

Università degli Studi di Napoli Federico II



Dipartimento di Studi Umanistici

Scuola di dottorato in Scienze Storiche, Archeologiche e
Storico-Artistiche

Dottorato di Ricerca in Storia – XXVI ciclo

Indirizzo “Storia della Società Europea”

La Scienza nuova e la cultura cattolica (1744-1827)

Dottorando
Dott. Giovanni Scarpato

Tutore
Prof.ssa Anna Maria Rao

Cotutore
Prof. Gennaro Maria Barbuto

Esperto esterno
Prof. Fabrizio Lomonaco

Anno Accademico 2012-2013

INDICE

Introduzione p. 4

I. «Contro la pratica dei governi di Baile». Filosofia e religione dopo la Scienza nuova del 1744 p. 11

1) Vico dopo Giannone 2) Appiano Buonafede: anti-illuminismo e diritto naturale 3) Damiano Romano e la fondazione dell'anti-vichismo cattolico

II. L'incerta natura dei bestioni. Antropologia e diritto naturale nella polemica tra Finetti e Duni p. 34

1) Duni e il vichismo sistematico 2) L'*Apologia* di Finetti contro l'erramento ferino 3) La democrazia a Roma e la teoria delle forme di governo 4) La *Scienza nuova* tra Rousseau e Montesquieu

III. Tra Vico e Genovesi: umanità religione linguaggio p. 69

1) Genovesi e la vita religiosa del suo tempo 2) Vico e Genovesi nel dibattito storiografico 3) Pasquale Magli e la letteratura anti-genovesiana 4) Gli anni della secolarizzazione: religione naturale e linguistica dei «satiri» 5) La ripresa del problema linguistico in Colao Agata e Astore

IV. La critica cattolica ai *Saggi politici* di Pagano e l'eredità vichiana p. 96

1) La storia della Terra tra ciclicità e sviluppo 2) L'Apologia di Pagano 3) Religione, superstizione, crisi dei Lumi.

V. «Sensisti in veste teologica»: il dibattito filosofico tra Decennio francese e Restaurazione p. 113

1) Apocalittici e realisti di fronte alla rivoluzione 2) Il dibattito filosofico e teologico nel Decennio francese 3) Colangelo e il programma pedagogico per la Restaurazione borbonica 4) L' *Enciclopedia Ecclesiastica* e il nuovo pensiero teologico-politico 5) Dalla leggenda pitagorica verso la nuova scienza storica

CONCLUSIONI p. 152

BIBLIOGRAFIA p. 158

INTRODUZIONE

Nonostante la vasta letteratura su Vico e sulla sua presenza tra Settecento e Ottocento il problema dei rapporti tra il filosofo della *Scienza nuova* e la cultura cattolica meritava un'ulteriore indagine critica. L'unico studio organico sul tema, infatti, rimane una monografia di Baldassare Labanca del 1898¹. L'autore, autorevole storico del cristianesimo, si era imbattuto casualmente in uno dei primi *pamphlet* antivichiani *l'Apologia del genere umano accusato d'essere stato una volta bestia* del domenicano Bonifacio Finetti². L'interesse per quel testo settecentesco, pubblicato a Venezia sotto falso nome, avrebbe portato lo studioso ad estendere la ricerca in vista di uno studio sistematico sui rapporti tra Vico e il Settecento cattolico. Le provvisorie conclusioni di Labanca sarebbero andate a costituire uno dei primi nuclei dell'immenso lavoro filologico e bibliografico compiuto da Croce e Nicolini³. Croce, in particolare, in polemica con le interpretazioni cattoliche di Antonio Corsano⁴, nel 1936 avrebbe deciso di pubblicare una versione abbreviata del libretto del domenicano per mostrare, con gli argomenti di un contemporaneo di Vico, l'insanabile opposizione tra la filosofia di quest'ultimo e la dottrina cattolica⁵. Croce faceva così di Finetti una sorta di lettore cattolico ideale della *Scienza nuova*, il solo in grado di giudicare delle dottrine del filosofo, finendo per non conferire adeguata considerazione agli altri lettori cattolici di Vico.

Del resto, dopo i lavori di Corsano il quadro delle interpretazioni cattoliche di Vico si sarebbe notevolmente accresciuto. In particolare, Rocco

¹ B. LABANCA, *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici*, Napoli, Pierro, 1898.

² Venezia, appreso Vincenzo Radici, 1768.

³ B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini, Napoli, Riccardo Ricciardi, 1946. (d'ora in poi *Bibliografia vichiana*)

⁴ A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Bari, Laterza, 1935.

