesa, di Lutero e di Calvino, delle tesi

Toronto Press, 2008.

³ Sui rapporti tra Vico e Genovesi cfr. P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972, pp. 239 e sgg.; G. GALASSO, *Il pensiero religioso di A. Genovesi*, in «Rivista Storica Italiana», LXXXII, 1970, pp. 822 e sgg.

⁴ Cfr. la testimonianza di [G. M. GALANTI], *Elogio storico del signor abate Antonio Genovesi*, Napoli, 1772, p. 46. Nelle *Lezioni di etica* che poi confluiranno nel vol. IV, *Principia Legis naturalis*, dell'opera *Elementorum Methaphysicae*, Neapoli, ex typographia Benedicti Gessari, 1756, Genovesi indicava in Grozio il padre dei diritti naturali poi rilanciati da Locke e Vico (p. 63).

dei libertini, dei deisti, di Spinoza, dei *Freethinkers* come Toland e Collins. In pagine densissime egli confutava con rigore e passione l'ateismo e il materialismo, ma invocava anche la tolleranza e il dialogo, il rispetto della libertà religiosa. Come scriverà il grande Lessing nel *Nathan il Saggio*, anche Genovesi era profondamente convinto che la religione migliore era quella che rendeva gli uomini migliori e che «il primo carattere della religione è l'esser utile al genere umano» così come «il primo principio della teologia si è che la vera fede non dee distruggere la retta ragione»: essa deve sempre «unire e non dividere gli uomini»⁵. Con queste idee come stupirsi dell'occhiuta attenzione di cui venne subito fatto oggetto da parte dell'Inquisizione, di chierici e prelati furibondi che fecero a gara nell'accusarlo di un lungo elenco di eresie, di intenzioni malvagie e ostili alla Chiesa. Prima ancora di apparire, l'opera suscitò insomma un tal vespaio da costringere Genovesi alla resa immediata. Dopo quella «acerba e crudele persecuzione», scrisse Galanti, «egli si disgustò della teologia; si ripigliò i suoi manoscritti e deliberò fermamente di non più pensare a studi sì turbolenti: d'ora in avanti oggetti più interessanti occuparono i suoi talenti»⁶.

E tuttavia se la cultura illuministica italiana perse un possibile grande riformatore religioso ne acquistò certamente uno migliore in campo morale ed economico. Un riformatore e uno studioso di talento destinato a segnare intere generazioni di intellettuali del Mezzogiorno, raccogliendo fama e consensi in ogni angolo d'Europa attraverso la traduzione delle sue opere migliori⁷. Nel dicembre del 1754, con l'aiuto dell'amico Bartolomeo Intieri che mise a disposizione un apposito finanziamento, Genovesi di-

⁵ Cfr. [G. M. GALANTI], *Elogio storico*, cit., p. 61. Il miglior studio su questi temi e sulle vicende inquisitoriali resta quello di P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica*, cit., pp. 421 e sgg.

⁶ [G. M. GALANTI], *Elogio storico*, cit., pp. 76 e sgg. Genovesi ebbe sempre pesimi rapporti con la Chiesa, ancora a un anno dalla morte, nel 1768, consigliò il sovrano di abolire la cattedra delle Decretali presso l'Università di Napoli, sostenendo che «le Decretali (per le quali il Papa vien rappresentato quale unico Monarca spirituale e temporale di tutta la Terra) sono le basi fondamentali dell'impero sacerdotale, disuniscono i popoli, sovvertono la sovranità delle nazioni, rompono tutti i vincoli della società e distruggono tutte le leggi civili» (ivi, p. 66).

⁷ Sulle traduzioni nelle più importanti lingue europee e in particolare in Germania cfr. quello che resta il migliore profilo di Genovesi, F. VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, in Id., *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 636 e sgg.

venne il primo professore universitario in Italia di «civil economia»⁸. A tal proposito, si è molto insistito sulla discontinuità che quell'evento sembrò introdurre nel pensiero genovesiano; sul mutamento d'interesse nei suoi studi da "metafisico a mercadante", che quella cattedra pareva drasticamente imporre, trascurando forse un po' troppo la casualità e le vicende personali che lo indirizzarono, anche negli anni successivi, verso scelte solo apparentemente contraddittorie e in contrasto tra di loro.

In realtà Genovesi rimase tutta la vita rigorosamente fedele al suo umanissimo illuministico che aveva del resto forti e antiche radici nella cultura italiana dei secoli precedenti: a un grande e ambizioso progetto intellettuale centrato sullo studio scientifico dell'uomo in quanto tale come individuo e in società, titolare di diritti naturali dati appositamente da Dio per ricercare la felicità in terra e incarnare una vita dignitosa, allo stesso tempo libera e responsabile. Come Adam Smith e molti altri studiosi illuministi all'opera in quei cruciali anni sessanta, anch'egli prima di sentirsi un moderno economista, orgoglioso della presunta autonomia scientifica della nuova disciplina, si percepiva soprattutto come filosofo morale alla ricerca della via più conveniente per migliorare il genere umano. Per tutti questi padri fondatori della moderna economia politica di matrice illuministica, diversamente dai cosiddetti liberisti e positivisti dei secoli successivi, solo dal preliminare rinnovamento e dalla riforma dell'etica degli antichi poteva infatti nascere una nuova umanità finalmente rispettosa della dignità umana intesa nel suo complesso. Genovesi lo spiegò assai bene nel *Proemio delle Lezioni di commercio* in cui tracciò il suo personale ed enciclopedico albero della conoscenza elencando le discipline da studiare e la loro gerarchia:

Come principale deve porsi quella che etica i greci e noi scienza morale chiamiamo. Imperocché o ella considera l'uomo in generale e dimostra la natura de' nostri naturali istinti ed affetti; ed insegna come può di questi farsi materia di virtù, sola cagione vera della nostra felicità, ed è detta assolutamente etica; o il considera come capo e principe della sua famiglia e l'istruisce a ben reggerla e procurarle ricchezza, potere e gloria, ed è chiamata economica; o finalmente il riguarda come capo e sovrano del popolo e 'l forma a ben regolarlo, ed è nominata politica⁹.

⁸ Sul significato dell'espressione "economia civile" preferita a "economia politica" cfr. E. PII, *Antonio Genovesi. Dalla politica economica alla «politica civile»*, Firenze, Leo S. Olschki, 1984.

⁹ A. GENOVESI, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile con elementi*

Sull'intreccio inestricabile e virtuoso tra morale, economia e politica quando si rifletteva sull'uomo Genovesi non ebbe mai dubbi. Non stupisce quindi che, negli ultimi anni della sua vita, egli avvertisse l'esigenza di scrivere per gli studenti dell'Università di Napoli un'opera come la *Diceosina. O sia della filosofia del giusto e dell'onesto* in cui sintetizzava per intero il suo pensiero più autentico, divenendo di fatto il padre nobile del linguaggio dei diritti dell'uomo nell'illuminismo italiano e uno dei primi studiosi in Europa a concepire una morale e poi una economia e un diritto conseguente interamente fondata sui diritti e sulla loro pratica politica nella moderna società civile.

Il manuale apparve nel 1766 ed ebbe subito un grande successo destinato a protrarsi anche nel secolo successivo¹⁰. In essa giungevano a precipitazione, opportunamente selezionate ed ecletticamente fuse in un quadro logico e convincente, le conclusioni ritenute migliori della cultura continentale sull'argomento. Da Hume e da Rousseau Genovesi traeva la feroce convinzione che la morale andava risolutamente collocata tra le nuove «scienze dell'uomo»: indagata alla luce della storia dell'uomo e delle nazioni, esaminando la letteratura dei viaggiatori, i trattati di medicina, gli studi di fisiologia, i trattati di fisica, di geologia e di chimica. Da Locke e dal suo empirismo egli imparò a valutare l'importanza delle passioni, della funzione dei piaceri e dei dolori. Dai *Principia* di Newton e dall'esempio della legge di gravitazione universale trasse infine le sue prime considerazioni circa una necessaria ridefinizione scientifica dell'antico concetto tomistico di legge naturale. Stabilito che le vere finalità del genere umano stavano tutte racchiuse nell'esigenza di garantire la conservazione e la ricerca della felicità degli individui, Genovesi indicava, con un linguaggio newtoniano, nei due principi dell'«amor proprio e l'amor della specie» presenti in tutti gli esseri umani quella forza centripeta e centrifuga da equilibrare per determinare il «minimo possibile de' mali» e cercare in tal modo «la nostra presente felicità» [p. 52]. E tuttavia l'armonia sociale potenzialmente presente nell'ordine naturale andava perseguita studiando dapprima le

di commercio, a cura di M. L. Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2005, p. 3.

¹⁰ Cfr. *l'Introduzione* di Niccolò Guasti alla nuova edizione da lui curata di A. GENOVESI, *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Venezia, Centro di studi sull'illuminismo europeo "G. Stiffoni", 2008, pp. XLIII e sgg. D'ora in avanti le pagine citate di questa edizione della *Diceosina* verranno direttamente segnalate nel testo.

leggi della natura concernenti l'uomo come singolo: «le naturali proprietà di ciascuno». Stava infatti qui, come avevano già fatto Vico¹¹, con i bestioni isolati e il diritto naturale *prius*, e Rousseau, con i primitivi nello «stato di pura natura», il cuore e l'originalità illuministica della *Diceosina* genovesiana: la sua presa di distanza più significativa e netta rispetto al classico paradigma del diritto naturale cattolico e protestante di matrice tomistica, tutto costruito sul principio di sociabilità, sull'ipotesi dell'uomo primitivo nato da subito in società e sul conseguente primato dei doveri nella definizione della morale.

«L'uomo – precisava Genovesi – può essere considerato o solo ed isolato, o come membro di una famiglia, o come cittadino di un corpo politico». Esaminato nella sua isolata dimensione di «essere finito e limitato» egli non era «né bestia, né pianta» [p. 42], secondo le tesi di La Mettrie e dei nuovi atei materialisti, né era prigioniero del suo solo interesse personale e quindi di una ferrea legge dell'utilità come argomentava invece Mandeville, dimenticando il potente sentimento della pietà, la compassione e la naturale simpatia dell'*Io* verso la sofferenza degli *Altri*. Semmai i caratteri originali della sua individualità andavano ripensati nell'ambito di un'idea di armonia sociale, comunque presente in natura, elaborata nei lavori dei neoplatonici inglesi come Shaftesbury e poi da Hume, ed integrata sulla base delle considerazioni di Maupertuis e di Helvétius circa l'uso possibile delle passioni indirizzate verso l'interesse collettivo, la felicità pubblica e privata.

Il punto cruciale della nuova scienza morale illuministica diveniva dunque lo studio preliminare del *proprium* dell'individuo, la caratterizzazione della sua umanità e personalità a partire dalle cosiddette «proprietà» del soggetto. «Quel ch'è proprio dell'uomo è proprio dell'individuo o sia della persona – precisava con convinzione Genovesi che aveva letto e meditato i *Thoughts Concerning Education* di John Locke dove il concetto di persona era stato particolarmente approfondito e connesso alla razionante coscienza individuale – e vicendevolmente il proprio della persona è proprio dell'uomo [...]. Le persone son distinte per distinte ed inseparabili naturali proprietà». Tra queste egli indicava risolutamente quei diritti naturali dell'uomo della cui esistenza aveva appreso leggendo Grozio, Locke, Vico, Barbeyrac e Burlamaqui.

¹¹ Genovesi utilizza le concezioni vichiane circa lo «stato bestiale dell'uomo», isolato e tutto senso e fantasia contro i teorici di una concezione astratta e metafisica dello stato di natura comune nei teorici del diritto naturale del secolo precedente. Cfr. *Diceosina*, pp. 325 e sgg.

L'uomo è nel genere degli animali: ma essendo dotato di mente immortale, e di una forza intelligente e raziocinante, signora di sé e di quanto le appartiene; ha ricevuto dalla legge del Mondo certi diritti, che gli sono propri, ed è stato sottomesso a certe obbligazioni convenienti a tanta dignità di natura; i quali diritti e le quali obbligazioni non sono né possono essere negli altri animali [...]. Ogn'ingenita proprietà dell'uomo, sia di corpo, sia di animo, è un' *usia*, un *jus*, un *diritto* innato dell'uomo, perché *usia*, *jus*, *proprietà* sono in Morale termini sinonimi [p. 14].

Nell'ambito di questa forte ed esplicita caratterizzazione dell'umanità dell'uomo dal chiaro sapore illuministico, Genovesi spiegava che la funzione dei diritti non era più solo quella ipotizzata nel secolo precedente da Hobbes o da Spinoza di garantire la conservazione della vita, o le libertà del soggetto di fronte al dispotismo dei sovrani, ma aveva assunto ormai un compito nuovo e decisivo, cioè di rendere praticabile quel «diritto generale» alla ricerca della felicità destinato a caratterizzare tutta la cultura politica dell'Illuminismo europeo¹²: «Un diritto – precisava in ogni occasione – è sempre una facoltà dataci per essere felice» [p. 15]. Ciò ribaltava dalle fondamenta quel primato dei doveri nella sfera morale che continuava invece a persistere e a condizionare il progressivo affermarsi del nuovo linguaggio dei diritti in Germania e nei paesi anglosassoni. «Tutti i doveri – insegnava con passione pedagogica ai suoi studenti napoletani – sono fondati su de' diritti» del soggetto: «il dovere nasce dal diritto» e non viceversa come pensavano Thomasiaus, Wolff e gli eredi scozzesi di Pufendorf, e ancora: «I nostri doveri si debbono a chi ha de' diritti» [p. 77].

Nella *Diceosina* il concetto stoico di sociabilità, che, secondo gli insegnamenti di Pufendorf, era l'elemento caratterizzante l'umanità dell'uomo su cui costruire la scienza morale dei doveri, non compare mai. L'idea di società di Genovesi, come quella di Vico e di Rousseau, muoveva da altri presupposti: essa era fatta preliminarmente di singoli individui, titolari di diritti naturali che nel tempo, e per cause molteplici, costruivano le comunità, i corpi sociali secondo un ordine e un' armonia che andava indagata

¹² Genovesi precisava a tal riguardo: «questa parola *jus*, *gius*, *diritto* non suona altro se non essenza, proprietà essenziale che abbiamo per ordine del Mondo» in quanto esseri ragionevoli (*Diceosina*, p. 46). Va segnalato che Genovesi insegnava questi concetti sin dal 1754 come testimonia il suo biografo Galanti (*Elogio storico*, cit., p. 59): «Notisi, che i diritti, de' quali gli uomini sono forniti dalla natura, non hanno altro fine, fuorché la lor conservazione e felicità».

e compresa. Genovesi sapeva bene che agli occhi di tutti i contemporanei la chiave di volta per esaminare la spinosa questione del possibile rapporto virtuoso tra *l'Io* e *l'Altro*, tra individuo e comunità, stava per intero racchiusa nella soluzione del grande dibattito settecentesco sul concetto cruciale, e quanto mai spinoso, di eguaglianza. Un dibattito inquietante e dalle potenzialità eversive per le stesse sorti dell'Antico Regime, costruito sul presunto carattere naturale e prescrittivo della disuguaglianza, avviato rumorosamente dai paradossi di Rousseau, e divenuto in breve tempo il centro del confronto politico nei circoli illuministici, nelle logge massoniche, sui periodici e nelle migliori università di tutt'Europa. Il contributo al confronto da parte della cultura illuministica napoletana e di Genovesi in particolare fu assai rilevante e originale. Altrove ne abbiamo ricostruito nei dettagli i tratti fondamentali¹³. Qui basti segnalarne i passaggi e le conclusioni più rilevanti che s'intrecciano con la storia dei diritti dell'uomo.

Nella *Diceosina* la questione venne posta con chiarezza a partire dagli obiettivi primari di una nuova scienza morale ispirata ai valori dell'Illuminismo: sicurezza e felicità del soggetto nell'ambito di una moderna società civile. A tal fine, Genovesi muoveva dalla considerazione che la natura per garantire ordine e armonia complessiva non avrebbe mai potuto tollerare la sopraffazione e la liquidazione finale della specie umana. Da qui le ragioni vincenti della cosiddetta «dottrina dell'egualità naturale degli uomini e dell'unità della specie», che egli sosteneva con convinzione, contrappo-
nendola alle più recenti riproposizioni dell'antica concezione aristotelica, secondo cui «nascono degli uomini naturalmente schiavi». Quella tesi, che indignava il filosofo napoletano, ammantata di inedite vesti scientifiche stava di fatto legittimando nell'opinione pubblica europea la gigantesca e terribile tratta degli schiavi in età moderna. Come Rousseau, Genovesi sosteneva che tutti gli uomini nascevano liberi ed eguali e che solo «la malvagità dell'ingegno gli ha fatti schiavi». Ai suoi studenti universitari, egli aveva sempre spiegato che i popoli selvaggi non avevano mai conosciuto la schiavitù: «la schiavitù è propria de' popoli barbari e semiculti»; essa avvilita la natura umana facendo «passar gli uomini mezzo mezzo nello stato delle bestie»; era poi economicamente un fallimento non essendo a conti fatti «nell'interesse del genere umano»; e infine, il suo proliferare

¹³ Cfr. V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 83 e sgg.

avrebbe certamente scatenato la sacrosanta e sanguinosa rivolta di coloro che la subivano: «Il *jus* di difesa è inseparabile da' nostri diritti»!¹⁴

Certo il dibattito sulla natura dell'eguaglianza nei circoli intellettuali e nelle logge massoniche napoletane ed europee dedicava molta attenzione alla sottile differenza, già prospettata dagli antichi e nell'*Etica Nicomachea* da Aristotele, tra una concezione dell'eguaglianza di tipo aritmetico (lo stesso a tutti in base al principio d'identità) sempre da scartare, e un'eguaglianza cosiddetta di stima (equità, eguaglianza equa tra diversi), da rilanciare in ogni occasione possibile. Nei secoli precedenti ci si era interrogati a lungo sul tema dell'eguaglianza nello stato di natura senza però mai revocare in dubbio la legittimità e la naturalità delle gerarchie negli stadi successivi dell'evoluzione umana e in particolare nel contemporaneo ordine sociale d'Antico Regime. A metà del XVIII secolo, la questione stava però riproponendosi sotto forme radicalmente diverse dal passato e destinate a condizionare ancora oggi il nostro pensiero politico. Genovesi ne era ben consapevole quando commentava le tesi di Buffon nella sua *Histoire naturelle de l'homme* circa le «diverse specie di uomini», stigmatizzando l'uso ambiguo che ne veniva fatto per rilanciare il tema della disuguaglianza tra tutti gli esseri umani, confondendo le differenze fisiche con quelle morali, proclamando che «l'egualità degli uomini è una chimera in fisica e non potrebbe esser vera in morale» [p. 44]. Viceversa proprio quell'ultimo nesso andava coraggiosamente ridiscusso e sciolto definitivamente. Se infatti non vi erano dubbi che gli uomini apparivano individualmente e fisicamente diversi ne conseguiva forse l'impossibilità della cosiddetta «egualità del diritto in generale, o sia la facoltà di essere, di cercare la felicità»? Com'era possibile negare – chiedeva Genovesi ai suoi studenti – che la struttura complessiva del corpo, braccia, gambe, fosse identica per tutta la specie, medesima la capacità di soffrire e di gioire, ovunque simile l'umanità profonda e quindi morale dell'uomo. Quell'umanità era garantita non solo dall'esistenza dei diritti, ma proprio dalla loro eguaglianza, dal postulato etico «dell'egualità morale» di tutti gli esseri della specie. Prima ancora che nel riconoscimento dell'autonomia dell'uomo stava qui la vera rivoluzione culturale e politica dell'Illuminismo.

¹⁴ Il tema della schiavitù è trattato da Genovesi in più punti della *Diceosina* cit. Al riguardo cfr. il prezioso *Indice analitico* approntato da N. Guasti da cui sono tratte le citazioni. Su questo tema cfr. adesso il bel libro di A. TUCCILLO, *Il commercio infame. Antischiavismo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano*, Napoli, Cliopress, 2013.

Insomma, una cosa era la constatazione della disuguaglianza fisica, altra cosa la creazione di una nuova morale universale e cosmopolita, scolpita da sempre nel cuore e nelle coscienze di tutti, per procurare la sicurezza e la felicità della specie fondata finalmente sull'«egualità dei diritti ingenerati di tutti gli uomini». Quel franco e argomentato riconoscimento cambiava radicalmente la storia della morale in Occidente aprendo la strada a una legge generale del tutto inedita nel regolare i comportamenti umani: «La legge generale, a cui si vuol appigliare l'uomo giusto ed onesto, non sia che una, semplice, sentita naturalmente da ognuno, *serba i diritti di ciascuno* e se gli avrai violati, studiati di rimetterli nel primo grado» [p. 50]. A differenza di Rousseau, Genovesi – che aveva alle spalle l'acuta riflessione storico-filosofica di Vico sul diritto naturale *prius* e *posterius* e sul concetto di *aequum bonum* – non affidava al contratto sociale, alla volontà generale, a un patto politico la creazione dell'eguaglianza morale per legittimare l'esercizio paritario dei diritti. Questa veniva prima di ogni convenzione, era un fatto pre-politico: derivava naturalmente da quell'umanità profonda dell'uomo consacrata dall'essere proprietario di diritti originari la cui “verità” era stata certificata vichianamente dalla storia universale, dal diritto naturale *posterius*¹⁵.

L'orgogliosa consapevolezza di appartenere a una grande cultura che da tempo si era interrogata su queste scottanti questioni, e che pertanto si riteneva ormai in grado di pervenire a proprie autonome conclusioni, appare evidente anche dalle note di commento che Genovesi fece nella prima edizione italiana del capolavoro di Montesquieu, *l'Esprit des Lois*. Sempre muovendo dagli insegnamenti di Vico nelle *Scienza Nuova*, egli ne constatava infatti la mancata comprensione del rilievo della linguistica storica, della «magia delle parole», della necessità di ripensare in termini moderni il significato intrinseco del linguaggio politico degli antichi: «avrei voluto – scrive intorno al 1757 – che il nostro autore avesse definito un poco più precisamente, che non ha fatto prima, che intende per *governo*; secondo, che si debba intendere per la parola *virtù*, terzo, che significa la parola *onore*; quarto, che significa questa parola *patria*. Queste sono delle idee molto complesse, né egli le adopera sempre nel medesimo senso. Di qui nascono delle conseguenze spesso tra di loro opposte»¹⁶. La polemica

¹⁵ Un chiaro esempio dell'uso delle teorie vichiane da parte di Genovesi si trova nel § XIV della *Diceosina*, p. 82, dove si afferma che «nel caso di conflitto un diritto posteriore nell'ordine della natura non è diritto relativamente all'anteriore».

¹⁶ Cfr. MONTESQUIEU, *Spirito delle leggi, con le note dell'abate Genovesi*, Napoli,

più forte Genovesi la indirizzava però verso l'uso che sembrava divenuto inafferrabile della parola virtù.

Rispetto alla concezione del vecchio diritto naturale che legava la virtù morale ai doveri, Montesquieu ne aveva invece fatto il principio politico fondamentale del governo repubblicano escludendolo così nel governo monarchico, legandolo all'amor di patria e al rispetto per la cosa pubblica degli antichi. Tale decisione aveva però conseguenze particolarmente gravi in quanto sembrava precluderne la pratica politica presso tutti i governi dell'Europa contemporanea orientati in larga misura verso il sistema monarchico; eliminandone di fatto l'universalistica componente morale, la possibile fruizione nella costruzione, sempre più necessaria, di un moderno linguaggio repubblicano fondato questa volta, prima ancora che sulla partecipazione popolare e sull'interesse pubblico, sul rispetto dei diritti dell'uomo. Come altri illuministi fautori di un ritorno allo "spirito repubblicano" nel Settecento, l'autore della *Diceosina*, che voleva un nuovo repubblicanesimo, ma questa volta sulla base del riconoscimento dell'egualianza dei diritti, non poteva in alcun modo accettarlo.

Questa parola virtù è molto ambigua. Ella può significare l'umiltà cristiana: può significare un grande amore della libertà civile; io chiamo virtù l'animo disposto a non invadere né violare i diritti di alcuno. Questa virtù è necessaria in ogni stato, in chi governa: senza essa il governo discioglie la società naturale, senza la quale non vi è società civile¹⁷.

Con queste secche e perentorie affermazioni a favore di una nuova morale dei diritti capace di coinvolgere ogni aspetto della realtà umana, compreso quindi la legittimità del governo, Genovesi dava il suo personale e straordinario contributo alla venuta al mondo del moderno linguaggio dei diritti dell'uomo come fattore essenziale nella nascita di una moderna società civile. E la necessità – più volte ribadita – di riformulare con parole nuove concetti e problemi antichi risulta ancora più evidente in tutte quelle pagine del manuale dedicate alla giustizia, al suo legame profondo con la nuova morale, con l'economia e la politica dei riformatori illuministi. La

Domenico Terres, 1777, I, p. 81. Le note furono fatte intorno al 1757. Cfr. a tal proposito le acute considerazioni di A. TRAMPUS, *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 74 e sgg.

¹⁷ Cfr. queste parole di Genovesi in MONTESQUIEU, *Spirito delle leggi*, cit., p. 51.

stessa scelta del titolo del manuale, *Diceosina*, (un neologismo che deriva dal greco δίκαιοσ-giusto/δικαιοσύη-giustizia, pratica di giustizia, rettitudine), svelava appieno il disegno genovesiano di ridefinire dalle fondamenta il pensiero etico affrontandone tutti gli aspetti. «In ogni paese – egli scrive – dove si crede che gli uomini non siano d’una medesima spezie, ma che altri sieno uomini dei, altri uomini bestie, altri uomini, altri mezzi uomini, non può che regnare l’ingiustizia» [p. 146]. L’idea di giustizia non aveva nulla a che vedere con la forza e l’astuzia del potente («la forza non è norma del giusto»), o con il principio di utilità e dell’interesse sociale come teorizzava Beccaria nel volumetto *Dei delitti e delle pene*¹⁸, ma si basava sul rispetto dei diritti, sia quelli cosiddetti «ingeniti» e naturali, sia quelli acquisiti tramite contratto, solo così l’antica concezione della giustizia di Ulpiano poteva rinascere a nuova vita riformulata nel linguaggio settecentesco dei diritti. Dare a ciascuno il proprio diritto! «L’idea di giustizia non è stata mai che quella dell’egualità tra le azioni e i diritti [...]. Non v’ha giustizia dove non v’ha diritti che sono il regolo della giustizia». Il suo «primo fondamento» andava risolutamente posto nella «similitudine di natura e con ciò l’egualità de’ diritti ingeniti di tutti gli uomini»¹⁹.

Ancora una volta quel principio d’eguaglianza, declinato in termini universali e cosmopoliti di eguaglianza dei diritti naturali, diventava la nuova stella polare per riflettere in tutti campi. Esso veniva applicato nel valutare il possibile conflitto tra i diritti naturali in ambito morale e giuridico o per riflettere sulle modalità del giusto agire politico. Ad esempio, nonostante

¹⁸ Cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, a cura di G. Francioni, in *Edizione Nazionale*, vol. I, Milano, Mediobanca, 1984, p. 32: «Per giustizia io non intendo altro che il vincolo necessario per tenere uniti gl’interessi particolari che s’esso si scioglierebbero nell’antico stato di d’insociabilità». Sui punti di convergenza e di divergenza tra Genovesi e Beccaria cfr. A. M. RAO, «*Delle virtù e de’ premi*»: la fortuna di Beccaria nel Regno di Napoli, in *Cesare Beccaria tra Milano e l’Europa*, Roma-Bari, Cariplo-Laterza, 1990, pp. 535 e sgg.

¹⁹ Genovesi così precisava il suo pensiero: «La parola *giustizia*, *giustizia*, *equità*, *egualità*, è parola di rapporto di combaciamento tra misurato e misura [...]. I latini hanno definito la *giustizia*, volontà costante di dare a ciascuno il suo *jus*. Il senso di questa definizione è profondo e meraviglioso. In tutta la morale si sogliono distinguere tre cose *jus*, *giustizia*, *legge*. Il *jus* è la norma della *giustizia*: la *legge* è custode e vindice del *jus*». Quest’ultimo era invece «tutto quello ch’è proprio e sostanziale di ciascuno. Dunque ogni *proprietà* d’un uomo, sia nata con esso, sia acquisita legittimamente è uno *jus*». (*Diceosina*, pp. 147 e sgg). I corsivi nel testo sono sempre di Genovesi.

l'ammirazione per Beccaria, per la sua coraggiosa lotta contro la tortura, a favore della separazione tra colpa e peccato, Genovesi giungeva a diverse conclusioni sulla liceità della pena di morte in quanto riteneva – seguendo la logica dei diritti – che chiunque attaccasse «ingiustamente un diritto d'un altro, immantinente è per la legge di natura privato di uno eguale» [p. 84]. Nel caso del suicidio, poi, pur schierato a difesa del diritto alla vita rispetto al diritto a viverla con dignità, egli concedeva che «il massimo de' diritti è quello che abbiamo a non essere infelici» [p. 115]. E si potrebbero fare molti altri esempi di questo tipo che mostrano l'impegno ad affrontare tutte le questioni morali più scottanti alla luce del nuovo linguaggio.

Il fatto è che nella *Diceosina* la questione dell'eguaglianza dei diritti rappresentava davvero il cuore pulsante, l'aristotelico motore immoto delle riflessioni genovesiane: un potenziale grimaldello non solo morale, ma di fatto anche politico, fortemente eversivo delle logiche ingiuste e gerarchizzanti dell'Antico Regime. Del resto, affermare che il diritto alla ricerca della felicità era uguale per tutti non comportava forse il problema di come garantirne l'esercizio a tutti? Così come – in polemica con la giustizia cetuale ancora accettata da Montesquieu, ma già respinta da Beccaria – l'eguaglianza di fronte alla legge poteva facilmente trasformarsi in un obiettivo del tutto lecito per spazzare via, finalmente, le giustizie privilegiate dei preti e dei nobili. Insieme a Vico, a Rousseau e a Helvétius anche Genovesi pensava che le drammatiche differenze esistenti tra gli esseri umani e tra i popoli erano soprattutto frutto della storia e della cultura: «La gran differenza ch'è tra un selvaggio e Archimede non è già di natura ma d'arte» [p. 148], e che quindi bisognasse procedere con le riforme dell'educazione, dell'economia e della legislazione per favorire il progresso e l'incivilimento. Passare insomma dalla riflessione morale all'azione politica: cogliere finalmente la doppia natura morale e politica implicita nei diritti umani. Ma quale politica?

Non certo quella secentesca della Ragion di Stato di Botero, *ex parte principis*, o il crudo realismo del grande Machiavelli che – sebbene sensibile allo spirito repubblicano come gli riconosceva apertamente Rousseau nel *Contratto sociale* – ignorava però del tutto i diritti, la ricerca della felicità e insegnava l'autonomia della politica dalla morale. Nella Napoli di quegli anni, straziata dalla terribile carestia del 1764, il dibattito sull'eredità del fiorentino coinvolse molti protagonisti dei circoli illuministici della capitale. Ancora nel 1779, al culmine di quello spinoso dibattito, nell'*Elogio di Niccolò Machiavelli*, destinato ad aprire la strada alla ripubblicazione delle

opere del fiorentino, Galanti ribadiva, contro il suo maestro Genovesi, le ragioni del cosiddetto realismo politico e la netta «differenza tra la politica e la morale»: la prima giudicava «quale l'uomo è nella società», la seconda indicava invece agli uomini «com'essi debbono essere»²⁰. Nella *Diceosina* quel modo di concepire la politica era apertamente e polemicamente contestato con il conforto dei libri di Rousseau, di Helvétius e in particolare degli *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique* di Mably.

La verità è che Genovesi avrebbe probabilmente sottoscritto volentieri la celebre frase di Kant che, alla fine del secolo, quasi a suggello della rivoluzione culturale illuministica nella concezione della politica, invitava perentoriamente tutti i politici a «piegare le ginocchia davanti alla morale»²¹. Il diritto naturale aveva del resto sempre avuto nel suo codice genetico l'intreccio vivificante tra morale e politica, anche se, nei secoli precedenti era sempre stato impastato con la religione che ne aveva condizionato gli sviluppi sino alle guerre di religione europee del Cinque e Seicento. Il nuovo linguaggio settecentesco dei diritti naturali fondato sulle illuministiche scienze dell'uomo, sul riconoscimento dell'autonomia del soggetto pensante, con al centro il postulato etico dell'eguaglianza dei diritti tra tutti gli esseri umani, potenziato dal diritto universale alla ricerca della felicità, sembrava tuttavia fatto apposta per esaltare e rilanciare in forme nuove quell'antico intreccio. Nessuno poteva ormai dubitare che i diritti dell'uomo erano allo stesso tempo un fatto morale e politico. Genovesi ne era assolutamente consapevole quando distingueva nettamente tra la «felicità di quell'altra vita [...], materia di teologia più che filosofia» e quella «perfetta felicità etica e politica» [p.19] di cui intendeva invece «ragionare» nella *Diceosina*. «Ogni politica, ogni economia –precisava– che non è fondata sulla giustizia, sulla virtù e sull'onore distrugge se medesima» [p.174]. Il postulato etico dell'eguaglianza morale, i diritti e il principio della loro eguaglianza potevano davvero diventare la cerniera indispensabile per mettere in relazione l'essere con il dover essere, la politica e la morale.

²⁰ [G. M. Galanti], *Elogio di Machiavelli*, s.l. [Napoli], 1779, p. 26.

²¹ I. KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 194. Sul carattere della nuova concezione politica elaborata dall'Illuminismo accusata di «ipocrisia» e di astratto e pericoloso moralismo utopico cfr. R. KOSELLECK, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 192 e sgg. Per un confronto polemico verso questa interpretazione, che ignora completamente l'esistenza e la centralità dei diritti dell'uomo in queste tematiche cfr. V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit., pp. 143 e sgg.

Rispetto agli utilitaristi, l'altra grande anima del pensiero politico illuministico che si andava sempre più affermando nell'Europa del Nord, l'abate napoletano non avrebbe probabilmente condiviso per intero il loro programma di ricercare "il massimo di felicità per il maggior numero di persone". Avrebbe voluto forse qualcosa di più e per tutti, senza mettere in conto esclusioni. Né avrebbe accettato quella neutralizzazione politica dei diritti da parte degli illuministi scozzesi che di fatto confinava il linguaggio dei diritti nell'ambito morale e giuridico escludendoli dall'agone politico, dal discorso immediatamente economico della produzione e della distribuzione della ricchezza. Quell'interpretazione organicistica e comunitaria che faceva sempre dipendere i diritti dai doveri (*duty-based*) e quindi dal principio di sociabilità era infatti estraneo al suo pensiero sostanzialmente individualistico. L'«essenzial dipendenza» tra tutti gli esseri umani non nasceva, secondo Genovesi, dalla naturale predisposizione alla sociabilità, ma dalla constatazione della fragilità e debolezza dell'individuo, dai compiti che doveva assumersi un nuovo modo di concepire la cultura (esemplare al riguardo resta la pubblicazione del suo aureo libretto, *Del vero fine delle lettere e delle scienze*, scritto nel 1753) e delle scelte libere e responsabili degli uomini nel corso dei secoli e in particolare da quello che Genovesi, con una vera e propria originale invenzione linguistica chiamava il «diritto di reciproco soccorso», l'ennesimo diritto datoci per essere felici.

Gli uomini sono tutti per natura simili: nascono con eguali *jussi*, ed egualmente deboli e bisognosi; dunque nascono tutti con un *jus*, o ingegnita proprietà di esser soccorsi, o nell'obbligazione di soccorrersi scambievolmente quanto sanno e possono [p.132].

A rafforzare l'importanza di questo diritto che noi oggi definiremmo di tipo sociale, e che il suo allievo Francesco Mario Pagano, nella Costituzione napoletana del 1799, tradurrà in diritto all'istruzione, alla sanità e al lavoro²², Genovesi invocava anche gli insegnamenti della morale evangelica, così come le tesi di Hume e Rousseau circa il rilievo decisivo nelle relazioni umane dell'empatia, della pietà e della naturale compassione verso i propri simili.

E tuttavia la distanza da taluni aspetti troppo crudi ed economicistici del pensiero degli illuministi scozzesi attenti soprattutto alla produzio-

²² Cfr. V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit., pp. 340 e sgg.

ne rispetto ad un'equa distribuzione non lo portava certo nelle braccia di Rousseau. Negli stessi anni in cui scrisse la *Diceosina* egli pubblicò anche un libretto dal titolo *Lettere accademiche* in cui attaccava frontalmente i paradossi del grande ginevrino sul buon selvaggio, sugli aspetti negativi della civilizzazione, sulla presunta bontà della democrazia diretta. Utopistico e demagogico gli pareva quell'invocare nel *Contratto sociale* la "volontà generale" come fonte della moralità e della buona politica quando la storia aveva mostrato chiaramente la deriva plebiscitaria e demagogica che quel sistema di governo poteva assumere di fronte alle plebi scatenate com'era avvenuto sempre in passato²³. Consapevole di rappresentare il parere pressoché unanime di tutti i protagonisti del movimento illuministico italiano, orgogliosamente erede delle élites intellettuali dell'umanesimo rinascimentale, l'abate napoletano sferzava il ginevrino accusandolo di primitivismo, di sottovalutare la funzione emancipatoria dell'incivilimento tramite le lettere, le scienze, le riforme dell'educazione: «Sì ogni popolo è infelice dove s'ignorano le arti [... dove] non si conosce il viver civile». «Selvaggio e infelice sono per me termini sinonimi, purché mel permetta M. Rossò»²⁴. Concretamente Genovesi scartava anche le soluzioni radicali come il comunismo proposto da Morelly nel *Code de la nature ou le véritable esprit des lois*, o il ricorrente invito a drastiche leggi agrarie per realizzare con la forza un'egualitarismo che però violava il diritto naturale di proprietà, così come le critiche feroci al lusso considerate solo come fonte di corruzione e di violento dominio dell'uomo sull'uomo. Dalla sua nuova cattedra di economia civile, egli aveva dedicato troppo tempo a tradurre i classici del pensiero economico inglese, a studiare le modalità per incrementare il commercio internazionale per accettare quella strada di critica frontale alla modernità imboccata da Rousseau e dai suoi seguaci²⁵. Tra il

²³ Le idee politiche democratiche di Rousseau e i suoi paradossi sul buon selvaggio non furono mai ben viste nell'Illuminismo italiano. Cfr. al riguardo il capitolo I «velenosi» *scritti di Rousseau e le nuove frontiere della politica* in V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2000², pp. 301 e sgg. Sull'ostilità diffusa verso la "democrazia" degli antichi accusata di degenerare facilmente in dispotismo cfr. L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del '700*, Napoli, Guida, 1979.

²⁴ Cfr. le citazioni e il commento in F. VENTURI, *La Napoli di Genovesi*, cit., pp. 606 e sgg.

²⁵ Su Genovesi traduttore di J. Carry cfr. S. A. REINERT, *Translating Empire. Emulation and the Origins of Political Economy*, Cambridge Mass., Cambridge

primato della ricchezza e del progresso degli illuministi scozzesi e il primato della virtù repubblicana degli antichi del grande ginevrino e dei suoi seguaci, Genovesi preferiva mettere a fuoco, pazientemente e attraverso un programma di riforme, un terzo percorso, diverso e non meno ambizioso deciso a coniugare la nuova concezione della virtù come rispetto dei diritti e la ricchezza, sviluppo e distribuzione, progresso materiale e incivilimento dei costumi. Il linguaggio dei diritti ne costituiva la chiave di volta, il tramite indispensabile. Solo dalla nuova morale dei diritti era infatti possibile passare alla politica illuministica dei diritti dell'uomo e garantire davvero l'esercizio del «diritto generale» alla ricerca della felicità.

A tal fine, nell'ultima parte della *Diceosina*, apparsa postuma nel 1777, Genovesi accoglieva e rilanciava l'invito di Helvétius a riflettere sul potere della legislazione come strumento indispensabile nella politica dei moderni: a fare finalmente una nuova «scienza delle leggi che è la più grande ed importante filosofia». Solo un rinnovato governo delle leggi sembrava infatti consentire ai fautori delle riforme di superare le ingiustizie dell'Antico Regime. Non era più tempo d'interrogarsi su quale fosse la migliore forma di governo tra monarchia, repubblica o democrazia come ancora molti epigoni di Montesquieu si attardavano a fare, ma di accettare in primo luogo il mutamento profondo intervenuto nella concezione stessa dell'umanità, dell'essere vivente a seguito dell'irruzione sulla scena politica europea del linguaggio dei diritti: vi sono «certi *jus* che ci appartengono come ci appartiene l'*usia*, l'essenza umana» [p. 271], non faceva che ripetere l'illuminista napoletano ai suoi studenti per segnalare il mutamento epocale intervenuto con le nuove scienze dell'uomo. Il punto cruciale era ormai la presa d'atto del nuovo orizzonte teorico e scientifico di riferimento che doveva guidare l'esercizio della potestà legislativa, la formulazione di leggi fatte dall'uomo per l'uomo, dopo il superamento degli *arcana juris*, dopo l'*Esprit des lois* e il *Contract sociale*. Chiunque esercitasse il potere, in ogni forma o modalità, doveva confrontarsi con le scienze dell'uomo, rispettare i diritti inalienabili e universali di quest'ultimo, fare leggi «custodi de' diritti di ciascuno» [p. 361] al fine di garantire la pubblica e privata felicità.

La *Diceosina* suscitò a Napoli un grande interesse e molteplici interventi a favore e contro. La risposta più importante ed acuta venne nondimeno, seppure indirettamente, dai tre farraginosi e talvolta illeggibili volumi di un grande studioso legato alla massoneria di rito inglese come

Francescantonio Grimaldi, *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini*, apparsi nel 1779²⁶. Seguace del realismo politico di Machiavelli e di Hume, Grimaldi affrontava di petto i «deliri» di Rousseau con l'occhio critico rivolto al riformismo e alla ragionevole utopia delineata da Genovesi con la sua nuova scienza morale. Il punto cruciale da battere in breccia senza la minima esitazione era indicato nel postulato etico dell'eguaglianza morale degli uomini e quindi della conseguente eguaglianza dei diritti. Muovendo da una raffinata cultura scientifica, utilizzando la storia, la filosofia, la letteratura dei viaggiatori, la medicina, la zoologia, l'etnologia, la statistica, la climatologia, la fisiologia, l'anatomia comparata, i lavori di Linneo, di Buffon, di Daubenton, di Haller, di Tyson, di Bonnet, di De Pauw, quelli di Louis Le Cat sui caratteri originali del sangue dei neri, Grimaldi scriveva una suggestiva e dotta «storia morale della specie umana» destinata ad alimentare larga parte del pensiero conservatore anche del secolo successivo. Lo faceva negando la tesi dell'uomo primitivo isolato di Rousseau, ribadendo scientificamente la disuguaglianza fisica tra tutti gli esseri umani certificata dalle nuove ricerche scientifiche: conclusione questa che comportava la connessa attestazione della disuguaglianza morale sulla base delle nuove teorie di Jean Paul Marat e poi degli *idéologues* circa i nessi inestricabili tra il *physique* e il *morale*. Ma in modo particolare, anche sulla base dei lavori di Hume, Ferguson, Miller, Robertson e Linguet circa la storia naturale dell'uomo, Grimaldi cercava di dimostrare che la civilizzazione dell'Occidente era frutto delle élites, della grandi aristocrazie, della decisiva funzione storica della disuguaglianza morale e fisica dell'uomo nella creazione della società civile e di grandi imperi²⁷. Le gerarchie, le differenze fisiche e quindi morali erano in definitiva il vero motore della storia: la disuguaglianza un fatto naturale, assolutamente indispensabile alla nascita di uno stabile ordine sociale e del buon vivere civile: senza la disuguaglianza non ci sarebbe mai stata né la modernità, né la civiltà in Occidente. Occorreva pertanto guardarsi dall'«immaginaria eguaglianza» ipotizzata dai nuovi metafisici: «accomodare l'eguaglianza alla giustizia, non già stabilire la giustizia sopra le massime dell'eguaglianza», come predicava

²⁶ Cfr. le indicazioni in G. IMBRUGLIA, *Una polemica a Napoli sulla Diceosina di Genovesi*, in *Il Settecento di F. Diaz*, a cura di C. Mangio e M. Verga, Pisa, Plus, 2006, pp. 121-135.

²⁷ Cfr. il capitolo, *Francescantonio Grimaldi e l'ineguaglianza. Le radici scientifiche dell'Illuminismo conservatore*, in V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo cit.*, pp. 312 e sgg.

Genovesi, se non si voleva tornare ai tempi drammatici della rivoluzione di Masaniello lasciando campo ai disordini sociali e alle guerre civili. Gli uomini avevano certamente dei diritti naturali – Grimaldi non lo negava affatto –, ma questi diritti non erano uguali per tutti, come differente e tutt'altro che universale e cosmopolita era di conseguenza il diritto alla ricerca della felicità.

Lascio agli altri l'inutile sfogo di lamentarsi o della natura o degli uomini – scriveva malinconicamente questo geniale padre nobile dell'illuminismo conservatore italiano, fautore di una precoce quanto significativa teoria delle élites – [...]. Non è ch'io sia stupido per non sentire i mali che affliggono me e gli altri miei simili, e sarei troppo sensibile a' rimedi che potrebbero guarirgli; ma l'impossibilità dimostrata col fatto e confermata con l'esperienza di più e più secoli mi fa ragionevolmente disperare di ogni successo. Né io altro rimedio più efficace trovo contro l'ineguaglianza che di forcare quanto più si può la pazienza. Un male conosciuto irrimediabile si rende sempre meno penoso. Ecco forse l'utile delle mie riflessioni²⁸.