⁵ B. FINETTI, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G.B. Vico*, a cura di B. Croce, Napoli, Laterza, 1936.

Montano, in alcuni lavori polemici contro le interpretazioni idealistiche e marxiste di Vico avrebbe ripreso l'idea del filosofo napoletano quale erede e continuatore dell'umanesimo cristiano, nonché oppositore del machiavellismo politico⁶. Augusto del Noce, tra i massimi filosofi cattolici del Novecento, avrebbe portato una critica complessiva all'idea della modernità filosofica come progresso degenerativo-ateistico culminato in Marx, Nietzsche, Gentile, opponendo a questa genealogia ateistica una tradizione cattolica che da Cartesio, Malebranche, Pascal culminava in Vico, reputato come il filosofo che aveva ricondotto il mondo storico nel solco del pensiero cattolico contro l'erudizione irriverente del libertinismo erudito seicentesco⁷.

Questo studio segue una periodizzazione che fissa come termini di riferimento gli anni che vanno dal 1744, in cui viene data alle stampe la terza e definitiva edizione dell'opera maggiore del filosofo, fino al 1827 quando Jules Michelet traduce la *Scienza nuova* col titolo *Principes de la philosophie de l'histoire* inaugurando la fortuna europea del filosofo napoletano. Tale periodizzazione presuppone, quindi, come problema non secondario, la questione del rapporto tra filosofia vichiana e cultura settecentesca anche alla luce di una ormai remota prospettiva storiografica che voleva Vico quale filosofo perlopiù ignorato nel secolo suo.

La ricerca in questione non intende offrire una ricostruzione sistematica dei numerosi sentieri lungo cui si dipana la storia degli effetti della *Scienza nuova*: le valutazioni dei suoi lettori furono spesso di segno divergente in quanto si ricorse a Vico non solo in sede di riflessione teologica e filosofica, ma anche facendone vessillo di polemica politica, cosa che rende difficile circoscrivere le testimonianze qui raccolte in un bilancio univoco e definitivo. Nel labirinto delle *querelles* divampate attorno all'eredità di Vico si è deciso di privilegiare i temi che furono tra i più sentiti dagli autori cattolici, cercando di

⁶ Soprattutto in R. MONTANO, *Il superamento di Machiavelli: l'idea dello Stato e della politica da Machiavelli a Vico*, Napoli, G.B. Vico editrice, 1997.

⁷ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1990.

far emergere le impressioni dei lettori alla luce dei contesti culturali e delle esigenze concrete del tempo, privilegiando un'ottica metodologica particolarmente attenta agli aspetti del dibattito politico-istituzionale e al rapporto tra religione e politica. Tra questi particolare rilevanza assume la questione dell'erramento ferino e delle origini materiali dell'umanità postdiluviana, vera e propria cartina di tornasole attorno cui si addensano le censure degli antivichisti del Settecento come Damiano Romano e Bonifacio Finetti. Un tema che, del resto, non può essere disgiunto dalle questioni suscitate dall'indagine sull'origine e la natura delle lingue che Vico aveva affrontato privilegiando l'idea di uno sviluppo progressivo delle facoltà umane, laddove il pensiero tradizionalista invitava a non perdere di vista la prospettiva ortodossa della divinità metastorica del linguaggio. Inoltre, ci è parso importante verificare in che modo la cultura italiana del Settecento recepisce la proposta enunciata sin dalla prima *Scienza nuova* di un giusnaturalismo cattolico alternativo a quello di matrice protestante, in un frangente in cui, per dirla con uno dei più grandi apologisti del secolo, per un cattolico dedicarsi alla riflessione giusnaturalistica costituiva un sicuro viatico per «candidarsi ad eretico». Su questi nuclei tematici i lettori di Vico, con il gusto eclettico tipico della cultura settecentesca, mettevano in relazione il filosofo napoletano con gli autori al centro del dibattito politico quali Hobbes, Locke, Montesquieu e in particolare Rousseau, al punto che la ricezione di Vico s'intreccia e si alimenta dalla continua relazione con le valutazioni critiche sui principali autori d'Oltralpe. In questo senso occorre verificare se dai pareri dei lettori del tempo sia possibile risalire alla loro idea di «politicità» della riflessione vichiana.