Il fatto è che Grimaldi aveva visto giusto nel temere le conseguenze politiche implicite nella diffusione della morale dei diritti delineata nella *Diceosina*. Saranno poi i discepoli di Genovesi come Francesco Longano, Melchiorre Delfico, Giuseppe Maria Galanti, Filippo Briganti e altri ancora a far proprio il linguaggio dei diritti dell'uomo rendendolo di dominio comune nell'opinione pubblica e nel dibattito politico a Napoli nell'ultimo quarto di secolo, spaccando in tal modo verticalmente e per sempre il fronte illuministico tra moderati e radicali.

²⁸ F. GRIMALDI, *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini*, 3 voll., Napoli, presso Vincenzo Mazzola-Vocola, 1779, I, p. X.



FABRIZIO LOMONACO

GENOVESI E VICO

La congiunzione tra i due pensatori può apparire senz'altro scontata anche in considerazione della densa e varia storiografia filosofica, politica ed economica esercitata e rinnovata dal secondo Novecento. Inoltre, e più in generale, non è in gioco stabilire se la lettura genovesiana di Vico sia stata legittima o meno, ma è da capire se e come i grandi temi della cultura europea furono accolti e saldati su una tradizione rinnovata dalla messa in campo di ricerche empirico-sperimentali coerenti con una concezione del mondo e una teoria critica dell'uomo e della sua storia. A risaltare è, innanzitutto, un dato tratto dalla prima *Autobiografia* genovesiana che la Zambelli ha avuto il merito di riproporre, documentando l'entusiasmo del giovane studioso che, a metà degli anni Trenta, «aveva letta la *Scienza nuova* del signor D. Giambattista Vico, celebre metafisico, filologo, critico de' tempi suoi» e a Napoli (dal 1737) ne frequentò le lezioni pubbliche e private, se è vero che «avendo[gli] dedicata la sua servitù ebbe l'onore della sua amicizia» e lesse il *De uno* che gli «fu prestato dal signor D. Gioseppo Cirillo»¹. In casa Vico leggeva e commentava i suoi *auttori* (Platone, Tacito, Bacone e Grozio), elaborava «nuovi pensamenti intorno alla natura e al diritto pubblico delle nazioni»², coinvolgendo tra i più giovani scolari anche Pasquale Magli e Antonio d'Aronne dai quali Genovesi fu accusato di eterodossia³. Quello dell'incontro con il giovane studioso salernitano era stato anche per il filosofo della *Scienza nuova* molto stimolante, come testimonia il compiaciuto ricordo di Martuscelli che fra tutti i suoi discepoli Vico «si

¹ *Vita di Antonio Genovesi*, in P. ZAMBELLI, *La prima Autobiografia*, in Appendice a Id., *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972, pp. 815-816, 818-819.

² Gherardo DE ANGELIS, *Vita [...] da lui stesso descritta a richiesta del p. Ignazio della Croce*, s.l.d., in Biblioteca Nazionale di Napoli "V. Emanuele III", sala VI, misc. A 16/4, pp. IX-X.

³ Cfr. P. ZAMBELLI, *Tra Vico, la scolastica e l'illuminismo: Pasquale Magli*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», I, 1971, pp. 20-52.

pregiò oltremodo di avere nel suo auditorio il ch. *Antonio Genovesi*, il quale fin d'allora annunciava chi dovess'egli essere un giorno»⁴.

Nella *Disputatio physico-historica* (1745) il moderno progresso scientifico era riconosciuto alla luce di una concezione spiritualizzante e ortodossa che connetteva il cosmo newtoniano con il vitalismo di Cardano e di Campanella, mettendo alla berlina le pretese di autonomia della scienza e richiamando l'idea – non distante dal Vico del *De ratione* e del *De antiquissima* – di un sapere che diviene e si fa nel tempo⁵. Non è casuale la centralità dell'«antichissima sapienza» nelle pagine sul carattere poetico delle speculazioni fisiche primitive (nel paragrafo dedicato ai caldei); non sono “neutrali” i riferimenti alle teologie favolose persiane e indiane, magiche ed ermetiche, unite ai temi dell'«attrazione» naturale, dello spazio e della materia con implicazioni teologiche coinvolgenti Patrizi e Bolingbroke, Newton, Toland e Descartes, opposti a Bacone e a Galileo⁶. Uno studio, quello su Cartesio, ispirato dal manuale di Capasso e dalle storie di Blount, dalle letture della *Logique* di Port-Royal e degli scritti di Lamy e Malebranche che inducono a considerare le insufficienze gnoseologiche del *cogito* (con il filosofo oratoriano ad attestare una concezione inattiva del mondo, del tutto dipendente dal divino)⁷, della geometrizzazione del-

⁴ Cfr. *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli, ornata de' loro rispettivi ritratti*, compilata dal D. Sig. Domenico Martuscelli [...], Tomo primo, Napoli, presso N. Gervasi, 1820, *Giambattista Vico*, p. 2 non numerata.

⁵ *Disputatio physico-historica de rerum corporearum origine et constitutione* (1745; d'ora in poi si cita con *Disputatio*), introduzione anonima all'ed. napoletana degli *Elementa physicae conscripta in usus academicos* dell'olandese Peter van Musschenbroek, unita con gli *Elementa metaphysicae* nella seconda edizione (volume I, Neapoli, Gessari, 1751, con numerazione autonoma), rivista, aggiornata e accresciuta nell'apparato di annotazioni nel quinto ed ultimo volume dell'ed. napoletana del 1760-1763. Cfr. *Disputatio*, ed. 1751, p. 63 e sgg.; ed. 1763, p. 115 e sgg. Sulla presenza di Vico, dopo le magistrali osservazioni di E. GARIN (*Antonio Genovesi e la sua introduzione storica agli Elementa physicae di Pietro van Musschenbroek*, in «Physis», XI, 1969, pp. 216-217; poi col titolo *Antonio Genovesi storico della scienza*, in Id., *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Firenze, Le Lettere, 1993², pp. 231-246; cfr. qui nota 8), si veda M. TORRINI, *Vico nella scienza del suo tempo*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, editores E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla, J. Villalobos, vol. II, Napoli, La Città del Sole, 2001, pp. 574-575.

⁶ *Disputatio*, ed. 1763, pp. 11 e nota, 34-35, 137.

⁷ *Disputatio*, ed. 1751, pp. 60, 63, cit. da M.T. MARCIALIS, *Natura e sensibilità nell'opera manualistica di Antonio Genovesi*, in *Ricerche sul pensiero del secolo XVIII*, Cagliari, Istituto di Filosofia, Facoltà di Lettere dell'Università degli Studi, 1987, pp. 93-95. Della stessa A. vanno viste le utili *Note sulla "Disputatio physico-historica"*

la realtà (secondo i giudizi critici dei moderni, da Tommaso Cornelio al Vico giovane) e del meccanicismo⁸. La ripresa di ben note argomentazioni della cultura filosofica e scientifica dal *De ratione* e dal *De antiquissima* sono esplicite come testimonianze nella *Diceosina* e nella *Logica* l'elogio delle scienze matematiche collegato alle capacità umane di ricerca del *verum*⁹.

A Napoli la polemica Doria-Spinelli e la filosofia vichiana in prospettive teoriche autonome avevano lasciato il segno e Genovesi lo coglieva nella *Disputatio* e negli studi di *Metaphysica*¹⁰, intervenendo sulle conseguenze del volontarismo divino, del pirronismo e del libertinismo, molto diffusi negli ambienti del giansenismo meridionale e premesse dell'ateismo da combattere per Vico come per Genovesi¹¹. Né irrilevante era apparso il programma muratoriano del *buon gusto* per la nota *querelle des anciens et des*

di A. Genovesi, in «Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università degli Studi di Cagliari», XXXII, 1969-1970, pp. 301-333 (poi in *Ragione, Natura, Storia. Quattro studi sul Settecento*, Milano, Franco Angeli, 1999).

⁸ *Disputatio*, ed. 1751, p. 64, cit. da MARCIALIS, *Natura e sensibilità*, cit., p. 95-96. Già nella *Theologia* e poi soprattutto nella *Disputatio* del 1763 - ha notato E. Garin - l'influenza vichiana e "previchiana" è stata notevole per la questione della «sapienza antichissima»; il capitolo terzo, «molto vichiano [...], si apre su una «visione del fatale decadimento delle civiltà giunte al culmine del loro sviluppo» (GARIN, *Antonio Genovesi storico della scienza*, cit., pp. 240, 242).

⁹ *Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto* (1766), Napoli, Domenico Terres, 1777, poi introduzione e testo a cura di N. Guasti, presentazione di V. Ferrone, Venezia, Centro di Studi sull'Illuminismo europeo "G. Stiffoni", 2008, *Proemio*, p. 14. Le pagine coeve della *Logica* ribadiscono: «Di tutte le scienze le matematiche mostrano più la divinità della mente umana: in queste sole scienze l'uomo è creatore» (*Logica per gli giovinetti*, Napoli, nella stamperia di Bassano, a spese Remondini, 1766, p. 41). Sia qui consentito rinviare al mio contributo, *Della «Filosofia del giusto e dell'onesto»*. Genovesi interprete di Vico, in «Bolletino del Centro di studi vichiani», XLV, 2015, pp. 71-87.

¹⁰ *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata ab Antonio Genuensi [...]*, Neapoli, Gessari, 1747, prop. IV, 16; ed. 1751, XIV, 16; ed. 1763, XIV, 16, cit. da MARCIALIS, *Natura e sensibilità*, cit., pp. 89-90. Sulla polemica Doria-Spinelli mi permetto di rinviare - anche per la discussione dell'aggiornata letteratura - alla mia *Introduzione* a F.M. SPINELLI, *Vita, e studj scritta da lui medesimo in una lettera*, Genova, il Melangolo, 2007, pp. 7-46.

¹¹ Quella del giansenismo è una componente della personalità del Genovesi non più trascurabile come ha bene ricostruito Giuseppe Galasso, qualificandone il parziale «molinismo» per il rigorismo delle posizioni teologiche: G. GALASSO, *Genovesi: il pensiero religioso* [1970], poi in Id., *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, pp. 369-371, 378.

modernes rielaborata dal vichiano *De ratione*. In esso il convinto elogio baconiano del sapere enciclopedico e il sostegno a un metodo sperimentale-induttivo risultavano coerenti con l'«aspra meditazione» sulle origini della civiltà dalla religione e dalla vita morale, in grado di rispondere a epicurei, scettici e libertini, per contrastare, in particolare, le tesi di Bayle su una possibile repubblica *virtuosa* abitata da atei.

Ma le iniziali affinità di interessi in Vico e Genovesi si trasformano in tesi e posizioni critiche autonome per la frequentazione di Giulio Torno, il censore ecclesiastico della Scienza nuova, che fu, com'è noto, tra i non pochi ammiratori di Genovesi, incoraggiandolo alla stesura degli *Universae christianae theologiae elementa dogmatica-historica-critica* (pubblicati postumi a Venezia nel 1771), attenti a concepire un nuovo metodo di aggiornamento della teologia cattolica, pur riconoscendo che «quoniam porro vir noster clarissimus Iohannes Baptista Vicus quinque libris *Scientiae novae de principiis nationum gentilium* disserit, operae praetium est eius systema paucis verbis exponere»¹². Il rapporto con il censore è sintomo di una vicinanza alle tesi del maestro e, insieme, della ricerca di nuove soluzioni sul terreno dell'apologetica da coniugare con temi e problemi della filosofia moderna. Il punto di maggiore contrasto con l'impostazione di Vico matura nella considerazione dello «stato ferino» che non rappresenta, per Genovesi, il momento di interruzione ma l'integrazione della tradizione con il *linguaggio* poetico della rivelazione naturale. Quello che conta in tale originale sensibilità critica è la volontà di sintonizzarsi, esplicitamente e no, sulla polemica tra «ferini» e «antiferini» che animò la nota disputa tra Finetti e Duni negli anni Sessanta e indusse il filosofo salernitano a insistere sul tema vichiano della logica poetica che è alle origini dell'umano linguaggio in quanto «lingua di tutti i selvaggi» e all'origine delle *favole*, quando «la fantasia de' popoli è grande e perciò tutte le lingue primitive son poetiche e teologiche»¹³. Nelle *Lettere accademiche* del 1764 si giungerà a

¹² *Universae christianae theologiae elementa dogmatica-historica-critica*, Venetiis, Typis Jo. Baptistae Pasquali, 1771, lib. IV, cap. IV, cit. da B. CROCE-F. NICOLINI, *Bibliografia vichiana*, Napoli, Ricciardi, 1947, vol. I, p. 255.

¹³ *Logica per gli giovinetti*, cit., p. 217 e ivi, 1769, p. 101. Sul tema già discusso da B. LABANCA, *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici con osservazioni comparative su gli studi religiosi dei secoli XVIII e XIX*, Napoli, Pierro, 1898, p. 279 e sgg., si vedano ZAMBELLI, *La formazione filosofica*, cit., p. 276 ed E. PII, *Antonio Genovesi dalla politica economica alla "politica civile"*, Firenze, Leo S. Olschki, 1984, p. 136. Illuminante è la più ampia prospettiva del Badaloni che ha richiamato la polemica alle tesi del

riformulare l'ordine degli studi sulla base di un'inversione delle facoltà di netto sapore vichiano, riconoscendo, nella formazione storico-filosofica del giureconsulto, che «l'educazione deve seguire la natura, e la fantasia nei ragazzi precede la ragione»¹⁴. Pochi anni dopo Genovesi interverrà sullo stesso argomento per elaborare una storia della lingua, unita alla «civile, economica e naturale» sulla base di quelle *idee universali*, centrali negli interessi vichiani degli anni Venti, tra l'*universale* del diritto e la *scienza* della storia: «I figliuoli non hanno che idee tutte particolarissime, perché non ne hanno che poche e tutte di sensazione, e perciò vivacissime; di guisa che essi anzi di poterle attenuare o spogliare delle proprietà individuali per mettersi nello stato, che chiamasi d'*idee universali*, son più facili a non pensare a niuna»¹⁵.

Nell'*Ars logica* la mancata citazione del filosofo napoletano a proposito dell'antica sapienza non poteva eludere l'originale riflessione del «noster eruditissimus Joannes Baptista Vicus»¹⁶ sulla questione delle «Homeri epopeiae» e sull'autenticità delle favole antiche. Qui il rinvio implicito all'autore delle *Scienze Nuove* è sostenuto anche dal riferimento alla Vulgata e ai suoi Settanta interpreti che non sarebbe stato lecito – come attestano anche le polemiche romane contro Celestino Galiani¹⁷ – avvicinare alla sto-

gruppo dei Moniglia e del Lami, nonché alle discussioni nelle «Novelle letterarie» del 1766, ma ripiegando su un giudizio estremamente liquidatorio sulla funzione del vichismo: «Certo è che la fama del Vico fu travolta dalla polemica, i cui inizi vanno ricercati nella discussione degli anni quaranta. Il fatto che il nome del Vico non sia spesso ricordato da Genovesi e dai suoi amici non è il risultato di una congiura, ma il punto di arrivo di una polemica che rendeva difficile alla nuova generazione di intendere il determinismo vichiano» (*Antonio Conti: un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 277, nota).

¹⁴ *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati [...]*, Napoli, nella stamperia Simoniana, 1764, p. 97; *Lettere accademiche*, VII, in *Autobiografia, lettere e altri scritti*, a cura di G. Savarese, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 423-424. Sul metodo degli studi giuridici teorizzato dal vichiano Genovesi sulla base del nesso tra giurisprudenza storia delle leggi e filosofia ha scritto pagine acute F. TESSITORE, *Momenti del vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», VI, 1976, p. 80 e sgg.

¹⁵ *Lettere ad A. Conti*, in A. GENOVESI, *Lettere familiari*, Napoli, presso D. Torres, nella Tipografia Raimondiana, 1774, I, p. 27.

¹⁶ *Ars logico-critica*, Napoli, Palumbo, 1745, pp. 264-265.

¹⁷ Sul tema è fondamentale l'innovativa ricerca di G. COSTA, *Celestino Galiani e la Sacra Scrittura. Alle radici del pensiero napoletano del Settecento*, prefazione di F. Lomonaco, Roma, Aracne, 2011. Dello stesso autore si veda anche l'utile contributo

ria ebraica e dei libri sacri come sapienza poetica. In essa sono manifeste le proprietà dei «poeti [...], sacerdoti, profeti e saggi delle nazioni gentili» che si esprimono con «sconciissime fantasie»¹⁸, perché coerentemente «ogni persona e, con ciò, ogni nazione, selvaggia e barbara o culta, canta», considerato che l'uomo è «per natura animal cantante»¹⁹.

Nella *Diceosina ossia della filosofia del giusto e dell'onesto* (apparso postumo a Napoli nel 1777) il gran tema vichiano dell'«erramento ferino» subisce un netto ridimensionamento nel capitolo primo del libro secondo con obiezioni di natura filosofico-religiosa che hanno alimentato le postille correttive di Vico su un esemplare della *Scienza Nuova* del 1730, imputate al censore Torno e probabilmente ad ambienti non estranei a Genovesi²⁰. Questi non esita, infatti, a chiedersi perché mai si tratti di uno stato ferino così crudele da surclassare quello degli animali che, diversamente dai *bestioni*, non abbandonarono mai le loro creature. Tali pagine e le altre che appartengono al periodo di maturità del pensatore salernitano non toccano temi di ortodossia religiosa e si mostrano molto attente al vichismo e alle nuove esperienze attinte da Rousseau e Montesquieu, dalla storia naturale della religione di Hume e da Lamettrie, quest'ultimo confutato alla luce di un coerente *stato di natura*:

Nello stato naturale l'uomo non è soggetto che allo stato fisico ed alla legge generale dello stato morale. La prima questione adunque, che qui ci si presenta, è: fu mai l'uomo o può essere stato nello stato bestiale? [...]. Monsièu l'Ametrie ha scritto e sostenuto, che questo sia stato

sulla «controversia teologica» del Genovesi, in *L'Illuminismo meridionale*, cap. VIII della *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, vol. VI, Roma, Salerno editrice, 1998, pp. 449-452.

¹⁸ *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze, in Ragionamento sopra i mezzi più necessari per far rifiorire l'agricoltura* del p. abate Ubaldo Montelatici [...], Napoli, per G. di Simone, 1753, poi in *Illuministi italiani*, tomo V, *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, p. 91.

¹⁹ Genovesi a Giambattista Sanseverino, Napoli, 25 dicembre 1763, cit. da CROCE-NICOLINI, *Bibliografia vichiana*, cit., vol. I, p. 256; *Lettere familiari*, cit., I, pp. 148-149.

²⁰ L'esemplare della *Sn30* è quello conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli "Vittorio Emanuele III", fondo S. Giacomo, XLII. 2. 19. Cfr. F. NICOLINI, *Il Vico e il suo censore ecclesiastico*, in «La Critica», XXXIX, 1941, pp. 302-309 e Id., *Vico, Hobbes e una postilla inedita alla «Scienza Nuova»*, in «Atti della R. Accademia Pontaniana», LXI, 1942, pp. 1-17 (dell'estratto).

il primo grado degli uomini di tutte le nazioni. Il signor Vico nella sua *Scienza nuova* n'ecceppa i soli ebrei [...]. Poiché l'uomo non può essere nello stato bestiale, qual debba essere il primo stato naturale del genere umano? Rispetto all'uso di Ragione debb'essere quel ch'è lo stato de' fanciulli intorno agli anni della pubertà delle nazioni culte. Gli uomini adunque ne' primi e selvaggi tempi delle Nazioni dovettero essere gran parte tutti senso, fantasia e moto: la ragione astratta ed universale, e perciò le teorie delle scienze e dell'arti dovettero loro essere ignote. [...] La lingua era scarsa e povera. I costumi semplici, ma misti di sùbite ire, e di sùbite paci. Dovettero amare di vivere più di preda, che di fatica, siccome i nostri ragazzi, i quali a niente pensano più sottilmente, che a' furti domestici. Questa teoria è confermata dalla storia delle Nazioni selvagge, così antiche, come moderne²¹.

La ripresa di Vico matura, poi, a proposito della tesi rousseauiana dei popoli selvaggi più liberi in fatto di religione e di governo. Le *Lettere familiari* si dissociano da tale constatazione e insistono sulle «insite proprietà dell'uomo» come la *forza ragionatrice*, prevedendo il progressivo sviluppo dalle sensazioni all'immaginazione fino alle «idee universali». Un'altra proprietà è il «timore del tuono e de' fulmini che desta l'idea di qualche cosa di divinità»; e ciò conferma che la natura non ha fatto «nessuno animale solitario» privo di religione²², perché «dove la buona filosofia non rischiera le menti umane sulla natura della divinità, sopra i veri interessi dell'uomo, la religione non può più essere che fiera fantasia»²³. Qui il richiamo indiretto al filosofo delle *Scienze Nuove* si concilia con il contrassegno di utilità sociale, rivendicato per la religione quale conseguenza del retto uso della ragione²⁴. Con ciò si metteva fine alla polemica contro una

²¹ *Diceosina*, cit., t. III, pp. 324, 325-326. Cfr. N. PERULLO, *Bestie e bestioni. Il problema dell'animale in Vico*, Napoli, Guida, 2002.

²² *Lettere familiari*, cit., II, pp. 73, 75-76.

²³ GENOVESI, *Autobiografia, lettere e altri scritti*, cit., p. 214. Sulla polemica con Rousseau in tale contesto cfr. GALASSO, *Genovesi: il pensiero religioso*, cit., pp. 384-385. Pagine magistrali sulla crisi dei «costumi europei» e sulla questione dei *selvaggi* nel Regno ha scritto A. GERBI, *Genovesi e i popoli primitivi*, in *Nuove idee e nuova arte nel '700 italiano*. Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei (Roma, 19-23 maggio 1975), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1977, pp. 113-118.

²⁴ La ragione come «sperienza» in quanto «ragione ragunatrice in uno de' diversi tempi e de' diversi fatti» è la facoltà che crea le conoscenze storiche e pratiche, scopre i nessi tra il presente e il passato, «nuovi rapporti e nuovi usi» e, perciò,

visione naturalistica di tipo epicureo, considerata, nella *Theologia*, tipica del lucreziano Vico, orientando gli strali verso i «romanzi filosofici» francesi cui sono da contrapporre le fasi del corso storico dell'uomo e della civiltà. Se la ferinità interrompe vichianamente l'ordine della natura e pone il complicato problema dell'unità con la storia successiva, occorre, per il filosofo salernitano, introdurre il tema della religione naturale nella storia delle nazioni non più attraverso il riferimento alla *mens* umana ma alla più antica rivelazione e continuità della *traditio*. Nelle pagine dedicate alla trattazione *Delle scienze metafisiche* i temi del «Dio corpo» per le «nazioni ragazze», delle «nozze» e delle paci», riferiti ai popoli «nelle civili compagnie» dopo la dispersione bestiale, sono stati discussi «mirabilmente dal nostro Vico nella *Scienza nuova*». Egli ha anticipato luoghi e problemi indagati da *philosophes* come Boulanger per il quale «la prima idea del dover esserci qualche divinità presidente all'universo nacque dai fenomeni del cielo [...]. L'autore delle *Considerazioni sul despotismo orientale* sembra far nascere quest'idea della catastrofe della terra a tempo di quel che noi chiamiamo diluvio [...] Le principali di queste idee erano venute in testa al nostro signor Vico. Vedi la *Scienza nuova*»²⁵. Le obiezioni rivolte contro il *philosophe* «facitor di romanzi filosofici» – che non spiegano come l'idea del vero abbia potuto abitare in genti così rozze e ferine²⁶ – sono estranee alla ricostruzione genovesiana della storia che, fondata sulla distinzione tra sacro e profano, presenta i fenomeni naturali straordinari, come il tuono e il fulmine, dentro un quadro provvidenzialistico a scopo apologetico. Riprendendo fonti contrastate da Vico, l'autore della *Dicesina* si richiamava agli scritti di Marsham e Spencer, per l'affermazione di una più antica rivelazione di Dio rispetto alle testimonianze della sacra Scrittura. Veniva, perciò, respinta l'ipotesi degli ebrei come «la prima gente postdiluviana e la più antica di tutte. Ma questo uomo dotto [Vico] si inganna. Non solo la storia profana, ma anche quella sacra fa gli ebrei più recenti degli egizi e dei caldei. Quando dico ebrei intendo una gente che è costituita da più famiglie, che possono costituire una *civitas* e che hanno proprie leggi, istituzioni e costumi»²⁷.

fonte «delle migliorazioni e delle perfezioni» (*Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, cit., p. 89).

²⁵ *Delle scienze metafisiche*, in Venezia, appresso T. Bettinelli, 1777, p. 276.

²⁶ Ivi, p. 26 e nota, cfr. anche pp. 170, 288. È significativa l'identificazione del *philosophe* con Boulanger che ne dà ZAMBELLI, *La formazione filosofica*, cit., p. 285, nota.

²⁷ *Universae christianae theologiae elementa dogmatica-historica-critica*, cit., p. 14,

In luce è il significato della religione come dimensione della *humanitas*, lontano da ogni zelante tradizione e ripugnante dogmatismo che riportano al Vico del *De constantia iurisprudentis* (parte I: *De constantia philosophiae*) e della *Scienza nuova prima* (libro II, cap. XLVII), teorico dell'accordo di filosofia platonica e religione cristiana e della «dimostrazione della verità» di quest'ultima, quando si legge il titolo scelto da Genovesi per la sua «opera ben grande e difficile [...] *La Repubblica divina*, nella quale ad uso di Platone, voleva andare esaminando la vera religione secondo tutte le sue parti»²⁸. E con Platone e Vico la *Theologia*, già nella versione del 1745-1746, dava una spiegazione del «novum systema», avvicinato a due *auttori* del filosofo napoletano, Lucrezio e Hobbes, a proposito delle origini rozze e violente dei primi uomini e delle prime famiglie, testimonianza delle «barbarae origines» di tutte le «nazioni gentili». Espressa in termini di chiara assonanza vichiana, l'analisi delle origini dell'umana *societas* contiene non irrilevanti riserve per chi come Genovesi non intende cassare il carattere provvidenziale della creazione prima e dopo il diluvio anche sulla base di annotazioni «naturalistiche». Le tesi vichiane sull'origine delle famiglie sono improponibili, perché è impensabile immaginare un periodo di umidità così lungo e tale da impedire tuoni e fulmini, mentre i bestioni si nutrivano di frutti maturati dalla forza del calore. Inoltre, ed è la riserva più irrevocabile, Vico ha errato nel concepire il sorgere della coscienza religiosa come un fatto provvidenziale che suppone di «mantenere e sviluppare imprudentemente [...] conseguenze lucreziane» incompatibili «nisi cum ea hominum origine, qua mee tellure ponit Lucretius»²⁹. La storia naturale delle religioni contiene premesse del tutto inaccettabili senza un preambolo di tipo provvidenzialistico che Genovesi accoglie per convinzione e non solo per prudenza apologeticamente orientata. Lo scopo è di partire da presupposti distanti da Hobbes e da Bayle, per mostrare come anche nei primi uomini non mancasse il senso del divino. E lo fa confrontandosi

cit. da N. BADALONI, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1973, rist., Milano, Fabbri, 1985, vol. III, p. 828 e già nel ms. N del testo citato da ZAMBELLI, *La formazione filosofica*, cit., p. 270, nota.

²⁸ *Vita di Antonio Genovesi*, cit., pp. 817-818.

²⁹ *Universae christianae theologiae elementa dogmatica-historica-critica*, cit., I, p. 236 e sgg., cit. da ZAMBELLI, *La formazione filosofica*, cit., parte II, p. 558 (con riferimento al ms. corrispondente). Sull'interesse per la fonte Lucrezio tra cultura moderna e dottrina cristiana si vedano gli utili spunti di riflessione in GALASSO, *Genovesi: il pensiero religioso*, cit., p. 398 e nota.

criticamente con gli *auttori* di Vico (Platone e Aristotele, Cicerone, gli stoici e gli epicurei) che non può non essere citato a proposito del passaggio dei primi uomini alla vita matrimoniale e a quella civile: «Imprimis vero ingeniosum est Vici nostri sistema, qui ex ferino statu tonitru homines ad nuptias et hinc familias impulsos fuisse contendit. Inde vero partim amore naturali, partim nefariorum metu natas civitates et imperia civilia. Ego sic sentio ex omnibus his causis aliquas natas civitates et imperia civilia»³⁰. Tali riserve presupponevano una nuova teoria stadiale per la comprensione delle *gentes* maturata nelle *Lezioni di commercio*, oltrepassando la visione triadica di Vico, pure presente nella *Theologia* e ricondotta alle «tres [...] aetates, Deorum, Heorum et Hominum» (di varroniana memoria)³¹ e ripresa autonomamente alla fine degli anni Sessanta a proposito dell'origine poetica teologica e fantastica delle lingue e del loro studio in sintonia con la storia civile, economica e naturale:

Tutte quasi le nazioni son venute alla coltura e alla ricchezza della lingua da principi selvaggi e barbari [...]. Le prime lingue non potevano essere che poetiche, teologiche, fantastiche, com'è ora la lingua di tutti i selvaggi [...]. Quella lingua poetica cominciò a perdere la prima energia [...] come i popoli [...] cominciarono ad avere delle arti e del commercio. Lo studio adunque d'una lingua dovrebbe andare di passo eguale colla storia civile, economica, naturale del popolo che l'ha parlata. Questa diligenza è stata poco adoperata dai filologi³².

Il giudizio critico non esitava a denunciare la «boria» delle nazioni che Genovesi utilizzava con marcata tonalità illuministica a vantaggio della critica delle *sterminate antichità*. Vico nella *Scienza nuova* sostiene che «ci siano due borie, una delle nazioni e un'altra de' dotti. Della boria delle nazioni udimmo – soggiunge – quell'aureo detto di Diodoro Siculo, che le nazioni, o greche o barbare, abbiano avuto tal boria di aver esse prima

³⁰ *Elementa metaphysicae*, cit., IV (1752), p. 238.

³¹ *Universae christianae theologiae elementa dogmatica-historica-critica*, cit., I, p. 11, in un'aggiunta al ms. MF, citato da ZAMBELLI, *La formazione filosofica*, cit., p. 510.

³² *Logica per gli giovinetti*, cit., pp. 217, 219. Sul tema è utile l'ampio contributo di N. PENNISI, *Filosofia del linguaggio e filosofia civile nel pensiero di A. Genovesi*, in «Le forme e la storia», I, 1980, pp. 321-380.

di tutte l'altre ritrovati tutt'i comodi della vita umana e conservate le memorie delle loro cose fin dal principio del mondo»³³. Non solo, la *scoperta del vero Omero* induceva a polemizzare con l'antiquaria contemporanea e a riprendere letteralmente, nella *Logica* del 1766, la polemica vichiana contro l'erudizione, denunciando la «boria degli antiquari di far dir a' vecchi tutto quel che non pensano che i giovani affini di laurearsene»³⁴. E nell'*Ars logico-critica* il ricordo elogiativo di Le Clerc precedeva il riconoscimento del valore critico delle accuse vichiane rivolte a una filologia incapace di contribuire ai principi della storia umana in quanto *scienza*: «Vetus est litteratorum mos, ut, quum originem alicuius artis quaerunt, ab Adamo initium faciunt: qui mos litteratorum borea vocatur a Vico nostro viro in primis clarissimo»³⁵.

Negli anni della restaurazione del Regno la nuova generazione di Celestino Galiani e Bartolomeo Intieri è già molto distante da quella del vecchio Vico, dal suo platonismo e dalla sua metafisica sia pure aggiornati³⁶. E all'anziano fiorentino umanista e riformatore si deve l'Accademia delle scienze di Massa Equana cui aderì Genovesi prima di ottenere la cattedra di economia civile nel 1754. Il nuovo potere di Carlo di Borbone (1734) affrontò il compito non facile di assegnare identità nazionale a un popolo antichissimo, costituito da una plebe riottosa e anarchica, perciò bisognosa di riforme civili, dell'azione di giuristi e funzionari; bisogno che attraverserà tutto il secolo, prima e dopo la spaventosa crisi agricola e annonaria del 1764. In tale nefasta congiuntura la convinta adesione del Genovesi alla liberalizzazione del commercio si esprimeva nelle *Riflessioni sull'economia generale de' grani* (1765) e nelle coeve *Lezioni di commercio* (1765-1767) in cui la fiducia di realizzare le riforme sulla base dell'aggior-

³³ *Storia del commercio della Gran Bretagna*. Scritta da John Cary [...], tradotta in nostra volgar lingua da Pietro Genovesi [...] con un *Ragionamento sul commercio in universale, e alcune annotazioni riguardanti l'economia del nostro Regno* di Antonio Genovesi [...], In Napoli per B. Gessari, 1757-1759), poi in A. GENOVESI, *Scritti economici*, a cura di M.L. Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1984, vol. I., p. 430, nota.

³⁴ *Logica per gli giovinetti*, cit., p. 161.

³⁵ *Ars logico-critica*, cit., p. 6.

³⁶ Significativa la lettera dell'Intieri a Giovanni Bottari del 24 dicembre del 1743 a proposito «del nostro sottilissimo signor Gio. Batta di Vico, reso già mezzo fuor di sé dalla vecchiaia, molto peggior della peste. Quest'opera è stata ampliata per più della metà di quella che nel 1725 diede alla luce» (cit. da F. VENTURI, *Alle origini dell'illuminismo napoletano*, in «Rivista storica italiana», LXXI, 1959, p. 425).

nata dialettica dei «bisogni» (un altro tema vichiano e del vichismo meridionale da Pagano a Cuoco) si scontrava con i poteri della nobiltà feudale e di un clero numericamente esteso, difensore a oltranza dei propri privilegi, al punto che, citando Vico, Genovesi poteva annotare «che troppi vi ha che tiran le carrozze colle budella»³⁷.

Alle incertezze e alle cesure della storia delle nazioni si tratta di rispondere con uno studio delle leggi e delle scienze, del commercio e delle arti, con un'analisi della vita civile che, dopo le suggestioni di Hume, Montesquieu e Rousseau, incontra le diagnosi storico-genetiche di Goguet, l'autore, nel 1758, del *De l'origine de lois, des arts et des sciences et de leur progrès chez les anciens peuples*. Con ciò Genovesi avverte, a suo modo, il bisogno di corrispondere all'ideale muratoriano di «pubblica felicità» e, insieme, di teorizzare una più complessiva concezione dello sviluppo delle società umane, partendo dal primo stadio delle «arti», della caccia e della pesca, per giungere al sesto, quello del commercio che apre la strada «all'ultimo grado, dove l'umanità si può dir giunta al suo colmo e quello nel quale fioriscono non solo le mentovate arti e tutte quelle che l'accompagnano, le quali oggimai sono intorno a dugento venti, ma le buone lettere eziandio e le scienze»³⁸.

³⁷ *Riflessioni sull'economia generale de' grani*, tradotte dal francese. Con un discorso preliminare del signor Abbate Genovesi (Napoli, a spese di G. Gravier, 1765), poi in GENOVESI, *Scritti economici*, cit., vol. II, p. 1161 e nota. Cfr. anche *Delle Lezioni di commercio o sia d' economia civile* (1765-1767), in Id., *Delle Lezioni di commercio o sia di economia civile con Elementi del commercio* (1765-1767), a cura di M.L. Perna, Napoli, Istituto per gli studi filosofici, 2005, parte II, p. 661. Su società e cultura nella Napoli genovesiana sono da ricordare i poderosi contributi di R. AJELLO, attento, soprattutto in quelli più aggiornati, a ridisegnare *l'Attualità di Antonio Genovesi*, privilegiando, in prospettiva antidealistica, l'analisi de *Il pragmatismo giuridico di Antonio Genovesi tra rivoluzione scientifica e restaurazione idealistica*, rispettivamente in «Frontiera d'Europa», X, 2004, 2, pp. 5-233 e, ivi, XI, 2005, 2, pp. 75-118.

³⁸ *Delle Lezioni di commercio o sia d' economia civile*, cit., parte I, p. 375. Sulla teoria stadiale ma con sottovalutazione del nesso con il modello vichiano cfr. V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 190-191. Sul tema è interessante l'aggiornato contributo di G. PASSETTI, *Una fragile armonia: felicità e sapere nel pensiero di Antonio Genovesi*, in *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento* a cura di A. M. Rao, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 287-297.

Negli sviluppi di una meditazione complessa e assai articolata l'influsso di Vico è, quindi, da segnalare anche per «l'impegno sui temi civili» che orienta i rapporti con il mondo dell'ortodossia religiosa, complicato dall'interesse comune per le origini della civiltà e i problemi di metafisica in un rinnovato progetto di pedagogia civile. In una delle *Lettere familiari* del 1764 la ricerca del fondamento della morale utilitaria nel *consensus gentium* e nell'ordine provvidenziale riprende la polemica vichiana contro gli «oziosi filosofi». Lo studioso salernitano non poteva non restare affascinato dalla dialettica di *principi e fatti*, tra la repubblica di Platone e la «feccia di Romolo», definito nella *Degnità VI* della *Scienza nuova*, attenta a considerare «l'uomo qual è» e a schierarsi con i «filosofi politici» contro i «monastici», per riscattare le «private utilità» e fondare gli ordini civili che sanno coniugare legislazione e filosofia utopica: «Nullos [...] esse homines aut fuisse unquam, nullas nationes [...] qui, si non libris ac sermones, sed re factisque res diiudicentur, honestatem non ex utilitate aestimaverint [...]. Otiosi philosophi [...] plenis buccis disputabunt, nec hominem audient de hominibus, non in hac mortalium faece, sed quasi in Platonis republica contentiose orantem»³⁹.

³⁹ *Lettere familiari*, cit., II, pp. 102-103. Sul tema cfr. TESSITORE, *Momenti del vichismo giuridico-politico*, cit., pp. 81-82. Al noto brano delle *Lettere* corrisponde quello degli *Elementorum metaphysicae* (Venetiis, apud Th. Bettinelli, 1748, p. 195) in cui Genovesi idealmente corrisponde al Vico, osservando che «coloro che non vedono l'uomo nella feccia di Adamo, ma come posto nella repubblica di Platone, quelli possono anche palesarsi filosofi, ma in nessun modo possono essere utili» (cit. da BADALONI, *Antonio Conti*, cit., p. 213).



GIROLAMO IMBRUGLIA

L'ULTIMO GENOVESI.
TRA KAUNITZ E MONTESQUIEU

1. Montesquieu intitolò IX. *Livres à faire* una delle rubriche delle sue *Pensées*: il primo era un catalogo di tutti «les livres perdus», o del cui progetto si avesse almeno testimonianza: idee mai portate a compimento, delle quali restavano frammenti «qui ont échappé au temps ou au zèle des religions naissantes»¹; un altro sarebbe stato dedicato alle idee che invece furono consapevolmente abbandonate, al perché furono giudicate sbagliate, e da quali alternative sostituite. In questo catalogo, insieme alle scienze, c'era la storia: «l'on devrait faire une histoire byzantine»², «au lieu de tant de volumes-in folio d'auteurs détestables» ; ma soprattutto Montesquieu pensò a un progetto mai realizzato prima di lui, «une histoire civile du Royaume de France, comme Giannone a écrit l'histoire civile du Royaume de Naples»³. Del resto Montesquieu progettò pure di scrivere la storia del regno di Algeri sempre «à l'exemple de Giannone, qui a fait l'*Histoire civile du Royaume de Naples*»⁴.

Giannone fu dunque per Montesquieu un modello storiografico per due ragioni. Perché aveva indicato come impostare il rapporto tra erudizione e narrazione, così da poter anche scrivere una diversa storia bizantina; e perché a riprendere il suo obiettivo di tracciare una storia civile, nella quale si fosse risolto il dilemma del rapporto tra storia sacra e profana, si poteva ricostruire la storia delle nazioni dell'età moderna, della Francia, ma anche del mondo ottomano. L'idea di scrivere quella che era una storia ancora mai fatta della Francia fu realizzata poi dal medesimo Montesquieu nello *Esprit des Lois*, in quel modo affascinante allo stesso tempo sistematico e impressionistico, che fu il suo stile. Vi affrontò e risolse in maniera nuova e illuministica i due punti che Giannone aveva discusso come costitutivi

¹ MONTESQUIEU, *Mes Pensées*, n. 951, in *Œuvres complètes*, Paris, aux Éditions du Seuil, 1964, p. 981.

² Ivi, n. 955.

³ Ivi, n. 954.

⁴ Ivi, n. 353, p. 891.

del mondo moderno e che lo avevano reso famoso nel primo Settecento⁵. La *Istoria civile del Regno di Napoli* aveva messo in luce da un lato la centralità della questione feudale e del suo rapporto con l'autorità del sovrano, e d'altro lato il senso politico della relazione tra religione e stato nella storia medievale e moderna, così come essa si era prodotta in Europa con il cristianesimo. La novità illuministica di Montesquieu consistette nel riprendere quei problemi, e nel dare una nuova e diversa definizione di ciascuno di quei termini: della natura della politica, della religione, dell'*esprit général* di una società.

Cosicché fu impossibile dopo il 1748 fare ancora storia al modo della *Istoria Civile* giannonica⁶. E anche a Napoli ci fu chi se ne rese conto.

2. Di questa cesura che la cultura dell'illuminismo rappresentò nei confronti della tradizione del giurisdizionalismo e dell'esigenza di costruire una visione storiografica coerente con la filosofia dei lumi, una testimonianza ci viene da Antonio Genovesi.

La storia intellettuale di Genovesi, come è notissimo, è stata ricostruita da Franco Venturi secondo due fasi successive, dal metafisico al «mercantante», dallo studioso dapprima di filosofia a quello di economia: come da filosofo si era distaccato dalla tradizione di Muratori e si era avvicinato all'empirismo del deismo inglese e voltairiano, così da economista aveva temperato e arricchito il mercantilismo spagnolo con le teorie di Hume. Ma questa ricostruzione, illuminante per chiarire la formazione e la maturità dell'intellettuale napoletano, ha forse il difetto di non considerare l'ultimo periodo di Genovesi, che, con un'intensa e straordinaria attività, vi affrontò un nuovo problema. Egli stesso, nel 1768, riconobbe con autoironia questa terza fase, dacché, diceva, era infine divenuto «da commerciante, decretalista»⁷, e soggiunse che «qualche bigotto paglietta» (il riferi-

⁵ J.G.A. POCOCK, *Barbarism and religion*, vol. II: *Narratives of Civil Government*, sez. I: *Giannone: Jurist and libertin in the Central Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (1999¹), pp. 29-71.

⁶ Altro problema è osservare che dopo il 1723 lo stesso Giannone non fu più storico come era stato lui stesso nell'*Istoria*, forse anche per l'influenza delle *Lettres Persanes* e delle *Considérations sur les Romains* di Montesquieu. Questione, questa, di centrale importanza per l'analisi del *Triregno* e che, come vedremo, ha rilievo anche nella storia delle letture giannoniane del secondo Settecento

⁷ A. GENOVESI, *L'affare delle Decretali* [che comprende 17 opere, scritte tra il

mento è a Pasquale Cirillo) lo aveva accusato di essere «un regalista!», «un amico de' ministri, un pensionario del re»⁸. Ma se questa era l'immagine che sapeva di avere suscitato nel pieno del conflitto delle *Decretali*, tuttavia dietro quella figura di polemico giurisdizionalista v'era ben altro.

Negli scritti pubblicati in quei frangenti e nella seconda edizione delle *Lezioni di commercio* (1768-1770) che stava preparando in quegli anni, Genovesi elaborò una nuova e più radicale teoria politica basandola su un ellittico, ma assai eloquente bilancio politico della intera propria attività e sull'onda più corta della drammatica esperienza che aveva vissuto tra il 1767-1769, quando appunto era sembrato a sé e agli altri d'essere divenuto 'regalista'. In quell'esperienza di confronto con Giannone, con il giannonismo senza Giannone e con Montesquieu, Genovesi affrontò negli ultimi due della sua vita il problema del rapporto tra stato e religione.

3. Le questioni nelle quali intervenne Genovesi nella seconda metà del 1768 furono infatti due. Prese posizione contro la decisione che la Camera di Santa Chiara aveva avallato di tenere in vita l'insegnamento delle *Decretali*; e collaborò in modo decisivo con Tanucci alla definizione della nuova carica di Avvocato della Corona, decisa nel settembre 1768, e alla sua creazione che ne permise l'assegnazione a Giuseppe Caravita di Turitto con la prammatica del 23 dicembre.

Sebbene tali vicende siano state discusse fin da Gennaro Maria Monti, adesso i documenti che Eluggero Pii ha raccolto ne permettono una più completa ricostruzione, pur se magari si possa avanzare qualche dissenso da tale edizione.

Le due questioni non sono soltanto legate dalla contemporaneità loro, ma appartengono a quella dinamica culturale e politica degli anni '60 che vide il mondo dei lumi unire la volontà di riforme con la battaglia contro l'*infâme*⁹. A Madrid l'azione di Campomanes fu esemplare e irreversibile, sicché anche quando quegli abbandonò il governo la sua azione non venne meno, anche se forse fu perseguita con minore determinazione; a Parigi la dinamica politica vide dapprima il protagonismo delle corti parlamentari

1766 e il 1769], in *Dialoghi e altri scritti. Intorno alle Lezioni di commercio*, a cura di E. Pii, Napoli, Istituto per gli Studi filosofici, 2008 (d'ora in avanti: *Dialoghi*), p. 497.

⁸ Ivi, p. 452.