Dal punto di vista metodologico la ricerca non ha la pretesa di offrire soluzioni definitive a questioni storiografiche che per loro stessa natura sono destinate a restare aperte. Ci riferiamo, per citare solo un aspetto, al tema della religiosità di Vico. L'autore della *Scienza nuova* fu un filosofo religioso come volle rappresentarsi o, al contrario, come ebbero a scrivere i suoi più accesi

detrattori le sue ricorrenti professioni di religiosità costituivano uno schermo dissimulatorio dietro al quale si celava un nuovo Lucrezio, integralmente paragonabile ai filosofi materialisti francesi? Come la storiografia più recente ha ben messo in luce, nella *Scienza nuova* l'ipotesi degli inizi lucreziani dell'umanità postdiluviana conviveva con l'esigenza quanto mai condivisa dall'apologetica cattolica di replicare al paradosso bayliano di un consorzio umano capace di reggersi senza il supporto della religione. Una questione che investiva l'intera riflessione sulla «storia ideale eterna» al punto da non essere derubricabile come un elemento accessorio della riflessione vichiana. Allo stesso modo, nel definire il taglio della ricerca non si è cercato di definire parametri dirimenti che consentissero una distinzione rigida tra i lettori cattolici e quanti non lo furono pur presentandosi come tali, quasi a voler istituire un autentico canone del vichismo e dell'antivichismo cattolico attraverso l'attribuzione di patenti di cattolicità. Un simile tentativo presupporrebbe il confronto preliminare con la stessa complessità della cultura religiosa settecentesca dove, aldilà del conformismo post-tridentino, furono molte le personalità che vissero il sentimento della fede come esperienza continuamente vigilata dal senso della propria libertà d'indagine. In questo senso, negli ultimi decenni l'infittirsi degli studi sulla cultura religiosa lungo l'«altro Settecento» ha ben lumeggiato la pluralità della vita spirituale del tempo che si presenta nelle sue articolazioni profonde in una veste tutt'altro che monolitica. Alla luce di queste considerazioni si è scelto d'intendere quali critici cattolici tutti quegli autori che scrissero di Vico criticando o elogiandone aspetti del pensiero a partire da problemi tipici della coscienza religiosa anche nella loro dimensione più apertamente politica e sociale o di critica al pensiero moderno. In questo senso, la ricerca vuole essere anche un modesto contributo allo studio degli ambienti tradizionalisti la cui incidenza nella vita sociale, tra XVIII e XIX secolo era tutt'altro che marginale.

Seguendo un avvertimento metodologico offerto da Fabrizio Lomonaco nei suoi studi sulla cultura filosofica meridionale del Settecento si è cercato di

sfuggire ad un'ottica «vicocentrica» che vedesse nel filosofo napoletano il principale, se non l'unico ispiratore del movimento riformatore nel Regno di Napoli⁸.

I capitoli della ricerca s'incentrano attorno ad una scansione cronologica più che tematica. Nel primo capitolo si prendono in esame le censure del giurista Damiano Romano, vero e proprio fondatore dell'antivichismo cattolico, negli stessi anni in cui l'abate celestino Appiano Buonafede dava alle stampe la prima edizione dei suoi fortunati *Ritratti* intellettuali dove si celebra il programma filosofico dell'autore della Scienza nuova di opporre un giusnaturalismo cattolico alla tradizione di matrice protestante e alla filosofia d'Oltralpe.

Il secondo capitolo si confronta con la polemica tra Emmanuele Duni, allievo e divulgatore delle idee vichiane, e Bonifacio Finetti, domenicano attivo a Venezia, autore negli anni sessanta di un'opera tutta rivolta a confutare il materialismo vichiano e a rilevarne l'assoluta inconciliabilità con le sacre scritture. In particolare, Finetti metteva in relazione Vico con Boulanger e Rousseau. Il confronto col primo comportava una complessiva valutazione dell'eredità dell'indagine storico-critica così come l'aveva impostata Spinoza, mentre rispetto al filosofo ginevrino Vico avrebbe teorizzato lo stato di natura non più come ipotesi filosofica ma come fase concreta della storia umana.

Gli anni sessanta del Settecento appaiono quindi quale momento cruciale per l'infittirsi delle *querelles* vichiane proprio mentre il programma illuministico prendeva maggiore concretezza e coscienza di sé. La polemica tra Finetti e Duni, in particolare, nella sua vasta risonanza, influenzava indirettamente l'ultima fase dell'attività intellettuale di Antonio Genovesi. L'abate salernitano che da giovane aveva frequentato la scuola privata di Vico torna a occuparsi dell'antico maestro con lo scopo di trarre un articolato e problematico bilancio

⁸ F. LOMONACO, *A partire da Giambattista Vico. Filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del secondo Settecento*, presentazione di F. Tessitore, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, p. XIV.

della sua attività intellettuale e anche per elaborare nuovi modelli pedagogici dopo lo scioglimento della Compagnia di Gesù.