⁹ F. VENTURI, *Church and reform in Enlightenment Italy: The Sixties of the eighteenth century*, «Journal of Modern History», XLVIII, 1976, pp. 215-232.

nell'espulsione dei gesuiti, e poi, di lì a pochi anni, nel 1770, il sopravvento degli ambienti di governo e di corte proprio sui parlamentari, con il colpo di stato Maupou. Ma in quei decenni le tensioni politiche e i dibattiti culturali riuscirono a creare nell'opinione pubblica francese fermenti vivissimi perché il mondo degli enciclopedisti vi prese parte e vi diede senso e direzione.

A Napoli per la crisi provocata dalla terribile carestia del '63-'64¹⁰ e poi per l'espulsione della Compagnia di Gesù si innescò una situazione di tensione interna all'élite di governo, impegnata a rinforzare la propria opera come esito della polemica anti ecclesiastica. Occorre anche tenere presente che la scomparsa di Nicola Fraggianni nel 1763 creò una mobilità di uomini e posizioni interne allo schieramento regalista di governo, facendo emergere una pluralità di posizioni, che non permisero a Tanucci di godere della piena autonomia di azione che nei medesimi anni aveva a Madrid, presso Carlo III, il Campomanes. Il giurisdizionalismo, da un lato, nel rinnovato conflitto con il papato si allargò a rivendicazione della dignità e autonomia dello Stato e divenne strumento per affrontare anche problemi sociali e culturali; d'altro lato, proprio perché rappresentò «uno dei percorsi principali del processo di formazione di una coscienza della 'nazione napoletana'»¹¹ fu un'area nella quale si svilupparono conflitti e contrasti interni al mondo togato, che, apparentemente unito sotto quella bandiera, fu lacerato tra posizioni tradizionaliste e più novatrici. Ne è testimonianza Tanucci, che volle dirigere questo movimento, che fu anche a capo del Delegato della Reale Giurisdizione e che del dialogo, non privo di ruvidezze, con un nuovo giurisdizionalismo, di un giannonismo senza Giannone fu l'artefice. A Napoli la questione del rapporto tra potere politico e potere ecclesiastico fu da lui indirizzata verso l'obiettivo del rafforzamento dello Stato. Ma il suo sentimento della «religione della sovranità» nulla ebbe mai di illuministico¹², affermando invece la secentesca teoria della origine divina della sovranità. In questo senso è significativa l'ambiguità della posizione che il gran ministro ebbe in quell'occasione. Nell'*affaire* delle

¹⁰ Cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, 7 voll., vol. V/1, Torino, Einaudi, 1987, pp. 221-305.

¹¹ G. GALASSO, *Storia del Regno di Napoli*, 6 voll., Torino, Utet, 2006-2011, vol. IV, *Il Mezzogiorno borbonico e napoleonico (1734-1815)*, p. 421.

¹² M.G. MAIORINI, *Tanucci, s. Alfonso e la teoria della sovranità*, «Rivista del Sannio», XXII (2004), pp. 184-238.

Decretali mantenne una posizione moderata, mentre assai più determinato fu nell'istituzione della carica dell'Avvocato della Corona.

4. L'occasione della questione dell'insegnamento universitario delle *Decretali*¹³ si aprì quando alla morte del titolare Mari si cominciò a discutere per nominare il successore. Genovesi fu lesto a domandare polemicamente non chi fosse il migliore docente da chiamare, ma se fosse opportuno mantenere tale insegnamento. Propose che la cattedra di Diritto canonico venisse abolita: non si poteva accettare che a Napoli si insegnasse il diritto di un altro Stato, il quale per di più esigeva che la propria giurisprudenza prevalesse su quella nazionale. Significava per il regno di Napoli la rinuncia alla propria sovranità. Genovesi sapeva che pochi mesi prima, nel gennaio 1768, Clemente XIII con il *Monitorio* aveva scomunicato il duca di Parma e preteso l'annullamento di alcune sue leggi, affermando appunto che a base della legittimità del potere laico stava il potere religioso. Parevano tornati i tempi di Sarpi. Approfittando dell'equivoco parere dato dalla Camera di Santa Chiara, la quale si autorappresentava come il tempio del giannonismo, che aveva difeso la necessità dell'insegnamento delle *Decretali* perché a giudizio dei consiglieri andavano «rispettate come *jus commune* d'Europa»¹⁴, Genovesi svolse la polemica su due fronti. Riaffermò in primo luogo che il vero *jus commune* europeo era rappresentato soltanto dal diritto romano e dunque si richiamò, contro i togati napoletani moderati, all'autentica radice laica del giurisdizionalismo in nome di una fondazione e di una prassi laiche del diritto. Tanucci fu d'accordo nel condannare la consulta della Camera di Santa Chiara, ma non ebbe la forza di seguire Genovesi nella proposta di cancellare la cattedra delle *Decretali*. Fu perciò creata una cattedra di storia dei concili. Il fronte giurisdizionalista si era spaccato e una falla non soltanto ideologica si era aperta nello schieramento togato.

In secondo luogo Genovesi con violenza inaudita e in lui sorprendente allargò il fuoco dell'analisi sulla storia ecclesiastica e di conseguenza sui

¹³ Il diritto canonico prevedeva lo studio delle *Decretali*, la codificazione del potere ecclesiastico avvenuta tra il XI e il XIII secolo. I cinque libri delle *Decretali* vennero promulgati nel 1234 per ordine del papa Gregorio IX. Questa raccolta fu poi corretta alla luce del Concilio di Trento, e apparve nel *Corpus iuris canonici* del 1582.

¹⁴ *Dialoghi*, p. 463.

rapporti tra politica e religione. Delle *Decretali* fece vedere sia cosa fossero, sia cosa avesse significato la loro istituzione nella storia del cristianesimo. Tre erano i punti messi in risalto. L'imposizione delle *Decretali* mirava al mantenimento della superiorità del potere papale, sebbene mascherato come potere spirituale. Anzi, la chiesa romana voleva addirittura assumere «l'autorità dell'impero romano e una spaventosa giurisdizione sopra tutti i sovrani». Le *Decretali* annullavano infatti l'autorità legislativa dei sovrani nazionali, mentre «il papa si ascrive il *jus* esclusivo di sottomettere alla monarchia della Curia romana tutte le persone che vuole e tutti i beni che gli piace». Inoltre, si vedeva quale fosse di conseguenza la natura della monarchia papale, che era «una monarchia dispotica, spirituale, di tutta la cristianità». Infine, le *Decretali* facevano scomparire «la giurisdizione dei magistrati civili» e favorivano il processo della territorializzazione del papato, che in tal modo si sostituiva al legittimo sovrano nazionale. Caso esemplare era Napoli, che rischiava di perdere la propria autonoma sovranità sia per le pretese universali della Chiesa, sia per la pretesa della Curia di considerare il regno un proprio feudo. La chiesa d'Inghilterra, giudicata la più stabile tra le chiese protestanti, poteva essere di esempio perché aveva saputo combattere questa pretesa e le *Decretali* vi avevano avuto la sorte che meritavano, scomparendo. Per Genovesi era dunque necessario ritrovare la verità del cristianesimo, negata e stravolta dalla chiesa romana, ed era possibile tornare alla vera chiesa voluta da Cristo, che «non fondò il sacerdozio per abolir l'imperio. Egli venne *docere, predicare evangelium poenitentiae*. Fondò una scuola, non un principato»¹⁵. Era, questa, una posizione di radicale ma ortodosso giurisdizionalismo.

Nella ricostruzione della storia della Chiesa e della sua progressiva espansione politica Genovesi aveva seguito infatti abbastanza da vicino Giannone. Certo, l'ammirazione, che pure da avversario, Giannone provò per Gregorio VII, non fu condivisa da lui. Ma la tesi giannoniana della affermazione definitiva della Chiesa nel secolo XI era da lui accettata anche perché si integrava con quella di Muratori, che aveva sostenuto che la politicizzazione ecclesiastica era iniziata in quei secoli e aveva rappresentato la causa cruciale, sebbene ormai poco visibile, dei successivi conflitti tra stato e chiesa¹⁶. Anche Genovesi nelle sue *Institutiones theologicae* aveva contestato che la chiesa potesse essere definita un corpo politico e che per-

¹⁵ *Dialoghi*, pp. 449, 462, 464, 466, 468, 473, 497, 475, 502, 525.

¹⁶ L. A. MURATORI, *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, Monaco, Olzati, 1766, vol. III, dissertazioni LXVIII e LXXI.

ciò potesse emanare leggi che avessero legittimità per altri Stati. Tra stato e chiesa v'era un incommensurabile dislivello, che impediva di poter mettere la seconda sullo stesso piano del primo; e nelle molte infuocate pagine che dedicò alla storia della chiesa Genovesi mostrò come il progressivo prevalere della centralizzazione romana avesse fatto scomparire del tutto l'originaria sua natura per imporne un'altra, animata esclusivamente dall'avidità¹⁷:

Dove vanno poi a terminare tante belle e caritatevoli leggi di questo codice? A rendere vettigali principi e popoli. E' leggiadra comparsa, ed ha del magico vedere tutte queste corti convertirsi in oro, perle, diamanti, argento ed essere trascinato modestamente alle volte della curia da quei benedetti santoni di crocesegnati: sospensioni, interdetti, scomuniche, contese civili, contese criminali, eresie, magie, fattucchiere, stregonerie, bestemmie, incesti, preticidi, fratricidi, parricidi di sovrani, divorzi, legittimità o illegittimità, fama, infamia, mi si annebbia la vista per la lunghezza di questa processione: tutto, tutto ha un'appellazione *jure communi* (questa è pur bella) alla Curia: e tutto, virtù, vizio, beneficio, diritto, tutto vi diviene denaro.

Cosa fosse la Chiesa si sapeva ormai bene, perché la storiografia protestante innanzitutto, e poi anche quella cattolica ne avevano messo in luce i caratteri originari e quelli storici. Sulla scorta di queste analisi, ma anche delle sue letture *philosophiques*, Genovesi come tanti in quei decenni definì il potere papale come una teocrazia. Può darsi che, come sostiene Pii, in queste pagine si senta la lettura del *Triregno*, il quale, come ha mostrato Bertelli¹⁸ e come poi ha precisato Elvira Chiosi, dovette circolare molto a Napoli, pur se in modi che non possono ancora essere compiutamente determinati. Mi sembra sia da condividere l'osservazione di Pii che, comunque sia potuta avvenire questa lettura, Genovesi tra l'*Istoria* e il *Triregno* colse soprattutto la continuità e non la loro discontinuità.

L'altro aspetto che, come si è visto, agli occhi di Genovesi costituiva la pericolosità della Chiesa per lo stato napoletano, era la tesi romana di considerare il regno come proprio feudo. Questo secondo punto ricorda, più che Giannone, il *Nullum jus romani pontificis in regnum neapolitanum*

¹⁷ *Dialoghi*, p. 492.

¹⁸ S. BERTELLI, *Giannonica. Autografi, manoscritti e documenti della fortuna di Pietro Giannone*, Napoli, Ricciardi, 1958, pp. 342 e 353.

(1707) di Niccolò Caravita. Si direbbe che Genovesi abbia individuato nella tradizione del giurisdizionalismo napoletano due distinti filoni, risalente l'uno al Caravita, l'altro al Giannone: una distinzione che vent'anni dopo riprese Eleonora Pimentel Fonseca, quando nel 1790 curò la pubblicazione del *Nullum jus* di Caravita, e giudicò quest'opera politicamente più feconda della *Istoria civile*.

La Chiesa dunque era stata e tuttora era per Genovesi uno dei fattori dell'arretratezza 'civile' meridionale: ne aveva drenato la ricchezza e ne aveva arrestato lo sviluppo culturale. Nella seconda edizione delle *Lezioni*, Genovesi aggiunse un paragrafo, che ampliava quello che già era stato detto nella prima edizione, e che denunciava nell'azione della Chiesa un'opera disgregatrice del tessuto sociale della nazione. Era inutile prospettare cambiamenti «se non si pensa ad unire le forze già da otto secoli distratte. (Occorre) applicare le loro forze ad un centro in moto, e far che spingano tutte animate dal medesimo spirito»¹⁹. Il confronto tra la prima e seconda edizione, ormai agevole grazie all'edizione di Maria Luisa Perna, mostra che, accanto all'accentuazione della polemica antifeudale, in particolare per la questione delle tasse, il richiamo alla creazione di un libero mercato, e perciò della libertà del lavoro, del commercio e della proprietà della terra, si unisce all'attenzione ai meccanismi fiscali e alla denuncia delle proprietà ecclesiastiche, ch'erano invece tenute avulse dal mercato²⁰. L'orizzonte 'civile' di Genovesi capovolge perciò il senso della *Istoria* giannonica. L'attenzione alle condizioni di vita materiale del regno fa venire in luce non la costruzione di lunga e positiva durata delle forme giurisdizionali, ma al contrario la mutevolezza delle forme sociali e politiche. Sicché è coerente la polemica, ispirata da Montesquieu²¹ ma anche da Beccaria, contro la tradizione giuridica che si voleva garanzia dell'immutabilità dei rapporti civili e giuridici. Al centro della riflessione politica illuminista doveva stare la consapevolezza *philosophique* che gli individui e le società erano animate e rette da interessi anche contrastanti, i quali determinavano, nel libero loro giuoco, le forme della loro possibile integrazione. Per pensare una politica illuminista, cioè consapevole della necessità dei conflitti, non

¹⁹ A. GENOVESI, *Delle Lezioni di commercio o sia di Economia civile*, a cura di M.L. Perna, Napoli, Istituto Italiano degli Studi Filosofici, 2005, p. 617.

²⁰ Ivi, M.L. PERNA, *Nota critica*, pp. 910-1.

²¹ MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, V, xi: «Ainsi toutes nos histoires sont-elles pleines de guerres civiles sans révolutions ; celles des états despotiques sont pleines de révolutions sans guerres civiles».

bastava la tradizione teorica e storiografica di Giannone; era necessaria un'altra storiografia, che non avesse come suo cuore la volontà di affermare l'unità dello stato sopra e contro i conflitti individuali, così come continuava a fare la prospettiva giuridica, che nelle istituzioni vedeva il modo di assicurare la compattezza sociale al prezzo di soffocare le tensioni. Per comprendere le vicende della monarchia napoletana e trarne la base per un progetto riformatore complessivo Genovesi voleva si tracciasse una storia dei conflitti, come appunto aveva fatto Montesquieu nell'*Esprit des lois* e, potremmo aggiungere, Hume nella *History of England*.

Nella seconda edizione delle *Lezioni di commercio* (1768-1770), Genovesi parlò della mancanza di una storia del regno di Napoli e del bisogno di averne una. L'arretratezza economica aveva coinvolto pure la condizione delle scienze, delle arti e delle «scienze morali»²² e quindi anche nella «storia civile» nel Regno aveva impedito che si facesse «gran cosa». Soltanto se si collegavano le due questioni che stava affrontando negli ultimi suoi anni, quella sulla natura del potere ecclesiastico e quella dell'arretratezza sociale, si poteva pensare una nuova politica che le sapesse risolvere. E pensare tale loro collegamento era possibile se se ne faceva la storia. Da questa consapevolezza si doveva partire per intendere la storia napoletana. Era vero che sue storie particolari non mancavano; ma grave invece era la carenza di quelle «generali», tra le quali²³

la men cattiva ... è quella di Giannone. Ma l'autore non era gran fatto filosofo né un storico poco filosofo può soddisfare ai secoli illuminati; e poi aveva altrove il pensiero; né volle, e non poteva solo scrivere una compiuta storia universale del Regno. Sarebbe questo il tempo da pensarvi; ma si richiede un'unione, e sostenuta dal braccio sovrano.

Il testo delle *Lezioni* nella seconda edizione rimase invariato rispetto a quello della prima edizione (1765-67): Genovesi vi aggiunse però questa nota, la quale aprì nuove prospettive. L'insufficienza storiografica del giurisdizionalismo svelava pure l'insufficienza sua politica.

5. Attraverso la progettazione della nuova istituzione, l'Avvocato della Corona, Genovesi discusse l'idea di stato che si stava affermando a Napoli

²² Ivi, p. 629,

²³ Ivi, p. 629, n. u.

e in Europa sul piano pratico delle riforme.

A lui vennero chiesti, presumibilmente da Tanucci, due pareri su tale nuova istituzione. Furono le *Riflessioni sopra le Istruzioni economicali*, e le *Istruzioni per l'Avvocato della Real Corona*. Nella loro edizione Pii propende, ma senza fornire prove a questa congettura, a datare per prime le *Istruzioni*. A me per due motivi sembra invece più ragionevole anteporre le *Riflessioni*.

Vi è innanzitutto una considerazione esterna, da tenere presente anche se forse non decisiva. Nelle *Istruzioni* è ricordato, come si vedrà, il *La repubblica e la Chiesa dentro i loro limiti* di Amidei. Tanucci aveva fatto mettere al bando questo libro e perciò riesce difficile pensare che Genovesi l'abbia evocato proprio quando infuriava la polemica; più probabile che sia stato citato ad acque più tranquille. Ma la prova decisiva mi pare venire da un cruciale riferimento interno del testo, che permette di identificare a quale opera Genovesi abbia dedicato le sue *Riflessioni*. In questo manoscritto infatti le *Istruzioni* che vengono commentate da Genovesi sono dette *economicali*. Pii non ha identificato l'opera, perché ha considerato esatto il titolo, così come è riportato nel manoscritto. Ma al contrario lì il titolo è indicato in modo sbagliato: le «*Istruzioni economicali*» non esistono²⁴, ma esistono le *Istruzioni segrete per la Giunta Economale*, inviate dal Kaunitz allo Sperges il 2 giugno 1768²⁵ e approvate il 15 giugno 1768; il 24 agosto tali *Istruzioni* furono stampate in francese come *Principes établis par S. M. l'Impératrice ... pour servir de règle à ses tribunaux et magistrats dans les matières ecclésiastiques*²⁶.

Le *Riflessioni sopra le Istruzioni economicali* di Genovesi sono dunque l'analisi minuziosa di queste *Istruzioni* – e questo spiega perché il secondo intervento di Genovesi abbia appunto il titolo di *Istruzioni*: istruzioni sì per il futuro Avvocato della Corona, ma modellate sullo schema viennese, discusso in precedenza.

Le *Riflessioni sopra le Istruzioni economicali*

Le *Istruzioni* del Kaunitz sono, come è noto, fondamentali per intendere la politica del giuseppinismo. La *iurisprudencia ecclesiastica* veniva discussa

²⁴ «Economicale» è perciò errore del copista di Genovesi.

²⁵ *Geheiminstruktionen für die Giunta Economale in Mailand*, in F. MAAS, *Der Josephinismus. Quellen zur seiner Geschichte in Österreich, 1760-1790*, 4 voll., (Wien, Harold, 1951), I vol. (d'ora in avanti : *Geheiminstruktionen*), pp. 289 ff.

²⁶ *Geheiminstruktionen*, p. 322.

con fervore a Vienna, che già nel 1767 aveva adottato alcune misure giudicate a Roma sconvolgenti. La giunta economale il 3 agosto 1767 era stata infatti incaricata di realizzare una serie di riforme in ambito ecclesiastico, dalla regolamentazione della manomorte al controllo delle bolle papali, all'*imprimatur*. La curia vaticana giudicò queste riforme poco meno che eversive e con la sua intransigenza spinse Vienna a radicalizzare ulteriormente la nuova regolamentazione. P.J. Riegger aveva in parte già pubblicato nel 1767 le *Institutiones iurisprudentiae ecclesiasticae*, e nell'estate del 1768 Franz Joseph von Heinke cominciò a redigere la sua relazione *Über die Exemptiones* del mondo religioso che, apparsa nel 1769, avrebbe chiarito le sfere di autonomia e di rispettive competenze tra Stato e Chiesa. Le brevi *Istruzioni* del Kaunitz lo fecero con secchezza, ma con straordinaria densità.

Anche in Italia vi fu interesse e fermento in questa direzione: si pensi al libro dell'Amidei, al *Ragionamento sopra la podestà temporale dei principi e l'autorità spirituale della Chiesa* del Frisi del dicembre, alle *Riflessioni di un Italiano* apparso a Basilea a inizio 1768. Direi che Pietro Verri espresse meglio di tutti il senso di quel dibattito, quando per riassumere il progetto del governo austriaco scrisse il 17 novembre 1768 al fratello Alessandro che «Febronio deve diventare il codice universale». Su questo sfondo, che è quello nel quale matura il «grande progetto» del potere viennese²⁷, vanno intese le pagine di Genovesi. Il quale fu però lontano dall'accettare l'impostazione austriaca. Con lui una forbice si era aperta tra il giurisdizionalismo dei governi e la *philosophie* delle riforme.

L'analisi di Genovesi è attenta e particolareggiata. Interessante è il modo con il quale presentò l'argomentazione di Kaunitz. La fece discendere da un'ipotesi che diceva essere sottintesa e che volle rendere esplicita: era l'ipotesi che «Dio abbia creato due potestà egualmente indipendenti dalla volontà degli uomini ... l'una non soggetta all'altra e queste sono il sacerdozio e l'impero». Le due massime generali di Kaunitz sostenevano che «quello, che non è per istituzione divina di privata competenza del sacerdozio è oggetto della suprema potestà legislativa ed esecutrice del principato», e che «d'istituzione divina non può dirsi che quello, che da Gesù Cristo medesimo è stato attribuito ai suoi apostoli». Secondo Kaunitz la sovranità laica investiva ogni campo dell'esperienza religiosa, ad esclusione di quello che per istituzione sacra apparteneva al sacerdozio, e cioè la predicazione, il dogma, la disciplina, il rito e la liturgia. Fuori da questo

²⁷ F. VENTURI, *Settecento Riformatore*, t.IV/2, 1984, pp. 615-779.

recinto, il clero non doveva godere di alcun diritto che fosse privo del beneplacito del sovrano. Questi poteva perciò rettificare e annullare privilegi anche remoti, e contestare prassi che, pur se ispirate a canoni e decisioni di concili, tuttavia non concernevano «oggetti puramente spirituali»²⁸. Era, in fondo, la tesi di Sarpi. Ma per Genovesi era un errore riconoscere l'esistenza di due poteri di pari grado e di eguale fondazione divina. Il clero non aveva «la potestà coattiva dell'anima»; i preti erano «dottori, sacerdoti, amministratori de' misteri divini, ispettori e custodi del costume». Probabilmente Genovesi criticò questo punto essenziale del giurisdizionalismo avendo presente uno dei luoghi più famosi della *History of England* di Hume. Lo scozzese aveva affermato che "there must be an ecclesiastical order, and a public establishment of religion in every civilised community."²⁹ And "if we consider the matter more closely, we shall find, that this interested diligence of the clergy is what every wise legislator will study to prevent; because in every religion, except the true, it is highly pernicious, and it has even a natural tendency to pervert the true, by infusing into it a strong mixture of superstition, folly, and delusion." But "in the end", the civil magistrate uncovers that by assigning stated salaries to their profession, the "ecclesiastical establishments, though commonly they arose at first from religious views, prove in the end advantageous to the political interests of society."³⁰ Montesquieu, non Voltaire aveva guidato Hume in questa analisi; ed è a lui e appunto a Montesquieu che Genovesi si rifà per oltrepassare il giurisdizionalismo viennese.

Non si doveva accordare al sacerdozio «il titolo di potestà suprema, perché ... subito dalla suprema indipendente potestà spirituale passeranno ad una potestà coattiva de' cuori, la quale, non potendosi separare lo spirito dal corpo, pretenderanno che debba essere coattiva anche del corpo: con che il principato avrà perduta la causa»³¹. Dietro le *Geheiminstruktionen* Genovesi scoprì l'ambiguità della tradizione di Febronio e del giannonismo e se ne allontanò. Affermò la verità del solo diritto naturale, perché soltanto il diritto naturale aveva una fondazione divina e, come era stato

²⁸ *Geheiminstruktionen*, pp. 288-9.

²⁹ David HUME, *The History of England*, (Indianapolis: LibertyClassics, 1983 = 1778), ch. XXIX, t. III, pp. 134-5.

³⁰ *Ivi*, p. 136.

³¹ *Riflessioni*, pp. 553, 555.

detto nella *Diceosina*³², lì stavano le sole norme che nella loro autonomia e razionalità dovevano costruire le leggi delle società umane.

Il giurisdizionalismo giannoniano e di Kaunitz per definire le relazioni tra Chiesa e Stato aveva fornito una teoria della prima e del secondo. Abbiamo visto che quell'immagine della chiesa era stata rifiutata da Genovesi, che contestò anche la strategia politica. Tale teoria, da Sarpi a Giannone a Verri, consisteva nell'accettazione della monarchia assoluta. Questa era stata anche la posizione dello stesso Genovesi. Ancora pochi anni prima nessuna distanza si era presa dalla monarchia assoluta nelle *Lezioni di commercio*, e pure nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* sulla natura della monarchia assoluta non c'era alcuna ombra. Ma poi, nelle *Riflessioni sullo Spirito delle Leggi* e nella *Diceosina* si era affermato quel che è definibile, in termini larghissimi, il repubblicanesimo civico di Genovesi, di cui qui si sente una coerente eco. Venendo meno la tradizione giurisdizionalista, vacillava l'affermazione del potere regale assoluto. La tradizione giannoniana aveva messo in discussione non la natura della religione e la sua compatibilità con la ragione, ma l'evoluzione della sua storia istituzionale, che ne aveva tradito lo spirito; e, in modo parallelo, aveva criticato la degenerazione delle istituzioni politiche quando avevano stravolto la coerenza della tradizione giuridica. Da illuminista, a Genovesi non parve sufficiente la domanda sul come si erano svolte le istituzioni sociali, ma si chiese perché fossero sorte e dove stesse il loro diritto alla luce della ragione. L'ipotesi che viene adesso contrapposta al giurisdizionalismo è quella illuminista, pensata sulla base di un diverso rapporto tra religione, politica e morale. Genovesi condivise la posizione dei *philosophes* che avevano pensato possibile il rapporto tra morale e politica senza la religione. Non seguì fino in fondo Holbach, Boulanger e Diderot, per i quali la paura stava alle origini sia della religione sia della politica, e che avevano perciò da un lato riconosciuto la medesima radice antropologica alla formazione del potere ecclesiastico e religioso, e d'altro lato avevano mostrato come il bisogno di politica potesse trasformarsi in dispotismo; né subì il fascino di Rousseau e della sua teoria della volontà generale, come fece il toscano Amidei. Di contro alla tesi del giurisdizionalismo, Genovesi ribadì l'idea di politica di Locke, che aveva difeso la sua autonomia e quella dei diritti civili.

La polemica sul potere della chiesa e la sua delimitazione fu infatti da Genovesi svolta secondo la consueta metodologia, che era quella empirista

³² A. GENOVESI, *Della Diceosina*, a cura di N. Guasti, Venezia, Centro Stiffoni, 2008.

e lockiana. La chiesa che viene così descritta è assai vicina a quell'associazione che negli scritti sulla tolleranza Locke aveva definito sia nelle sue relazioni interne sia in quelle con lo Stato. Genovesi aveva in questo modo recuperato l'intera area del diritto naturale, nella quale egli, lettore non vichiano di Vico, inserì la riflessione sui diritti umani. Continuò a credere nel deismo giovanile e da quella visione ne ricavò una coerente, moderata ma illuminista teoria politica.

Le Istruzioni per l'Avvocato della Real Corona.

In Locke Genovesi aveva scoperto che la politica "contains two parts, very different the one from the other". La prima conteneva la scienza della sovranità, «the original of societies, and the rise and extent of political power», (Hobbes, Locke Pufendorf); l'altra insegnava "the art of governing men in society." Questa "is best to be learned by experience and history, especially that of a man's own country"³³; era la *police*, ossia l'insieme delle tecniche che tenevano in ordine la società. Si poteva scrivere del primo aspetto tralasciando il secondo; ma non si poteva parlare della *police* senza la sovranità, perché in tal modo si sarebbe giustificato il potere dispotico. Genovesi seguì questa posizione, che fu anche di Montesquieu³⁴: e qui stette la differenza sua con Tanucci.

Nelle sue *Istruzioni* Genovesi esordì affermando che il moderno funzionario *fiscale* era differente da quello delineato nell'*Editto perpetuo* dell'imperatore Adriano e con consapevole provocazione sostenne la discontinuità tra la tradizione del diritto moderno e quello romano. Così si distaccava dal giurisdizionalismo napoletano – che sulla continuità loro aveva sempre insistito, compreso il Giannone e che egli stesso aveva difeso nella polemica sulle *Decretali* – e seguiva l'impostazione illuminista della teoria diritto naturale moderno³⁵. Questa scelta era ribadita nell'interpretazione della natura dell'Avvocato del Re, paragonato ai procuratori del re in Francia, senza che alcun riferimento fosse fatto al *fiscal* spagnolo.

³³ J. LOCKE, *Some thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman* (1703), *The Works*, vol. IV, 602.

³⁴ MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, XXVI, 24, «Dans l'exercice de la police c'est plutôt le magistrat qui punit que la loi».

³⁵ R. TUCK, «The 'modern' theory of natural law», in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, A. Pagden ed., Cambridge: Cambridge Un. Press, 1987, pp. 99-119.

Risultava da questa ricostruzione che compito dell'Avvocato del Re era la difesa degli interessi sovrani, cioè «giurisdizione, l'autorità delle leggi, la libertà e la sicurtà dei popoli»³⁶. In questo compito due secondo Genovesi erano le questioni essenziali. In primo luogo, l'Avvocato del Re doveva contrastare le pretese di Roma, poiché il papato a Napoli «con le sue pretese di monarchia universale spirituale temporale viene a spogliare i sovrani di quasi tutti i iussi di sovranità, a distruggere i codici delle leggi civili, su cui è fondata la libertà del re e dei popoli, a ligare in mille modi le braccia de' magistrati civili, ad imprendere sul foro laicale, ad avvilitare il vescovado, che è di divina istituzione, o ad armarlo contra i sovrani e i popoli, a rendere precarie le proprietà de' beni de' cittadini per tanti appelli a Roma e per tante invenzioni sui benefizi, a rendere incerta la vita, la libertà e la stima delle famiglie e delle persone per l'Inquisizione e per i tanti modi di scomuniche». Tale conflitto prevedeva almeno cinque problemi di grande generalità su cui tener vivo il contrasto contro il papato. In un regno non dovevano vigere due sistemi di leggi, perché si sarebbe prodotta un'anarchia che avrebbe distrutto lo stato; l'Avvocato di conseguenza doveva impedire che il clero divenisse indipendente dalla monarchia, che la censura dei libri fosse affidata al clero, che il clero potesse insegnare e pubblicare senza il controllo del *modus docendi*, che le scuole non fossero regolate da leggi dello stato³⁷. L'altra grande questione cui l'Avvocato doveva prestare cura concerneva la «giurisdizione de' baroni», che il sovrano avrebbe dovuto rendere di nuovo dipendente «dalla suprema giurisdizione del re (e de' popoli)»³⁸.

A chi dovesse occupare questo «nuovo posto» si chiedevano perciò sentimenti di grande elevatezza, in particolare, con eco di Montesquieu, si chiedeva che l'Avvocato avesse la virtù dell'«onore». La grandezza dei compiti traspariva dai suoi obiettivi, che come si è visto erano la lotta alle giurisdizioni ecclesiastica e feudale e l'affermazione della sovranità.

Per esser chiaro Genovesi indicò alcune letture che dovevano costituire il «breviario di questo Avvocato». In quello che avrebbe potuto essere un catalogo, Genovesi invece tratteggiò un'ellittica e acuta storia del pensiero giuridico e politico moderno. Dapprima ricordò le opere di Giannone e Sarpi; poi le opere francesi di fine Seicento. Venivano ricordati il *Traité de*

³⁶ GENOVESI, *Istruzioni per l'Avvocato della Real corona*, in *Dialoghi* pp. 545-552 (d'ora in avanti: *Istruzioni*), qui p. 547.

³⁷ Ivi, p. 547 e pp. 550-552.

³⁸ Ivi, p. 553.

l'autorité des rois touchant l'administration de l'Eglise, più noto come il *Traité de la Régale*³⁹, che conteneva le dissertazioni redatte nel 1682 su incarico di Luigi XIV da Le Vayer de Boutigny nella polemica con Innocenzo XI; il *Traité de l'autorité du pape dans le quel ses droits sont établis et réduits à leurs justes bornes et les principes de l'Eglise gallicane justifiez*, di Lévesque Pouilly de Burigny; la *Défense de la Déclaration de l'assemblée générale du Clergé de France de 1682 touchant la puissance ecclésiastique*; il *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle* di Ellies Dupin e *La science du gouvernement* di Réal de Courban. A tali testi gallicani e giansenisti, Genovesi aggiungeva che sarebbe stato «utilissimo» per l'Avvocato del Re avere una raccolta delle istanze e delle rimostranze settecentesche fatte dagli avvocati e procuratori del re nei Parlamenti di Parigi e Rouen «per apprendere il metodo, lo stile, le massime e lo spirito» con cui comporre la propria opera⁴⁰. Il riferimento all'azione dello stato francese rimandava alla conoscenza dei dibattiti di quegli anni: si pensi alla *Discussion intéressante sur la prétention du Clergé d'être le premier ordre d'un Etat*, del marchese de Puységur apparso alla fine del 1767, o al celebre scritto di François Richer, *De l'autorité du clergé et du pouvoir du magistrat politique sur l'exercice des fonctions du ministère ecclésiastique*, Amsterdam 1766. Da lì veniva quella che doveva essere la retorica del nuovo Avvocato; ma lo spirito 'grande' doveva essere animato da due opere di diversa natura, che erano il simbolo dell'età dell'illuminismo e che rappresentavano il vertice di questa riflessione: lo *Spirito delle leggi* di Montesquieu e *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti* di Amidei⁴¹. All'apparenza Genovesi mostrava di credere possibile un equilibrio, si direbbe un innesto della cultura illuminista sulla tradizione giannonica. In realtà, con il rifiuto dei modelli spagnoli e austriaci aveva confutato quel compromesso e scelto la prospettiva illuminista. Consigliare quei due testi significava far uscire l'opera dell'Avvocato del Re da un angusto orizzonte di relazioni di stato e chiesa. Ma conciliare Montesquieu e Amidei con il *Traité de la Régale* era impossibile. Se i parlamentari francesi avevano trovato la loro ora di gloria nella lotta ai gesuiti, la cultura illuminista chiedeva che le riforme andassero oltre. A dividerli stavano la diversa fondazione della sovranità, che per Amidei, come per Genovesi, stava nel popolo e

³⁹ Tradotto in italiano nel 1768. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. II, p. 111.

⁴⁰ *Istruzioni*, pp. 549-551.

⁴¹ C. AMIDEI, *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*, a cura di A. Rotondò, Torino, Utet, 1980.

non nel sovrano, e il diverso loro obiettivo, ch'era la libertà civile dei cittadini.

Abbiamo visto quanto profonda e importante sia stata la circolazione delle idee europee per il Genovesi 'regalista'; le idee andarono anche nella direzione contraria. Uno dei testi più importanti nel dibattito parigino apparso nel 1771 fu il *Du Droit du souverain sur les biens fonds du Clergé et des moines, et de l'usage qu'il peut faire de ces biens pour le bonheur des citoyens* di Cerfvol: il luogo di edizione lì indicato era «Naples».

6. Pochi mesi dopo, nel settembre 1769, Genovesi morì. Sarebbe (troppo) suggestivo ipotizzare, alla conclusione della sua esperienza, dopo le tre figure della sua attività, il filosofo, il mercatante e quella del regalista, una quarta fase, più sensibile alla storia? Come Montesquieu leggendo Giannone aveva pensato di scrivere una storia di Francia, forse anche Genovesi leggendo *l'Istoria civile* sentì la necessità di scrivere una storia del regno napoletano. Diversamente che per la *Istoria civile*, per la quale il diritto era la via regia per intendere la storia e il suo valore, per Genovesi era la storia filosofica e politica che, sola, permetteva la comprensione e la critica delle istituzioni. Questa storia fu scritta dalla generazione dei suoi allievi e, per un singolare ma significativo contrasto, vi ritroviamo precisamente la polarità che abbiamo visto al centro delle polemiche dell'ultimo Genovesi⁴². Francesco Antonio Grimaldi nel 1779-1780 iniziò a pubblicare gli *Annali del regno di Napoli*, poi proseguiti dal Cestari: come da solo ci dice il titolo, era un'opera nella quale poco era recepita la recente grande esperienza della storiografia illuminista. Il valore in cui Grimaldi si riconobbe pienamente era la tradizione giurisdizionalistica. Mario Pagano, invece, nei suoi *Saggi* compose la prima vera storia illuministica del regno, al cui centro stava il conflitto degli umani interessi, non il mito della legislazione regale e il suo modello fu appunto Montesquieu⁴³.

⁴² G. IMBRUGLIA, *Scottish Enlightenment in Naples: history and political languages of reform*, in *The Enlightenment in Scotland. National and International Perspectives*, a cura di A. Thomson e Fr. Donyach, SVEC, 2015:8, pp. 153-180.

⁴³ G. IMBRUGLIA, *Rivoluzione e civilizzazione. Pagano, Montesquieu e il feudalesimo*, in *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, a cura di D. Felice, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 99-122, e D. IPPOLITO, *Mario Pagano. Il pensiero giuspolitico di un illuminista*, Giappichelli editore, Torino, Giappichelli 2008.

Anche in quei pochi, ultimi drammatici mesi di attività Genovesi era riuscito a seminare idee, che poi si svilupparono nel tardo illuminismo napoletano, e oltre.

ELVIRA CHIOSI

CHIESA E SOCIETÀ CIVILE IN ANTONIO GENOVESI

Sono stata particolarmente lieta di aver avuto l'opportunità di partecipare alle celebrazioni di un personaggio come Antonio Genovesi, che anche nella mia vita di studiosa ha avuto una funzione, per così dire, illuminante. Quasi naturalmente, ma insieme con consapevolezza, l'avevo scelto come esempio nella mia pratica di docente iniziata all'Università di Salerno, dove Augusto Placanica manteneva vivo l'interesse per l'abate nato a Castiglione, piccolo borgo rurale, che dal 1861 si sarebbe chiamato *Castiglione del Genovesi*. La scoperta di Genovesi è avvenuta dapprima sui libri di Franco Venturi, Paola Zambelli, Giuseppe Galasso. Ma continui richiami ai suoi testi mi sono stati suggeriti ancora dagli studi del carissimo Eluggero Pii, di Raffaele Ajello, di Maria Luisa Perna e poi dai più recenti contributi di Vincenzo Ferrone, che ne ha collocato il magistero al centro di una proposta di storia dei diritti dell'uomo ricostruita attraverso la grande scuola napoletana di diritto naturale, culminata in Gaetano Filangieri e Mario Pagano. Inoltre la recente attenzione rivolta da parte di molti studiosi alla *economia civile* mi ha convinta sempre più della necessità di leggere anche questi temi all'interno del sistema di valori che ha sostenuto l'esperienza civile e religiosa di Genovesi. Nell'affrontare il tema oggetto del presente contributo, privilegerò soprattutto il percorso degli "incontri" che nella vita dell'abate salernitano, come generalmente accade, ne hanno segnato le scelte, l'elaborazione del pensiero, i comportamenti.

Un prete regnicolo nella Chiesa napoletana

Rimasto troppo presto orfano della madre, Adriana Alfenito, morta a soli 28 anni dopo aver messo al mondo quattro figli, Antonio Genovesi serbò di lei un ricordo indelebile di bellezza, di maniere civili e dolci, di umanità autentica. «Piena di religione, ma tutta semplice» la definisce nell'*Autobiografia*, cogliendone la naturale disposizione di vita: fu certo lei ad iniziarlo alle prime pratiche religiose, senza le forme di devozionalismo così

diffuse nel nostro Mezzogiorno¹. Contro queste egli avrebbe presto levato ripetutamente la sua voce, in pubblico e in privato, sostenendo che «in ogni nazione il vero spirito della Morale, almen che Dio non vi s'interponga per un modo straordinario, va ad estinguersi a proporzione che cresce il numero e la varietà delle piccole cerimonie e delle superstizioni»². Eppure, anche nei confronti di queste manifestazioni di religiosità, di cui condannava gli eccessi, Genovesi non mostrò mai fastidio o intolleranza quando alle modalità delle devozioni delle donne e della plebe corrispondesse una genuina sincerità di cuore³. Anzi nel testo *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti*, nel capitolo IX, nella parte dedicata alla teologia, affrontando il tema del culto esterno, non solo lo avrebbe difeso con sobrietà, ma avrebbe mostrato come, a differenza dei teisti, al centro della sua riflessione ci fosse sempre l'uomo. Che sarebbe «il nostro vivere compagnevole» secondo le «anime secche e meste» di questi metafisici che ci vogliono «spogliare del corpo»? In tutte le Nazioni, per quanto selvatiche, gli uomini per rendere culto alla Divinità si uniscono con canti e cerimonie.

Questi Filosofi Pittagorici alti silenti vorrebbero far come loro taciturni e immobili pensatori e contemplatori i contadini, i pastori, i marinai, le femminucce? Gran Pazzi! L'uomo non si scuote, che pe' sensi e per la fantasia. [...] La sostanza dell'amore, dell'onore, del rispetto, che si deve a Dio, non può essere altrove, che nel cuore»⁴.

¹ A. GENOVESI, *Autobiografia, lettere e altri scritti*, a cura di G. Savarese, Milano, Feltrinelli, 1962, p.7. Quando possibile farò riferimento a questa edizione.

² *Lettere familiari dell'abate Antonio Genovesi coll'aggiunta di alcune lettere di diversi uomini illustri al medesimo*, t. I, Venezia, 1844, Lettera XXXII a F. Basilio N. a Brescia, pag. 113. Nei popoli pieni di «divozioncine», affermava, «la morale non è più di cuore, ma di buccia». Né si nascondeva quanto fosse pericoloso corrompere con la superstizione la vera religione, cui affidava una funzione essenziale per la pubblica felicità: proprio «allora la miscredenza sarà generale e generale la corruzione della giustizia e d'ogni altra virtù». Ivi, pag.151.

³ G. GALASSO, *Genovesi: il pensiero religioso*, in "La filosofia in soccorso de' governi". La cultura napoletana del Settecento, Napoli, Guida, 1989, pp. 380-381.

⁴ *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti del signor abate Antonio Genovesi*, Venezia, Bettinelli, 1777, p. 284 e 285. «Ma la regola generale, sulla quale credo di doversi misurare è CHE NON VENGA AD OSCURARE LA TEORIA SPIRITUALE DEL CRISTIANESIMO; CHE NON INDEBOLISCA GLI AFFETTI DI PIETA'; CHE NON GUASTI IN NULLA LA MORALE. IL CULTO ESTERNO DEVE SERVIRE A MANTENER VIVO E BRILLANTE L'INTERNO» pag. 289 [il

Fu invece il padre Salvatore a individuare nel figlio ancora bambino l'attitudine allo studio, scegliendo per lui la via del sacerdozio, come avveniva in tante famiglie del Sud: strada sicura per una condizione di vita tranquilla, comunque da garantire con l'istituzione di un "patrimonio sacro", in genere fornito da uno zio prete. E fu sempre il padre, quando il figlio aveva 18 anni e non era ancora suddiacono, a spegnere il fuoco di una giovanile esperienza di innamoramento, isolandolo presso un parente a Buccino, perché seguisse nel convento dei Padri Agostiniani gli insegnamenti teologici e filosofici del dotto arciprete Giovanni Abbamonte. In questo incontro il giovane colse l'opportunità per fare un salto qualitativo negli studi, cercando di liberarsi di tutte le forme di dispute cavillose, di cui era istintivamente insofferente. Ad aiutarlo fu soprattutto l'attenta entusiastica lettura del celebre libro *De Locis theologicis*, «divorato con gran felicità». Ne era autore Melchior Cano che aveva accolto la storia tra le fonti di conoscenza della teologia, andando anche al di là della posizione tomistica. Grazie a questi studi Genovesi comprese la necessità di percorrere i sentieri della storia per rinnovare la dottrina della fede e intraprendere una costante strenua lotta contro gli sclerotizzanti metodi di insegnamento tenacemente vigenti nelle scuole per la formazione del clero⁵.

Ma Buccino fu anche il luogo dove Genovesi manifestò un carattere gioviale ed appassionato che lo portò a ricevere una scomunica da parte dell'Arcivescovo di Conza per aver recitato in una commedia nella casa della famiglia Mauro e per essersi sottratto all'invito a recarsi in diocesi per discolarsi. Costretto a lasciare quel paese di confino, egli tornò nella sua Castiglione dove, mentre approfondiva da autodidatta gli studi nella biblioteca dei Cappuccini, incominciò a dare lezioni private di lingue classiche per contribuire alle esigenze economiche della famiglia. Intanto continuava con impegno e spirito critico il tradizionale corso di studi ecclesiastici che, per volere del padre, ma con la sua piena convinta adesione, lo avrebbero portato al sacerdozio.

Apprezzato da mons. Fabrizio Di Capua, arcivescovo di Salerno, Genovesi fu incaricato dell'insegnamento di retorica nel seminario loca-

carattere maiuscolo è nel testo].

⁵ Su Abbamonte e le giovanili letture scolastiche di Genovesi cfr. P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano Editore 1972, p. 55 sgg. e 805n. Su Cano cfr. B. KÖRNER, *La storia come Locus Theologicus in Melchior Cano*, in *La Teologia dal XV al XVII secolo: metodi e prospettive*, a cura di I. Biffi e C. Mirabelli, Milano, Jaca Book, 2000, p. 113 e sgg.

le, dove ebbe modo di procurarsi testi di autori come Muratori, Lamy, Malebranche, Arnauld che gli aprirono la strada del «buon gusto». Le fondate speranze di una promettente carriera ecclesiastica furono presto stroncate dalla morte del prelado, che avrebbe potuto sostenerlo in diocesi, ma oggi è possibile dire che al giovane si aprirono orizzonti ben più ampi rispetto a quelli della provincia. Nel 1737, grazie ad un lascito di uno zio materno, egli poté trasferirsi nella capitale.

La straordinaria funzione culturale, che Genovesi avrebbe finito per svolgere nei trenta anni di permanenza a Napoli sino alla sua morte, ha forse impedito di sottolineare abbastanza che il suo rapporto con la Chiesa napoletana rimase sempre quello di un ecclesiastico per così dire esterno alla curia, perciò più attento alle possibilità di impiego offerte dalle istituzioni statali e dai privati. Le origini umili non avrebbero certo aperto le porte delle alte cariche in una diocesi controllata con pugno fermo dal cardinale Spinelli, che l'abate salernitano riteneva «meglio fatto per essere gran Visire di Costantinopoli»⁶. Perciò, dopo aver subito rifiutato l'idea di impegnarsi nell'avvocatura, egli, come molti preti del tempo, si dedicò sia all'attività pastorale presso una parrocchia, sia all'insegnamento privato. Nel 1743 risulta presente nella parrocchia di S. Maria Maggiore tra i ben 47 sacerdoti regnicoli, che con 26 napoletani e con altri 20 tra diaconi e chierici, assistevano 4110 anime⁷. Diretta poté essere l'esperienza dell'esorbitante numero del clero, denunciato in seguito come una delle anomalie della società meridionale. Fenomeno questo che, già resosi evidente nei primi decenni del Settecento, per la sproporzione e per i danni conseguenti spingeva molti osservatori della realtà del Regno di Napoli a chiedere l'intervento del governo. Come rivelavano le inchieste promosse dal Cappellano Maggiore, troppi vescovi ammettevano agli ordini sacri persone persino prive di qualsiasi idonea formazione culturale e religiosa. Di qui la convinzione di dover procedere secondo criteri oggettivi, riservando a ogni mille anime la cura di quattro o al massimo cinque tra chierici e preti adeguatamente preparati. Il concordato del 1741 fissò il principio che il numero degli ecclesiastici dovesse essere proporzionato alla popolazione e alle risorse economiche disponibili, ma le resistenze, molto forti, non furono superate⁸.

⁶ Cfr Autobiografia II, in ZAMBELLI, *La formazione filosofica*, cit., p. 840 n.

⁷ R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna*, Napoli, ESI, 1971, p. 243.

⁸ X. TOSCANI, *Il reclutamento del clero. (Secoli XVI- XIX)* in *Storia d'Italia*,

L'apologeta e i diritti della ragione

Giunto nella capitale di un Regno finalmente governato da un «Re proprio» presente in loco, l'abate provinciale era stato partecipe del clima di fiducia e di crescita che si percepiva in quegli anni in cui la ritrovata indipendenza alimentava le speranze di un effettivo avvio di un processo di modernizzazione. Generosamente dichiarava il suo impegno per rendersi utile a Napoli, amata come vera patria⁹. Arrivò in tempo per ascoltare le ultime lezioni di Giambattista Vico e quelle dei matematici e fisici Nicolò e Pietro di Martino. Ma fondamentale per estendere il suo sapere ed allargare la cerchia di influenti conoscenti e amici fu l'assidua frequentazione di luoghi di formazione e circolazione della cultura come la Biblioteca dei Gerolamini, o di S. Angelo a Nilo, il cui accesso era pubblico, o ancora quella del marchese Matteo di Sarno, dove poteva leggere, come lui stesso diceva, furiosamente.

Al primo incontro con Celestino Galiani Genovesi fu accompagnato da Marcello Papiniano Cusani, professore di diritto civile, uomo di grande spessore culturale e spirituale. Costui si era meritato l'etichetta di «genio alemanno e austriacante»: dopo un lungo soggiorno a Torino e a Vienna, dove aveva intensamente frequentato Pietro Giannone, era rientrato a Napoli con un baule di testi e manoscritti giannoniani e presto affiancò nel governo dell'ateneo napoletano il Cappellano maggiore, impegnato dal 1739 a Roma nelle trattative per il concordato. Cusani non solo presentò il giovane amico a Galiani, ma ebbe certo una forte influenza su di lui. Da una parte egli, infatti, era perfettamente rispondente al disegno politico del Cappellano maggiore di controllare i centri nevralgici delle

Annali 9, Chiesa e potere politico dal medioevo all'età contemporanea, Torino, Einaudi, 1986, p. 594; A. PLACANICA, Chiesa e società nel Settecento meridionale: vecchio e nuovo clero nel quadro della legislazione riformatrice, in «Rivista di Storia Sociale e Religiosa», 4, 1975, pp. 121-187.

⁹ Costantemente avrebbe esortato amici ed allievi ad interessarsi «all'onore della nazione». Cfr. Antonio Genovesi [voce] in Nuovo Dizionario Istorico ovvero istoria del Compendio di tutti gli Uomini che si sono renduti celebri[...], tomo XII, Napoli, V. Flauto, 1993, pp. 190-194, spec. 192. «Direi io, educate; date prima da mangiare, da bere, da vestire, da abitare, da bruciare legna nel focolare, allargate le nozze e rendete agevole il sostenere una famiglia; arti, perché si viva: arti perché si sappia pensare: rischiarate le menti degli uomini su i veri loro interessi» (in A. GENOVESI, Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gli ignoranti che gli scienziati, Napoli, 1764, lettera X, in Illuministi italiani, tomo V, Riformatori napoletani, a cura di F. Venturi, t. V, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, pp. 254-261).

istituzioni ecclesiastiche e della società civile, dall'altra, come è stato osservato, «il rinnovamento della società e della Chiesa venne assunto dal Cusani non solo come compito civile e intellettuale, ma anzitutto come impegno specifico del cristiano che trova nel messaggio evangelico – riletto con perizia filologica e certezza storica – il patrimonio dottrinario al quale ispirarsi»¹⁰. Allievo del Torres, egli aveva partecipato a quella sorta di “rinascenza” cartesiano-gassendiana, mossa dall'esigenza di approfondire la ricerca scientifico-filosofica senza dogmatismi e pregiudizi e con il metodo storico-filologico ormai prevalente a Napoli. In quell'incontro maturò la decisione da parte del Cappellano Maggiore di affidare al Genovesi prima l'insegnamento universitario di Metafisica (1741) e poi di Etica (1745), mentre gli aprivano le porte i più vivaci sodalizi accademici della città. Per il giovane abate fu facile farsi apprezzare, dotato come era di ingegno vivace e di una naturale capacità di comunicazione¹¹.

Dalla Metafisica all'Etica infine alla Teologia: questo il percorso desiderato da Genovesi, quando la cattedra era stata messa a concorso perché vacante per il passaggio del titolare padre Sanchez al vescovato di Ariano. Come racconta Giuseppe Maria Galanti, «l'abate Genovesi, non disprezzando gli onori e i lucri che sono la ricompensa delle lettere, si fece avanti per pretenderla»¹². Ma tra i pretendenti vi era anche l'abate Innocenzo Molinari che aveva presentato al papa una lista di 14 proposizioni sospette

¹⁰ A. GISONDI, Marcello Papiniano Cusani [voce] in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol.31 Roma Treccani,1985. Ma si veda anche ZAMBELLI, *La formazione filosofica*, cit, pp. 628 e 829 n. Dal 1746, ottenuta la nomina regia di arciprete di Altamura, Cusani si dedicò sino al 1752 ad un'intensa attività civile e religiosa, non solo affrontando con determinata lungimiranza il problema della riqualificazione culturale e pastorale del clero, ma anche l'istituzione della Università degli studi, secondo un programma che prevedeva accanto agli insegnamenti di filosofia, diritto, etica e storia ecclesiastica, anche quelli di fisica, botanica, chirurgia, agricoltura, biologia. Fu vescovo prima di Otranto e poi di Palermo.

¹¹ Dopo solo tre giorni dall'inizio dei corsi, Galiani, seguito da Nicola Orlandi, Mazzocchi e Martorelli, si portò in aula ad ascoltarlo e rimase molto soddisfatto tranne per certe cose dette contro Locke, a cui egli era «perdutamente affezionato». Genovesi «strinse una perfetta amicizia col P.D. Gioseffo Orlandi professore di fisica newtoniana [...] ottimo matematico e filosofo, ed oltre non di spregevole teologo, e da' pregiudizi de' preti e de' monaci di queste nostre parti assai sciolto» come dichiara nella prima Autobiografia (in ZAMBELLI, *La formazione filosofica*, cit., p. 836).

¹² [G. M. GALANTI], *Elogio storico del signor abate Antonio Genovesi, Pubblico Professore di Civil Economia nell'Università di Napoli*, Napoli 1772, p.70.

di eresia, estratte, a suo dire, dai manoscritti del docente. Questa lista fu inviata a Napoli dal cardinal Valenti Gonzaga Segretario di Stato, insinuando a corte seri dubbi sull'ortodossia del Genovesi. È interessante notare, come ripetutamente fa lo stesso Genovesi, che il fallimento nel concorso per la cattedra di teologia e i contrasti con la censura non erano dovuti solo alle invidie degli avversari, anch'essi aspiranti a un insegnamento ambito da preti e frati come mezzo facile e sicuro per ascendere al vescovado. Le sue vicende personali si intrecciavano con l'episodio della rivolta scoppiata contro il tribunale del Santo Uffizio e acquistava il valore emblematico di un conflitto fra due opposte culture, messo in scena in una Napoli che proprio in quegli anni era diventata il maggiore centro di affermazione della massoneria nel territorio della penisola italiana. Il caso Genovesi era solo un momento, certo significativo, di una ferma volontà della Chiesa napoletana di affermare il potere ecclesiastico in evidente crisi di fronte all'impetuoso avanzare della modernità.

Intanto tra il 1747 ed il 1748, su invito del cardinale Spinelli, con Ignazio della Croce e Benedetto Latilla anche Antonio Genovesi era stato accolto nell'Accademia di scienze ecclesiastiche fondata dal 1741 con finalità apologetiche e di formazione del clero. Pur dichiarando nell'*Autobiografia* di non considerare un onore quella nomina e di aver partecipato ad una sola riunione, in realtà, come ho potuto documentare anni fa, egli vi aveva recitato una dissertazione sul rischioso tema dell'inferno. Già segnalato per «una libertà di filosofare non convenevole ad un cattolico», l'abate salernitano non deluse gli oppositori e anzi offrì loro una facile occasione di censurarlo proprio mentre si svolgeva lo sfortunato concorso alla cattedra di Teologia: prontamente i revisori gli contestarono una certa mancanza di chiarezza sul problema della durata eterna delle pene¹³. Convinto difensore dell'ortodossia, egli tuttavia non poteva condividere il metodo da crociata indetta contro il pensiero moderno. Gli spazi della riflessione critica sembravano del tutto preclusi ad una ricerca attestata su posizioni ormai chiaramente di chiusura, imposte da una sorta di ostinato dispotismo ecclesiastico. «Ho creduto di dover seguire piuttosto la ragione che l'autorità di qualunque uomo», aveva affermato Genovesi¹⁴. Non solo. Apertamente sosteneva la necessità di riesaminare la dottrina cristiana confrontandosi con le nuove scoperte scien-

¹³ E. CHIOSI, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992, pp. 34-44.

¹⁴ Lettera a Ludovico Antonio Muratori del 29 giugno 1749, in GENOVESI, *Autobiografia, lettere ed altri scritti*, cit., p. 60.

tifiche e rispettando i diritti della ragione. Era per lui evidente che con geni come Bacone e Galilei «l'Europa cambiò faccia. [...] Si vide allora un'astronomia, senza essere mentitrice astrologica; una geometria non oziosa, ma percettrice delle meccaniche; una fisica promotrice de' nostri comodi, senza esser magia»¹⁵. E se inizialmente la «"sintesi" tomista» poteva «essere la copertura ideale dietro la quale negli anni '40 Genovesi cercava di far passare la sua difesa della teologia naturale», in seguito per spiegare le ragioni della sua ignoranza intorno alla natura ed alla origine delle nostre idee, anche lui operava l'accostamento tra Malebranche ed il temutissimo Spinoza¹⁶. E confessava di avere una chiara coscienza di questa oscurità.

In una bella lunga lettera a Romualdo Sterlich a Chieti, scritta con foga e con passione a distanza di un decennio, Genovesi avrebbe dichiarato di conoscere finalmente l'accusa rivolta alla sua *Metafisica* a causa di una denuncia sicuramente avanzata dai suoi «antichi emuli napoletani», cioè di essere panteista. Cristianamente legge nella persecuzione di cui era stato oggetto un mezzo di cui Dio si serviva per metterlo alla prova, ma con decisione testimonia che dopo sei anni di studi di Filosofia e di Teologia scolastica e altri quattro di Scrittura sacra e Patristica, solo nella Libreria di S. Angelo a Nilo a Napoli ebbe tra le mani una confutazione dell'Etica di Spinoza e cominciò a udire e intendere il Panteismo.

Io non ancora aveva veduto l'originale dello Spinoza. Ma come aveva fatto gli studi filosofici e geometrici, mi venne in testa di provarmi se potessi con un sistema geometrico rovesciare quello di codesto Empio [...]. Con quella occasione cominciai a conoscere diversi Autori Ultramontani che avevano avuta la stessa mira. E come io vidi, che in Italia niuno ancora poneva la mano in si giusta causa, tuttochè il veleno de' Panteisti cominciasse a spargersi per tutta Europa, m'incoraggiai sempre più a tirare avanti la mia fatica. M'aggiunse degli stimoli Mr. Galiano che fu Prefetto di questi studi¹⁷.

Il suo unico fine era, perciò, apologetico, sintetizzato nella necessità di ridurre tutte le massime della legge naturale a quelle tre che definiva bel-

¹⁵ A. GENOVESI, Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze, in *Riformatori napoletani*, cit., p. 97.

¹⁶ ZAMBELLI, *La formazione filosofica*, cit., pp. 666-667e 217 sgg.

¹⁷ Lettera a Romualdo Sterlich, 11 settembre 1756, in GENOVESI, *Autobiografia, lettere ed altri scritti*, cit. pp. 101-107, spec 102.

lissime, *dover l'uomo esser amico di Dio, di sé, degli altri*¹⁸. In realtà il gesuita Barba, esaminando gli scritti di Genovesi, non vi aveva trovato errori, ma li giudicava pericolosi perché potevano indurre in inganno gli studenti in quanto gli argomenti dei nemici della religione erano riportati con energia e criticati con brevità. Il testo poteva dunque essere pubblicato con alcune correzioni, ma Genovesi non avrebbe potuto insegnare Teologia. A difenderlo dalle accuse, anche se in maniera riservata come avrebbe riferito il Galanti, fu Celestino Galiani che fece in modo di garantire tranquillità al suo protetto: da abile operatore culturale sapeva bene come evitare gli ostacoli nella lunga navigazione dei tempestosi mari della *libertas philosophandi*¹⁹.

In effetti bisogna riconoscere che, mentre la maggior parte degli apologeti del tempo continuavano a denunciare l'immoralità e l'incredulità degli *spiriti forti*, gli accademici del cardinale Spinelli mostravano di aver precocemente individuato il vero nemico nella indifferenza assunta a virtù filosofica del secolo, ma in realtà negazione della virtù cristiana. Forte della lunga esperienza maturata nelle Fiandre e conoscitore dei movimenti culturali sviluppatasi nel cuore dell'Europa, l'arcivescovo, coadiuvato proprio da Innocenzo Molinari, intraprese la sua lotta contro il principe di Sansevero, accusato di voler introdurre a Napoli massime perniciose attraverso la loggia massonica. Come è noto, fu una battaglia persa: il prelado fu costretto nel giro di qualche anno ad abbandonare la sua diocesi. Intanto proprio con la introduzione e la diffusione di nuovi modelli di pensiero e di comportamento anche a Napoli si avviava il progressivo distacco dall'influenza della Chiesa da parte di esponenti dei ceti colti, definiti «setta d'empi» e identificati in quanti, nel solco di una tradizione giannoniana rinnovata, via via propagavano nel paese l'indifferenza nei confronti delle pratiche religiose²⁰. In questo modo si consolidava un processo di demonizzazione della cultura moderna, che paradossalmente contribuiva a unificarne il fronte eterogeneo. Schierati al fianco degli esponenti della nuova

¹⁸ Ivi, p. 105. Dopo una sintetica esposizione del suo pensiero tiene a precisare: «Nessuno scolaro può aver creduto che io abbia voluto spargere il Panteismo». E chiama a testimone Don Giuseppe Jorio missionario per gli esercizi spirituali degli Scolari che pubblicamente riconosce che gli studenti della sua scuola sono amanti della religione e nemici del moderno libertinaggio.

¹⁹ [GALANTI], *Elogio storico*, cit., p. 54; cfr. V. FERRONE, *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo settecento*, Napoli, Jovene, 1982.

²⁰ L'espressione «setta d'empi, che qui vanno sotto il nome di letterati» è del card. D'Althan, cfr. CHIOSI, *Lo spirito del secolo*, cit. p. 22.

cultura dei Lumi era infatti possibile trovare sia i campioni del tradizionale giurisdizionalismo divenuti sensibili alle ragioni della nuova economia, sia figure di aristocratici disposti ad assumere l'identità di primi servitori dello Stato, ma persino riformatori religiosi di ispirazione antigesuitica, tutti interessati al ridimensionamento del potere temporale di Roma. A distinguere Genovesi nella sua impresa apologetica, tanto dai nemici curiali quanto dagli amici di tendenze giansenistiche, è la sua volontà di dialogo estesa a tutti, anche al mondo eterodosso. Per lui la condanna delle tesi sospette di eresia non doveva essere decretata in base a preconcetti, ma solo dopo una seria verifica compiuta alla luce della ragione e delle verità cristiane, attraverso la conoscenza della storia della religione e della cultura. La libertà di filosofare andava ancorata a queste premesse e consapevolmente fondata su una responsabile fiducia nell'uomo, senza schieramenti pregiudiziali. «Il cristiano è discepolo dell'Evangelo e della Chiesa: non è né giansenista, né molinista. Quando ci vergogneremo dello scandalo che diamo ai popoli?». Abbandonati gli odii teologici e le inutili dispute, bisognava seguire solo «lo spirito della nostra religione, che è tutta amore e pace»²¹. Un legame che deve «unire e non dividere gli uomini»²².

La funzione sociale della Chiesa

Maturato nella scelta di vita sacerdotale, l'apostolato religioso-culturale genovesiano era stato fortemente potenziato nella conversazione di Bartolomeo Intieri e dei membri del suo cenacolo, in cui il filosofo salernitano aveva trovato i migliori interlocutori per definire gli scopi della sua attività intellettuale. A introdurlo era stato Giuseppe Orlandi con cui Genovesi aveva condiviso il lavoro per la pubblicazione degli *Elementa physicae* di P. van Musschenbroek, ai quali premise una *Disputatio physico-historica de rerum corporearum origine et constitutione*, agile sintesi della storia delle idee scientifiche dall'antichità al presente. All'interno del discorso metafisico-teologico Genovesi, confrontandosi con i frequentatori di quel circolo culturale, individuava e approfondiva i suoi interessi scientifici, spinto da una parte a fondare sull'esperienza le prove dell'esistenza di Dio, dall'altra a studiare meglio l'uomo in tutti i suoi aspetti²³.

²¹ Lettera al Padre N.N., 15 luglio 1751, in GENOVESI, Autobiografia, lettere ed altri scritti, cit. p. 64.

²² [GALANTI], Elogio storico, cit., p. 61.

²³ Sul circolo culturale FERRONE, Scienza, natura, religione, cit; cfr anche R.

Certo era la cultura, rischiarata dai lumi della ragione e promotrice di valori civili, a dover assumere la guida per riformare «una nazione già interamente guasta»²⁴. Ma con essa agli occhi dell'abate ogni giorno di più la religione si rivelava essenziale al progresso sociale. Non si trattava di un semplice *instrumentum regni*, al servizio del sovrano o dei ceti più potenti, garanzia di ordine e di subordinazione, dal valore comunque riduttivo. Era un fenomeno ineliminabile che, se ben custodito e difeso da corruzioni mondane, dovute a interessi di parte o a pregiudizi culturali o a ignoranza popolare, può avere effetti incomparabili sulla vita civile. La vocazione pedagogica genovesiana appariva fondata su una teologia e una morale liberate da una metafisica scolastica che imponeva ai giovani studiosi di sacrificare i più proficui anni della propria vita in sterili giochi da lui definiti «bambole della ragione». Come risultava chiaro nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, la scelta era per una «filosofia tutta reale», diretta al vantaggio comune, e per la vera religione, il cui primo carattere è l'essere utile al genere umano. «C'è in Genovesi, come nell'illuminismo - è stato osservato - un nuovo tipo di 'umanismo' che, mentre fa appello alla ragione umana come capacità liberatrice, non dimentica le condizioni materiali di vita, che divengono tema medesimo della religione»²⁵.

Non a caso fu proprio negli anni Sessanta che l'impegno politico e culturale dell'abate salernitano si manifestò in una pluralità di funzioni: dall'insegnamento universitario e privato alle fatiche per pubblicare testi propri o di altri autori, sino alle consulenze per i provvedimenti del governo sulle questioni del commercio o della riforma degli studi o della manomorta. Mentre partecipava attivamente alla grande battaglia illuministica per sottrarre le scuole ai gesuiti e offrire un coerente piano di studi per un'istruzione pubblica, egli denunciava la necessità di creare le condizioni materiali per favorire la maggiore diffusione del sapere, di un sapere che, congiunto alla vera religione, fosse utile alla società. Con il maturare di una lunga esperienza fatta di studi, di riflessioni condivise,

IOVINE, Una cattedra per Genovesi. Nella crisi della cultura moderna a Napoli. 1744-1754, in «Frontiera d'Europa», VII, 2001, pp. 359 sgg.

²⁴ Lezioni di commercio o sia d'economia civile dell'abate Antonio Genovesi, parte I, Bassano, Remondini, 1769, p. 97: «Il problema, come riformare una nazione già interamente guasta, mi è parso sempre di difficile soluzione. Si può con minor fatica dar del costume ad una barbara, che ritirare una rilassata e corrotta».

²⁵ E. PII, Antonio Genovesi dalla politica economica alla «politica civile», Firenze, Leo S. Olschki, 1984, p. 162.

di progetti lungimiranti, sempre più chiaro, infatti, gli appariva il nesso tra sviluppo economico e progresso civile. Ma fu il tragico evento della carestia, in un contesto internazionale segnato dalla fine della guerra dei sette anni, a dare una nuova consapevolezza dell'urgenza di superare i ritardi accumulati nella società meridionale sottosviluppata e a fornirgli argomenti da trattare in maniera più sistematica nelle sue *Lezioni di economia civile*. La stessa idea della funzione sociale della Chiesa non poteva non esserne influenzata: soprattutto la questione delle proprietà del clero andava riconsiderata in maniera nuova. E Genovesi lo avrebbe fatto in un modo sempre più veemente, meritandosi attacchi e contestazioni da parte di personaggi come Mamachi o Personé.

Se la necessità della riduzione del numero degli ecclesiastici appariva da tempo ineludibile, tuttavia egli riconosceva l'impossibilità di fare a meno del loro contributo nel campo dell'istruzione, a esclusione dei frati, ritenuti troppo legati alla vecchia cultura.

Questa classe vive anch'ella dell'altrui fatiche, ella ancora dovrebbe essere la menoma possibile, vale a dire né più grande, né più piccola dei bisogni umani; altramenti ella pesa al pubblico e nuoce a se stessa²⁶.

Inevitabilmente il tema dell'eccessivo numero di ecclesiastici si collegava a quello dei beni della Chiesa e al significato stesso dell'istituzione.

La parola Chiesa prendesi da noi un poco diversamente, che non si fece ne' primi tempi Cristiani. Allora non si predea che nel solo senso d'un cetto, o congregazione di Cristiani laici, e Preti, cioè discepoli, e maestri. Quando si dice la Chiesa di Antiochia, la Chiesa di Efeso, la Chiesa di Roma, non s'intende negli antichi Scrittori, che tutto il corpo de' credenti sotto la direzione de' loro pastori: allora dunque i beni di Chiesa non erano i beni de' Preti; ma i beni offerti dalla carità de' credenti pel Sacerdozio, e pel popolo. Dunque il proprietario n'era tutto il corpo de' fedeli; ed i Sacerdoti non erano, che depositarj, ed economi, non padroni. Di qui è, che non poteano prenderne altra porzione, che quella, la quale era necessaria ad un congruo mantenimento.[...] Su questo fondamento i migliori Teologi hanno insegnato, che un beneficiato, il quale abbia di casa sua da poter vivere comodamente, non può torre niente dal comune della Chiesa, cioè dalle rendite del beneficio, senz'essere un ladro²⁷.

²⁶ Questa variante del testo della prima edizione delle *Lezioni di commercio* è evidenziata da Venturi in *Riformatori italiani*, cit., p. 215, n. 2.

²⁷ A. GENOVESI, *Della Diceosina o sia filosofia del giusto e dell'onesto*, in-

Ripercorrendo la storia della Chiesa, Genovesi notava che nei primi secoli l'istituzione era stata democratica e vi albergava la virtù. Ma questa era andata progressivamente diminuendo quando nel quarto secolo la forma era divenuta prima aristocratica e poi successivamente sempre più simile ad una monarchia assoluta e quindi al dispotismo sostenuto anche dall'odioso tribunale dell'Inquisizione. Lungo questo percorso la parola Chiesa aveva finito per assumere

«due altri sensi più particolari, de' quali uno è particolarissimo, intendendo le fabbriche de' templi, l'altro men particolare, intendendo i ministri». E da qui era scaturita la necessità di «insegnare una dottrina aliena da tutt'i canoni, e cagione di mille mali nel rilasciamento della disciplina, ed è, che i beneficiati sieno proprietarj, e liberi padroni de' beni ecclesiastici»²⁸. Spettava dunque al Sovrano, «in qualità di custode della Religione» ristabilire il corretto uso dei beni ecclesiastici «cioè di farli servire al ben del corpo». E questo soprattutto in momenti di grave emergenza, come pesti, carestie e guerre, per garantire la «salute dello Stato, cioè di tutta la Chiesa del suo Regno»²⁹.

Fedele alla netta distinzione tra i due poteri, Genovesi maturava uno spirito sempre più critico nei confronti delle continue controversie suscitate in difesa delle prerogative romane che allontanavano l'istituzione ecclesiastica dalla sua vera unica missione. Dall'affermazione che il clero non è proprietario ma solo amministratore delle proprietà ecclesiastiche derivava l'obbligo a destinare la gran parte dei proventi ai bisognosi e a riservare al proprio mantenimento solo quanto strettamente sufficiente a una vita decorosa. Di qui la necessità di tassare i possedimenti della Chiesa e di vietare l'accumulo dei beni nelle case religiose, limitando il numero dei chiostrì e dei benefici. Era, infatti, proprio la concentrazione delle terre da una parte nelle mani dei nobili feudatari e dall'altra nella manomorta ecclesiastica a impedire la formazione di una proprietà contadina, premessa indispensabile per lo sviluppo economico. Per Genovesi, sempre più sensibile ai problemi concreti della società civile, i risultati migliori si sarebbero avuti se a prendere l'iniziativa fosse stata la stessa Chiesa, anticipando sia l'intervento dello Stato che avrebbe comportato un maggior rigore, sia

roduzione e testo a cura di N. Guasti, Venezia, Centro di studi sull'illuminismo europeo "G. Stiffoni", 2008, cap. XXXI.

²⁸ Ivi, cap. XL.

²⁹ Ivi, cap. XLI.

quello prevedibilmente ben più pericoloso e violento del popolo. Perciò, di fronte alle miserevoli condizioni delle campagne meridionali, con un'ansia sempre crescente Genovesi invitava gli ecclesiastici a locare le terre con contratti a lunga scadenza per creare una classe di affittuari motivati a lavorare in modo produttivo. Ed in effetti, dopo la cacciata della Compagnia di Gesù, Tanucci fece ricorso alle idee del filosofo salernitano non solo per l'istituzione delle scuole regie, ma anche per tentare di far nascere un nuovo cetto di contadini piccoli proprietari terrieri o rassicurati nel loro impegno lavorativo e negli eventuali investimenti da affittanze a lungo termine. Come è stato giustamente evidenziato, l'avanzare degli anni sessanta, con le conseguenze della guerra dei sette anni e della carestia, attribuiva alle tradizionali battaglie giurisdizionalistiche contenute più decisamente economici, ma in Genovesi queste idee venivano sostenute da una primaria esigenza di giustizia sociale e alimentate da una visione ecclesiologica in cui al centro c'è sempre l'uomo nel suo rapporto con Dio e, tra gli uomini, prima i semplici e i puri di spirito³⁰.

Questa decisa scelta di campo sarebbe emersa con tutto il vigore nella vicenda della cattedra delle Decretali, a ragione considerata come un momento di svolta nel rapporto dell'ormai anziano abate con l'istituzione ecclesiastica e una coraggiosa battaglia condivisa e descritta con ammirazione dal Galanti³¹. Nonostante le ormai precarie condizioni di salute il nostro Genovesi era infatti intervenuto con grande energia nella controversia consigliando al governo l'abolizione di un insegnamento che lasciava spazio a una potestà usurpatrice dei diritti regi. L'anonimato durò poco: il nunzio Calcagnini mostrò di conoscere l'autore del parere e le sue argomentazioni. In effetti il tono della denuncia genovesiana diventava ancora più duro in una lettera a don Ferdinando de Leon:

Questa cattedra infame, distruttrice dell'unione de popoli, sovvertitrice della sovranità, ruffiana de ladri curiali, questo vecchio cuoio della gran bestia va bruciato e le ceneri sparse al vento³².

³⁰ F. VENTURI, *Settecento riformatore*, II, *La chiesa e la repubblica entro i loro limiti 1758-1774*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 164-165.

³¹ E. PII, *Antonio Genovesi*, cit., p. 163.

³² Sull'intera vicenda una sintesi e riferimenti bibliografici in CHIOSI, *Lo spirito del secolo*, cit, pp. 31-34, ma resta fondamentale lo studio di G.M. MONTI, *Due grandi riformatori del Settecento. A. Genovesi e G.M. Galanti*, Firenze, le Monnier, 1926.

Solo dopo la cacciata dei gesuiti dal Regno, nel 1767, il governo borbonico ritenne giunto il momento di abolire questa prima cattedra universitaria di diritto canonico, che impartiva l'insegnamento del diritto pontificio codificato dai tempi di Gregorio IX in avanti³³. Ma la proposta trovò la ferma resistenza della Camera di Santa Chiara. A fronteggiarsi erano due concezioni della Chiesa e della religione profondamente diverse: da una parte i sostenitori di una visione tutta mondana, fondata sul potere, le ricchezze, i privilegi, dall'altra quelli che coltivavano il sogno del ritorno ad una purezza originale, attraverso un genuino afflato spirituale e la vicinanza agli umili. Si giunse così alla decisione di istituire una Cattedra dei Concili, ritenuta dal Re «molto più necessaria». Immediate furono le preoccupazioni manifestate al Tanucci dal Caravita sul fatto che «dovendo la Cattedra trattare del Diritto d'un Principe Straniero, qualora non cadesse in soggetto di sana dottrina, potrebbe cagionare degli Errori pur troppo perniciosi alla Sovranità, ed alla Felicità dello Stato»³⁴. E prontamente il ministro toscano condivise la necessità che il cattedratico scelto dovesse illuminare «i suoi scolari in modo che non bevano alcuna massima estranea al Testamento Nuovo, ed alla Sovranità e Podestà nativa del Re»³⁵. Quando la Cattedra dei Concili, dopo qualche resistenza, fu accettata dal canonico Giuseppe Simioli, Antonio Genovesi non c'era più. A pochi mesi dalla morte, come è ampiamente documentato, con veemente passione manifestava le sue idee sui rapporti fra Stato e Chiesa, confermando, nello stesso tempo, tutta la sincerità della sua fede. Mentre le forze lo abbandonavano, con consapevolezza affermava: «Si marcia all'eternità, ma con coraggio, per la scorta d'un grande amico, che è Dio!»³⁶.

³³ Già nel 1735, con la riforma di Celestino Galiani, fu abolita una delle due cattedre di Decretali riducendo lo stipendio. La situazione rimase tale sino al 1769, quando, si riuscì ad approfittare della vacanza di questa cattedra, per istituire come studio primario quella dei Concilii. Ivi, p.65 sgg.

³⁴ Lettera del Caravita al Tanucci del 1 novembre 1769, ivi, pp. 127-128.

³⁵ Lettera del Tanucci allo Spiriti del 5 gennaio 1769, ivi, p. 102.

³⁶ Lettera a Ferrante De Gemmis del 3 gennaio 1767, in GENOVESI, Autobiografia, lettere ed altri scritti, p. 202.



ENRICO NUZZO

NATURA UMANA E CARATTERI
DELLE NAZIONI IN ANTONIO GENOVESI

1. In questo contributo presento alcune sezioni della seconda parte di uno studio il cui argomento può essere riassunto nei seguenti termini: natura umana, caratteri delle nazioni e identità patrie in Genovesi.

Tale studio si inserisce a sua volta nel disegno di un ampio lavoro – del quale sono già apparsi svariati “capitoli” – dedicato al plesso tematico dei caratteri delle nazioni (con particolare attenzione alle cause climatiche di questi) e delle identità patrie, indagato in special modo nella cultura meridionale settecentesca. L’interesse a lavorare su di un simile plesso può essere ravvisato nel fatto che in esso si incrociano e in parte si intrecciano diverse questioni di grosso spessore, investite consistentemente dalla meditazione genovesiana, le principali delle quali sono: la questione dei rapporti – nei termini coevi, resi celebri da Montesquieu – tra «cause fisiche» e «cause morali»; la questione della genesi, degli sviluppi e del significato delle individualità umane, sia quelle dei singoli individui, sia quelle delle individualità storiche sovraindividuali (popoli, nazioni, etc.); la questione dell’atteggiamento, descrittivo o valutativo, assunto nei confronti delle diverse nazioni, da quelle «selvagge» alle più «polite» e «colte»; la questione dei sentimenti di appartenenza a questa o a quella “patria”.

Quel disegno di lavoro ha previsto: da un lato un preliminare riattra- versamento di nodi metodologici ed epistemologici, larghe vicende e particolari momenti della complessa storia delle teorie e rappresentazioni relative ai nessi tra climi e caratteri dei popoli; dall’altro una considerazione degli sviluppi recenti della questione dei tempi e modi del configurarsi delle “nazioni” e dei correlativi sentimenti di appartenenza patria.

Quanto a Genovesi, in un saggio presentato in una giornata di studi a lui dedicata tenutasi a Salerno nel giugno del 2013 (ora nei relativi atti), avviavo il discorso sulla materia affrontando preminentemente il versante della ragguardevole concettualizzazione e rappresentazione genovesiana in tema di patria e identità patrie¹; e annunciavo che avrei successivamente

¹ Cfr. E. NUZZO, *Caratteri dei popoli e identità patrie in Antonio Genovesi*, in

allargato il discorso al versante della trattazione dei nessi tra cause “naturali” (appunto con speciale riferimento a quelle geografiche) e “culturali” dei caratteri dei popoli nella produzione delle forme peculiari dell’umano. Si tratta appunto dell’oggetto più determinato del saggio di cui presento qui alcune sezioni: il quale non si è ristretto alla disamina della sola riflessione genovesiana attorno alle cause naturali-ambientali influenti sulla costituzione fisica e le indoli dei popoli, allargando lo spettro di indagine a quelle forme “interne” proprie della natura umana che si riverberano nella considerazione dei caratteri delle nazioni. Di questo secondo saggio genovesiano presento qui, per ragioni di spazio, una versione ridotta rispetto a quella approntata, sia restringendo i “capitoli” proposti, sia tenendone fuori altri, da esporre in altra occasione (e infine rinunciando a fornire il corredo della documentazione bibliografica e della relativa discussione critica).

Al contributo presentato a Salerno debbo comunque rinviare per tutta la sezione iniziale di introduzione alla tematica in questione. In essa indicavo i principali profili di interesse di questa: vale a dire il piano storiografico, il piano teorico, il piano, anche, “etico-politico”. Ripresentavo un’ipotesi di affrontare la millenaria riflessione attorno ai caratteri delle nazioni riconducendola ad alcuni “linguaggi” fondamentali: il linguaggio “antropo-etno-geografico” (articolabile in diverse direttrici, come la più strettamente “climatica”, la più generalmente “geografico-ambientale”, l’“astrologica”); il linguaggio “sacro-antropogonico”; il linguaggio “storico-politico”². Su di essi non mi soffermo qui di nuovo, e nemmeno sul-

Antonio Genovesi a trecento anni dalla nascita, a cura di G. Cacciatore e S. Cicenia, Battipaglia, Laveglia&Carlone, 2016, pp. 169-212. Un primo nucleo di questo studio si incontra nelle pagine dedicate a Genovesi in un mio contributo – che annunciava il disegno e racchiudeva una traccia di un organico lavoro sul tema – su *Caratteri delle nazioni e identità patrie nella cultura filosofica meridionale*, in *Mezzogiorno, Risorgimento e Unità d’Italia*, Atti del Convegno 18, 19 e 20 maggio, Roma, a cura di G. Galasso, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Presidenza del Consiglio dei ministri, 2014, pp. 311-326.

² In ordine ai fondamentali “linguaggi”, e soprattutto a quello “geografico”, adoperati nella cultura occidentale nell’affrontare l’ambito tematico delle identità dei popoli, e, relativamente a tale ambito, su momenti e autori della cultura meridionale settecentesca, rinvio anche qui a svariati miei saggi: E. NUZZO, *Gli «Sciti» e i «Chinesi» di Vico*, in *Vico e l’Oriente: Cina, Giappone, Corea*, a cura di D. Armando, F. Masini, M. Sanna, Roma, Tiellemedia, 2008, pp. 301-335; *Mediterraneo e caratteri*

le premesse teorico-metodiche delle linee di intervento che in tale saggio presentavo per studiare le posizioni di Genovesi in materia di identità patrie. In proposito basterà dire che reintervenivo su tale ambito tematico prendendo in considerazione recenti intensi dibattiti storiografici attorno a concetti e vicende di “nazione”, “patria”, sentimenti di appartenenza, con relative controversie tra “modernisti”, più o meno “ortodossi”, “perennialisti”, “primordialisti”, sostenitori di prospettive “etnosimboliche”, etc.³; e che a fini ermeneutici procedevo ad una classificazione di “model-

dei popoli. Paradigmi della misura alle origini del modello “etno-geografico-climatico”, in Natura storia società. Studi in onore di Mario Alcaro, a cura di R. Bufalo, G. Cantarano, P. Colonnello, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 109-145; Trageografia e storia. Caratteri delle nazioni e identità patrie in Gaetano Filangieri, in L’etica come fondamento. Scritti in onore di Giuseppe Lissa, a cura di P. Amodio, E. D’Antuono, G. Giannini, Napoli, Giannini, 2012, pp. 25-32; Caratteri dei popoli, teorie dei climi, Mediterraneo. L’età classica: da Ippocrate ad Aristotele, in «Civiltà del Mediterraneo», 20-21, dicembre 2011-giugno 2012), pp. 49-83; Teorie dei climi e caratteri dei popoli in età moderna, in I lunedì delle Accademie Napoletane nell’Anno accademico 2011-2012, a cura di C. Sbordone e G. Trombetti, Napoli, Giannini, 2012, pp. 25-71; I caratteri dei popoli nella nuova scienza delle nazioni di Vico. Tra causalità sacra, causalità storica, causalità naturale, in Razionalità e modernità in Vico, a cura di M. Vanzulli, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 129-178; Nuovi ordini, nuove anomalie nella modernità. Caratteri e anomalie dei popoli tra natura geografica e storia dell’umano, in Anomalie dell’ordine. L’altro, lo straordinario, l’eccezionale nella modernità, a cura di E. Nuzzo, M. Sanna, L. Simonutti, Roma, Aracne, 2013, pp. 17-57. Trattazioni relative all’argomento rifluite in questo ultimo contributo erano state più ampiamente svolte nei precedenti saggi Spazi e tempi del Mediterraneo nella storia vichiana della civiltà. Il “Diritto Universale”, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIX, 2009, 2, pp. 7-69, in versione di poco differente, Il Mediterraneo nella geografia storica della civiltà di Giambattista Vico. Il Diritto universale, in Il Mediterraneo nel Settecento. Identità e scambi, a cura di P. Sanna, fascicolo monografico di «Studi settecenteschi», 29-30, 2009-2010 (nuova serie), pp. 309-66. Prossimi alla pubblicazione all’atto della stesura di questo contributo, sono stati nel frattempo editi i seguenti miei lavori: La «boria delle nazioni» nella storia delle «borie». Teorie climatiche, caratteri dei popoli, identità patrie nella cultura meridionale settecentesca: Doria e Vico, in Le «borie» vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo, a cura di R. Diana, Napoli, ISPF Lab. Consiglio Nazionale delle Ricerche (“I quaderni del Lab”, 3), 2015, pp. 51-130; Les lieux de l’humain. Caractères des peuples et des sites naturels chez Bruno, in Giordano Bruno. Une philosophie des liens et de la relation, édité par A. Del Prete et T. Berns, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 2016, pp. 121-142.

³ Ho discusso in modo un po’ più disteso tali dibattiti nel testo appena segnalato *La «boria delle nazioni» nella storia delle «borie»*.

li", tipi, di concettualizzazione o espressione di identità patria attivi lungo il Settecento. Mi riferisco ai tipi: della "patria minore"; della "patria politica"; della "patria nazionale-statale"; della "patria culturale", "linguistico-culturale"; della "patria universale" (e della "patria universale dotta"). Infine mi soffermavo sulle conseguenze del configurarsi del nuovo modello di discorso della storia dell'umanità civile (con i nuovi generi delle storie universali e filosofie della storia), in ordine alla trattazione della genesi, dei processi evolutivi e dunque delle dinamiche identità dei popoli, con un'inedita prospettazione anche dei profili di responsabilità etica dei loro assetti.

Anche questa è una materia sulla quale può essere conveniente interrogare la poliedrica riflessione genovesiana, e che perciò ho ritenuto di evocare qui, specie perché le posizioni assunte dall'abate salernitano in ordine alle nozioni di patria e le espressioni più significative dei suoi sentimenti di appartenenza si mostrano caratterizzate da una forte impronta "universalistica", ma pure assai attente alla considerazione della possente forza dei vincoli elementari ai quali sono sottoposti gli individui come le nazioni: i primi rispetto ai propri temperamenti, come ai costumi delle proprie "patrie", e ai doveri che verso queste si contraggono; le seconde rispetto appunto alle cause fisiche che ne hanno definito i caratteri, i quali però sono ben più facili da riplasmare sotto la pressione dei fattori storici, educativi.

A questo proposito le note di universalità e costanza, o viceversa di individualità e plasticità, che mostrano i caratteri dei popoli, e le relative prospettazioni valutative che di essi emergono negli scritti di Genovesi devono essere a mio avviso ricondotte in primo luogo alla diversità di piani rispetto ai quali la natura umana era da lui indagata. Tenendo presente questa essenziale premessa nel complesso ho considerato in una prospettiva preminentemente "sistemica", piuttosto che "genetica", i testi di Genovesi esaminati, pressoché tutti relativi all'ultimo decennio della sua vicenda intellettuale.

Ebbene, anche in questa ultima intensissima fase del suo pensiero la prospettiva (e con essa gli esiti) della riflessione sulla materia muta significativamente, anche profondamente: a seconda che la trattazione della natura umana e dei caratteri dei popoli avvenga entro un discorso sistematico retto dall'impianto universalistico del linguaggio giusnaturalistico, come nel *De jure et officiis* (apparso alla fine degli anni '60, poco prima della morte dell'autore); o a seconda che essa si dia entro un discorso dal deciso

impianto meccanicistico che stringe insieme ricostruzione fisiologica della struttura di tutti gli esseri viventi e individuazione delle forze universali alle quali sono soggetti anche i corpi sociali e politici; o a seconda che essa si dia assolvendo al compito di una trattazione sistematica della materia antropologica (come in sezioni su dei *Disciplinarum metaphysicarum elementa* del 1764 e nel *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti* del 1767 nel presente contributo richiamate); o a seconda che il discorso morale, rimarcato nella sua impronta di discorso sulla felicità, si ponga nei termini di un'operazione culturale rivolta duramente contro i pericoli di facili suggestioni filoprimitive, come nelle *Lettere accademiche* pubblicate in prima edizione nel 1764; o a seconda che il discorso sulle cause fisiche o morali avvenga direttamente nel confronto diretto con le pagine dell'*Esprit des lois*, sollecitando le forti posizioni "culturaliste" assunte dall'abate salernitano nello stilare le *Note* a quel testo ancora verso la fine degli anni '60; o a seconda che l'attenzione attorno ai temperamenti e ai climi riappaia entro il contesto problematico di una discussione sul «soverchio» (inestricabilmente economica, etico-politica, storica, di filosofia della storia, etc.) in ultimo segnata da un'eminente cifra di tenore "morale", come nelle versioni del *Ragionamento* sulle ricchezze infine rielaborato nelle *Lezioni di commercio*.

Nella presente versione della seconda parte dello studio su Genovesi ho ritenuto di privilegiare le pagine dei paragrafi relative appunto alle stesure di tale *Ragionamento* redatte negli *Elementi del commercio* e nelle *Lezioni di commercio*, particolarmente importanti per la trattazione delle cause fisiche dei temperamenti e dei climi (e peraltro idonee ad avviare una disamina "genetica" degli sviluppi e mutamenti di tale tematica). Degli altri paragrafi ho "salvato", presentandolo per primo, soltanto quello relativo al *De jure et officiis*.

2. Un primo piano sul quale possono essere saggiati la rappresentazione e il vaglio che in Genovesi si danno dei caratteri delle nazioni è rinvenibile laddove una prospettazione universalistica del suo pensiero si lega ad un tenace metafisico fondamento giusnaturalistico di questo (sia pure nella particolare modulazione di un impallidito "giusnaturalismo moderno"). Tale fondamento consente di appellarsi costantemente ai legami e dettami di una comune «natura», che abbraccia in un «ordine» benefico in primo luogo gli esseri umani. Alla centralità di questi si attaglia uno specifico «ius naturale» che detta diritti e obblighi (all'autoconservazione, alla felicità, al rispetto di un ordine armonico, etc.). Sono esseri i quali vivreb-

bero felici se non dimenticassero (a cominciare dall'indossare in società inutili dannose «maschere»), ma applicassero il più possibile, l'elemento di semplicità, egualità, giustizia, che fa tutti gli uomini di principio simili ed amabili (come ammonisce a considerare anche una concezione del cristianesimo come religione dell'amore e della pace)⁴.

Questo piano è quello che permette la visione più aperta, "universalizzante", dei caratteri degli uomini e dei popoli, che concede allora di maggiormente apprezzare anche le virtù più legate al mondo primitivo, ma innocentemente semplice, delle «rozze nazioni»: sia quelle presenti, sia quelle più vicine ad un ideale originario stato di natura, delle cui condizioni è possibile congetturare proprio analizzando quelle dei popoli selvaggi contemporanei, per quanto possano essersi modificate rispetto alle prime. Così, lontano dalle pronunce sprezzanti nei confronti dei popoli selvaggi manifestate segnatamente nelle *Lettere accademiche*, nel *De jure et officiis in usum tironum* si sosteneva la presenza presso tutti i popoli primitivi di perenni positivi principi comuni, di un diffuso senso di umanità e di giustizia non disgiunto da un naturale timore del divino, a maggior ragione vigente in presenza di costumi innocentemente, in fondo virtuosamente, semplici, praticati da popoli in ciò favoriti dalle condizioni naturali del vivere appattati in terre remote e anche feraci. In questa direzione l'impianto sistematico del testo offriva pure l'occasione per riformulare alcune significative affermazioni circa la rilevanza del clima e dei siti naturali per la produzione dei caratteri dei popoli, dei loro costumi e governi.

Sulla scorta delle tante testimonianze di resoconti di viaggi di cui Genovesi era un avido lettore, era dunque in primo luogo epistemicamente lecito risalire ad una condizione vicina a quel modello di stato naturale, che ovviamente il dettato scritturale non consentiva di ritenere originario, che poteva essere in una certa misura disegnato in quanto considerato derivante da processi di "sviamento" (conseguenti alla disubbidienza ai comandi divini) tanto naturali, geografici, che morali.

⁴ «Bella cosa è la natura! Perché è semplice e sempre la medesima. Queste maschere, che le s'impongono, mi ributtano. Ma poiché sono nella società, e l'amo molto, e mi studio di esserne amato, non vorrei parer filosofo bramino». Certo è che le «nostre maschere [...] non ci lasciano vedere quanto gran cosa, e bella, e amabile è l'uomo, se egli potesse esser quello a che il genera la natura». Si veda la lettera, del 2 aprile 1763, A Romualdo Sterlich, Chieti: in A. GENOVESI, *Autobiografia e lettere*, a cura di G. Savarese, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 146.

La presenza contemporanea di popoli selvaggi permette dunque di congetturare attorno alle condizioni originarie dei popoli, così rispondendo alla «difficultas» che si obietta provenire dal fatto che sono «ignota ferme gentium primordia, ignota fata». Ebbene «sunt & hodie agrestes populi, bruti, crudique, ex quibus liceat vetera conjectare pleraque». È vero che nature e costumi dei popoli sono cambiati: «ut in Oceano aquae, ita in Tellure gentes fluxu refluxuque reciproco actae ita immutavere naturam aliosque in mores transierunt, ut nihil ferme intactum steterit, ac primo in grado»⁵. Dati tutti i mutamenti e le differenze, resta però che le condizioni dei popoli primitivi, dalla «solitudo» alla «ferinitas», non cancellarono un universale “senso comune”: «nec tamen aut caeli metum excussere animo, aut justitiae & humanitatis sensum. Anzi presso le «nationes agrestes» più appartate, «quae inaccessae pristinum vitae retinent statum», si è potuto ritrovare forme di maggiore riverenza alle divinità, alla sacralità del giuramento, alla mansuetudine, etc. Con ciò si conferma anche che particolari condizioni geografiche furono e sono all’origine di peculiari costanti psicologiche (Vico aveva elaborato una vera e propria “antropologia del timore marino”) e forme di socialità; e presso popolazioni (dai Samoiedi ai Lapponi, agli Ottentotti) i cui costumi erano viceversa portati ad esempio di un’umanità disumanamente, bestialmente infelice, in scritti genovesiani non sorretti dall’interesse di un discorso centrato sul rinvenimento di principi di diritto naturale ai fini della fondazione di un’antropologia e di un’etica universali⁶.

E agli oppositori delle teorie del diritto naturale i quali si appellano all’esistenza di «gentes atheas, humana carne victitantes, inhospitales, feris ipsis crudeliores, professione latrones», si può obiettare – qui con accenti vichiani – che i popoli selvaggi, immersi nella semplice ignoranza della «pueritia» non avrebbero potuto e non potrebbero essere affetti del male intellettua-

⁵ A. GENOVESI, *De jure et officiis in usum tironum. Libri duo*, Neapoli, Ex typographia simoniana, 1768, *Dissertatio* II, pp. 210-1. E ad esempio della produzione di nuovi caratteri di popoli, delle loro stesse indoli, derivanti da ampissimi processi migratori e dalle mescolanze conseguenti, vengono tra l’altro portati i casi dell’emigrazione dei ruteni e moscoviti, e dunque anche dell’origine delle popolazioni americane: *ivi*, p. 213.

⁶ *Ivi*, pp. 214-5. Tante le conferme che vengono da numerosi casi antichi, quali quelli dei remoti Sciti, o antichi Egizi, o lontani dal mare Lacedemoni, ma anche dai contemporanei selvaggi di cui testimoniano tanti viaggiatori: *ivi*, pp. 216-7.

listico dell'ateismo. In effetti i selvaggi sono lontani dalla «fraus»: «creduli enim sunt pueri»; «timida est infantium improvida aetas»⁷.

Importante si conferma in proposito il ruolo causale delle condizioni geografiche (siti feraci, lontananza o vicinanza al mare, etc.). Infatti la tendenza al ladrocinio, ai furti, è ignota ai popoli che vivono, specie se isolati, in terre feraci, e/o che praticano, come gli antichi Sciti e Germani, la proprietà in comune (con il che costumi di genti selvagge venivano equiparate a quelle oggetto del mito germanico e del «miraggio scitico» tanto diffuso nella cultura settecentesca...)⁸.

Il piano concettuale e discorsivo che si è cominciato ad esaminare dunque convoglia nella sua prospettiva “universalizzante” una riflessione che abbraccia profili di problematiche antropologiche, etiche, che investono

⁷ Ivi, pp. 219, 221, 232. Sull'argomento l'abate salernitano riprendeva e sviluppava una linea argomentativa già in precedenza elaborata. Così essa era stata argomentata nelle prime edizioni degli *Elementa metaphysicae* a proposito del «consensus omnium gentium» sull'esistenza di Dio, che si conferma mirabilmente presente presso tutte le nazioni, onde «intelligimus vocem quandam naturae esse, quae non fallitur»: cfr. A. GENOVESI, *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata, Editio secunda*, t. III, Neapoli, typis Benedicti, et Ignatii Gessari, 1751, I, VI, Appendix, in qua de Dei natura uberius disseritur, p. 122. Quanto alle nazioni dei tempi moderni, si mostrano falsi i resoconti di viaggiatori circa l'ateismo presso alcune di esse rinvenuto. Anzi il discorso in tale direzione si spinge fino al punto di sostenere la presenza presso tutte le nazioni della tenace memoria di due cruciali tradizioni dell'ortodossia cristiana: «Adamitici peccati, & Diluvii; ut agnoscere possimus ex uno omnes stipite nationes profectas, originemque habere hominum genus, nec nisi divinam»: ivi, p. 127. Ma Genovesi non si sarebbe mostrato interessato (ben diversamente da Vico) a riprendere la tradizione di “antropogonia sacra” dell'origine delle tre stirpi umane da Noè, e avrebbe sottoscritto un'irridente presentazione e critica appunto della tradizione, trasmessa da Eusebio di Cesarea, della divisione della terra da parte di Noè «in tre parti, assegnandone per testamento una a Sem, e fu l'Asia, un'altra a Iafet, e fu l'Europa, una terza a Cam, e fu l'Africa», come ricorda Filalete nel XVIII dei *Dialoghi morali*: cfr. A. GENOVESI, *Dialoghi e altri scritti intorno alle Lezioni di commercio*, a cura di E. Pii, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, p. 255. Per quanto attiene al discorso qui condotto, punto essenziale è la costanza della posizione genovesiana sulla presenza di note di affine umanità, presso tutte le nazioni, anche le più barbare, dai costumi più rozzi e crudi, peraltro – punto essenziale – comuni agli inizi a tutte quante, anche a quelle divenute le più colte e gloriose. «Quid, queso, Andropophagi a vetustis Romanis distare putabimus?»: cfr. *Elementa metaphysicae*, cit., p. 128.

⁸ *De jure et officiis*, pp. 234-235.

anche la generale problematica dei caratteri delle nazioni: con sullo sfondo l'indicazione di un comune diritto all'autoconservazione ed alla felicità che riguarda ogni uomo e popolo.

Anche in relazione alle problematiche dei caratteri delle nazioni, può essere tenuto presente un secondo piano concettuale che pure conduce ad insistere sulla comune umanità di tutte le nazioni, e quindi a individuarne caratteri tendenzialmente comuni: un piano derivante dall'inserimento dell'umano (qui nel senso dei corpi sociali e politici umani) nel grande sistema meccanico dell'ordine delle leggi fisiche della natura. Ma – come annunciato in precedenza – rinvio ad altra occasione la presentazione organica delle mie pagine sull'argomento.⁹

3. «Tutte le leggi in ogni paese son figlie degl'interessi pubblici; ed i pubblici interessi vengono dalla natura degli uomini, e dalla di lei modificazione per la vita compassionevole, per lo clima, pel sito, per la natura del terreno, per la forma del governo ec.», compendia Genovesi in un luogo della *Diceosina*¹⁰.

La catena causale è qui dunque: I) comune natura degli uomini, che potremmo intendere però sia come la comune natura propria dei principi e vincoli del diritto naturale, sia la comune natura che gli uomini traggono dalla loro partecipazione ad un sistema meccanico della natura; II) sue modificazioni, tra le quali a) la «vita compassionevole» sembrerebbe rientrare però nelle modificazioni indotte dalla meccanica delle forze “psico-sociali”; b) quindi cause naturali “geografiche”, “generalì” e “ambientali”, cioè «clima», «sito», «natura del terreno»; c) infine cause storiche, morali, come «forma del governo» (e quindi educazione, etc.); d) infine modalità del darsi dei «pubblici interessi», etc.

Ma le pronunce più importanti – sia pure piuttosto diverse – in tema di considerazione della «forza del clima», e della «forza del temperamento», nel quadro del condizionamento complessivo delle forze naturali e delle cause morali, si possono reperire probabilmente nelle *Lezioni di commercio*, e in special modo nel *Ragionamento sulle grandi ricchezze*, e nelle *Note ap-*

⁹ Pagine che peraltro si possono in larga misura leggere nel paragrafo 5 del citato mio saggio *Caratteri dei popoli e identità patrie in Antonio Genovesi*.

¹⁰ A. GENOVESI, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, a cura di N. Guasti, Venezia, Centro di Studi sull'illuminismo europeo “G. Stiffoni”, 2008 (si tratta dell'edizione napoletana del 1777 del testo originariamente apparso nel 1766), I, XII, p. 200.

poste alla traduzione dell'*Esprit des lois* apparsa poi nel 1777 (sulle quali, come detto, si verrà altrove).

Nel primo scritto le pagine di quel *Ragionamento* risultano però la rielaborazione di un testo già transitato, con variazioni in realtà poco significative, dalla *Storia del commercio della Gran Bretagna* agli *Elementi del commercio* (dove appare sul finire della II parte in un capitolo intitolato *Dell'uso delle ricchezze per riguardo all'umana felicità*), per assumere poi la veste – con titolo di poco differente da quest'ultimo – dell'autonomo *Ragionamento* che precede la *Conclusione delle Lezioni di commercio*¹¹.

Nel presente saggio mi appresto ad una disamina delle due ultime redazioni di tale *Ragionamento* restringendola all'ambito tematico delle cause fisiche o morali dei caratteri dei singoli individui o popoli. Ma anche in questa prospettiva di indagine le pagine di quel *Ragionamento* vanno lette entro uno spettro problematico di necessità ampio.

Da questo punto di vista è opportuno già da adesso dire che esse si prestano come poche ad aprire un discorso critico sull'operare di un principio ideale e immaginativo che riecheggia l'antico principio e criterio della giusta misura: principio, orizzonte immaginativo, ancora tanto tenace nella prima modernità, ma in questa, come nello stesso Genovesi, non pienamente tematizzato e tematizzabile. Un simile principio impronta in significativa misura molta parte del pensiero di Genovesi: innanzitutto la sua fondamentale, determinante, e dichiarata curvatura etica; la sua complessa filosofia della storia, nella quale un immaginario parabolico del divenire delle società si accompagna, o si giustappone, a quello pertinente ad una rappresentazione progressiva di esso, bene espresso nell'adozione della teoria degli stadi della civiltà e nella visione dei progressi di una ragione impegnata a favore dell'umanità; la sua stessa trattazione dell'«economica», con una considerazione – che ha largo spazio nelle pagine considerate – in

¹¹ Il *Ragionamento filosofico sulle forze e gli effetti delle gran ricchezze*, compreso nel secondo volume della *Storia del commercio della Gran Bretagna* pubblicata nel 1757-58 a Napoli presso Benedetto Gessari, si può leggere ora anche in A. GENOVESI, *Scritti economici*, a cura di M.L. Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, vol. I, pp. 503-527. Con poche variazioni esso venne ripreso nei coevi *Elementi del commercio*, costituendo il cap. XIV della parte II, per poi venire rielaborato nelle *Lezioni*, II, con il titolo di *Ragionamento intorno all'uso delle grandi ricchezze per riguardo all'umana felicità*: queste due ultime redazioni si leggono in A. GENOVESI, *Delle lezioni di commercio*, in ID., *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile con Elementi di Commercio*, a cura di M.L. Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2005, rispettivamente pp. 218-242 e 832-882.

effetti mai del tutto descrittiva del «soverchio», che impedisce che essa si diriga verso un linguaggio “puramente economico”, soddisfatto anche di ritornanti soluzioni tardomercantilistiche dell’utilizzo delle risorse prodotte da singoli o da un paese¹². Ebbene, a mio parere non è difficile dimostrare come un simile ancoraggio (specie del nodo decisivo della felicità degli uomini) al valore, all’immaginario della “misura” si riverbera anche nella stessa considerazione e valutazione, non unilineare, dei caratteri delle nazioni, specie in relazione a caratteri e condizioni di felicità dei popoli «selvaggi» o viceversa «culti». Ma veniamo ora al tema, qui cruciale, della formazione dei caratteri, abiti umani sia individuali che collettivi.

Sia nelle pagine che si stanno considerando degli *Elementi* che in quelle successive delle *Lezioni* – ma con differenze che vale la pena di rilevare – si incontrano espressioni tra le più considerevoli di una prospettazione fisioclistica, e tendenzialmente non poco deterministica, e quindi relativistica, dell’acquisizione degli «abiti» umani, sulla base dei temperamenti e dei climi. D’altra parte la complessiva visuale dell’autore è tale da riconoscere, non senza elementi di irrisolutezza teorica, ampi spazi all’instaurazione o modificazione di tali abiti sulla base della pressione di elementi “culturali”, «moralì». In proposito gli elementi essenziali, costituenti un insieme articolato e connesso di fattori causali – da prendere in considerazione per comprendere la formazione di quei complessi di «abiti», in primo luogo di «gusti e disgusti», che di fatto costituiscono i caratteri delle nazioni – possono essere suddivisi in almeno due classi (a volere “sistematizzare” il discorso genovesiano ben più di quanto esso non faccia).

La prima classe è quella dei fattori fisici, tendenzialmente fissi nella loro naturalità: la struttura fisiologica degli esseri viventi umani (spiegata sulla base di un fermo approccio meccanicistico), con un assetto del «temperamento» che presenta anche note, in verità problematiche, di plasticità; il

¹² In effetti Genovesi è ben consapevole che la curvatura morale impressa al suo discorso, diretto a individuare infine il «vero fine» delle ricchezze può essere accusata di sviarlo dall’ambito propriamente economico. «Nel vero questo ragionamento sembra riguardare piuttosto l’etica che l’economica». Ma a dimostrare che «questo ragionamento non è, come può sembrare ad alcuni, dell’intutto fuor di proposito, ma anzi è il principal frutto degli studi economici», viene portato un argomento che in realtà propone il passaggio «necessario» del discorso da un registro descrittivistico (che indaga «le vie per cui le nazioni possono arricchire») ad uno che, nonostante le sue intenzioni, si palesa largamente normativo su di un piano etico (mostrando «quali sieno le forze e l’vero fine e l’uso delle ricchezze»). Su ciò ritornerò più diffusamente altrove.

connesso fattore del tempo, del «continuo e lungo uso», che induce al modellamento ed alla fortificazione degli abiti; il fattore materiale-geografico, entro il quale vanno opportunamente distinti «clima» e «sito» (quest'ultimo già aperto a processi trasformativi quando è in gioco la caratteristica della maggiore o minore feracità).

La seconda classe è quella dei fattori "culturali", «moralì», delle forze che spingono alla produzione e all'inculcamento di abiti funzionali alle forme "sociali", "politiche" (assai di meno alle forme più strettamente "politico-costituzionali"), attraverso il ruolo essenziale di ciò che in genere viene definito con il termine «educazione», ma che l'abate salernitano intende effettuata per lo più secondo modi spontanei, irriflessi.

Ma è il caso di seguire alcuni punti essenziali delle due redazioni nei quali si rinvergono i principali tratti di continuità o viceversa di significativa variazione e sviluppo del discorso.

Uno dei punti che maggiormente ci interessa è l'attenzione al fattore climatico introdotta esplicitamente nell'ultima versione del *Ragionamento* per intendere in primo luogo i caratteri delle nazioni.

Invece, preceduta da qualche consueta osservazione sulle condizioni ambientali favorevoli alla «popolazione» o viceversa alla «spopolazione»¹³, la considerazione dei climi appare soltanto per qualche cenno limitato, sia pur significativo, negli *Elementi* rispetto alla trattazione dei temperamenti (la quale riappare con qualche modifica interessante nella successiva redazione). Tale trattazione presenta, come si vedrà subito, elementi di singolarità.

Il punto che appare più interessante è il legame istituito tra la ripresentazione, in effetti tradizionale, della teoria dei quattro «temperamenti» (il «sanguigno», l'«ipocondrico», che in effetti viene chiamato «umore», il «flemmatico» e il «colerico») e la considerazione secondo la quale soltanto la parte degli uomini (pur se in effetti la massima parte) che li detengono è sottoposto ad una dura tendenza alla sottomissione dell'elemento razionale a quello corporeo, sottomissione solo attenuata nella condizione della «seconda natura» che il costume, l'educazione, le leggi, provano ad imporre

¹³ Secondo preoccupazioni di impronta tardomercantilistica (o "neomercantilistica", riprendendo una definizione dovuta a suo tempo a Pierre Harsin) l'essenziale fattore della crescita della «popolazione» trova le sue due prime cagioni favorevoli in quelle naturali del «terreno fertile e atto a sostentar molti» e nel «clima e nell'aria salutare»: cfr. *Elementi del commercio*, I, VIII, II-III, in *op. cit.*, p. 58. Invece nelle successive *Lezioni di commercio* le vedute popolazionistiche scemeranno di importanza.

sulla «prima natura». «In tutti questi» – cioè in tutti gli uomini che possiedono i quattro canonici temperamenti – «può assai più la natura de' fluidi del corpo umano, la struttura de' vasi, l'elasticità delle fibre, l'attività del cuore, del cervello e degli spiriti, cioè il temperamento e le forze fisiche, che la ragione, la legge e le forze morali, le quali forze morali non ci sono state concesse che posteriormente a quelle cause»¹⁴.

Certo, sulla «prima natura degli uomini» interviene la ciceroniana «seconda natura», «quella del costume che in molti modi rimpasta e modella la prima natura e le sue forze», anche nelle guise più contrarie, come mostrano i significativi esempi di due opposte condizioni (che si dispongono appunto in forme dell'eccesso rispetto ad un ideale di misura): quella del «costume ferino» che «forma alla ferocia», che ora si rincontra tra popoli selvaggi, come quelli «dell'America settentrionale e del Brasile» o come i Tartari, ma che fu in origine di «tutte le nazioni che ora son culte»; o viceversa quella a cui conduce «l'educazione molle ed effeminata», che «modella a morbida-mente pensare e operare, ad avere in odio ogn'azione che sia faticosa, siccome [...] gran parte sono i presenti culti popoli di Europa»¹⁵.

Se le «forze dell'ingegno e del corpo» assumono «*sempre*» le forme e i fini «che loro dà l'educazione e 'l costume, grandissimo modellatore della natura nostra»¹⁶, resta però importante nell'argomentare di Genovesi la forza dei temperamenti, della diversa disposizione che secondo essi assumono le molle naturali. E qui, a spiegare come le ricchezze siano per lo più estremamente pericolose, sia pure operando in modo diverso, vengono chiamati in gioco i quattro temperamenti, e quindi anche, per quello flemmatico, i climi. Per «i sanguigni, i colerici e gl'ipocondrici», nei quali «le molle della natura umana sono molte attive e violente», le ricchezze, alimentando al massimo tale attività, «gli precipitano nella miseria». Per altro verso per coloro «di debolissime molle forniti ed aventi poca o niuna attività» le ricchezze sono addirittura, «puro veleno». Si tratta evidentemente dei flemmatici, e questi si incontrano particolarmente «ne' climi o troppo caldi o troppo freddi, peroché, siccome il soverchio caldo illanguidisce tutte le forze umane, così il troppo freddo di gravissimo peso le opprime»¹⁷.

Ma ecco che a questo punto l'autore, evidentemente per spiegare un raro effetto delle ricchezze non negativo sugli individui, configura un altro

¹⁴ Ivi, II, XIV, IV, pp. 219-220.

¹⁵ Ivi, II, XIV, VIII, pp. 221-222. Il cors. è mio.

¹⁶ Ivi, II, XIV, VIII, p. 222; il cors. è mio.

¹⁷ Ivi, II, XIV, IX-X, pp. 222-223.

tipo di temperamento, assai raro, a connotare il quale vengono chiamate, piuttosto vagamente, disposizioni naturali e condizioni sociali. «Vi sono alcuni i quali son dotati di tali molle naturali che, per loro dare quel movimento che fa la felicità della vita umana, sono necessarie le ricchezze [...] Ma i temperamenti di questa fatta sono assai difficili a generarsi e perciò tali uomini sono pochissimi»¹⁸.

Piuttosto chiara trasposizione di un'ideale figura dell'antropologia di Genovesi, il temperamento razionale ora evocato non accenna a trovare spiegazione nella sua antropologia fisica: la quale qui non accenna ad impegnarsi – come invece avverrà più avanti – dinanzi al possibile compito di una qualche efficace trattazione dei temperamenti che dall'antica tradizione dottrina degli umori la dislocchi nel linguaggio del meccanicismo moderno, dalla cui affermazione quella tradizione risultava ormai epistemicamente travolta. Invece elementi pur essenziali di quel lessico, come appunto la teoria dei quattro umori, venivano ripresi, e certo non soltanto da Genovesi, fuori del loro contesto originario e debolmente riproposti nel linguaggio delle molle, dei fluidi, dei vasi, delle fibre, di una macchina complessa.

D'altra parte, ed è un punto cruciale, lo sguardo di Genovesi era puntato altrove, diretto ad affermare una visuale nella quale il valore dell'equilibrio connetteva inestricabilmente, come si diceva, i discorsi "etico", "economico", "antropologico", "storico", spingendo verso la massima accentuazione dell'importanza dei fattori storici su quelli naturali nella formazione e trasformazione dello «spirito» delle nazioni.

In effetti in svariate importanti pagine genovesiane opera una configurazione, una rappresentazione (peraltro in significativa misura comune a molta parte del "moderno" pensiero settecentesco) di tre fondamentali condizioni dell'umano che si rivelano di carattere in primo luogo psicologico (ponendosi in primo luogo come strutturali espressioni del desiderare) come di carattere economico e storico, condizioni delle quali solamente quella intermedia viene considerata contrassegnata da vera stabilità e felicità.

L'attenzione che a mio parere deve essere concessa a tale rappresentazione, tendenzialmente parabolica, in termini "psicologici" del divenire storico naturalmente non deve portare a dimenticare la logica "progressi-

¹⁸ Ivi, II, XIV, XI, p. 223. Un tale tipo di temperamento è rappresentato con un'esemplificazione, che richiama anche una condizione non "fisica" (di iniziale industriosa povertà, di possesso del sapere), la quale pare attagliarsi all'esperienza autobiografica dell'abate salernitano ed al suo atteggiamento polemico innanzitutto contro i costumi di un'inoperosa fiacca classe nobiliare.

va" che invece abita – come si è accennato – la successiva rappresentazione della storia della civiltà nei termini dell'affermantesi teoria stadiale. Ma non è su questa che il discorso qui condotto intende convergere (comunque se ne dirà qualcosa più avanti), quanto piuttosto sulla ben diversa rappresentazione appunto di almeno tre condizioni strutturali, di ordine psicologico come storico, del vivere umano.

La prima condizione è quella caratterizzata da un'inoperosa stasi e dal blocco delle stesse attive forze del desiderio (che conducono all'«industria», etc.). La seconda, nella quale il plesso stabilità-felicità trova il suo luogo elettivo, è quella nella quale i soggetti, i singoli come le nazioni, sanno accontentarsi dei «comodi» – che non «nascono da sola opinione», ma sono «un bene vero e reale», in quanto rapportati ad effettivi «bisogni» – non cedendo al desiderio «di non necessari piaceri», «piaceri superflui»¹⁹. Dal cedimento alle lusinghe di tale desiderio è caratterizzata invece la condizione di uomini e nazioni che si abbandonano ad una mollezza di «diligati» costumi, all'uso intemperante appunto di sterili ricchezze, che li rende daccapo, e peggio, inoperosi e inetti, destinati ad una sicura rovina. Guardando in particolare alla vita dei popoli, la prima condizione è quella dei popoli selvaggi, caratterizzata da forme di vita rozzamente misere (rozzissime presso alcune nazioni), ma con almeno l'elemento positivo di un'innocente vicinanza alla semplicità della natura, e quindi da forme di felicità che non ha difficoltà ad ammettere il cospicuo relativismo genovesiano. La seconda condizione, propria già dei «popoli culti e politi» è caratterizzata dalla povertà – una povertà naturalmente indotta all'operosità, che se accompagnata dal sapere è in grado oltre che di conseguire i «comodi» di gestire anche in modo adeguato ben contenute forme di ricchezza – o da un temperato, regolato uso delle ricchezze, del consumo del lusso. La terza condizione è quella dei «popoli culti» presso i quali però eccedono le «ricchezze secondarie», si allarga «un eccessivo lusso», rendendoli così «vili ed effeminati e perciò esposti ad esser preda delle nazioni meno molli», soggetti ad una sicura rovina che tende ad abbracciare tutta l'umanità «culta»²⁰.

¹⁹ *Elementi del commercio*, II, XIV, XXII, XXX, pp. 227-228, 230. Se i «comodi» sono corrispettivi dei veri «bisogni», Genovesi sa bene che anche questi però non possono essere fissati in assoluto. Ma anche su ciò bisognerà ritornare in altra occasione.

²⁰ *Ivi*, II, XIV, XXVIII, p. 232.

In questo quadro rivelandosi il processo psicologico del desiderare (di rifuggire ai dolori procurandosi beni, etc.) una molla universale, che ha spinto gli attuali «popoli culti» (e spingerà prima o poi anche coloro che ancora non lo sono) ad uscire da costumi selvaggi, la specificità delle condizioni ambientali, climatiche, conta ben poco, e si manifesta, come si è visto, soltanto laddove i climi eccessivamente caldi o freddi producono una maggior quantità di inerti temperamenti flemmatici. Per il resto è il fattore “culturale”, morale, dell’educazione ad operare ben più cospicuamente e diffusamente sulla stessa corporeità, così in notevole misura sottratta alla causalità naturale pur tanto di principio non sottovalutata. «Finalmente è assai manifesto che negli Stati soverchiamente ricchi l’educazione sia molle ed effeminata, e i duri e laboriosi esercizi pochi, e conseguentemente la robustezza degli uomini, così del corpo come dello spirito, infinitamente piccola [...] Un popolo ricco ha lo spirito grave. Un popolo povero lo ha snello e leggero».²¹ Lo documenta la copiosissima esemplificazione storica che l’autore porta sui più svariati popoli, intendendo dimostrare che «le soverchie ricchezze di convenzione [...] portano inevitabilmente il deca-

²¹ Ivi, II, XIV, XXXII, p. 234. Considerazioni attinte alla storia e prospettive di filosofia della storia contrassegnavano e continuavano a contrassegnare, come si sa, tutta la discussione settecentesca sul lusso nella quale Genovesi si inseriva, offrendo una sua particolare rimodulazione del consueto approccio “filosofico” alla questione, che comunemente implicava un intreccio di discorsi (l’economico, l’antropologico, il morale, etc.). Rinvio ad altra sede mie osservazioni in proposito sulla distanza delle posizioni dell’abate salernitano da un lato da quelle di Mandeville, Melon, Voltaire, lo stesso Butel-Dumont, dall’altra da quelle di Fénelon, Rousseau, etc., o su qualche affinità con posizioni come quelle assunte da Helvétius nel *De l’Homme* (in particolare nella VI parte). La prospettiva di indagine qui seguita, che induce ad evidenziare il taglio “morale” dell’atteggiamento di Genovesi sulla materia non implica una sottovalutazione della rilevanza dell’“equilibrato” riconoscimento da parte di Genovesi delle irrinunciabili funzioni economiche, ma infine anche “civili”, del lusso temperato, e in particolare della loro incidenza in relazione allo scenario meridionale. Su ciò si verrà in altra sede, con il necessario riferimento ad importanti voci critiche che sull’argomento si sono espresse. Può essere sul tema ancora qui osservato che anche la considerazione della posizione di Genovesi rispetto a quella di altri autori settecenteschi (*in primis* Montesquieu) sulla questione del lusso conduce a cogliere la differenza sua nei confronti di tanto pensiero settecentesco in ordine al nesso tra costituzioni politiche (e forme di virtù) e stabilità, forza, felicità delle nazioni. In Genovesi un simile nesso è esiguo: per cui è piuttosto il politico, il governante (e non la forma politica), che deve intervenire, con l’educazione, le leggi, a contenere dannose passioni, a rimodellare costumi, etc.

dimento dello Stato»: una minaccia che incombe su tutti i «popoli culti» europei, alimentando una prospettazione pessimistica della filosofia della storia genovesiana²².

Certamente – a dimostrazione in conclusione che le due «scienze», l'«etica» e l'«economia», non sono «opposte» – si tratta soltanto di regolare, non di estirpare la cupidigia: «la cupidigia non si vuole veramente sterpare, perché, anche se si volesse, non si può», essendo come le passioni una delle «molle sollecitatrici delle forze e delle facoltà umane»²³. Ma la loro connessione, al di là dei tentativi in una chiave “descrittivistica” di mostrare come le ricchezze eccessive compromettano la loro stessa sussistenza, avviene sotto il segno della sottomissione “normativa” dell'economico (per suo conto posto sotto il segno della sua sottomissione alla passionale cupidigia) all'etico, in una prospettiva di «vera» felicità nella quale l'elemento chiave è la connotazione sostanzialmente negativa del «soverchio», entro un orizzonte concettuale nel quale, dall'antropologia alla filosofia della storia all'economia, il valore regolatore è ancora quello della medietà, sia pure il più possibile aperto. «Tutto è adunque da regolare colla ragione» la quale insegna «che estremi in tutte le cose della vita umana sieno sempre pericolosi»²⁴.

Una tale prospettiva a fondo etico mostra che gli uomini e popoli sono mossi da comuni forze psicologiche, ma che poi essi si incamminano lungo un processo che li conduce a condizioni di civiltà nelle quali essi possono, e dovrebbero, anche intervenire con gli strumenti razionali, dell'educazione, della legislazione, sia per affermare la disponibilità di quei «comodi» per la quale non v'è dubbio che «le nazioni culte superano le barbare»²⁵, e vivere secondo costumi vantaggiosamente «politi», sia per combattere le insidie di costumi molli e inoperosi che invece conducono ad una sicura rovina. Ora una tale prospettiva si apre a pronunce marcatamente univer-

²² Come in tante sue pagine, Genovesi qui apporta un'esemplificazione storica che spazia dagli antichi popoli (Egizi, Spartani, Ateniesi, Macedoni, Romani, etc.) ai più lontani (Indi, Cinesi, Tartari, etc.) per giungere ai popoli europei. Ciò che va qui osservato è che i loro caratteri sono essenzialmente definiti sulla base della loro condizione economica, e invece dissociati totalmente da consueti nessi climatici, come nel caso dei «popoli settentrionali rozzi e barbari» o di quelli «montanari», come gli Svizzeri, «oggi giorno» i «più robusti e feroci» perché i «più poveri», e non perché viventi in climi freddi: *ivi*, II, XIV, XXXIV, pp. 234-235.

²³ *Ivi*, II, XIV, L, pp. 239-240.

²⁴ *Ivi*, II, XIV, LII, p. 241.

²⁵ *Ivi*, II, XIV, XXV, p. 230.

salistiche della natura umana, che unisce tutti gli uomini e tutte le nazioni: se la vera immortalità della fama si consegue con il «rendersi utile agli altri uomini» è perché tutti questi «hanno con essi noi un comune principio e 'l medesimo fine, ed una comune patria, ch'è la terra», come concludono queste pagine²⁶. Ma un tale ideale di operoso e vigile impegno civile conduce anche ad una valutazione delle singole nazioni, specie quelle «colte», sulla base della loro capacità di essere all'altezza del compito che hanno davanti. La storia mostra infatti come le stesse nazioni in tempi a volte anche assai ridotti possano passare da una condizione all'altra. Ma allora con ciò essa attesta quanto alla fine risultino deboli le condizioni ambientali, specie quelle generalmente climatiche.

Tuttavia ciò risulta fermo se lo sguardo non perde di vista la storia. Se esso si rivolge, o ritorna, alla ricognizione della struttura dell'umano, ai rapporti stretti tra macchina corporea e mente, ritrova un tale «attaccamento» tra le due parti di tale complesso che non può non operare in profondità nella formazione dei caratteri umani, almeno dei temperamenti individuali.

Una tale pluralità delle prospettive si conferma, anche se con significativi spostamenti, anche nelle *Lezioni di commercio*.

4. Le *Lezioni di commercio* rispetto agli *Elementi* presentano un'organizzazione sistematica del discorso che prevede già agli inizi una breve sezione destinata a fornire i lineamenti di un'organica antropologia (nelle quale comincia a comparire anche il fattore climatico) che poi riappare nell'importante *Ragionamento* sulle ricchezze collocato verso la fine del testo.

Rispetto ai dati di "antropologia somatica" rinvenibili negli *Elementi* la novità maggiore appare il ruolo dato al principio dell'irritabilità, alla funzione assegnata alla «tela nervosa» per spiegare la produzione di «tutte le sensazioni e di tutti gli affetti dell'animo» che vengono dall'esterno (dagli «oggetti esterni») o dall'interno («fluidi interni» o «pensieri») della macchina corporea, e anche per avviare un tentativo di spiegazione sistematica di ordine fisiologico delle influenze climatiche (un avvio, si vedrà, non seguito da sviluppi organici e coerenti). Infatti la «tela nervosa e muscolare, la quale è come la base di questa macchina, è di sua natura elastica e irritabile», e dunque «è più aperta e irritabile ne' paesi caldi, meno ne' temperati, pochissimo ne' freddi. Quindi è che le sensazioni e gli affetti

²⁶ Ivi, II, XIV, LIII, p. 242.

sono veementissimi nell’Africa e Asia meridionale, temperati in Italia, in Francia, ecc., lentissimi nel Settentrione del nostro continente»²⁷.

Al che segue, come di consueto, la considerazione del ruolo delle “forze morali” nella modificazione di tale materiale «natura delle persone». «Ma è da considerare che questa natura viene in mille guise ad essere modificata per l’educazione, per gli esercizi, per l’unione fra di noi, donde nasce un’infinita varietà di rapporti che ci concernono, per gli studi, per gli costumi del tempo, per le opinioni, per gli pregiudizi, per il clima e per molte altre interne o esterne cagioni»²⁸.

La dialettica tra le «cagioni» materiali e quelle culturali tende complessivamente nel pensiero genovesiano a pendere infine verso il privilegiamento di queste ultime. Ma resta in tale pensiero sempre forte l’impegno a non sottostare a forme di retorico spiritualismo, a partire dal duro assetto della macchina corporea dell’uomo.

A costituire un elemento decisivo di tale costituzione fisiologica marcatamente plastica, v’è, come si è detto, l’«irritazione della tela nervosa», causa di «tutt’i piaceri o dispiaceri dell’uomo»²⁹. Attingendo alla teoria dell’irritazione, in fase di significativa elaborazione e diffusione in particolare alla fine degli anni ’50³⁰, Genovesi già precedentemente l’aveva utilizzata per esplicare come al mutarsi della «irritabilitas mechanica» a seconda dei climi corrispondessero diversi caratteri dei popoli.

In particolare nel tomo III dei *Disciplinarum metaphysicarum elementa*, aveva discusso del tema intervenendo sul delicato nodo dei rapporti tra le «propensiones ad bonum, & verum generatim naturales [...] animo humano» e le «leges mechanicae naturae nostrae», insomma sul nodo della

²⁷ *Lezioni di commercio*, I, I, V, pp. 275-276.

²⁸ *Ivi*, I, I, VI, p. 276.

²⁹ Cfr. *Lezioni di commercio, Ragionamento intorno all’uso*, LIII, *op. cit.*, p. 869.

³⁰ Andrebbero approfonditi le fonti dei debiti di Genovesi verso la teoria dell’irritabilità. Come è noto, questa (con le cruciali nozioni delle «fibre irritabili», «sensibili», etc.) aveva raggiunto a metà Settecento un ragguardevole livello sistematico e sperimentale segnatamente con l’opera di Albrecht von Haller: i *Mémoires sur la nature sensible et irritable des parties du corps animal*, voll. 4, vol. I, Lausanne, chez Marc-Mic. Bousquet, voll II-IV, Lausanne, chez Sigismond D’Arnay, 1756-1760, come gli *Elementa physiologiae corporis humani*, Lausanne, Marc-Mic. Bousquet, t. I, 1757. La teoria aveva presto conseguito una grande rilevanza prima di essere posta in profonda crisi (o riassorbita) dalla teoria dell’elettricità animale, quando essa conobbe sul finire del secolo un successo travolgente con le felici sperimentazioni di Luigi Galvani. Genovesi mostrava comunque di conoscere Haller.

congiunzione, importantissima nella sua riflessione, tra impianto, assetto, meccanicistico della natura fisiologica dell'umano ed impianto giusnaturalistico della sua peculiare natura metafisica. Ebbene, basandosi sull'operare della «irritabilitas mechanica», si stabiliva con particolare chiarezza il nesso stretto tra temperamenti e climi: peraltro con un'attenzione alla varietà infinita dei temperamenti (che ritorna poi nel *Ragionamento*) che in verità non appare molto congrua alle tradizionali considerazioni, rappresentazioni, generalizzanti, sui caratteri comuni ai popoli viventi nelle stesse condizioni climatiche. E con l'elemento di innovatività della spiegazione nella chiave di tale «irritatio mechanica» veniva riproposta l'esemplificazione, per il resto del tutto consueta, dei caratteri dei popoli viventi nelle tre principali aree climatiche.³¹

In tale direzione anche il fenomeno dell'«elettricismo» veniva chiamato in causa dall'abate salernitano entro un'insistita spiegazione meccanicistica di ogni passione, e di ogni sua modulazione "ambientale", nel quadro di un generale operare meccanico di «forze simpatiche e antipatiche». Così, nel *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti*, la trattazione dell'amore – passione «effetto di causa meccanica, com'è l'elettricismo, come il calore» – includeva un ricognizione delle sue diverse espressioni in presenza di varianti fisiologiche connesse alle condizioni climatiche.³²

³¹ «Constat ex historia naturali, hominum temperamenta infinitam pene inter se varietatem habere. Hanc varietatem quum aliae causae plures, tum climata efficiunt. Septentrionales homines tardi sunt & lenti cum corpore, tum ingenio. Id fit quod mechanica in iis irritabilitas difficilior sit [...] Meridionales contra, quorum corporum nervi, fibraeque minus sunt humidis ac glutinosis partibus involutae, ingenio sunt prompti, magisque affectibus obnoxii: deliciores igitur in iis sunt irritabiles partes, faciliusque oscillant. Aegyptios, Arabes, Persas, Indos, Sinenses & ingenio plurimum praepollere, & artium, quibus nunc Europa luxuriat, primos fuisse auctores, & omnium esse hominum astutissimos, & versipelles, suspiciosos, magnos amatores, zelotypos, iracundos, vetus atque recens historia docet: quum contraria omnia in Tartaris, Svecis, ceterisque frigidis populis videre liceat. Medii sumus inter eos Itali, Graeci, Hispani, meridionales Galli: ergo aequabiliore ingenio pacatioribusque affectibus pollemus. Sed & illud physica docet, ea animantia, in quibus cor minus est, quam corporis moles pascit, irritabiliora esse & ferociora». Cfr. Antoni Genuensis *Disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata. Editio novissima...*, t. III, Bassani, Apud Remondini, 1764: III, V, XLIV, XLIII, pp. 234, 239-41.

³² «Quindi ancora è, che i popoli bianchi, e settentrionali, sentansi accendere maggior fiamma per le persone meridionali, e inclinanti al bruno, che per le settentrionali, essendo quelle più elettriche, e osprando più azione, queste meno». E

A tali riattraversamenti di temi di “antropologia somatica” degli anni più vicini all’elaborazione delle *Lezioni di commercio*, nonché ovviamente al recente organico confronto con l’*Esprit des lois*, pare in larga misura da ricondurre una dichiarata forte attenzione al fattore climatico che si rileva nelle pagine del *Ragionamento intorno all’uso delle grandi ricchezze*. È un’attenzione che trova un’aperta espressione in un suo punto avanzato, ma viene alla luce già nelle sue pagine iniziali, laddove vengono enunciati i fattori “naturalisti” ed “educativi” dell’agire degli uomini e viene quindi toccato il nesso temperamento-clima: un nesso che in verità sembra presentare complessivamente momenti di incertezza, di irrisoluzione teorica, in ordine alla catena causale in cui si inseriscono clima e temperamento (dal momento che la considerazione di questo tende in qualche significativo punto a svincolarsi dalla primazia causale del primo).

Comunque Genovesi, con probabile eco del suo confronto con le pagine di Montesquieu sull’argomento, mostra di sentire la necessità di affrontare il problema di «questa forza del clima»: e qui senza esitare ravvisando in questo la prima forza sotto la cui pressione si formano le stesse «molle» di tutti gli esseri viventi, e fra questi gli uomini non diversamente da animali e piante, tanto, come tutti, da non potere sopravvivere lontano dai climi nati³³.

in proposito, sul piano della considerazione della forza del temperamento, Genovesi si pronunciava per il carattere non plastico delle relative passioni. «Conchiudo, che le passioni di temperamento, e nascenti da forze simpatiche e antipatiche non sono umanamente curabili», sottoposte come sono alla «mano onnipotente, che mena la Natura». Cfr. A. GENOVESI, *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti*, Napoli, nella stamperia Simoniana, 1767: III, VI, XIII, XXVIII, pp. 414-5, 427.

³³ «Ma diciam due parole di questa forza del clima. Quando ben consideriamo, la natura forma le molle de’ viventi, sieno piante, sieno animali, proporzionalmente agli elementi e a’ climi dove li genera, per modo che né essi, uscendo da que’ luoghi, si conserverebbero, né altri, nati in altri elementi o climi, vi potrebbero trapassare senza distruzione [...] La natura sa così adattare i suoi prodotti agli elementi, a’ climi, a’ siti, che niuno [...] è che stesse bene fuori del suo. Gli Svezze e i Moscoviti ne’ climi meridionali non durano gran fatto, né gli Africani nel Settentrione». Cfr. *Ragionamento intorno all’uso*, LII-LIII, in *op. cit.*, p. 869. Era una visuale quindi non disposta a concedere che nel giro di un contenuto seguito di generazioni le complessioni di popoli migrati presso diversi climi potessero di conseguenza mutare anche marcatamente (come era invece ammesso da una consistente linea della tradizione teorica in materia di climi, nella quale possono essere annoverati autori come Bodin, ma ancora, in pieno ’700, come Buffon).

Da questa plasticità della costituzione corporea umana sottoposta alla prolungata pressione, al «lungo uso» dei climi consegue la dipendenza da quelli di tanta parte degli «abiti contratti» dai popoli³⁴.

In materia di fattori naturali a questo punto sembra interessante osservare che, se considerevole parte degli abiti che concorrono a costituire i caratteri delle nazioni ha una produzione complessa, già il «temperamento» – consuetamente contrassegnato come un fattore “naturale” – pare assumere una natura doppia nel complessivo giro di pagine di questo *Ragionamento*. Infatti proprio nel passaggio del discorso appena esaminato il temperamento è presentato come in certa misura “denaturalizzato”, dal momento che viene detto ad un tempo «figlio del clima, dell’educazione, de’ pregiudizi»³⁵.

Diversa invece la presentazione dei temperamenti in un torno di pagine precedenti del “Ragionamento”, nelle quali viene raffigurata un’altra articolazione dei fattori dell’agire degli uomini³⁶. Qui l’insieme dei temperamenti viene presentato riproponendo, ma con variazioni significative, una rimodulazione della tradizionale dottrina di matrice ippocratica dei quattro umori, che era già stata tentata nelle precedenti versioni del “Ragionamento”. Lì, si è visto, era stato introdotto una sorta di quinto temperamento “razionale” assai raro, non associato a nessuna tradizionale caratteristica ambientale. Anche qui viene introdotto un quinto temperamento, ma si tratta del «molle e tardo», che ha le connotazioni che aveva

³⁴ «Se adunque gli uomini, come tutte l’altre piante e bestie, hanno costituzione corporea proporzionata al clima dove nascono e dove sono per gli primi anni educati», ne consegue la produzione di forme di «gusto» e «disgusto», poi fortificate dal «lungo uso», strettamente dipendenti dalle condizioni climatiche, e riguardanti non soltanto i «piaceri e dolori corporei», ma «que’ dell’animo altresì», dal momento che tutti «non hanno altra cagione istrumentale, salvoché l’irritazione della tela nervosa, la quale essendo di diversa attività secondo i climi e gli abiti contratti, quindi avviene tanta diversità che noi osserviamo ne’ gusti e ne’ disgusti del genere umano»: ivi, LIII, p. 869.

³⁵ Ivi, LI, p. 869.

³⁶ «Gli uomini sono tali per natura che le più volte si lasciano trascinare dal loro temperamento, dalle passioni e dalla piegatura che la natura prende dal clima, dagli esercizi, dagli esempi, dall’educazione, e pochissimo condurre e regolare dalla pura ragione»: ivi, VIII, p. 841 (*Elementi*, II, XIV, IV, p. 219). Come si vede, qui il temperamento sembrerebbe fare corpo più strettamente con la natura, mentre il condizionamento climatico sembrerebbe intervenire “successivamente”, nel mentre il nesso causale dovrebbe essere clima-temperamento.

nelle versioni precedenti il temperamento flemmatico, che però continua a comparire³⁷. Una tale soluzione, relativamente più meditata, sana l'anomalia di dislocare in effetti i temperamenti flemmatici nelle aree del freddo e caldo estremi, così non consentendo a rigore di reperirli negli altri climi; ma ciò a patto di individuare un altro temperamento, anche qui non canonico, non spiegabile entro il quadro concettuale antico (sistematicamente, rigorosamente, "quaternario"), ma neppure chiaramente spiegato entro una nuova sistemazione teorica corrispondente all'impianto del linguaggio del meccanicismo moderno. Infatti gli stessi elementi di novità introdotti attraverso il principio dell'irritabilità, per cercare di spiegare come fattori ambientali potessero determinare delle condizioni fisiologiche anche consolidate, avevano condotto nei *Disciplinarum metaphysicarum elementa*, come si è visto, all'attribuzione dei caratteri della "lentezza" ai soli popoli settentrionali: pur se restava la carta teorica di puntare sull'affinità delle costituzioni fisiche indotte dagli estremi climatici, come si vedrà tra poco. Tutto ciò comunque attesta ulteriormente: come da un lato elementi anche fondamentali del lessico della teoria climatica potessero sopravvivere nell'antropologia settecentesca – che mostrava di avere ancora bisogno di una "caratterologia" a fondamento fisiologico – anche quando il sistema concettuale che una volta la sorreggeva era stato da tempo condannato dal punto di vista epistemico; ma dall'altro come faticosamente venisse accennato il compito (in sostanza impossibile) di ricondurre sistematicamente quegli elementi, quella caratterologia, entro il nuovo linguaggio della scienza moderna.

Il temperamento comunque si configura qui come fattore essenziale tra quelli naturali, e di una pesante fissa naturalità. Addirittura questa sembrerebbe configurarsi come tanto fissa da essere difficilmente sottoposta ad una successiva «piegatura» dovuta alla pressione del fattore fisico del clima e dei fattori morali indicati. In effetti temperamento e passioni risultano essere comunque sottoposti alla forza di tali fattori, sicuramente comunque al condizionamento, di ordine materiale, di quello climatico,

³⁷ I temperamenti di cui Genovesi ora discorre sono l'«allegro», l'«ipocondrico», il «molle e tardo» e il «collerico», ai quali va aggiunto lo «spirito flemmatico»: ivi, VIII, pp. 841-842. Il temperamento «molle e tardo» viene inserito tra gli altri quattro, che corrispondono chiaramente ai canonici umori sanguigno, melanconico, e appunto collerico e flemmatico (per tanto tempo legati alle corrispettive corrispondenze con i quattro elementi, tipi di bile, età, stagioni, venti, pianeti e segni zodiacali).

che produce ferme inclinazioni attestate dall'osservazione di carattere comparativo dei caratteri dei popoli.³⁸ E tuttavia in queste pagine prevale in modo consistente il potere determinante del fattore naturale individuale che è il temperamento, la «tempra», posto alle origini delle stesse disposizioni alla socievolezza o viceversa all'insocievolezza. «Alcuni vi ha cui la tempra porta all'invidia e all'odio del gener e umano, a' quali ogni bene che altri gode dispiace e cagiona tristezza, e altri al piacere del ben comune e alla pubblica festa e allegrezza»³⁹.

In tal modo la disposizione genovesiana al riconoscimento della durezza del condizionamento materiale si orienta consentaneamente anche in questa occasione piuttosto verso l'individuazione di forme individuali che generali, alimentando uno spiccato senso dell'individualità, che si è già visto operante nei *Disciplinarum metaphysicarum Elementa* in ordine ad una «infinita varietas» dei temperamenti umani che a rigore le forme di accomunante condizionamento climatico non dovrebbero favorire⁴⁰. Tale senso

³⁸ In una nota riferita alle note comportamentali duramente indotte dal «temperamento molle e tardo», rinvenuto anche nell'estremo caldo oltre che nell'estremo freddo – che quindi sembra avere comuni note degli umori freddi (il “melanconico” e il “flemmatico”) e caldi (il “sanguigno” e il “collerico”) – l'autore afferma: «Chi volesse vedere lo spirito di poltroneria fin cogli occhi, avrebbe a viaggiare per due opposti climi, pe' freddissimi, come per la Siberia, per l'America Settentrionale, ecc., per gli paesi di sotto o d'intorno alla linea. E ciò perché gli umori de' primi son quasi diacciati, e le fibre e i nervi intorpiditi, doveché i secondi per soverchia perspirazione vengono esausti e illanguiditi»: ivi, p. 841.

³⁹ «E tutto questo è per forza di quelle molle fisiche, di fibre, nervi, membrane, vasi, sangue, spiriti, cerebro, cuore, diaframma, ecc., che formano la forza animale e sono fondamento della fantasia e di tutto il calcolo delle ragione»: ivi, IX, p. 842.

⁴⁰ Per tale senso ogni individuo si presenta come un peculiare mondo, che si rappresenta, abita un suo individuo mondo, secondo una sottile prospettazione di Genovesi, che però non trova nel suo pensiero uno sviluppo organico (che faccia i conti con i modi e i significati del costituirsi di un'irriducibile individualità tra le spinte da una parte dei fattori naturali dall'altra di quelli civili, educativi). Se si guarda, per tutti gli esseri viventi – continua in una nota il discorso di Genovesi su tale delicato punto – al «complesso delle proprietà discernenti l'una cosa dall'altra» (chiamato «eidos» dei greci, «species» dei latini, «sorta» o «maniera» dagli italiani) «si potrebbe esser tentato a stimare che sieno tante le maniere, o le specie degli uomini, quante son le persone [...] Ogni uomo ha un mondo diverso da un altro; e il voler fare che due abbiano la medesima idea di questo mondo non è diverso dal voler fare che due sieno uno». Se è vero che «Chinesi» ed «Europei» non possono essere omologati, «questa ragione va eziandio da persona a persona». Cfr. ivi, IX,

dell'individualità non viene però sviluppato entro un più complesso e coerente sistema teorico, entro il quale risultino "ordinati": il fattore naturale "individualizzante" del temperamento, agente sugli individui; il fattore naturale maggiormente "generalizzante", omologante, del clima, che condiziona le peculiarità di quelle forme più generali che, sulla base dei loro caratteri, sono le nazioni; il fattore "culturale" dell'educazione (che entra con i precedenti in una tensione complessa, e in larga misura irrisolta), che in qualche modo finisce con l'assumere una funzione di maggiore omologazione nella produzione di caratteri di individui e popoli, almeno rispetto al temperamento.

Forse l'oscillazione con la quale, anche nel giro di poche pagine, il «temperamento» viene presentato in queste pagine delle *Lezioni di commercio* può trovare un elemento di spiegazione se si fa attenzione alle diverse prospettive dello sguardo attraverso le quali esso appare esaminato. Tale sguardo si posa prima sulla natura fisiologica individuale degli uomini, e quindi sulla forza dei canonici temperamenti, al fine di evidenziare la grande influenza che hanno sul loro agire i fattori naturali e le motivazioni affettive o comunque irriflesse, rispetto ai purtroppo esigui poteri della «pura ragione». Viceversa lo sguardo successivamente si sposta sulle forme più generali, per così dire "allargate", "sociali", del temperamento, in occasione di una disamina generale delle forze in campo nel condizionamento dei caratteri dei popoli.

Ma più in generale forse l'attenzione ai temperamenti si dispone con maggiore consentaneità nella meditazione di Genovesi perché permette di legare strettamente un'impostazione di carattere "psicologico" e insieme "morale" ad una visione di filosofia della storia che ha forti note sconsolate, rispetto a quella che emerge nella visuale maggiormente "descrittivistica" e ben più "progressiva" della ricostruzione della civiltà nei termini della teoria stadiale.

Come si diceva, l'interesse che merita quella rappresentazione in termini "psicologici" del divenire storico assolutamente non deve porre in secondo piano la logica "progressiva" che invece sorregge la rappresentazione della storia della civiltà che si esprime nell'affermantesi teoria stadiale. Teoria dei sette «gradi» attraverso i quali «la coltura e grandezza de' popoli» si può affermare sempre più, pervenendo infine al settimo e «ultimo grado, dove l'umanità si può dir giunta al suo colmo», nel quale

– nei «secoli luminosi» della storia umana, antichi e moderni – fiorirono e fioriscono, oltre le arti, «le buone lettere eziandio e le scienze» dirette alla «soda utilità degli uomini»⁴¹. In una simile visuale tende ovviamente ad affermarsi un vaglio delle nazioni guidato dalla netta opzione per le forme più avanzate dell'umano; una visuale che non manca di assumere, ma in modo contenuto, anche il fattore climatico, o geografico del sito, come elemento di condizionamento delle forme economiche e quindi del costume: in queste pagine specialmente per intendere la persistenza di determinate popolazioni nel primo infelicissimo misero «stato» del vivere umano, ancorato alle elementari forme di sostentamento della «caccia» e della «pesca»⁴².

Ma non è su questa più frequentata, se si vuole più importante, prospettiva di storia della civiltà che qui pare opportuno soffermarsi, ma piuttosto ancora sulla ben diversa rappresentazione di impronta psicologica che si lega – come si è visto – ai caratteri universali delle indoli, dei temperamenti dei singoli e dei corpi politici in una sorta di strutturale fenomenologia e storia del desiderare che trova ancora spazio nelle *Lezioni*.

Infatti lo studio dei temperamenti, se mostra l'infinita varietà che essi assumono, attesta anche la rattristante universalità della tendenza della condizione umana a non avvalersi dei poteri della ragione, come conferma il tanto pericoloso uso delle ricchezze che tante nazioni ha rovinato. Entro il confermato contesto problematico del "Ragionamento" – con il quale Genovesi, come si è visto, affronta la questione del lusso rapportandola marcatamente alla considerazione della «felicità umana» – in queste pagine delle *Lezioni* si possono forse cogliere note di un più consolidato pessimismo (legato proprio alla considerazione della potenza dei fattori fisici) che attraversa intermittenemente gli ultimi anni della sua meditazione. Ciò vale per le singole «persone», come per le «nazioni», tutte afflitte nei tempi brevi delle vite individue come nei tempi lunghi della storia, dall'estrema fragilità dei poteri della ragione dinanzi a quelli prepotenti del corpo e della fantasia, sui quali risultano sempre posticci i frutti dell'operare dell'educazione. «Nella maggior parte degli uomini la retta ragione e la legge non trova luogo se non quando dorme o riposa la natura animale», una natura "irritabile" sempre pronta a risvegliarsi e a lasciare poi libero

⁴¹ Ivi, I, VII, VII-VIII, pp. 375-376.

⁴² Tali forme sono, ad es., le uniche concesse ai «popoli selvaggi e de' climi freddi», quindi indotti ad un «costume indipendente e feroce», mentre «in un paese temperato [...] possono allignare dell'arti più utili»: ivi, I, VIII, III, pp. 377-8.

campo alla «attivissima fucina della fantasia», estremamente pericolosa in quel singolare «animale» che è l'uomo, il quale dotato della facoltà di pensare «tutt'i possibili» facilmente la volge verso la produzione utopistica di «chimerici e fallaci progetti», certamente verso l'immaginazione e ricerca «sempre di nuovi piaceri». «Questa è la prima cagion motrice dell'infinito giro delle mode, le quali come hanno incominciato a metter radice in una nazione culta e trafficante, non rifinano mai che colla pazzia universale, madre della universale pezzenteria e quindi della schiavitù». E per tutti i popoli vale l'amara considerazione che facilmente essi si lasciano andare a copiosi vizi e mali appena dalla loro natura sia stato scucito «quel po' di ricamo posticcio messovi dalla disciplina dell'educazione». ⁴³

Ciò induceva ad una considerazione più benevola della condizione dei popoli che nelle prime forme di rozza miseria del vivere umano almeno si mostravano esenti, nella loro innocente semplicità, dal brulicare di passioni e vizi che accompagnava e corrodeva la vita delle nazioni divenute troppo delicate e molli. Quando invece l'intenzione del discorso era stata quella di ribattere facili espressioni di filoprimitivismo di impronta rousseauiana, come nelle *Lettere accademiche*, la rappresentazione e il giudizio di Genovesi relativi alla presunta felicità dei selvaggi era stata di una durezza che non molte volte si incontra in tutta la letteratura del suo tempo. Ma si dovrà venire in altre occasione su tale testo, come sulle *Note* apposte dall'abate salernitano allo *Spirito delle leggi*, e sulla visuale che in esse si configura lucidamente storicizzante e marcatamente antideterministica (con pronunce critiche che possono essere comparate a quelle di Hume).

E in tale occasione si dovranno tirare accuratamente le somme sulla complessa posizione di Genovesi sulla materia considerata: sia nella direzione di un'opportuna sottolineatura della rilevanza dei suoi orientamenti "universalistici" (nelle conclusioni del "saggio salernitano" già rilevavo la distanza delle sue posizioni da orientamenti di "naturalismo biologico" che si andavano affermando nello scenario contemporaneo); sia nella direzione di una valutazione adeguata degli stessi elementi di irrisolutezza che presenta la sua riflessione antropologica (tutta curvata verso una generosa "antropologia civile"), già in ordine alla difficile coniugazione di una fredda ricognizione della macchina umana entro il sistema meccanico del reale e lo sforzo di affermare una prospettiva insieme fortemente "culturalistica" e "universalistica". Quegli elementi devono essere in primo luogo

⁴³ Ivi, *Ragionamento*, IX, XI (e note m e l), XII, pp. 843-845.

rapportati alla molteplicità dei compiti che Genovesi si era assunto (come nessuno nella cultura napoletana ed italiana del suo tempo), difficili da dominare entro una sintesi unitaria, con i saperi (già non poco complessi) e gli strumenti epistemici disponibili, anche entro una riflessione più possente della sua. Da questo punto di vista è ampiamente significativa di una più generale condizione della pluralizzazione dei saperi il fatto che la riflessione di Genovesi sulla materia antropologica da un lato si esprimesse in uno sforzo, da non sottovalutare, di pervenire ad una sua formulazione organica, ad una sua sistematizzazione anche disciplinare, dall'altro dovesse poi trovare espressione in una serie di interventi relativi a più saperi o discorsi, sia pure tra loro connessi: quello metafisico (o teologico-metafisico), quello giusnaturalistico, quello economico, quello politico, quello storico (di storia della civiltà), quello di filosofia della storia, quello morale, infine quello etico-politico, entro il quale, come discorso sulla felicità privata e pubblica, si tendeva infine a dare una considerazione unitaria di un multiforme sistema di saperi.

SEBASTIANO MARTELLI

GENOVESI E GALANTI

Il rapporto tra Genovesi e Galanti possiamo scanderlo in due tempi: il primo occupa gli anni della formazione di Galanti alla scuola di Genovesi a partire dalla fine degli anni Cinquanta al 1765, quando il giovane molisano consegue la laurea in legge, cui seguiranno altri quattro anni di più limitata frequentazione fino alla morte del maestro; il secondo tempo è segnato dalla pubblicazione dell'*Elogio storico dell'abate Genovesi* (1772), che ebbe un'eco e una circolazione significative e ha rappresentato un imprescindibile punto di riferimento per la costruzione della funzione egemone di Genovesi nel quadro del riformismo meridionale del Settecento.

L'edizione critica degli *Scritti giovanili inediti*¹, realizzata di recente, credo possa aprire nuove prospettive di indagine non solo sulla formazione di Galanti e sui suoi rapporti con Genovesi, e ci consente un particolare ingresso nell'officina del maestro negli anni seguiti alla svolta del 1754. Le due opere giovanili, *Della civile filosofia* e *Considerazioni politiche sopra i vantaggi e gli svantaggi del Regno di Napoli* – la cui stesura occupa gli anni 1759-1761 e 1761-1764 – confermano innanzitutto il segno indelebile che l'incontro con Genovesi lasciò nel giovane Galanti, come egli stesso testimonia nelle *Memorie*:

La maniera che nell'insegnare teneva questo maestro m'ispirò un gusto violento per le scienze, e senza aver fatto alcuno studio in regola, questo solo gusto decise del mio destino².

Per quanto concerne il primo tempo, si rinvia al lavoro di edizione delle due opere giovanili, in cui il rapporto tra allievo e maestro è ricostruito attraverso una puntuale collazione e analisi di queste con le opere di

¹ G. M. GALANTI, *Scritti giovanili inediti*, edizione critica a cura di D. Falardo, con un saggio di S. Martelli, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2011.

² G. M. GALANTI, *Memorie storiche del mio tempo*, a cura di A. Placanica, Cava de' Tirreni, Di Mauro Editore, 1996, p. 58.

Genovesi. Per il secondo tempo invece possiamo utilizzare altri manoscritti inediti provenienti dall'Archivio Galanti e immediatamente successivi alla pubblicazione dell'*Elogio storico dell'abate Genovesi*.

Sia gli studiosi di Genovesi che quelli di Galanti in genere hanno privilegiato quasi esclusivamente l'edizione del 1772 dell'*Elogio galantiano*, trascurando le successive due edizioni, quella veneziana del 1774 e soprattutto quella fiorentina del 1781, che in realtà presenta un testo in gran parte ristrutturato e modificato³. Se si escludono Venturi, Zambelli e soprattutto Galasso, pochi altri sono andati a riscontrare varianti e riscritture tra la prima e la terza edizione.

Alla luce di una nuova documentazione emersa dall'Archivio Galanti diventa ancor più opportuno realizzare questo lavoro per il quale ora possiamo utilizzare un corposo manoscritto, la cui stesura è datata dallo stesso Galanti al 1774, ma alcuni riferimenti e annotazioni fanno dedurre un prolungamento al 1775.

Siamo dunque a due anni dalla pubblicazione dell'*Elogio* di Genovesi con i collegati interventi della censura e le aspre polemiche seguite. L'attacco della censura – con la conseguente iscrizione del libro all'Indice, nel novembre del 1773, con decreto del papa Clemente XIV⁴ – ovviamente riguardava soprattutto il giovanile radicalismo illuministico voltairiano che l'*Elogio* palesava insieme al rifiuto di ogni spiritualismo, l'affermazione di un laicismo razionalista come elemento centrale del pensiero moderno, la celebrazione di nomi proibiti come quelli di Locke, Voltaire, d'Alembert, Rousseau, ma anche Giannone, il tutto in un quadro di evidente anticurialismo.

Nelle *Memorie*, un Galanti ormai avviato al crepuscolo della vita ricorda, tra l'altro, che la pubblicazione era stata «un'arditezza giovanile» in quanto aveva trascurato di «curare la revisione ecclesiastica»⁵, giudizio che ritroviamo anche nell'*Avvertimento al lettore* che apre la terza edizione. La vicenda, come è noto, ebbe un esito senza conseguenze negative,

³ *Elogio storico del signor abate Antonio Genovesi*, Napoli, 1772; 2ª ediz., Venezia, Pasquali, 1774; 3ª ediz., Firenze, Pisoni, 1781.

⁴ Cfr. R. IOVINE, *Elementi di continuità nell'Illuminismo napoletano: D. Mangieri tra C. Galiani e G. M. Galanti*, in «Frontiera d'Europa», X, 2004, 1, pp. 127-167; E. CHIOSI, R. IOVINE, *L'Elogio censurato. Genovesi, Galanti e l'inquisizione*, in *Un illuminista ritrovato: Giuseppe Maria Galanti*, a cura di M. Mafri e M. R. Pelizzari, Salerno, Laveglia, 2006, pp. 211-224.

⁵ GALANTI, *Memorie storiche del mio tempo*, cit., p. 61.

poiché i tre teologi scelti per la revisione espressero giudizi «diversi» e nel frattempo a Venezia l'*Elogio* veniva ristampato con approvazione del «pubblico inquisitore», cosa che risultò determinante per chiudere il caso. Sempre nelle *Memorie*, ricordando questo contenzioso censorio capitato all'*Elogio*, Galanti aggiunge una notazione in cui rimarca il ruolo che «la gloria di essere autore» ebbe nella pubblicazione dell'*Elogio*: «una passione veemente; infelice per la sanità e pericolosa per la vita, quando si esercita sopra materie filosofiche e politiche»⁶. È una annotazione che sicuramente va letta all'ombra di quel carico di disincanto, amarezze e delusioni e anche severità con cui Galanti guarda alle vicende della sua vita, ma assume altri significati se collegata ad una successiva notazione in cui l'autore si riferisce allo scritto dell'abate Magli contro il suo *Elogio*. Magli, infatti, nel 1773 aveva pubblicato *l'Avvertimento all'autor del libro anonimo iscritto Elogio storico dell'abate Genovesi*⁷; è lo stesso Magli, amico-discepolo di Genovesi, che contro il maestro aveva già fortemente polemizzato nel 1759 a proposito della *Metaphysica*⁸ e contribuito a deferire l'autore alla Sacra Congregazione dell'Indice⁹. Nelle *Memorie* Galanti scrive:

L'abate Magli, che aveva combattuto di proposito la metafisica dell'abate Genovesi, scrisse un grosso volume sotto il titolo di *Avvertimento cristiano all'autore anonimo dell'Elogio dell'abate Genovesi*. Io formai un *Avvertimento ragionevole all'autore dell'Avvertimento cristiano*, in cui misi in ridicolo l'abate Magli. Ma ravvedutomi quanto frivoli fossero gli scritti polemici, e quanto avrei contribuito a rendere noto un libro caduto nell'oblio nel suo nascere, mi guardai di commettere la debolezza di pubblicare la mia opera coll'impressione¹⁰.

⁶ Ivi, p. 60.

⁷ P. MAGLI, *Dissertazioni sul diritto della natura e sulla legge della grazia*, I-II, Napoli, Vincenzo Orsini, 1772-1773; in appendice al vol. III si trova *l'Avvertimento all'autor del libro anonimo iscritto Elogio storico dell'abate Genovesi*.

⁸ P. MAGLI, *Dissertazioni filosofiche in cui si oppongono più difficoltà a parecchi principalissimi pensieri in metafisica de' filosofi leibniziani e specialmente del signor D. Antonio Genovesi*, Napoli, 1759.

⁹ F. VENTURI, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 597-598.

¹⁰ GALANTI, *Memorie storiche del mio tempo*, cit., p. 62.

Un altro riferimento importante lo troviamo nella lettera di Galanti a Voltaire del 20 settembre 1773, lì dove, accennando alle accuse piovute addosso all'*Elogio* di contenere «dottrine contrarie alla religione e perniciose alla tranquillità dello stato», scrive di trovarsi nella «necessità di far la difesa del [...] libro»:

Io al presente, o Signore, travaglio a questa nuova opera, la quale in gran parte non contiene che la difesa delle più importanti verità che sono state da voi insegnate¹¹.

Dunque l'idea di uno scritto con una difesa a tutto campo del suo *Elogio* nasce nei mesi in cui le polemiche sono arrivate sul tavolo del Re, trasformandosi in accuse formalizzate "giuridicamente".

Di questo testo manoscritto, *Avvertimento ragionevole all'autore dell'Avvertimento cristiano*, abbiamo notizie da due studiosi che negli anni Venti del Novecento ebbero accesso a Santa Croce del Sannio, Giuseppe Verrecchia e Gennaro Maria Monti; è lo stesso Verrecchia che ci ha lasciato l'unica descrizione, sia pure sommaria, dei due manoscritti delle opere giovanili, prima che se ne perdessero le tracce, ma non riesce a consultare l'*Avvertimento*¹²; mentre Monti, viceversa, non dà notizie delle opere giovanili ma riesce a consultare il manoscritto in questione tanto da pubblicarne due brevi estratti in *Due grandi riformatori del Settecento*¹³.

Dopo queste testimonianze degli anni Venti, anche del manoscritto dell'*Avvertimento*, così come accaduto per le due opere giovanili, si perdono le tracce, fino al recupero che ne fece Placanica descrivendolo nel volume *Libri e manoscritti di Giuseppe Maria Galanti*¹⁴. Si tratta di un manoscritto assai corposo, 138 carte vergate nel recto e nel verso, diviso in tre parti,

¹¹ *Illuministi italiani*, tomo V, *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, pp. 1022-1023. La lettera di Voltaire a Galanti, datata da Napoli 20 settembre 1773, è pubblicata anche da Salvatore Rotta in appendice al saggio *Giuseppe Maria Galanti e Voltaire*, in «Rassegna della letteratura italiana», gennaio-aprile 1962, pp. 118-119.

¹² G. VERRECCHIA, *Giuseppe Maria Galanti 1743-1806. Ricerche bio-bibliografiche*, Prefazione di M. Romano, Campobasso, Società Anonima Tipografica Molisana, 1924.

¹³ G. M. MONTI, *Due grandi riformatori del Settecento: A. Genovese e G. M. Galanti*, Firenze, Vallecchi, 1926, pp. 191-193; 208-211.

¹⁴ A. PLACANICA, D. GALDI, *Libri e manoscritti di Giuseppe Maria Galanti*, Salerno, Edizioni Gutenberg, 1998, p. 83.

la prima con il titolo *Avvertimento amichevole all'Autore dell'Avvertimento cristiano*, preceduto da una *Prefazione*; la seconda, *Supplemento all'Avvertimento amichevole. Lettera alla Signora*** sulle accuse di plagio*; la terza, *Saggi sopra diverse materie di Filosofia con il sottotitolo: per servire di rischiaramento agli articoli censurati dell'Elogio Storico dell'abate Genovesi*.

Come si evince da questa sommaria descrizione, si tratta di un testo elaborato da Galanti a ridosso dello scritto polemico del Magli e di altri scritti come l'anonima *Lettera critica sugli elementi teologici dell'Abate Antonio Genovesi*, stampata nel 1773 e con finzione letteraria inviata da Varsavia, 12 marzo 1773. In realtà, sia Magli che l'anonimo autore della *Lettera critica* hanno come obiettivo polemico non solo l'allievo autore dell'*Elogio* ma anche il maestro, in particolare per la *Metaphysica* cui erano stati rivolti gli strali del Magli.

Insomma, l'*Elogio* è l'occasione per riprendere la battaglia da parte dei campioni dell'ortodossia cattolica e della conservazione contro Genovesi che aveva aperto le porte alla cultura illuminista europea, alla libertà di pensiero, alla laicizzazione della società tanto che, secondo Magli, si era realizzato un vero e proprio allineamento di Genovesi sugli illuministi francesi: Montesquieu, D'Holbach, Voltaire, Rousseau. Si trattava ovviamente di estremismo polemico, ma che ben evidenzia il clima politico-culturale di quei primi anni Settanta in cui, tra l'altro, ritorna in campo la polemica giurisdizionalista che va a confluire nella filosofia illuminista¹⁵. Nell'*Elogio*, com'è noto, Galanti accentua questa *facies* illuminista e riformista della figura di Genovesi soprattutto nel curvare la ricostruzione verso la centralità politica del suo pensiero, verso la riforma dei costumi e della religione piegata all'utile; la separazione da marcare tra la Chiesa e lo Stato, tra la società civile e quella ecclesiastica; una nuova visione politica che il «partito dei filosofi» andava radicando nel Regno¹⁶.

Pasquale Magli ancora giovane, insieme a Genovesi, di cui diventa amico e confidente, aveva frequentato Vico negli ultimi anni della sua vita. I rapporti tra Magli e Genovesi avranno una rottura irreparabile per volontà del primo, dopo la pubblicazione della *Metaphysica* del Genovesi e avranno sviluppi nelle *Dissertazioni* che Magli pubblicherà nel 1759 e nel 1773. Egli diventa così uno degli avamposti del fronte tradizionalista ortodosso contro Genovesi e la sua scuola.

¹⁵ F. VENTURI, *Settecento riformatore*, II, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti 1758-1774*, Torino, Einaudi, 1976, p. 208.

¹⁶ Ivi, pp. 205-213.

Genovesi, oltre che difendersi dalle conseguenze procurategli dalle accuse del Magli – un processo finito a Roma e durato circa sette anni – si lasciò ulteriormente coinvolgere nella polemica, redigendo le *Lettere filosofiche a un amico provinciale* (1759)¹⁷, in cui con «tediose ripetizioni polemiche e [...] pesante documentazione patristica e scolastica» realizza una sorta di commento alla sua *Metaphysica* attaccata dal Magli¹⁸.

Con stile scolastico e inquisitorio Magli accusa Genovesi di privilegiare la lettura di Leibniz, Spinoza, i teologi nazionalisti protestanti come Budde, uno dei modelli della sua *Theologia*; di non prendere le distanze da autori come Collins, allievo di Locke e autore di *A Discours on Free-Thinker* (1713), fortemente anticlericale e propugnatore del libero pensiero; accosta la *Methaphysica* alla *Theologia*¹⁹, ma più pericoloso risultava l'evocare sul pensiero di Genovesi «sospetti, ora di panteismo, ora di manicheismo, ora di giansenismo»²⁰. Genovesi nelle sue *Lettere filosofiche*, in risposta alla *Dissertazione* del Magli, liquidava alcune questioni prettamente teologiche come quella sull'origine del male con deviazioni sulla letteratura romanzesca e con la riaffermazione della centralità della «ragione» e non della «volontà» come sistema ordinatore, secondo una versione sempre più vicina alla filosofia illuminista²¹.

Nella prima edizione dell'*Elogio* incontriamo ovviamente l'abate Magli, sul quale Galanti esprime un duro giudizio: «uomo di povere lettere e di meschino ingegno fattosi istrumento» di «filosofastri» avversari di Genovesi, «abbracciò il partito quanto vile, altrettanto ridicolo di contrastar la gloria dell'abate Genovesi con discreditar la sua *Metafisica*». Le sue *Dissertazioni filosofiche*, che «al presente sono interamente obliate», costrinsero il Genovesi a difendersi con le *Lettere all'amico provinciale* per dimo-

¹⁷ A. GENOVESI, *Lettere filosofiche ad un amico provinciale per servire di rischiaramento agli Elementi metafisici*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1759.

¹⁸ P. ZAMBELLI, *Tra Vico, la scolastica e l'illuminismo: Pasquale Magli*, in «Bollettino del Centro di studi Vichiani», I, 1971, p. 25. Un accenno alla polemica Genovesi-Magli si trova già in G. RACIOPPI, *Antonio Genovesi*, Napoli, 1958², pp. 111-112; cfr. anche R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna*, Napoli, ESI, 1972, pp. 313-316.

¹⁹ P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Gneovesi*, Napoli, Morano, 1972, pp. 254, 491, 668.

²⁰ E. PII, *Antonio Genovesi dalla politica economica alla «politica civile»*, Firenze, Olschki, 1984, pp. 148-149.

²¹ Ivi, pp. 148-151.

strare al Magli «la sciocchezza e la temerità di averlo attaccato, ancorché non meritasse che il disprezzo e il silenzio»²².

Nella *Dissertazione* del 1773, originata dalla pubblicazione dell'*Elogio* di Genovesi l'anno prima, Magli rimprovera Galanti di appropriarsi dell'eredità di Genovesi e di condurla ben oltre i confini toccati dal maestro nell'attacco alla tradizione cattolica e al ruolo storico della Chiesa, sfociando in una piattaforma ideologica e politica che ribaltava tutto l'assetto dei poteri costituiti dello Stato e della Chiesa: Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, i luterani, i calvinisti, i deisti, gli illuministi francesi e Rousseau «rischiavano di sostituirsi al pensiero dei teologi di tutti i tempi. All'orizzonte si stagliava ormai nettamente la visione di una società tutta umana, senza distinzione di clero e di laici»²³.

Lo sbocco di tutto questo, minaccia Magli, sarebbe stato uno scenario che avrebbe accostato le società cristiane al modello politico del dispotismo turco-orientale:

Voi biasimate come tirannica e anticristiana l'autorità divina ed infallibile della chiesa, de' pontefici e de' vescovi, né altro sospirate che *libertà di pensare*, che *libertà di coscienza*, che *tolleranza*, e poi volete introdurre nel cristianesimo il *dispotismo orientale* e il *dispotismo de' turchi e de' pagani*?²⁴

Magli avverte lo «sfaldamento e sgretolamento» in corso «ad opera delle contese giurisdizionali e della penetrazione illuminista»²⁵ e quindi porta l'attacco a Genovesi fino in fondo accusandolo di essersi collocato fuori dall'ortodossia fino a rivestire i panni di «luterano», «calvinista», «miscredente deista», lasciandosi «unger gli stivali» e facendosi acclamare «sacerdote della natura nell'età nostra, in cui i naturalisti, i deisti, gli atei, gli empi si spaccian vangelisti, apostoli e martiri della natura, dell'umanità, della ragione, in discredito e discapito della grazia, della divinità e della rivelazione». Tanto che Magli proclama Genovesi e «il suo galantissimo elogista» «i nuovi sacerdoti della natura» che offrono «sacrifici naturali» al barone d'Holbach²⁶.

²² *Elogio storico dell'abate Genovesi* [1772], cit., pp. 117-118.

²³ VENTURI, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, cit., p. 209.

²⁴ MAGLI, *Dissertazioni*, cit., p. 133.

²⁵ VENTURI, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, cit., p. 210.

²⁶ MAGLI, *Dissertazioni*, cit., p. 233. Sul Magli cfr. A. PANZETTA, *L'uomo tra*

All'attacco portato dal fronte dei conservatori, in particolare dal Magli, contro l'*Elogio storico* e contro Genovesi, Galanti tra il 1773 e il 1774 – come conferma la lettera di Galanti a Voltaire del settembre 1773 – risponde con una sorta di compendio analitico di tutte le accuse che gli sono state mosse e, attraverso l'*Elogio*, ovviamente mosse al suo maestro. Nel testo manoscritto dell'*Avvertimento* in risposta all'*Avvertimento* del Magli, Galanti cerca di controbattere soprattutto alle accuse più pericolose, avanzate dal Magli ma anche dall'anonimo autore della *Lettera critica* – identificato in un certo Adinolfi – e in genere dagli ambienti tradizionalisti, che l'*Elogio* di Genovesi «conteneva principj non conformi a quelli della vera religione e massime che mettevano in pericolo la tranquillità dello Stato»²⁷. Galanti ricostruisce i precedenti dell'aspra polemica che Magli aveva messo in campo con la prima *Dissertazione* del 1759, che «altro non era che un'atrocissima e scandalosa satira contro del suo amico e maestro e contro del suo creatore»²⁸.

Il «visionario abate Magli» aveva ora rivolto i suoi strali contro l'*Elogio* galantiano, reo di aver tentato di «distruggere» la religione cristiana; accusa l'autore «di deismo, di materialismo e di pirronismo per aver lette di opere di Montesquieu, di Diderot, di D'Alembert, di Rousseau, di Voltaire, che l'abate Magli chiama la feccia di tutto il genere umano»²⁹. Galanti per questo è definito «filosofo e partigiano della filosofia». Le stesse accuse si ritrovano nella anonima *Lettera critica*, in cui attraverso Galanti si accusa il maestro di non avvalersi delle Sacre Scritture e delle «testimonianze» dei Padri della Chiesa, ma piuttosto di «Grozio, Gronovio, Pufendorf» con i quali ritiene che «non sia permesso a' sudditi di giudicare il proprio sovrano e che si dee credere ch'egli sosteneva il contrario per essersi valuto di queste dottrine in luogo delle dottrine de' Padri della Chiesa»³⁰.

Rivolgendosi direttamente al Magli – «Mio garbatissimo abate Magli» –, Galanti con un costante stile ironico, modellato sul genere del *pamphlet* illuministico, cerca di smontare le accuse rivolte al suo *Elogio* e anche lo stile greve adoperato dal Magli infarcito spesso di «ingiurie», «villanie»

natura e grazia. Il diritto naturale e la legge della grazia in Pasquale Magli (1720-1776), Perugia, Morlacchi Editore, 2010.

²⁷ *Saggio sopra diverse materie di filosofia con un Avvertimento amichevole all'autore dell'Avvertimento*, c. 2.

²⁸ *Ivi*, c. 3.

²⁹ *Ivi*, c. 7.

³⁰ *Ivi*, cc. 12-13.

e falsità. Gli è facile sottolineare l'arretratezza culturale del suo interlocutore, il suo collocarsi sul fronte più tradizionalista e ortodosso lì dove attribuisce alla filosofia e quindi alla libertà di pensiero «tutti i disordini e tutti i malanni che in ogni secolo hanno travagliato la chiesa»:

Dunque – scrive Magli – se volete rimediare efficacemente a sì gran mali, togliete dal mondo la filosofia e lo spirito filosofico e 'l tutto rimarrà in pace e in quella umiltà e semplicità ch'esige il Vangelo³¹.

Per cui, chiosa Galanti, sono da cancellare tutte le opere e gli autori del pensiero moderno, Montesquieu, Voltaire, Diderot, d'Alembert, Rousseau. Magli, sottolinea Galanti, non solo «parla» di cose che non «intende», ma manca perfino del «senso comune», ecco perché può perfino proporre di «togliere dal mondo la filosofia e lo spirito filosofico»³². Non c'è, quindi, da meravigliarsi se egli non ha capito la posizione dell'autore dell'*Elogio* su Rousseau, lì dove «confutando il paradosso di M. Rousseau sulle scienze, aveva cercato di dimostrare che gli errori, le superstizioni e infiniti disordini si erano ne' secoli introdotti in Europa col favor dell'ignoranza e che, per mezzo del lume della filosofia, erano cessati»³³. Come pure non ha capito le notazioni del Galanti contro il Mamachi, sempre a proposito di Rousseau nello scritto contro il Mamachi posto in appendice all'*Elogio*. Galanti passa poi ad esaminare puntualmente alcune delle accuse del Magli che rivelano inesattezze e falsificazioni, in particolare lì dove l'ex amico di Genovesi tenta di dimostrare che l'allievo Galanti manipola il pensiero del maestro; l'accusa riguarda soprattutto il pensiero di Genovesi sulla religione, quando «sosteneva che la teologia non dee consistere in disputar vagamente di cose curiose inutili e sottili, ma deve esser la scuola delle virtù, la scienza di indirizzare gli uomini e ajutarli a ben sostenere la vita»³⁴.

Richiamando il *Proemio* alle *Scienze metafisiche* di Genovesi, Galanti dimostra che utilizzando Newton il maestro è pervenuto proprio a questa concezione di un Dio dagli «attributi» che più hanno a che fare «colla nostra vita e felicità»³⁵; cita la *Logica per gli giovanetti*, per confermare che

³¹ *Avvertimento amichevole all'autore dell'Avvertimento cristiano*, cc. 21-22.

³² *Ivi*, c. 27.

³³ *Ivi*, c. 30.

³⁴ *Ivi*, cc. 35-36.

³⁵ *Ibidem*.

Genovesi sosteneva l'abolizione delle troppe «scuole di metafisica e teologia scolastica» per sostituirle con un «po' di teologia fisica», ma soprattutto con «cattedre» di insegnamento di «corti e lampeggianti estratti di scrittura e catechismi»³⁶.

Per quanto concerne la religione, Galanti ribadisce che nel suo *Elogio* ha correttamente inteso che il maestro era approdato ad una idea di religione che deve «essere utile al genere umano» e che la teologia «non dee distruggere la retta ragione»; una religione «fondata sulle leggi naturali [...] dell'universo e sul principio sempre invariabile della pubblica utilità o, per parlare più esattamente, ella non dee altro essere se non la legge naturale ridotta in precetti positivi»³⁷.

A Galanti non sembra sfuggire il ruolo di Genovesi nella elaborazione della «scolastica newtoniana»³⁸ nella cultura napoletana; gli è chiaro che il suo maestro percorre «un'ardua e pericolosa via mediana in tempi difficili»³⁹, coniugando la teologia naturale newtoniana con la tradizione cattolica, specificamente con il cristianesimo evangelico, ed esaltando «il carattere religioso della nuova scienza»⁴⁰, in linea con il progetto di diffusione del newtonianesimo dei cattolici illuminati, a cominciare dal suo grande protettore Celestino Galiani.

Magli, invece, sostiene che Galanti «si cuopre il viso colla maschera dell'abate Genovesi», ma in realtà queste idee sono di Voltaire e di Rousseau e, quindi, l'autore dell'*Elogio* con «baldanza» non fa altro che «seminar in Napoli, sotto l'autorità del Genovesi, l'empie dottrine de' recenti increduli e naturalisti». In conclusione, l'*Elogio*, secondo Magli, contiene «tutto il veleno del moderno anticristianesimo»⁴¹.

Tutto lo scritto del Magli, sottolinea Galanti, è finalizzato a «rendere la sua persona sospetta», dando «un senso odioso a molti luoghi del suo *Elogio*

³⁶ Ivi, c. 37.

³⁷ Ivi, cc. 38-39.

³⁸ Cfr. V. FERRONE, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982, pp. 609-641.

³⁹ Ivi, p. 641.

⁴⁰ Ivi, p. 616. Cfr. anche E. GARIN, *Antonio Genovesi storico della scienza*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, pp. 223-240; M. T. MARCIALIS, *Note sulla «Disputatio phisico-historica» di Antonio Genovesi*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari», XXX, 1969, pp. 301-333; ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, cit., pp. 437 sgg.

⁴¹ *Avvertimento amichevole all'autore dell'Avvertimento cristiano*, cc. 41, 44-5, 48.

interpretando malignamente alcune frasi e avvelenando le espressioni»⁴². Né tantomeno Magli ha capito che cosa intendeva l'autore dell'*Elogio*, lì dove parlando della novità dell'insegnamento genovesiano di una «soda filosofia in un tempo che le astratte immaginazioni, le idee misteriose e la pedantesca frivoltà disonoravano il genio di una nazione piena di spirito e d'energia»⁴³. Ma tutto ciò ha richiesto spesso che egli indossasse una «maschera» poiché «parlare il linguaggio della verità semplice e schietto» è un «privilegio» non concesso a tutti, e non era e non è facile scindere una «teologia sublime e gli errori popolari, la religione de' savj e quella degli sciocchi», o evidenziare come l'ignoranza e la superstizione avessero creato nei secoli un «sistema di assurdità» introdottosi anche nella «teologia cristiana», «[erigendo] in dogmi le opinioni, le più stravaganti»⁴⁴.

Questo spiega la condanna del «gran Galilei», ma anche «la condizione di tutti gli uomini ragionevoli che hanno istruito il genere umano», per cui «è dunque impossibile che un autore possa spiegare liberamente le sue idee in fatto di pregiudizi e di superstizioni onde si è obbligato il più delle volte usar della circospezione e sovente scrivere diversamente da quel che si pensa e accomodarsi alla grossolana imbecillità del popolo»⁴⁵.

È questa, secondo Galanti, la necessaria dissimulazione onesta di Genovesi, trovandosi egli ad insegnare metafisica

nel tempo che le scuole d'Italia erano ancora infette della scolastica filosofia. I teologi che la sostenevano erano persuasi che essi solo possedevano la sapienza. Egli, dunque, si trovò nella necessità di maneggiare lo spirito di costoro ricoprendo la sua opera della maschera della filosofia delle scuole⁴⁶.

Genovesi, nel mentre era costretto, sia pure con «riso» ed «ironia», a richiamare «astrazioni» e «tenebrosi argomenti» trattati «con molta sottilità e plauso de' dotti ignoranti», in mezzo a

infinite fastidiosaggini delle quali, di necessità costretto, aveva la sua opera riempita, ci fece nulladimeno conoscere e vedere che il fi-

⁴² Ivi, c. 50.

⁴³ Ivi, c. 51.

⁴⁴ Ivi, cc. 51-53.

⁴⁵ Ivi, c. 55.

⁴⁶ Ivi, c. 57.

losofo circoscrive le sue ricerche a quelle cose solamente che sono a portata di noi e che gli oggetti della buona metafisica debbono essere l'esistenza di Dio, la religione naturale e la morale⁴⁷.

Dunque una «maschera» necessaria quella della filosofia di Genovesi, unico modo per evitare le conseguenze dei «pregiudizi del tempo suo»⁴⁸.

A Galanti non sfugge che all'origine della «maschera» di Genovesi c'è «l'atmosfera [...] carica di ombre, di ostacoli e difficoltà» in cui si andò sviluppando la sua personalità, cosicché il suo «animo [...] non è facile da cogliere né da sondare; una zona di riserbo sta al fondo di quest'uomo pur tanto aperto e limpido», tanto che «qualcosa sembra ancora sfuggirci in lui»⁴⁹. Sicuramente possiamo annoverare Galanti, dopo la sua scomparsa, tra gli amici e alunni che «cominciarono presto a discutere di quel che si poteva indovinare al di là della grossa opera filosofica ed economica che egli aveva lasciato e che sembrava nascondersi alla radice della sua personalità di studioso e di maestro»⁵⁰; ma soprattutto a Galanti non sembra sfuggire che la «maschera» di Genovesi sia da collegare anche – come si evince soprattutto dalla *Theologia* e dalla *Metaphysica* – ai «limiti del compromesso mantenuto – secondo il modello muratoriano della “moderazione” – con la tradizione cattolica, pur nello sforzo di rinnovarla e di depurarla da ogni fanatismo, dalle deformazioni apologetiche e dai pregiudizi scolastici»⁵¹.

Pur sottolineando in più punti che anche negli scritti di metafisica Genovesi perseguiva il progetto di una metafisica non «scolastica», ma «sana», «ragionevole», elaborata con «metodo geometrico», quella «che si deve cercare nella natura e nel suo corso, non già nelle astrazioni e ne' sistemi studiati e sottili»; una metafisica che presupponeva, naturalmente, «la libertà di pensare» e «l'ambizion pericolosa di riscuotere gl'ingegni speculativi d'Italia dalla dura servitù di quelle invecchiate opinioni»⁵².

Una «metafisica ragionevole» – definizione che Galanti riprende dalla *Logica degli giovanetti* di Genovesi – fondata su «regole» «applicate» dalla ragione, non separate dalle altre scienze (geometria, storia naturale e civile,

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, c. 58.

⁴⁹ F. VENTURI, *Antonio Genovesi*, in «Terzoprogramma», 2, 1970, pp. 15-17.

⁵⁰ *Ivi*, p. 15.

⁵¹ ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, cit., p. X.

⁵² *Elogio storico dell'abate Genovesi* [1772], cit., pp. 28-29.

morale, economia, giurisprudenza), da «tutti i rami dell'umano sapere»⁵³ e soprattutto curvata all'utilità pubblica. A Galanti non sfugge la peculiare capacità del maestro di affrontare una materia fortemente rischiosa con «regole» e metodo veicolati dai *philosophes* ma senza le loro chiusure ed esclusioni, poiché è convinto della «ineliminabilità e necessità sociale d'una ideologia religiosa»⁵⁴.

Il testo inedito di cui stiamo trattando può anche aiutare a meglio descrivere il profilo di Genovesi, andando oltre quello emerso dalla prima edizione dell'*Elogio* – rispetto al quale Galanti ribadirà una certa distanza in più occasioni – e insieme alle due opere giovanili, di recente recuperate, consentirci di entrare nell'officina del maestro, dove in un corpo a corpo quotidiano si confrontavano il filosofo illuminista e il sacerdote, la cultura europea moderna e la tradizione cristiana, il prospettivismo della grande progettualità riformatrice e il pessimismo originato dalla vischiosità, arretratezza e pietrificazione della realtà meridionale.

Tornando all'abate Magli, chiuso nel fortilizio del suo rigorismo e della sua ortodossia, nulla egli aveva inteso e poteva intendere di tutto questo tanto che ha «stravolto» opinioni e significati di quanto scritto nell'*Elogio*:

voi avete non solo stravolto i sensi dell'*Elogio*, ma per far dire al suo autore quello che voi volevate e non già quello ch'egli aveva scritto o inteso di scrivere, alle sue parole avete ancora dato un significato tutto diverso dal senso comune degli altri uomini che quella lingua parlano e scrivono che parla e scrive egli⁵⁵.

Così è accaduto anche per altri passi dell'*Elogio* come quello in cui è scritto che «il diritto civile deve soccorrere alla debolezza dell'uomo e non già all'interesse del più forte», che il Magli ha subito rivoltato in accusa al sovrano delle Due Sicilie. E Galanti così chiosa rivolto al Magli:

La legge del più forte, caro mio, è la legge dell'ineguaglianza, il cui abuso in alcuni paesi ha confusi gli uomini colle bestie⁵⁶.

⁵³ Ivi, p. 54.

⁵⁴ ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, cit., p. 773.

⁵⁵ *Avvertimento amichevole all'autore dell'Avvertimento cristiano*, cc. 63-64.

⁵⁶ Ivi, c. 69.

Apparentemente, l'*Avvertimento* nelle finalità, nella struttura e nello stile richiama la *Critica sposizione delle calunniose detrazioni di fra Mamachio contro l'abate Genovesi*, posta in appendice alla prima edizione dell'*Elogio storico*, e per la quale si può condividere il giudizio che Venturi ne dà: una polemica «minuta, ostinata, talvolta pedante», ma il risultato, aggiunge Venturi, è «rivelatore»⁵⁷ poiché emerge l'assoluta impossibilità di una conciliazione tra le assai diverse idee della religione e della società.

Ma vediamo che cosa rivela invece il corposo manoscritto in risposta all'*Avvertimento* del Magli e alle accuse di altri detrattori. Il manoscritto, datato 1774, nelle prime 97 carte contiene la replica al Magli; segue, per altre quindici carte, un *Supplemento all'Avvertimento amichevole. Lettera alla Signora *** sulle accuse di plagio*; la signora anonima, cui lo scritto è rivolto, è la Urania delle *Memorie*, Maria Caterina Castiglione del Ponte, l'unica donna amata da Galanti, che da questa relazione rimase deluso e segnato per tutta la vita.

Il testo del *Supplemento*, con alcune varianti, transita nella terza edizione dell'*Elogio*⁵⁸; si tratta di una ulteriore messa a punto rispetto alle polemiche suscitate dall'*Elogio*, in questo caso alle infondate accuse di plagio riferite a citazioni dirette o indirette di autori della cultura illuministica, la cui lettura e utilizzazione da parte di Galanti è il vero punto di attacco, come egli stesso riconosce: «Io non posso negarvi di aver procurato di formarvi lo stile dietro ad alcuni scrittori italiani e francesi di mia scelta [...] né questo, io credo, mi si deve imputar a difetto o a colpa»⁵⁹; «il mio delitto», sottolinea Galanti, «si fa consistere [...] in leggere le opere di Voltaire, di Rousseau, di Elvezio, di Montesquieu, di Alembert ecc. e di essermi valuto delle loro maniere del dire»⁶⁰.

Da uno studio più attento e complessivo del corposo manoscritto emergono molte altre novità, credo di un certo interesse. Intanto occorre completare la descrizione di quanto contenuto nel manoscritto: la terza ed ultima parte, da carta 113 a carta 270, è occupata da un altro testo, *Saggi sopra diverse materie di Filosofia*, con un sottotitolo, poi cancellato, *per servire di rischiaramento agli articoli censurati dell'Elogio storico dell'abate Genovesi*. Siamo dunque nello stesso progetto di risposte alle polemiche e accuse suscitate dall'*Elogio*,

⁵⁷ VENTURI, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, cit., p. 207.

⁵⁸ *Lettera intorno al plagio letterario*, in *Elogio storico dell'abate Genovesi*, 3ª ediz. (1781), cit., pp. 166-182.

⁵⁹ Ivi, p. 178.

⁶⁰ Ivi, pp. 179-180.

anche se questa terza parte presenta una struttura diversa ed è sicuramente successiva alla stesura delle prime due parti, probabilmente si prolunga fino al 1775. Se è vero che il manoscritto, così come tramandato, non è stato mai pubblicato da Galanti, e come egli stesso afferma nelle *Memorie* volutamente è rimasto nel cassetto, è altrettanto vero che il contenuto approda ad una serie di significative utilizzazioni, anche se con soluzioni strutturali e riscritture in alcuni casi molto diverse, in altri molto meno.

Nella terza edizione dell'*Elogio* genovesiano Galanti alla riproposta con ristrutturazioni e varianti della prima edizione fa seguire un capitolo consistente, circa quaranta pagine a stampa, di *Rischiaramenti ed Annotazioni all'Elogio dell'Abate Genovesi*, in cui vengono ricollocate pagine e note espunte dal macrotesto della prima edizione. Ad una collazione con il manoscritto dell'*Avvertimento* emerge che vengono anche recuperati molti passi dell'*Avvertimento*, in alcuni casi con una testualità identica, in altri con varianti, ma comunque ricollocati in una struttura completamente diversa: non più l'interlocuzione col Magli, il cui nome è addirittura scomparso, ma è in gran parte scomparso lo stile polemico e ironico che modellava il manoscritto originario, quello stile e quella struttura che nelle *Memorie* l'autore definisce «juvenilia»⁶¹.

Ma i recuperi dal manoscritto non finiscono qui. La terza parte ha questa scansione in capitoli: I. *Della Metafisica*; II. *Dell'anima*; III. *Della Religione cristiana*; IV. *Della teologia*; V. *Della libertà di pensare*. Di quest'ultimo capitolo c'è solo il titolo. Anche qui emerge una sorpresa: il capitolo sulla *Religione cristiana*, che riprende e sviluppa organicamente idee sparse nella prima parte dell'*Avvertimento* ed anche nella prima edizione dell'*Elogio*, in realtà con poche varianti iniziali coincide con il testo a stampa sulla *Religione cristiana*, che ebbe tre edizioni: 1780, 1782, 1788.

L'edizione del saggio sulla *Religione cristiana* a ridosso della terza edizione dell'*Elogio* fornisce altre indicazioni e spiegazioni sul fatto che nella terza edizione dell'*Elogio* diversi passi e note sulla *Religione* risultano sfrondate in più punti: matura la decisione di farne una pubblicazione a parte; ma spiega anche l'obiettivo di rendere la scrittura più agile e compatta, eliminando le digressioni troppo lunghe, soprattutto se entrano nel merito di questioni di teologia e di metafisica; senza contare che l'autore ha anche presente il rischio che troppe insistite specificazioni su questo tema possono comportare.

⁶¹ *Memorie storiche del mio tempo*, cit., p. 63.

Nella terza edizione dell'*Elogio* Galanti ripropone tutta la parte in cui ricostruisce dettagliatamente la vicenda relativa all'assegnazione della cattedra di teologia, che scatenò contro Genovesi una forte opposizione di importanti esponenti del potere ecclesiastico (il cardinale Spinelli, l'abate Molinari) con il coinvolgimento del cardinale Valenti Gonzaga, segretario dello Stato della Chiesa e della stessa corte napoletana, puntando sulle deviazioni dall'ortodossia cattolica dei suoi scritti teologici che circolavano manoscritti tra gli studenti. Galanti, invece, relega tra le *Annotazioni* le pagine della prima edizione in cui aveva riassunto le dieci «proposizioni ereticali» rintracciate negli scritti teologici di Genovesi dal canonico Perrelli, nominato revisore dal cardinale Spinelli; come pure non transitano nella terza edizione le pagine in cui Galanti analizza alcuni degli «elementi» della *Metafisica* di Genovesi⁶².

Ma credo anche che un peso non certamente secondario abbia l'obiettivo di ridefinire la figura di Genovesi rafforzando sempre più il suo ruolo di grande riformatore e innovatore della cultura napoletana, relegando in secondo piano l'autore e il docente di metafisica. Una conferma viene dall'inserimento, tra i *Rischiaramenti ed Annotazioni*, di tre paragrafi aggiunti nella terza edizione: *Intorno all'Economia civile*, *Intorno al nuovo Seminario*, *Intorno all'Agricoltura*, ma soprattutto l'inserimento dell'*Elogio* di Bartolomeo Intieri, «generoso cittadino, vero amico degli uomini, che à consagrati i suoi talenti e le sue azioni in cose di un'utilità generale per lo stato»⁶³, anche se in realtà le poche pagine dello scritto corrispondono esattamente al testo compreso in una nota dell'edizione del 1772.

Non è comunque senza significato il fatto che nella nuova struttura dell'opera l'*Elogio* di Intieri vada a sostituire la *Critica sposizione delle calunniose detrazioni di fra Mamachio contra l'abate Genovesi*, contenuta nella prima edizione dell'*Elogio*; né è certamente da trascurare che Galanti sottolinei alcune discontinuità nella situazione del Regno intervenute nel decennio trascorso dalla prima edizione, a cominciare dalla attenzione rivolta alla nuova cultura, in particolare quella economica genovesiana; ma anche il piano di interventi nel campo delle istituzioni culturali e dell'economia pubblica voluto dal Marchese di Sambuca: «presagi di cose maggiori», si augura Galanti.

⁶² *Elogio storico dell'abate Genovesi* [1772], cit., pp. 30-34.

⁶³ *Elogio storico dell'abate Genovesi* [1781], p. 161.

Nella terza edizione si confermano le riserve nei confronti di Cartesio, «il romanzo di Cartesio succeduto a' sofismi d'Aristotele», mentre esce ulteriormente rafforzato il ruolo di Celestino Galiani come grande sostenitore e difensore di Genovesi e delle novità politico-culturali che interessano il Regno anche prima dell'avvento di Carlo di Borbone, tra l'altro Galiani è accostato a Vico:

Prima di lui [Galiani] la sana filosofia era tra di noi generalmente ignorata⁶⁴.

Un giudizio cui fa seguire quello su Vico:

Egli è verissimo che Giambattista Vico ci ha lasciato i *Principij della scienza nuova*, ma a ben giudicarne, quest'opera se ci mostra somma sagacità, ci presenta pure somma confusione; idee filosofiche oscure; genio sublime e bizzarro; investigazioni profonde ed abuso enorme di erudizione⁶⁵.

Un giudizio ancora pieno di riserve, ma sicuramente meno apodittico e liquidatorio rispetto a quello contenuto nella prima edizione:

Giambattista Vico ci ha lasciato un sospetto di esser stato un uomo di genio, per mezzo di un'opera tenebrosa ed enigmatica, ch'è quanto dire inutile⁶⁶.

A questo punto occorre inquadrare questi percorsi testuali nella biografia intellettuale di Galanti nel decennio 1770-1780, in cui si realizza la svolta verso la maturità e che alla luce delle novità emerse dal manoscritto dell'Archivio Galanti ci consente una messa a punto non trascurabile degli sviluppi del pensiero e dell'attività di Galanti, ma anche del rapporto con Genovesi e del ruolo che l'insegnamento del maestro ha ancora in questa fase verso la maturità. Come è noto, è questo un decennio di intensa operosità: Galanti inizia l'esperienza forense, di cui abbiamo testimonianza nelle *Allegazioni*, a cominciare da quella contro il barone Tramontano in difesa

⁶⁴ Ivi, pp. 13, 14.

⁶⁵ *Elogio storico dell'abate Genovesi* [3ª edizione], cit., p. 14.

⁶⁶ *Elogio storico dell'abate Genovesi* [1772], cit., p. 21.

del comune di Santa Croce, che non fu soltanto l'occasione per superare «la timidezza» – come scrive nelle *Memorie* – ma fu anche l'occasione per prendere coscienza delle oppressioni e delle durezza della lunga durata dell'Antico regime nel Mezzogiorno ancora feudale: si vedano nell'*Allegazione* contro Tramontano le pagine dickensiane ante litteram sul trattamento bestiale dei sudditi da parte del barone.

Negli anni Settanta e primi anni Ottanta Galanti ha già imboccato la dirittura verso il palinsesto di approfondimenti e riflessioni che si muovono su un largo spettro, in sintonia con le intersezioni e contaminazioni illuministiche dei saperi: la messa in campo dell'ambizioso progetto editoriale della Società letteraria⁶⁷ assumendo in prima persona, tra l'altro, l'onere dell'edizione dell'opera omnia di Machiavelli (1779), la creazione della Biblioteca sentimentale, con la traduzione e pubblicazione di romanzi francesi e inglesi, per la quale scrive le *Osservazioni intorno a' romanzi* (1780), una delle più interessanti riflessioni teorico-critiche e sociologiche sul genere romanzo nel Settecento. Ma allo stesso decennio vanno assegnati il *Saggio sopra l'antica storia de' primi abitatori dell'Italia* (1780-1783), la *Descrizione del Contado di Molise* (1781), *Gli elementi di storia generale* di Millot-Condillac (1780), la *Geografia di Bushing* (1781), il *Supplemento alla Storia moderna* di Millot (1782), la *Nuova descrizione storica e geografica dell'Italia* (1782).

Dunque, è un Galanti al bivio di diverse possibili scelte e percorsi di impegno intellettuale ma che già dispiega la vasta progettualità riformistica che approderà al grande cantiere della *Descrizione delle Sicilie*, alimentato dalla cultura europea scientifica, economica, sociologica, storico-geografica, che aveva profondamente modificato il quadro culturale a Napoli nei decenni precedenti, di cui Celestino Galiani e Genovesi erano stati decisivi motori e referenti. Ed è la *sagesse* e anche la «maschera» della dissimulazione onesta del maestro Genovesi a consigliargli un'assai diversa utilizzazione del corposo manoscritto dell'*Avvertimento* e a chiudere con la polemica stile Magli, optando per un abbassamento dei toni e la rinuncia alla interlocuzione diretta che lo avrebbe invischiato in diatribe ormai fuori tempo massimo, senza contare anche ulteriori rischi censorii. Scrive nell'*Avvertimento al lettore* della terza edizione:

⁶⁷ Su Galanti editore cfr. M. C. NAPOLI, *Giuseppe Maria Galanti. Letterato ed editore nel secolo dei lumi*, Milano, Franco Angeli, 2013.

Io non mi sento in alcun modo disposto a rispondere ai miei accusatori. I principj della mia filosofia mi dettano a non curarli, e la mia religione mi consiglia di perdonare e compatire⁶⁸.

Ma soprattutto all'orizzonte ormai preme altro, bisogna riprendere il discorso riformatore che, a riscontro con l'insegnamento del maestro, aveva già affrontato negli *Scritti giovanili*. Ad esso, che avrebbe via via occupato quasi totalmente lo spazio-tempo del suo lavoro intellettuale, all'altezza degli anni Settanta-primi anni Ottanta Galanti andava affiancando anche altre sollecitazioni, veicolate da approfondimenti sulla filosofia della storia, dalle letture di Montesquieu, Voltaire, Robertson, Chastellux, Millot, Machiavelli; da motivazioni sentimentali non disgiunte da indicazioni che gli venivano dalla cultura illuminista europea sulla nuova sensibilità e sociabilità collegate anche al trionfante nuovo genere letterario: il romanzo; riflessioni che sono all'origine del progetto di edizione in traduzione di romanzi francesi e inglesi e anche della riflessione teorico-critica e sociologica delle *Osservazioni intorno a' romanzi* (1780-1781).

Nella terza edizione dell'*Elogio* compaiono Condillac e Millot, due autori sui quali Galanti aveva lavorato negli stessi mesi in cui approntava la terza edizione dell'*Elogio*; infatti nel 1780 dalla Società Letteraria viene impressa l'opera di Millot/Condillac, *Elementi di storia generale. Tradotti in italiano ed arricchiti dell'Introduzione allo studio della Storia dell'Abate di Condillac*.

Nella parte conclusiva dell'inedito *Avvertimento* troviamo un significativo spazio dedicato alla teoria delle passioni, ampliando gli scarni riferimenti presenti nella prima edizione dell'*Elogio*; si tratta di un approfondimento del sensismo di Condillac (*Trattato delle sensazioni*) che rispondeva anche ad un'altra delle possibili direzioni che si presentano al bivio degli anni Settanta che poi confluisce nelle *Osservazioni intorno a' romanzi*:

Sappiate – dice rivolgendosi al Magli – che gli uomini sono certi esseri sensitivi, bisognosi e pensanti. La natura continuamente li avverte de' loro bisogni ed alla soddisfazione de' quali ha posto il piacere come nella privazione ha posto il dolore. L'uomo dunque nasce sensibile al piacere e al dolore e questa sensibilità fisica, ch'è quanto dire l'amor del piacere e l'avversione del dolore, è il germe in noi produttivo dell'amor

⁶⁸ *Elogio storico dell'abate Genovesi* [1781], p. VI.

proprio, il quale, come si sa, è il primo mobile di tutte le nostre azioni e, in conseguenza, di tutte le nostre passioni⁶⁹.

Passioni che possono essere «di varia indole e natura, utili o nocevoli»; anche l'amore è una «passione così preziosa che necessaria al genere umano come quella ch'è l'anima della natura, il germe produttore de' maggiori piaceri e forse il principio dell'esistenza di tutti gli esseri»:

Questa passione intanto sì nobile, sì preziosa che forma la felicità, l'unione e l'esistenza di tutti gli esseri sensitivi costituisce talvolta l'infelicità dell'uomo; ma ciò avviene per la sua vanità perché i suoi desiderj non sono come gli animali retti dall'istinto e proporzionati alla fisica facoltà, ma alle di lui idee e perché finalmente egli ha guasta la natura col raffinamento e moltiplicazione de' piaceri e colla depravazione della ragione.

L'amore, dunque, come ogni altra passione, non è malefico che per l'abuso che se ne fa. Le passioni, se bene si riflette, sono propriamente l'attività della nostra natura. Esse sono le sole molle motrici per le quali gli uomini operano⁷⁰.

L'«arte del governare» va collegata al discorso sulle passioni poiché essa consiste, tra l'altro, nell'allontanare gli uomini «per quanto si può da quelle prime passioni e in imprimere negli animi loro passioni forti ma concordi al bene comune e della patria»⁷¹. Sono queste le passioni che si identificano con le «virtù umane, civili e terrene» – specifica Galanti – non certamente quelle «soprannaturali e teologiche» intese da Magli, e sono «le più proprie e le più efficaci a minorare i mali, a render la vita tranquilla e pacifica, a generar l'amicizia e l'umanità e brevemente tutte le virtù»⁷². Ne deriva che

i vizj e le virtù di una nazione sono sempre l'effetto necessario della sua legislazione e quindi i delitti e le corrottele che inondano le presenti società sono meno i vizj dell'uomo che dell'uomo mal governato [...]

⁶⁹ *Avvertimento amichevole all'autore dell'Avvertimento cristiano*, cit., c. 72.

⁷⁰ Ivi, cc. 73-75.

⁷¹ Ivi, cc. 75-76.

⁷² Ivi, c. 77.

le buone leggi non sono quelle che proibiscono i delitti, ma quelle che soccorrono la natura umana co' mezzi meccanici e morali⁷³.

Diversamente da quanto sostiene Rousseau - aggiunge Galanti - «i maggiori disordini della società non derivano dalle arti e dalle scienze [...] ma dalla povertà e da una falsa sapienza. Sono essi meno vizj naturali che politici»⁷⁴.

Su questa base negli anni successivi Galanti impianterà il ruolo possibile del romanzo che proprio agendo sulle passioni, alimentandole e moderandole nello stesso tempo, può essere utile per modellare le virtù civili e sociali e veicolare la nuova sociabilità e sensibilità della modernità illuministica⁷⁵.

A proposito di Rousseau va notato che Galanti mantiene nei suoi confronti - in linea con Genovesi - una posizione di ammirazione per la genialità del ginevrino ma anche una ribadita distanza circa le sue idee su stato di natura, commercio, lusso, processi di *civilisation*, forme di governo, un certo utopismo cui contrappone il realismo machiavelliano. Nella terza edizione dell'*Elogio*, Galanti cancella una lunga digressione anali-

⁷³ Ivi, cc. 79-81.

⁷⁴ Ivi. c. 81.

⁷⁵ Molto opportunamente Milena Montanile richiama l'attenzione sul fatto che è proprio la lettura di Condillac a sollecitare Galanti verso una filosofia del sentimento e della sensibilità, verso una teoria della conoscenza fondata sugli effetti del piacere e del dolore collegati alle impressioni dei sensi, verso un'estetica sensista «che apre in letteratura uno spazio inusitato al sentimento, al pianto, alle lacrime, in sostanza al patetico come categoria dell'incidenza sociale della letteratura». Sentimento, sensazione, sensibilità, immaginazione, passioni e loro effetti trovano nel romanzo una incarnazione virtuosa per le peculiarità del genere e per il suo essere funzionale ad una riforma del costume e della società. Confrontando la terza edizione dell'*Elogio* con le *Osservazioni intorno a' romanzi*, secondo la Montanile, si evidenzia come «la riflessione sul romanzo maturi parallelamente al processo di revisione dell'*Elogio storico*» tanto che Galanti «arriva fino al recupero materiale di interi brani, estrapolati dal *Saggio* e rifluiti nell'*Elogio*» (*Galanti, il romanzo e la filosofia del sentimento*, in «Sincronie», 16, luglio-dicembre 2004, pp. 144-149). La documentazione inedita che stiamo discutendo ci consente ora di meglio scandire i tempi dell'approdo di Galanti alla estetica e alla filosofia della storia di Condillac - da anticipare al 1773-1774 - e quelli di elaborazione sia della terza edizione dell'*Elogio* sia delle *Osservazioni*, come pure di realizzare un confronto più stringente tra la prima e la terza edizione dell'*Elogio*, in cui le varianti sono distribuite su una larga e diversificata filiera di soluzioni.

tica su Rousseau che, tra l'altro, conteneva proprio la contrapposizione Rousseau/Machiavelli, ovviamente senza citare il nome del secondo, troppo recente era la vicenda disastrosa del blocco dell'edizione delle opere di Machiavelli decretato dalla censura.

Franco Venturi scrive che con l'*Elogio* Galanti ha «interpretato, stilizzato la figura di Genovesi, disegnandola alla luce d'una propria visione di quella che doveva essere la funzione della filosofia e dei filosofi», e aggiunge che nelle pagine dell'*Elogio* si possono «intravedere le due sotterranee correnti che avrebbero ben presto intaccato e avrebbero finito per trasformare quella serena e spiegata fiducia nella ragione, nei suoi progressi, nella sua autonoma forza e potenza che Galanti aveva tanto altamente proclamato. C'era qualche cosa di avvocatesco nella sua difesa e qualche cosa di forzato nei suoi attacchi. Sotto le sue parole si poteva sentire ribollire quell'ondata di sentimento, di passione, di immaginazione che avrebbe invaso le sue pagine negli anni immediatamente seguenti»⁷⁶. È una lettura del giovane Galanti troppo proiettata sulle *Osservazioni intorno a' romanzi* di dieci anni dopo anche se, rispetto a questo giudizio espresso nel volume ricciardiano sui *Riformatori napoletani* del 1962, nei volumi successivi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria* (1969) e *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti* (1976), dai giudizi sull'*Elogio* galantiano e in genere su Galanti sono scomparse le riserve del 1962.

Credo che il testo manoscritto di cui qui si è trattato – e il suo riuso, in particolare nella terza edizione dell'*Elogio* e in altre opere dei primi anni Ottanta – e le due opere giovanili da poco editate, forniscano elementi sufficienti per evidenziare una complessità che va oltre l'orizzonte dell'analisi venturiana dell'*Elogio*.

Dal confronto tra le due edizioni dell'*Elogio* Galasso ha ricavato delle analisi molto acute, non credo però, come egli afferma, che nella terza edizione ci sia «una qualche presa di distanza dall'entusiasmo totale e scoperto manifestato per il maestro»⁷⁷; credo invece che dietro ci sia il recu-

⁷⁶ F. VENTURI, *Giuseppe Maria Galanti*, in *Riformatori napoletani*, cit., pp. 944, 947. Salvatore Rotta confrontando la prima e la terza edizione dell'*Elogio* ricava che si evidenzino in Galanti «fattori di crisi che lavorano all'interno del suo razionalismo [...] gli attacchi alla tradizione meno aspri, la figura dello stesso Genovesi trasformata in modo da apparire più un'anima sensibile che quel robusto campione del libero pensiero e della ragione che ci presentava l'*Elogio* del 1772» (*Giuseppe Maria Galanti e Voltaire*, cit., p. 108).

⁷⁷ G. GALASSO, *Genovesi e Galanti*, in *La filosofia in soccorso de' governi. La cultu-*

pero di quella vicinanza/distanza che era già ampiamente presente nelle due opere giovanili; e una conferma viene dalla documentazione inedita dell'Archivio Galanti che in qualche modo costituisce un incunabolo della terza edizione, interessante per quanto rifluisce in essa, ma soprattutto per tutto quanto resterà nel cassetto per volontà dell'autore o prenderà un abbrivio editoriale in tutt'altra direzione.

Certo, ha ragione Galasso, risultano «raffreddati» certi entusiasmi illuministici e anche il radicalismo voltairiano, mentre si fa largo una evidente «prudenza» accostata ad «un atteggiamento culturale più portato alla concretezza specifica di dibattiti circoscritti a precisi problemi che alla contrapposizione di punti di vista generali contrapposti su base filosofica; più disposto all'empirismo e al distaccato (ma non cinico e opportunistico) realismo», ma soprattutto «una grande attenzione a chiarire in maniera accettabile per l'opinione e i circoli tradizionalistici del tempo ciò che nelle dottrine genovesiane o nella propria esposizione di esse suonava come affermazione radicale o addirittura eterodossa», sottolineando una più forte «distinzione» tra i progetti di riforme e «l'intangibilità» della dottrina⁷⁸.

Mi pare che Galanti ora rimetta in campo il Genovesi liberato dal fardello delle polemiche portate soprattutto dal fronte cattolico ortodosso, il grande riformatore che con la svolta del 1754 aveva aperto le porte alla cultura della modernità europea, in particolare quella economica, capace di incidere sulla realtà pietrificata del Regno.

A conferma di questa risistemazione dell'*Elogio storico* nel segno del Genovesi riformatore e diffusore del pensiero illuminista c'è anche il fatto che quando negli ultimi anni della sua vita, tra il 1800 e il 1806, Galanti progetta di rivedere alcune sue opere in vista di un nuovo piano editoriale di riproposta - da Machiavelli alle *Osservazioni intorno a' romanzi*, alla *Letteratura napoletana*, dalla *Storia dei popoli antichi d'Italia* alla *Descrizione* - mette in campo anche una quarta edizione dell'*Elogio*, conservata nell'Archivio Galanti: si tratta di una revisione della terza edizione con poche correzioni, annotazioni marginali e integrazioni autografe, prevalentemente di carattere linguistico.

Proprio accostando gli *Scritti giovanili* ora editi e l'ancora inedito *Avvertimento* e gli altri testi collegati emerge che se Galanti negli anni Settanta è al bivio di diverse opzioni, tra le quali c'è anche il richiamo della «filosofia del sentimento», è indubitabile che saranno la filosofia della ra-

ra napoletana del Settecento, Napoli, Guida, 1989, p. 449.

⁷⁸ Ivi, pp. 449-450.

gione e la filosofia della storia maturate all'ombra della filosofia civile del maestro Genovesi a incardinare la sua progettualità riformatrice dispiegata negli anni Ottanta-Novanta. Una progettualità in cui si accampano l'adesione totale alla cultura europea della modernità illuministica, un rifiuto della tradizione scolastica e metafisica in nome della libertà di pensiero, della società, dell'utile, del progresso, della *civilisation*, dello spirito pubblico, ma anche una visione straordinariamente lucida del sottosviluppo meridionale e delle sue cause, da aggredire con una grande disegno riformatore che andasse oltre le pur straordinarie e fondanti idee del maestro Genovesi e l'indiscutibile suo ruolo nella cultura italiana.

L'*Avvertimento* e gli altri testi collegati ci aiutano a ricostruire il percorso intellettuale del Galanti in rapporto al suo maestro, ma possono contribuire anche a scandire meglio l'evolversi della fortuna del Genovesi nel decennio successivo alla sua scomparsa, avendo la possibilità di incrociare le edizioni dell'*Elogio* con i materiali inediti che si frappongono fra di esse e i loro successivi esiti editoriali o, all'opposto, la loro voluta condanna al silenzio da parte dell'autore.

Ne deriva anche un contributo per ulteriormente illuminare il quadro politico-culturale degli anni Settanta a Napoli dove, nel segno di Genovesi, si consuma una nuova aspra stagione di scontro tra conservatori e novatori, tra difensori dell'ortodossia cattolica e partito dei filosofi, di cui le polemiche sull'*Elogio storico* sono un significativo capitolo.

FRANCA ASSANTE

FORTUNA E SFORTUNA
DELLA CATTEDRA GENOVESIANA

L'intervento preparato per il Convegno può apparire (e certamente lo è) una nota stonata in un coro di voci armoniche che lo hanno caratterizzato. Tuttavia, confidando nell'aforisma *L'utilità dell'inutile*, come recita il titolo di un recente saggio (di Nuccio Ordine) ho affidato a questa nota le vicende che interessarono la cattedra genovesiana dopo la morte del Maestro e, in particolare, a due personaggi che di queste furono protagonisti: il *perseguitato*, l'abate Francesco Longano «personalità bizzarra e irrequieta», e il presunto *persecutore*, il magistrato Giovan Battista Maria Jannucci, anch'egli discepolo del Genovesi in senso lato¹.

Del primo, occupandomi di storia economica delle province pugliesi, avevo letto gli scritti pubblicati agli inizi degli anni Novanta del Settecento sulla realtà politica, economica e sociale di quelle contrade². Dell'altro, da Franco Venturi³ appresi che era l'autore di un manoscritto (ben cinque tomi) dal titolo *Economia del commercio del regno di Napoli* (conservato nella Biblioteca dell'Università di Cambridge⁴) sul quale tornerò tra breve.

¹ F. ASSANTE, *Giovan Battista Maria Jannucci. L'uomo e l'opera*, Napoli, Giannini, 1981.

² *Viaggio dell'abate Longano per lo contado di Molise nell'ottobre dell'anno 1786*, Napoli, Presso Antonio Settembre, MDCCXXXIII; *Viaggio dell'abate Longano per la Capitanata*, Napoli, Presso Domenico Sangiacomo, 1790. Una *Descrizione del Molise* era già apparsa nel 1781 a firma del Galanti (G. M. GALANTI, *Descrizione dello stato antico ed attuale del Contado di Molise. Con un saggio storico sulle costituzioni del Regno*, Napoli, Società letteraria e tipografica, MDCCLXXXI).

³ F. VENTURI, *Un bilancio della politica economica di Carlo di Borbone. L'economia del commercio di Napoli di Giovanni Maria Jannucci*, in «Rivista storica italiana», Napoli, LXXXI, 1969, fasc. IV, pp. 882-902.

⁴ Il manoscritto fa parte della Collezione Lord Acton. Alla morte di sir John Emerich Edward Dalberg Acton (storico e moralista, nato a Napoli il 10 gennaio 1834 e morto a Tegernsee il 19 giugno 1902) la sua biblioteca, ricca di circa 60 mila volumi, fu acquistata dall'industriale e filantropo Andrew Carnegie (1835-1919) e da questi regalata allo statista e uomo di lettere John Morley, il quale, a sua volta, nel 1903 la regalò all'Università di Cambridge (F. Assante, *Giovan Battista Maria*

Ebbene, la vicenda, raccontata dallo stesso Longano nell'*Autobiografia* e annotata dal Venturi, è stata ripresa da Giuseppe Antonio Arena nel testo *La rivolta di un abate* e più tardi da chi scrive nella biografia del magistrato *incriminato*⁵. Oggi, grazie a studi più recenti⁶, la "storia" si è arricchita di minuti e interessanti particolari che mi hanno incoraggiata a riprendere l'argomento.

Il Longano aveva incontrato Genovesi nel 1753 agli inizi dei suoi studi universitari e da questi, nel 1760, ormai vecchio e malato, indicato a sostituirlo sulla cattedra, che conserverà fino al 1769, data della scomparsa del Maestro. Forte della preferenza accordatagli, a meno di un mese dall'evento, l'abate molisano avanzò la pretesa di essere nominato al suo posto, per aver coperto *ad interim* quella cattedra per nove anni, dolendosi di essere stato ostacolato dal presidente del Supremo magistrato di Commercio (nel quale la cattedra era incardinata), il nominato Jannucci, il quale gli avrebbe tolto la scuola privata, con l'intento di nominare al suo posto un suo protetto, il collega in magistratura Marcantonio Guacci di Gaeta, nome che a dire il vero non figurava tra gli aspiranti. Infatti, a parte il Longano che, oltre al titolo di sostituto del Maestro dal 1760 e «un giudizio fatto di lui dallo stesso Abb.e Genovese», aveva esibito un trattato di filosofia (*Dell'Uomo naturale*), gli altri erano: il sacerdote D. Luca Nicolò de Luca, autore delle *Riflessioni politiche al libro della Sapienza*; D. Domenico Ciaraldi, «giureconsulto napoletano», autore di due «operette», la prima «sulla riduzione dell'interesse» e la seconda «sul lusso» e, infine, D. Nicolò Fortunato, «avvocato napoletano», autore di «un'opera sul commercio in generale e del regno in particolare»⁷.

Jannucci, cit., p. 261).

⁵ *Illuministi italiani*, Tomo V, *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Napoli, Riccardo Ricciardi, 1962, p. 355 e sgg.; G. A. ARENA, *La rivolta di un abate. Francesco Longano*, Napoli, Liguori, 1971, pp. 14-16; F. ASSANTE, *Giovan Mattista Maria Jannucci*, cit., p. 53 e sgg.

⁶ F. CAMMISA, *L'Università di Napoli nella seconda metà del '700. Documenti e profilo delle riforme*, Napoli, Jovene, 2001; R. IOVINE, *Una cattedra per Genovesi nella crisi della cultura moderna*, in «Frontiera di Europa. Società, economia, istituzioni, diritto del Mezzogiorno d'Italia», Rivista storica semestrale diretta da R. Ajello, VII, 2001, Napoli, ESI, pp. 359-532; P. MATARAZZO, «Senza eguaglianza e senza lusso». *Mercato e virtù nella scuola genovesiana: il caso Longano*, in *Modelli d'oltre confine. Prospettive economiche e sociali negli antichi Stati italiani*, a cura di A. Alimento, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 147-161.

⁷ Archivio di Stato di Napoli (ASNa), *Cappellano maggiore, Relazioni*, busta

In seguito al ricorso dell'abate molisano e alla richiesta del re (con dispaccio del 29 settembre 1769) rivolta al Cappellano maggiore nella qualità di Prefetto del *Pubblico Studio* (che d'ora in poi chiamerò *Università di Napoli*), di informarsi e di dare un suo parere circa un altro ricorso dello stesso del 7 ottobre, in cui insinuava che le informazioni sui concorrenti erano state tratte «dai rapporti de' bidelli», questi stese un'articolata relazione nella quale spiegò dettagliatamente l'iter seguito per la selezione, non senza ribadire le condizioni poste all'atto della fondazione della cattedra in questione. Primo, che fosse assegnata al Genovesi

colla libertà di leggere in lingua toscana qual più gli fosse piaciuto de' due Trattati, cioè della Meccanica, e degli Elementi del Commercio; e vacando detta cattedra per morte, o rifiuto di detto Genovese si dovesse provvedere di successore abile, e idoneo *per CONCURSUM* senza veruna contemplazione nella stessa maniera che si pratica per le altre catedre, e così osservarsi sempre in futurum...⁸.

Cioè che lo statuto intieriano «escludeva ogni interinato» e prevedeva l'espletamento di un concorso. Aggiunse poi che al fine di evitare «qualunque remora ed impedimento», in mancanza di un testo «dove potessero darsi i punti a' concorrenti», ritenne opportuno tenere «lo stesso metodo» praticato per la cattedra di Fisica Sperimentale e cioè la scelta da parte di due «Primarij Lettorij» di

cento Teoremi e Problemi che si ridussero stampati in un libro, il quale servì per dare a sorte a ciascun concorrente il punto, cosicché nel presente incontro due Lettorj Primarij assieme col Presidente del Magistrato del Commercio fornirono cento proposizioni cioè cinquanta nella materia della Meccanica, ed altrettante in quella del Commercio, affinché queste ridotte in un libro possano somministrar la maniera di darsi i punti a' concorrenti⁹.

Quanto all'altra accusa, secondo la quale non era stato esaminato «con

749, c. 598 e sgg. Forse, Nicola Fortunato era il solo ad avere titolo, perché fin dal 1760 aveva pubblicato le *Riflessioni intorno al commercio antico e moderno del regno di Napoli* e «altre produzioni coerenti e dipendenti», apparse nel 1767 (*Scoperta dell'antico regno di Napoli, col suo presente stato a pro della sovranità e de' suoi popoli*, Napoli, Presso Giuseppe Raimondi, MDCCLXVII).

⁸ ASNa, *Cappellano maggiore*, cit., c. 598.

⁹ Ivi, c. 599.

esattezza il merito di taluno che vi concorre senza dipendere da' rapporti de' soli bidelli», la risposta è lapidaria:

[...] con tutto il più dovuto ossequio e rispetto debbo umilmente rappresentare alla M. V. di non essermi sognato mai di cercare informo dell'abilità e merito de' soggetti da bidelli de' Regij Studj come coloro che sapendo appena legere non potrebbero esser giudici del merito de' letterati, vero è che da essi cerco spessissimo conto ed informo, ma di cose appartenenti alla loro incombenza, cioè se li studenti si portano con moderazione, e rispetto e se accadono colà rumori e inconvenienti. Questo è l'informo che chiedo da Bidelli, e non altro¹⁰.

A suo dire, a riabilitarlo fu Nicola de Rosa, succeduto al Galiani in quella carica, che lo mandò a chiamare e dopo avergli chiesto «più volte perdono», «gli diede la licenza *in scriptis* di poter insegnar ciò che volea», in quanto «benché *ignorante*» (sottolineo questa patente, la più innocua, perché ricorrerà spesso nei suoi giudizi), era «dotato d'un senso infinito di giustizia e di umanità». Una riabilitazione tardiva perché, come ricorda nell'*Autobiografia*, la sua fama era stata ormai appannata, «lacerata», mentre «tanti preti *ignoranti* si posero ad insegnare filosofia» e declina i nomi: D. Domenico Spada di Nicastro, D. Ludovico Marrano, D. Antonio de Martiis ed altri¹¹.

Ma torniamo alla cattedra. Il concorso bandito con il dispaccio dell'11 novembre 1769 non giungerà mai a compimento. E non so se e quanto la vicenda Longano vi fosse estranea!

Compreso l'abate molisano, la rosa dei concorrenti contava 14 candidati, tra i quali, egli annota con acredine, alcuni erano noti non già per il loro sapere ma perché «aspiranti ad ogni carica» e cioè: Tommaso Fasano, lettore di Fisica sperimentale, che già studioso di matematica si era dedicato alle scienze naturali; Nicola Fortunato, appena ricordato; Oronzo Fighera giurista e lettore di legge; il sacerdote prof. Nicola Pacifico; il conterraneo Luca Nicola de Luca, educatore di Gaetano Filangieri; Ludovico Marrano «lettore di tesi matematiche» e, infine, il «gentiluomo di Gaeta», il famoso Guacci, «procuratore nel tribunale» e molto amico del Presidente Jannucci. Pertanto, a suo dire, nessuno di loro «sapea la definizione del commercio» ed alcuni non erano neppure abili nelle materie che professavano; in par-

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Riformatori napoletani*, cit., pp. 355-356.

titolare il Guacci «il quale, per aver trattato qualche causa nel Tribunale di commercio qualche cosa di pratica sapeva», aveva la meglio sugli altri, anche perché il concorso si sarebbe svolto in italiano. Inoltre, quest'ultimo «sia per danaro – è sempre Longano che parla – sia per raccomandazioni [aveva ottenuto] un dispaccio dalla Segreteria degli ecclesiastici, diretto al suo presidente, col quale si dava la facoltà di potere scartare dal numero de' concorrenti chiunque a lui piaceva». E così li scartò tutti, tranne il Fasano, il de Luca, il Pacifico e «il suo caro Guacci»; e quanto a lui, «senza dire se era o no abile al commercio, lo proponeva per la cattedra dell'etica», resasi vacante per la nomina del titolare, D. Gaetano Maria Capece, ad arcivescovo di Trani.

Per la verità, quando si porrà il problema della sostituzione del teatino, mons. Gaetano Maria Capece, già lettore della disciplina, fino all'espletamento del concorso, il suo nome non comparirà tra i concorrenti, che sono sette: il sac. D. Giovanni Marino, il sac. Gaetano Migliore, il religioso F. Carlo Maria Paoletta, il celestino P. oblato D. Benedetto Columna, il teatino P. D. Nicola Zagariga e D. Agostino Golino (o Gulino), «versatissimo, tanto da lasciarlo per suo sostituto», quando il Capece era partito per Roma, destinato alla chiesa di Trani. Tranne il Paoletta, per il quale il giudizio fu negativo, gli altri cinque furono ritenuti meritevoli, mentre il numero 2, un tale Filucci, fu espunto dalla lista, perché ritenuto «non idoneo»¹².

Tornando alla cattedra genovesiana, avvertito del risultato dal suo amico D. Massimiliano Murena, anch'egli discepolo del Genovesi, su consiglio dello stesso, Longano si recò a Caserta per consegnare nelle mani del marchese Carlo de Marco, ministro degli Affari ecclesiastici, una supplica rivolta al re, nella quale con amarezza esponeva la sua vicenda, non senza inveire sul conto di Jannucci:

Il detto presidente, se mai sa di commercio, sa la parte di giudice, ma ignora la metafisica, che richiede la cattedra: ed il medesimo non ha scartato per altro motivo il sottoscritto, che per meglio assicurare il Guacci, di lui aderente¹³.

¹² *Relazione del Cappellano maggiore*, del 3 febbraio 1770, in ASNa, *Cappellano maggiore. Relazioni*, busta 750, cc. 398-400.

¹³ *Riformatori napoletani*, cit., pp. 358-359.

Incautamente, però, nello stesso esposto, egli ricorda la circostanza per la quale «per legge dell'Accademia, le cattedre si conferiscono per via di concorso», dimenticando che era stata proprio questa l'argomentazione addotta, quando gli fu negato il titolo preferenziale dell'interinato, per la copertura della cattedra di Commercio. E non manca di aggiungere che non puntava a quella cattedra, ma voleva soltanto concorrere «per la stima sua e dell'amico defunto».

In seguito alla lettura del ricorso nel Consiglio di Stato e alla riammissione nella rosa dei concorrenti, Longano non solo ne inviò copia al suo presunto persecutore, ma lo minacciò, qualora non avesse smesso di perseguitarlo, di dare alle stampe a Firenze «un estratto della sua vita, la quale gli era troppo nota»¹⁴.

Intanto, del concorso non si fece più parola, e quando nel 1771 si aprì quello di etica, non avendo un capro espiatorio da accusare, perché il suo persecutore era morto nell'aprile dell'anno precedente, disse che si trattava di una cattedra «sempre coperta da infelici», prima e dopo l'interinato di Genovesi. Non solo. Commentando i risultati, definì il citato mons. Golino «*latinante* di professione»; e quanto agli esclusi, a suo dire, al matematico Giuseppe Marzucco sarebbe stata promessa la cattedra di Geometria e a lui quella di Commercio¹⁵.

Era parto della sua fantasia? Sta di fatto che a distanza di 12 anni dalla morte del Genovesi nessun successore sarà chiamato a coprire quella cattedra e che la materia dei concorsi finirà sul banco degli accusati, diventando il *focus* di accanite discussioni nei progetti di riforma che si susseguiranno e che porteranno ad un «radicale cambiamento».

Detto per inciso, i problemi che da sempre avevano agitato il mondo accademico (drammatica attualità), erano e saranno sostanzialmente due: economico (l'esiguità delle risorse) e culturale (l'ammodernamento dell'indirizzo culturale con la creazione di nuove cattedre e la correzione dell'attuale carattere «antiquario, ideale, astratto, poco pratico, sostanzialmente improduttivo»)¹⁶. A giudizio di Celestino Galiani, a lungo Cappellano maggiore, l'Università della grande capitale era la più povera delle altre consorelle italiane: doveva fare assegnamento sull'esigua somma di 7.000 ducati, peraltro rimasta a lungo invariata.

¹⁴ *Ibidem*. In questo, tra l'altro, egli mostra di sottovalutare l'ostilità del Tanucci.

¹⁵ In verità neppure il Marzucco figurava tra i concorrenti (v. *supra*, n. 12; nonché *Riformatori napoletani*, cit., pp. 359-360).

¹⁶ CAMMISA, *L'Università di Napoli*, cit., pp. 2-3.

Sostenitore accanito dell'urgenza di un rinnovamento culturale, com'è noto, Celestino Galiani, il monaco celestino, il «cultore di scienze naturali e matematiche», l'intellettuale aperto alla cultura moderna, «il maggiore diffusore del newtonismo in Italia» ed uno dei massimi esponenti «del preilluminismo cattolico»¹⁷, con Bartolomeo Intieri, nel "cenacolo" di Massa Equana, era stato artefice della lunga gestazione della cattedra da assegnare al promettente «giovane provinciale», che vi era stato introdotto da Giuseppe Orlandi. Sfortunatamente la morte lo coglierà (il 26 luglio 1753) privandolo della soddisfazione di veder giunto a maturazione il frutto dell'albero che aveva così bene coltivato e contribuendo a creare un ultimo ostacolo da parte del suo successore, il vescovo di Pozzuoli mons. Niccolò de Rosa, nemico dei "moderni".

Decisamente la cattedra tanto attesa, che in molti hanno definito «l'avvenimento universitario più importante del secolo», nasceva sotto una cattiva stella. Lo aveva profetizzato l'Orilia nella sua *Istoria*, apparsa proprio nell'anno della sua istituzione: «oggi nel conseguimento delle cattedre si richiede non tanto il sapere, quanto una propizia stella»¹⁸! E non era la sola. A caldo, le difficoltà che l'insegnamento genovesiano avrebbe incontrato furono previste da Romualdo De Sterlich in una lucida diagnosi politica. Per lo scienziato abruzzese, l'economista di Castiglione

o non potrà dir tutto, o volendolo dire *perderà la cattedra*, non sapendo indovinare come trovar possa un mezzo termine da non *disgustare il governo*, ed insegnare la vera maniera di far fiorire il commercio. La politica de' gabinetti non si accorda colla filosofia delle cattedre; ed i *Principi sono troppo amanti dell'acquistato dispotismo* per tollerare chi studi di promuovere il ben pubblico...¹⁹.

Sta di fatto che, dapprima, l'improvvisa malattia dell'Intieri lo costrinse ad affidare la realizzazione del progetto all'amico Alessandro Rinuccini, dimezzando lo stipendio che dai 600 ducati mensili previsti fu portato a 300. Poi il superamento degli ultimi ostacoli posti dal "partito" degli "antichi"; in primo luogo la diffidenza del re, la tiepidezza del Segretario di

¹⁷ Ivi, p. 31, nella citazione a Ferrone.

¹⁸ Cit. in G. RACIOPPI, *Antonio Genovesi*, ora in rist. anastatica, Moliterno (PZ), Valentina Porfidio ed., 2009, p. 78.

¹⁹ Cit. in IOVINE, *Una cattedra*, cit., pp. 528-529.

Stato all'Ecclesiastico, del marchese Brancone e velatamente dello stesso Tanucci avevano remato contro.

Finalmente, il concorso sarà bandito nel 1777, ma ancora una volta senza esito: «la solita grossa ed ibrida commissione – scriverà Schipa – bocciò di nuovo tutti i tredici concorrenti, tra i quali era Mario Pagano»²⁰. Poi di concorsi non si parlò più, quasi si fosse avverata la profezia dell'altro Galiani, «il malizioso» abate Ferdinando, quando insinuò che la cattedra vacante dalla morte del Genovesi doveva «darsi per concorso» e il concorso non è stato «permesso». E, poi, «pare che morirà soppressa, ed obliata... È ardire a un napoletano voler dar consiglio di finanze o lezioni di Commercio ai fiorentini. *Non est discipulus super magistrum*»²¹. È superfluo aggiungere che “fiorentino” sta per toscano e l'allusione non può essere che al Tanucci.

Non si dimentichi che all'origine di questo blocco c'era l'intreccio di motivi politici e culturali, nonché il più volte lamentato distacco tra “cultura e potere politico”, per il quale l'insegnamento resterà a lungo muto. Ma si può escludere il caso Longano?

Certo è che il complesso sistema dominato dall'ideologia, e che dopo la morte del Genovesi divise (e contrappose) la cultura illuministica del Mezzogiorno, ebbe una rilevante ricaduta sui grandi progetti riformatori dell'Università. Tuttavia, nel 1777, il nuovo *Piano* previsto nella riforma di quell'anno stava a testimoniare la sopravvivenza dell'insegnamento alla sua scomparsa, inserendo tra le nuove cattedre quelle di *Agricoltura* (diversa dalla cattedra di *Commercio*) e di *Meccanica*²². Con l'occasione, la riforma, oltre a denunciare le persistenti esiguità e disparità del trattamento economico, la «differenza di titoli, di dignità e di diritti delle cattedre», sottolineò che «con altre rancide usanze perdurava il vecchio modo di far lezione e persisteva tuttora il pur tante volte censurato sistema de' concorsi»²³. Tuttavia,

²⁰ M SCHIPA, *Il secolo decimottavo*, in *Storia della Università di Napoli*, Napoli, Riccardo Ricciardi ed., MCMXXIV, ora in rist. anastatica, Bologna, il Mulino, MCMXIII, p. 460.

²¹ CAMMISA, *L'Università di Napoli*, cit., p. 94.

²² Ivi, p. 230; v. anche RACIOPPI, *Antonio Genovesi*, cit., p. 321.

²³ Quella del 1777 era stata preceduta da ben quattro riforme (1714, 1735, 1754 e 1868, corrispondenti ad altrettante fasi storiche) e altre riforme seguirono, sempre con scarsi risultati. Nel 1786 ci fu un tentativo del marchese Domenico Caracciolo, successore del marchese della Sambuca, che si ispirò agli statuti dell'università pisana. Ma trovò molti ostacoli, a parte l'età avanzata, dovette difendersi dalle manovre della regina e dell'Acton, concordi nello screditarlo ed esautorarlo.

alla fine, per motivi di urgenza fu deciso «di far a meno dei concorsi e provvedere per nomina regia ai nuovi insegnamenti», ad eccezione della cattedra di *Economia* che fu nuovamente messa a concorso²⁴.

Sta di fatto che dopo oltre dieci anni da che l'Università era stata privata dell'insegnamento genovese, il re, senza più preoccuparsi del divieto posto dal legato intieriano, con il dispaccio del 3 ottobre 1781, *motu proprio*, autorizzò il marchese Carlo de Marco a conferire la cattedra al teramano Troiano Odazi, anch'egli allievo del Genovese e come il Longano spirito irrequieto e non bene accolto dai contemporanei²⁵. Non è mio compito andare oltre, ma sembra che fino ad Antonio Scjaloia, nei cattedratici che si avvicendarono non ci fosse alcuna continuità con il fondatore della cattedra, tenuto anche conto delle *oscillazioni* nella denominazione della disciplina²⁶.

Morirà qualche anno più tardi. Nel 1790 l'Università lamentava i vecchi problemi. La dotazione, aggiornata con l'aggiunta di 6.000 ducati nella riforma precedente, era stata assorbita dalla istituzione di nuove cattedre, per cui si riproponeva il vecchio problema dell'equiparazione degli stipendi. Benché accolta dal Cappellano maggiore, l'ottuagenario mons. Alberto Maria Capobianco, la richiesta rimase lettera morta presso la camera di S. Chiara, anche per l'assenza del sovrano dal Regno. Finché nel 1792 a smuovere le acque fu una rissa scoppiata all'interno dell'Università tra studenti, lettori e la guardia militare, a motivo dell'incuria del vecchio Prefetto e della mancanza di un Rettore. Fu allora che il professore Nicola Valletta propose al re un nuovo progetto di riforma modellato sulle «ben formate Università dell'Europa». Tornava al primo punto la necessità di un migliore trattamento economico, per evitare, com'era sotto gli occhi di tutti, che i professori si occupassero di altro lasciando le «cattedre deserte e mal servite» (SCHIPA, *Il secolo decimottavo*, cit., p. 465). Il piano prevedeva il raggruppamento delle cattedre in quattro rami o sessioni: legale, medico-chirurgica, fisico-matematica e letteraria; la soppressione della cattedra di Teologia e l'abolizione degli interini, onorari e straordinari. Prevedeva, inoltre, il cambiamento del metodo della lezione, abolendo la dettatura e il sistema dei concorsi nella composizione delle commissioni e nel carattere della prova che doveva farsi per iscritto. In verità il metodo di cui all'ultimo punto era stato già suggerito dal Filangieri: «Il professore di una scienza non dovrebbe insegnarla, non dovrebbe montare in cattedra per comunicare con un'orazione continua ciò che potrebbe con uguale utilità manifestare pubblicare coi suoi scritti... Le sue funzioni dovrebbero essere tutt'altro; e ben diversi dovrebbero essere i suoi doveri. Il suo ministero sarebbe meno facile, ma più augusto e più giovevole...». Naturalmente, il progetto Valletta fu ritenuto «inattuabile e pericoloso» (ivi, pp. 462-463 e p. 465).

²⁴ SCHIPA, *Il secolo decimottavo*, cit., p. 460.

²⁵ Ivi, p. 462.

²⁶ La cattedra, denominata dal fondatore *Meccanica e commercio*, fu definita da

Ciò premesso, ho dedicato la seconda parte di questo intervento ad alcune considerazioni sui due personaggi dai quali sono partita. Quanto al Longano, non entro nel merito delle sue opere perché non di mia competenza e di cui, ritraendole all'oblio, si sono ampiamente occupati autorevoli colleghi che, da par loro, hanno illustrato le sue posizioni, caratterizzate eccessivamente dalle ideologie politico-religiose e da un marcato radicalismo religioso²⁷. Egli non si rese conto che le resistenze del magistrato Jannucci nei suoi confronti traevano proprio origine dalla tendenza «a privilegiare, nella sua visione complessiva dei rapporti umani ed in particolare nelle teorie economiche, gli aspetti filosofici ed etici, su quelli pratici, ossia tecnici e politici». Dimenticando che proprio per questo "limite", «l'eccesso di passione religiosa», che Intieri riconobbe in Carlo Antonio Broggia lo indusse a escluderlo dalla cattedra di Commercio e a inserire la clausola «che mai essa potesse essere ricoperta da frati»²⁸.

Genovesi di *Filosofia economica* e di *Economia civile*; dal suo successore di *Agricoltura, arti e commercio* e, infine, di *Economia pubblica*, la prima in Europa (SCHIPA, *Il secolo decimottavo*, cit., p. 455). Morto il Genovesi – ha scritto Schipa – «l'Università che gli sopravvisse, se poté contare alcune cattedre in più, per quella che aveala elevata a sì gloriosa fama, non trovò più nel corso del secolo chi degnamente proseguisse [la sua] opera» (ivi, p. 547). Per maggiori dettagli sull'argomento e sulle oscillazioni nelle denominazioni, rinvio al saggio di F. DI BATTISTA, *Per la storia della prima cattedra universitaria d'Economia*, in Id., *Dalla tradizione genovesiana agli economisti liberali. Saggi di storia del pensiero economico meridionale*, Bari, Cacucci, 1990, pp. 9-24. Va detto anche che dopo la morte del Genovesi la cattedra fu al centro di «una tempesta ideologica» e che alle sue vicende non furono estranee «le traversie vissute dal Supremo Magistrato del Commercio, in cui l'Odazi voleva inserirsi». Pare, infatti, che la nomina a quell'insegnamento fosse il prezzo pagato per il diniego posto da quella magistratura, «un tribunale mero di giustizia e non di economia», alla richiesta avanzata nel 1781 circa l'assegnazione della carica di *Ispettore delle manifatture e del commercio*. Su queste e altre notizie sulla successione alla cattedra del Genovesi cfr. CAMMISA, *La storia*, cit., *passim*, in particolare le pp. 146, 213 e 244-245. Da ultimo, v. l'esauriente profilo dell'Odazi disegnato da A. M. RAO per il *Dizionario Biografico degli Italiani* (vol. 79, 2013, pp. 99-101).

²⁷ Cfr. sul tema R. AJELLO, *L'estasi della ragione, dall'illuminismo all'idealismo*, in Id., *Formalismo medievale e moderno*, Napoli, Jovene, 1990; V. FERRONE, *I profeti dell'illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Bari, Laterza, 1989; E. CHIOSI, *L'Evangelo della ragione*, in Id., *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992, pp. 197-232 e MATARAZZO, «Senza eguaglianza e senza lusso», cit., pp. 147-161.

²⁸ CAMMISA, *L'Università di Napoli*, cit., p. 102.

Mi soffermerò, invece, sul suo profilo umano, con brevi richiami al Maestro e a qualche altro co-allievo che visse gli stessi momenti difficili nella nuova temperie in cui il mondo culturale venne a trovarsi dopo il 1746, vale a dire nella nuova realtà dopo il tramonto del Montealegre, che il Longano sottovalutò, continuando ad andare per la sua strada e considerando nemici quelli che in qualche modo non erano sulla stessa lunghezza d'onda.

Anche l'ultimo tentativo messo in opera per conquistare l'ambita cattedra non giocò a suo favore. Mi riferisco alla traduzione dell'*Essai* di Melon curata in breve tempo, nella quale, per ingraziarsi la Corte, andò controcorrente, ossia sottolineando il primato della *politica* sull'*economia*, allontanandosi da quegli autori rimasti fedeli alla impostazione newtoniana del primo illuminismo napoletano. Il suo tentativo era di denunciare la «moderna logica mercantile» di «quanti avevano entusiasticamente accolto il nesso proclamato da Melon tra civiltà e mercato, tra ricchezza e progresso, tra interesse individuale e pubblico bene». Pur riconoscendo il «florido stato del commercio» che caratterizzava quegli anni, non rinunciò a sottolineare i «costi terribili del trionfo dei traffici internazionali»²⁹. Imprudente anche quando, ventilata l'idea di una eventuale riapertura del concorso, mise in circolazione la voce secondo la quale l'oggetto della lezione avrebbe riguardato quell'argomento!

Nei suoi giudizi, non risparmiò neppure il suo Maestro del quale, pur dicendosi ammirato e folgorato «dalla magica e maestosa eloquenza», dallo «spirito filosofico» e dalle «frequenti lepidezze con le quali [...] condivide le sue lezioni», tutte doti che egli confessò di *non avere*, disse che negli scritti «per aver più letto che pensato fu più tosto compilatore che autore»³⁰! Come a dire, commenta Galasso, «più sistematore eclettico che elaboratore originale dei motivi e dei pensieri sviluppati nei suoi scritti»³¹. Eppure, egli sapeva bene che si trattava di una precisa scelta del Genovesi: affidare un messaggio alla pubblicazione «delle sue opere didascaliche in italiano, affinché la pubblica cultura discendesse infino al popolo»³².

Inoltre, l'agitato abate mancava completamente di una dote molto importante: il senso della misura, e di qui la poca simpatia negli ambienti

²⁹ MATARAZZO, «*Senza ineguaglianza e senza lusso*», cit., pp. 152-153.

³⁰ *Riformatori napoletani*, cit., p. 350.

³¹ G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, p. 442.

³² RACIOPPI, *Antonio Genovesi*, cit., p. 161.

“alti”. Mi limito a qualche esempio circa la differenza abissale di linguaggio e di comportamento, di fronte agli insuccessi o alle critiche, tra lui e lo stesso Genovesi, il Galanti o il Galiani.

Di Genovesi, certo, non aveva l'umiltà («in mezzo a' giovani avidi d'imparare e che mi credono dappiù di quel so di essere») e il buon senso: «V'ha dei guai; v'ha dei mali; ma questa è la felicità degli animali ragionevoli; un po' di bene, un po' di male»³³. Così come nel modo di reagire alle critiche e alle avversità che non lo avevano risparmiato nei momenti difficili attraversati dal 1744 al 1753 e oltre, aggravati dalla perdita dell'appoggio del Montealegre, estromesso dal governo nel 1746 e «dalla forzata e scandalosa giubilazione» del Galiani (e successivamente la morte) nel 1753³⁴. In quelle circostanze, il Maestro si limiterà a dire: «Un che s'ingegna di promuovere il bene pubblico, è un sedizioso! Un che voglia animar gli altri alla purità della religione e del costume, è un novatore»³⁵. Pur non nascondendo, come confessava all'amico P. Fassoni, «i segreti pensieri», i crucci «che qualche volta avevano ad inacerbigli la vita»³⁶. Tuttavia, nei confronti degli avversari, il termine *ignorante* è pressoché assente nel suo vocabolario; indirizzato, solo una volta, a un prete «che voleva far da dotto», al quale l'arcivescovo aveva dato il compito di rivedere «la prima parte degli elementi di metafisica». Genovesi preferiva *collerico*, *sanguigno*, *aggettivi* che riferiva anche a se stesso, ereditati dal padre³⁷.

Mi limito a ricordare il suo comportamento di fronte al rifiuto opposto del re nel 1744 alla sua richiesta di ricoprire *ad interim* l'insegnamento di Teologia di Scoto, alla morte del titolare, l'agostiniano Giacomo Filippo Gatti³⁸ ed alla prolusione al corso di *Etica* nel 1745, quando «fu tacciato

³³ Ivi, p. 163.

³⁴ Com'è noto, nel passaggio della Cappellania maggiore dal Galiani al De Rosa bisognava fare i conti con la posizione di quest'ultimo che nelle riforme universitarie «non condivideva l'idea di dare maggiore spazio alle discipline naturali o 'moderne' rispetto a quelle giuridiche e teologiche» (IOVINE, *Una cattedra*, cit., p. 479).

³⁵ RACIOPPI, *Antonio Genovesi*, cit., p.162.

³⁶ Ivi, pp. 161-162. L'autore ipotizza un riferimento al Galiani del quale, pur riconoscendogli l'«argutissimo ingegno», attribuisce la fortuna alle «patrizie aderenze di famiglia» che lo portarono a «coprire alti uffizii nel magistrato di commercio e in diplomazia, e il professor Genovesi restare tutta la sua vita un abatucolo» (ivi, pp. 161-162).

³⁷ *Riformatori napoletani*, cit., pp. 55 e 47-48.

³⁸ IOVINE, *Una cattedra*, cit., p. 416.

di poco senno» per aver sostenuto di «grande utilità per lo Stato» lo studio delle lettere, considerato invece «gravid[o] di publica ruina». E, ancora, nel 1748, quando si presentò concorrente alla cattedra di *Teologia*. Non appena si ventilò la preferenza sul suo nome, uno degli aspiranti, l'abate Innocenzo Molinari, fece pervenire al Santo Uffizio una lista di 14 «proposizioni ereticali» contenute nelle sue lezioni dettate agli studenti, per cui per poco sfuggì al carcere³⁹. Oppure, nel 1754 quando, inaugurata la cattedra che gli era stata assegnata, fu sottoposto a un fuoco di fila, nel bel mezzo di un «contesto di teso confronto tra cultura nuova e cultura tradizionale»⁴⁰.

Come si ricorderà, nonostante il grande concorso di pubblico, la novità introdotta di dettare in italiano costò al Genovesi molti nemici. E, benché fosse la prima condizione posta dall'Intieri, fu ritenuta *scandalosa e illegale*, in quanto lo statuto non prevedeva che il latino, pena la riduzione e anche la perdita del soldo⁴¹. Di fronte al parere contrario della corte e del marchese Brancone, che soprintendeva agli affari ecclesiastici, e che consigliò il Genovesi di rinunciare all'incarico, questi si limitò a dire: «Dio mi salvi da qualche burrasca!»⁴².

Anche il Galanti, di fronte ai fastidi che gli creò la pubblicazione dell'*Elogio*, pur confessando di aver commesso «una arditezza giovanile» per aver trascurato la revisione ecclesiastica, difese sempre il suo Maestro. E quando Giuseppe Cirillo, avvocato e professore di Diritto civile e suo amico nel foro, gli contestava il *difetto* di «essere stato discepolo del Genovesi», al quale attribuiva «falsa scienza» e «malvagia morale», egli scriverà nelle *Memorie* che «sentiva tutte queste cose, senza replicare, *come è stato mio*

³⁹ RACIOPPI, *Antonio Genovesi*, cit., p. 116. Ma v. anche *Riformatori napoletani*, cit., pp. 59-60. Probabilmente fu la sua fortuna, in quanto l'allentamento degli «antichi studi di metafisica e di teologia» lo spinse verso «nuovi sentieri», grazie anche all'incontro con il suo mentore B. Intieri nel suo cenacolo di Massa Equana; dove, il «giovane provinciale», prete e teologo nonché filosofo, fu notato dal Galiani che lo chiamò ad insegnare nel Pubblico Studio «filosofia: metafisica prima (1741) ed etica poi» (1745) e, successivamente, sigleranno il passaggio, com'egli stesso dirà da «metafisico a mercatante».

⁴⁰ IOVINE, *Una cattedra*, cit., p. 365.

⁴¹ È appena il caso di osservare che l'introduzione dell'uso della lingua italiana era stato introdotto fin dal 1739 negli atti del Supremo magistrato del Commercio al momento della sua istituzione (CAMMISA, *L'Università di Napoli*, cit., p. 56).

⁴² RACIOPPI, *Antonio Genovesi*, cit., 153.

costume colle persone di autorità»⁴³. Esattamente l'opposto della considerazione che il Longano ebbe nei confronti di quelli che si alternarono alla carica di Cappellano maggiore. Del de Rosa si è già detto; del successore, Matteo Testa, Longano dirà che «gli faceva più paura il credito che [...] avea in Corte, anziché la sua malignità»⁴⁴. Eppure non aveva esitato, pur di dare corpo alla sua aspirazione a succedere al Maestro, di usare l'arma dell'adulazione, con la stroncatura del saggio di Melchiorre Delfico *Sul Matrimonio*⁴⁵. Ancora più astioso il giudizio sul successore del Testa, mons. Sanges, «frate ignorante ed inerte [...] non avendo voluto nemmeno concedergli di poter vendere a peso di carta le stampe sequestrate da Testa»⁴⁶.

Infine, un altro esempio ci viene consegnato da Ferdinando Galiani, autore del *Della moneta* (1750); benché in totale disaccordo con il Broggia, autore del *Trattato de' tributi, delle monete e del governo politico della Sanità* (1743), lo definì «uomo d'ingegno» e scelse di «non citarlo, non confutarlo mai; rispettando in lui un autor vivente, che avea scritto con buona intenzione e ch'era stato il primo tra noi a promuovere colla stampa lo studio d'una utilissima e nobilissima scienza». E poi aggiunse: «Felice se, come da loro [Intieri e Rinuccini] apprese a ragionar delle cose di Stato, ne avesse del pari appreso a tenersene lontano e a nulla ambire». Un'ambizione che «lo condusse in appresso a tragico e compassionevole fine»⁴⁷.

Passo ora a qualche considerazione sul presunto persecutore del Longano, Giovan Battista Jannucci, che non era certo una figura di secondo piano. Nelle more della tempesta scatenata dal perseguitato, egli aveva messo a punto il suo trattato *Economia del Commercio del Regno di Napoli*, sfortunatamente rimasto inedito per la morte improvvisa dell'autore sopraggiunta subito dopo (aprile del 1770) e caduto nell'oblio; anche perché, portato fuori dal Regno, fu sottratto agli scrittori del tempo⁴⁸.

Non parlerò dei meriti accumulati nel corso di un quarantennio per i quali rinvio alla biografia del 1981⁴⁹, ma mi limiterò ad alcune conside-

⁴³ G. M. GALANTI, *Memorie storiche del mio tempo*, a cura di D. Demarco, Napoli, Università degli studi di Napoli, Biblioteca degli «Annali di storia economica e sociale», 1970, p. 35.

⁴⁴ *Riformatori napoletani*, cit., p. 361.

⁴⁵ MATARAZZO, «*Senza ineguaglianza e senza lusso*», cit., p. 152.

⁴⁶ *Riformatori napoletani*, cit., p. 365.

⁴⁷ Dall' *Avviso* premesso alla seconda edizione del *Della moneta*, apparso nel 1780.

⁴⁸ V. *supra*, n. 4.

⁴⁹ ASSANTE, *Giovan Battista Maria Jannucci*, cit.

razioni sul *trattato*, in cui seppe ben combinare il suo bagaglio giuridico con una buona conoscenza del pensiero economico europeo e, soprattutto, dei bisogni del mondo in cui si trovava ad operare, ossia la complessa realtà economico-commerciale del Regno guardata da un osservatorio privilegiato qual era il Supremo magistrato del Commercio (di cui era stato nominato Presidente nel 1763, artefice, si racconta, il Tanucci che non lo avrebbe gradito nella Camera di S. Chiara). A suo avviso, il Regno non poteva uscire dallo stato di miseria in cui versava e che lo rendeva intrinsecamente debole, senza riforme impostate in termini tecnici e attuate con finalità economiche. In fondo era soltanto questo il punto che lo allontanava dal ministro toscano che, com'è noto, in fatto di riforme assegnava la priorità all'aspetto politico⁵⁰.

Uomo del foro, e come tanti altri anche letterato e accademico⁵¹, fu attratto dal nascente interesse per gli studi economici, probabilmente spinto in questa direzione dalla lettura del Montesquieu (*De l'esprit des lois*, apparso nel 1748), che aveva suscitato animate discussioni nel gruppo raccolto intorno all'Intieri. La sua formazione risente notevolmente delle teorie economiche predominanti in Europa nella prima metà del secolo: la concezione mercantilistica, espressione di un sistema che esprimeva insieme il pensiero politico e le necessità economiche del tempo. Certamente il titolo del suo trattato *Economia del commercio del Regno di Napoli* è privo di originalità, dal momento che in tutta la metà del secolo il termine *commercio* ricorre nei titoli di decine di autori. E non è nemmeno escluso che possa essergli stato suggerito dalle *annotazioni* del Genovesi richiamate nel *Ragionamento sul commercio universale*, che precede la traduzione del testo di John Cary⁵², e da alcune considerazioni riguardanti l'economia del Regno.

⁵⁰ Una polemica che non impedì al ministro di formulare nei suoi confronti giudizi sempre positivi: «uomo onestissimo e competente», «meritevolissimo Presidente», e non esitò a suggerire al Fortunato di conferire con lui quando gli sottopose la sua opera. Anche la polemica con il Genovesi, a proposito del gran numero di persone che vivevano *nel foro e per il foro*, non può che essere considerata una "difesa d'ufficio".

⁵¹ Socio della *Colonia Sebezia* dell'*Arcadia*, l'Accademia letteraria fondata a Roma dopo la morte di Cristina di Svezia, con il nome di Erasmio Botachido (ASSANTE, *Giovan Battista Maria Jannucci*, cit., p. 25).

⁵² *Storia del commercio della Gran Bretagna scritta da John Cary mercatante di Bristol tradotta in nostra volgar lingua da Pietro Genovesi giureconsulto napoletano. Con un ragionamento sul commercio universale e alcune annotazioni riguardanti l'economia del nostro regno* di Antonio Genovesi, vol. I, in Napoli, per Benedetto Gessari, MDCCLVII, p. XLVIII. Concetto che Genovesi riprende nella prima parte delle *Lezioni*, al cap. XVI, par. V.

Egli apparteneva a quella generazione di intellettuali impegnati principalmente nell'esame della realtà socio-economica in cui vivevano e nella quale andava calata l'azione riformatrice del sovrano in direzione di un totale rinnovamento, alla luce delle nuove teorie. Sicché i loro scritti rivelano uno stretto legame tra riflessione teorica e ricerca di risposte a situazioni concrete; e come quelli è un eclettico, nel senso che si rifà alle regole del mercantilismo, della fisiocrazia e del nascente liberismo a seconda che l'una o l'altra appaia maggiormente idonea alla soluzione delle questioni. In definitiva, condizione essenziale per siffatte realizzazioni era l'intervento dello Stato, le cui funzioni dovevano andare al di là di quelle d'"un gardien de nuit", secondo l'insegnamento di Colbert in Francia e di Cromwell in Gran Bretagna. L'economia diventava nazionale, la preoccupazione del monarca era l'arricchimento dello Stato e la sua potenza politica. Pertanto, si univa al coro delle tematiche che in quegli anni si discutevano in Italia e Oltralpe, accomunate dal richiamo al modello olandese, che spiegava come un paese per natura povero e privo di riserve con i traffici e il commercio fosse diventato "la più viva parte del mondo". Si guardava anche all'Inghilterra, per i rapidi progressi che, come l'Olanda, aveva realizzato anche a danno degli Stati più arretrati, come il regno di Napoli. Del modello inglese si ammiravano la potenza militare, la politica economica e la solidità istituzionale, la flotta che riusciva a contrastare i pirati nordafricani che, invece, facevano assegnamento sulla debolezza del Napoletano.

A cominciare dall'*Essai politique sur le commerce* di Melon, apparso nel 1734 e due anni più tardi accresciuto di alcuni capitoli, accolto con entusiasmo dall'Intieri e dal suo circolo⁵³, a Napoli la lista degli autori interessati alle tematiche intorno al *commercio* si contano a decine. Da Serafino Biscardi, interprete delle dottrine neo-mercantiliste molto diffuse nell'Europa del Settecento e introdotte nel "periferico" Regno di Napoli⁵⁴, e dal magistrato aquilano Federico Valignani, presidente della Camera della

⁵³ Lo stesso Genovesi, pur non sposando «in pieno il modello proposto da Melon [...] non si stancò mai di raccomandarne la lettura ai propri allievi». Una prima traduzione di Girolamo Costantini apparve a Venezia nel 1754. A Napoli la traduzione fu curata dal Longano, per i tipi Francesco Flauto e dopo di lui altre edizioni apparvero a Palermo (1787) e ancora a Napoli nel 1795 (MATARAZZO, "Senza ineguaglianze e senza lusso", cit., pp. 150).

⁵⁴ *Idea del governo politico ed economico del Regno di Napoli*, in D. LUONGO, Serafino Biscardi. *Ideologia economica e mediazione ministeriale*, Napoli, Jovene, 1993, p. 297 e sgg.

Sommaria, il quale, intorno al 1732, già prima del Melon, si era dedicato ad alcune *Riflessioni sopra il commercio*, rimaste manoscritte⁵⁵, in cui l'autore si diffonde sulle cause delle difficoltà economiche del Regno meridionale. Fu lui a proporre a Carlo d'Asburgo un *Tribunale di commercio*, la magistratura che, com'è noto, sarà istituita nel 1739 ad opera di Francesco Ventura. Un triennio più tardi, un altro giurista-storico, Gregorio Grimaldi, l'autore della *Istoria delle leggi e Magistrati del Regno di Napoli*, scrisse le *Considerazioni intorno al Commercio del Regno di Napoli*, anch'esse rimaste manoscritte e recentemente annotate e pubblicate da Renata Pilati⁵⁶. Infine, fra i testi pubblicati, è appena il caso di ricordare quelli di Paolo Mattia Doria⁵⁷ e del già ricordato Carlo Antonio Broggia⁵⁸, stranamente non citati dal nostro.

Il filosofo genovese fu tra i primi a guardare alla realtà sociale del Mezzogiorno, con gli occhi critici ed esperti di chi sapeva cosa fossero il commercio e la vita economica della sua città. Oltre a difendere l'opportunità del commercio contro chi lo respingeva per ragioni morali, ne sosteneva non solo l'utilità, ma anche la *necessità*, ferma restando la sua subordinazione alla morale. Definiva il commercio come *mutuo soccorso* attuato attraverso un vicendevole scambio di merci; e amava distinguere tra «commercio reale» e «commercio ideale».

In Broggia, secondo la tesi di fondo, uno Stato poteva «rendersi forte e robusto per il validissimo mezzo del commercio interno ed esterno fatto con ogni suo vantaggio». L'assunto era basato su due punti essenziali: l'uno *formale* riguardante le persone, ossia i principi, i mezzi, le leggi, i

⁵⁵ Il manoscritto è stato recentemente annotato da G. DE TIBERIIS (*Le "Riflessioni sopra il Commercio" di Federico Valignani. Alle origini del pensiero riformatore nel regno di Napoli*) e pubblicato in «Frontiera d'Europa», VII, 2001, n. 1-2, pp. 229-280.

⁵⁶ Ivi, pp. 281-358. Entrambi i manoscritti sono preceduti da acute osservazioni di Raffaele Ajello e l'inserimento dei due autori nel nuovo clima che si respirava nella capitale (*Riformatori all'alba dell'Illuminismo. Il pragmatismo di una teoresi 'debole'*, ivi, pp. 73-150).

⁵⁷ *Del Commercio del Regno di Napoli del 1739-40*. Fu anche autore di un manoscritto rimasto inedito, dal titolo *Ragionamento nel quale si dà l'idea dell'origine e dell'essenza del commercio e si dimostrano gli utili e i danni che quello ha cagionato nel mondo. Diviso in due parti* (BNN, ms. Branc. V. D. 7)

⁵⁸ *Memoria ad oggetto di varie politiche ed economiche ragioni e temi di utili raccordi che in causa del monetaggio di Napoli s'espongono e propongono* (1754), in particolare il capitolo dedicato a *Della coltivazione del commercio*.

vari espedienti politici, economici e morali; l'altro *materiale* concernente le cose, ossia l'agricoltura, le manifatture, la marina, le comunicazioni, la popolazione, ecc.

La lista si arricchisce con Nicola Fortunato. Nella scia del Doria, anch'egli nelle *Riflessioni*⁵⁹ assume che il commercio non solo era *necessario* per rendere accessibile a tutti quei beni che abbondanti in un luogo erano scarsi o mancavano in un altro; ma era anche *utile* ai privati, perché li arricchiva («produce le ricchezze e le stravaganti fortune»), rendendo possibile il progresso dell'agricoltura e delle industrie; e agli Stati, perché appunto procurava la ricchezza ai cittadini e sviluppava «le arti meccaniche e le liberali». E ancora: il commercio produce effetti «fisici» e «moralì» e, riferendosi al Locke, aggiunge che la floridezza di uno Stato non dipendeva dalla grande estensione del suo territorio, né dal gran numero della popolazione, ma dall'attività dei cittadini rivolta al commercio, alle industrie e all'agricoltura.

Si aggiunga che il titolo e la trattazione di Jannucci non si allontanavano dall'orientamento e dagli interessi di altri mercantili italiani, come un Vincenzo Ricci che nel 1745 aveva pubblicato a Padova il *Ragionamento sulla navigazione e 'l commercio*, in cui l'autore elencava i vantaggi che il mondo andava traendo dall'esercizio del commercio e della navigazione. Oppure, il marchese Girolamo Belloni, il maggiore banchiere romano, che nel 1750 aveva dato alle stampe una dissertazione intitolata *Del commercio*⁶⁰.

Ma quale doveva essere l'oggetto di questo commercio? Galiani l'aveva definito «una comunicazione che gli uomini fanno delle proprie fatiche per riparare alle comuni necessità»⁶¹. Definizione troppo restrittiva che lo stesso autore modificherà in «la grande manufacture des grands pays»⁶². Mentre Genovesi, sulle tracce del Melon, lo considerava «il cambiare [...] del soverchio per necessario»⁶³.

⁵⁹ V. *supra*, n. 7.

⁶⁰ In Roma, Nella Stamperia di Pallade, Appresso Niccolò e Marco Pagliarini, MCCL. La dissertazione reca un'Appendice contenente riflessioni dedotte dalle cose precedenti ed in cui si propongono alcuni mezzi per l'avanzamento del commercio in vantaggio degli Stati. Per altri particolari, cfr. ASSANTE, *Giovan Battista Maria Jannucci*, cit., p. 75 e sgg.

⁶¹ *Della moneta libri cinque*, In Napoli, Per Giuseppe Raimondi, MDCCL, p. 89.

⁶² *Dialoghes sur le commerce des bleds*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1959, p. 50.

⁶³ Nel *Ragionamento* che precede la traduzione del Cary (v. *supra*, n. 52).

Jannucci spesso si rifà a questa seconda concezione senza però allontanarsi dall'opinione del Galiani, quando afferma che non è possibile praticare un commercio estero se non partendo da quello interno. Pertanto, il Regno non aveva alcuna possibilità di uscire dalla situazione di crisi in cui si trovava se prima non si fosse provveduto a innovare le superate strutture su cui poggiava l'economia: l'agricoltura, le industrie, la marina dovevano abbandonare i vecchi schemi.

Le principali fonti alle quali l'autore attinge, a parte le traduzioni del Genovesi, sono le recenti opere degli ultimi rappresentanti del mercantilismo inglese, francese e spagnolo e quelli del timido libero scambismo: gli inglesi John Cary, Thomas Mun, Charles King, David Hume, John Locke, William Petty; i francesi Jean-François Melon, Charles Dutot⁶⁴, Claude-Jacques Herbert; lo spagnolo Gerolamo de Uztaiz e poi ancora John Law, l'Abbé de Saint-Pierre, Duhamel du Monceau, François Véron de Forbonnois, Jethro Tull, Robert Wallace, John Nickolls, ecc., tutti regolarmente citati⁶⁵.

Ciò premesso, nello schema del trattato, Jannucci prende le mosse dalla situazione in cui versava il Regno (*Stato del di lui commercio e Della mancanza nel regno di sistema per l'economia di commercio*), la cui gravità era stata messa a nudo nel 1764, *l'anno della fame* come è stato definito, e che tanto spaventò Galiani, allora a Parigi. Prosegue con l'analisi dello stato delle principali manifatture presenti, ne rileva i difetti e suggerisce i mezzi per migliorarle: la spinosa materia del credito, i problemi del cambio e dell'interesse, il ruolo delle assicurazioni, ecc., per passare poi agli espedienti per il miglioramento dell'agricoltura e concludere con lo stato attuale della marina e sulla necessità di un suo ampliamento.

Da quanto è emerso circa il rapporto *perseguitato/persecutore*, dal quale sono partita, il comportamento del primo sembra trovare la spiegazione in una considerazione *psico-antropologica*. Nel senso di considerare i suoi profondi risentimenti, grondanti rancore e odio, la proiezione di un odio verso la sua stessa persona, a motivo della vita difficile e tormentata e della "geometria" del suo corpo nel confronto con il Maestro, che rivelava una quasi ossessiva attenzione all'aspetto estetico dei suoi interlocutori.

⁶⁴ Considerato il più chiaro e acuto teorico del suo tempo nel campo monetario e creditizio, è ricordato per la controversia con il Melon.

⁶⁵ Cfr. la nutrita bibliografica che conta circa 450 titoli (ASSANTE, *Giovan Battista Maria Jannucci, Economia del commercio*, cit., Parte Quinta, pp. 1225-1254).

Penso ai giudizi, tutti negativi, rivolti, *in primis*, ai suoi educatori, i tre fratelli Zurlo che reggevano la scuola di Boiano: «Uomini rozzi, interessati e inumani»; il canonico D. Ottavio al quale fu affidato: «bigotto, pieno di ambizione e di presunzione». E non solo. Fu insofferente «per il rigore della disciplina e i metodi d'insegnamento», quando, abbandonata la scuola e ritornato a Ripalimosani, è mandato «in un ritiro di preti»; o quando diciassettenne veste l'abito clericale e, ordinato sacerdote nel 1751, definisce «infelice» e «disgraziato», rispettivamente, i professori Tommaso Tagliatela e Vito Caravelli, e sottolinea «la malvagità» dell'arciprete Ferrante. E non è tutto⁶⁶.

Penso anche al profilo, attribuito a un suo biografo, Cromaziano, «notissimo autore di ritratti», secondo il quale è definito «il cattedratico della maldicenza», il seminatore della «più velenosa zizzania» che «con le ruote violente della scostumata ferocia senza pietà e discretezza calpesta e vilipende la corte, i ministri, i baroni, le università, i galantuomini, i vescovi, i luoghi pii, il sacerdozio tutto, i tribunali civili e chiesastici, ed ogni cosa manda a perdizione miserabilissimamente». In definitiva, si trattava di un «figlio mostro» della «sua beata patria»:

Fronte espansa e rugosa; occhi piccini e nascosti; naso corto e schiacciato; bocca larga e depressa; e la barba che nulla differisce dal mento, formano tutto un pezzo quasi indistinto [...] Il rimanente del corpo è fatto talmente, che immediatamente attaccato il bel capo alle spalle gigantesche, e quasi coi due coscioni confuso il busto palmare, rappresenta presso a poco un conglobato lappone.

Senza dire della calvizie e della «scompigliata» parrucca!⁶⁷

Tutto ciò in stridente contrasto con le espressioni del Genovesi che anteponeva a ogni suo dire un apprezzamento sull'aspetto fisico del personaggio: «di giusta corporatura, aveva il volto bianco, in cui il rosso bastava ad animarlo, gli occhi negri, le membra assai proporzionate, era delle belle donne», parlando della madre; «di bel corpo», del terzo dei fratelli; «di mediocre corpo» del quarto, nato quando la madre era già malata; «di

⁶⁶ Dall'*Autobiografia*, in *Riformatori napoletani*, cit., *passim*.

⁶⁷ Cfr. i documenti riportati nell'*Appendice I* da ARENA, *La rivolta*, cit., in particolare, pp. 145-146 e 151; le *Lettere critiche di fra Agostino Cappuccino contro l'autore del Dritto della natura umana composto per uso del Seminario di Larino* (pp. 165-190) e la risposta dell'autore (pp. 153-164).

bella taglia» (Celestino Galiani); «galantuomini» e «di bello spirito» i suoi maestri; «uomo di giusta statura» (Matteo Sarno); di «bel corpo e leggiadrissimo aspetto» (Bartolomeo Intieri); un «galantuomo...ha giusta statura di corpo, ma estremamente magro» (Nicola Viviani, suo amico); «di corta statura, di gran capo, di bello e gioviale aspetto» (il principe di Sansevero); «una delle più belle giovani di suo tempo» (Costanza Minervino); «uomo di grazia, bello e maestoso aspetto» (Carlo, conte di Firmian). E mi fermo qui, non senza ribadire con convinzione che quando si odia con tanta passione, significa che c'è qualcosa in se stessi che si detesta. E, per il personaggio in questione, esistevano i motivi. Non ultimo l'odio insanabile per le frustrazioni della fanciullezza.