Altro momento di questa ricostruzione è costituito dal dibattito intorno alla prima edizione dei *Saggi politici* di Pagano. La capillare presenza di Vico nell'opera del giureconsulto è stata del resto più volte richiamata. Nella presente ricerca si è privilegiata l'analisi delle critiche che da parte cattolica giungevano all'autore dei *Saggi politici*, tra cui quella di aver rovesciato il senso del pensiero vichiano, trasformando la sua filosofia della Provvidenza in una nuova forma di materialismo funzionale a fornire un sostrato ideologico alla diffusione delle logge massoniche nel Regno.

Nell'ultimo capitolo l'esame dei testi del vescovo reazionario Francesco Colangelo consente di addentrarci nella capillare presenza della *Scienza nuova* nella cultura italiana a cavallo tra i due secoli. Davanti alla vera e propria profusione discorsiva sorta intorno alla filosofia di Vico, ormai parte integrante della mentalità di formazione di molti esponenti della classe dirigente del Novantanove, Colangelo già autore di un libello controrivoluzionario, rovescia il suo primo positivo giudizio sul filosofo per arruolarsi nelle fila degli antivichisti, proprio mentre lo storico liberale Luigi Blanch sulla scia di Vincenzo Cuoco tornava sulla questione della politicità della *Scienza nuova*, ormai vera e propria «filosofia delle rivoluzioni», valida come cannocchiale storico-politico per intendere anche i più recenti avvenimenti storici. In questo addensarsi di opzioni esegetiche alternative si è cercato di confrontare le interpretazioni cattoliche con le modalità della ricezione laico-illuminista, tenendo per ferma la centralità della figura di Cuoco nell'elaborazione dell'immagine ottocentesca di Vico. Proprio a partire dall'autore del *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* si è cercato di intendere come nella cultura dell'Italia meridionale il ritorno a Vico era anche segnato dal tentativo di appropriarsi di una nuova metodologia della conoscenza storica, lasciandosi alle spalle il tema mitico dell'Italia pitagorica ripresentato, seppure con diverse intenzionalità, sia da Cuoco che da Colangelo. In questo senso l'opera

dell'archeologo Cataldo Jannelli manifesta l'intenzione di tracciare un bilancio della prima ricezione della *Scienza nuova*, non senza rinvenire in essa la piattaforma per una nuova fondazione della scienza storica che il secolo XIX, come secolo della storia, si sarebbe incaricato di compiere.

I. «Contro la pratica dei governi di Baile»: filosofia e teologia dopo la Scienza Nuova del 1744

1) Vico dopo Giannone

I detrattori di Vico non esiteranno ad accusare il teologo Torno per aver svolto il suo ufficio censorio verso la prima *Scienza nuova* con troppa superficialità ed indulgenza. Il domenicano, com'è noto, aveva mediato con l'autore, in una sorta di privata operazione di postillatura, ma questo non istituzionale *donec corrigatur* non sarebbe bastato ad indirizzare le cose per il meglio quando gli ammiratori veneziani del filosofo cercarono di promuovere una nuova edizione della *Scienza nuova* nella Serenissima. L'impresa finiva per arenarsi davanti agli scrupoli del minimo conventuale Pellegrino Galassi cui il filosofo napoletano inviava di volta in volta le integrazioni da aggiungere alla nuova edizione. L'ecclesiastico padovano scriverà a Roma esponendo i suoi dubbi e lamentando le insistenze di Porcia e dell'abate Conti per non assecondarli⁹. Ne seguiva, nel 1729, l'apertura del procedimento inquisitorio che vide avvicinarsi due diversi revisori: il procuratore generale dell'ordine dei Teatini, il napoletano Giovanni Rossi che nell'articolare la sua disamina negativa rinveniva nella *Scienza nuova* le tracce di un nuovo «indifferentismo» e

⁹ I documenti concernenti l'indagine del Santo Ufficio contro la *Scienza nuova* sono stati presentati in G. DE MIRANDA, "Nihil decisum fuit". *Il Sant'Ufficio e la Scienza Nuova di Vico: un'irrealizzata edizione patavina tra l'imprimatur del 1725 e quello del 1730*, in BCSV, n. XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 5-69, e contemporaneamente in G. COSTA, *Vico e l'Inquisizione*, "Nouvelles de la République des Lettres", XIX 1999 (2), pp. 93-124 che poi è intervenuto nello stesso periodico (XX, 2000, 1, pp. 162-7) con una *Postilla vichiana* per segnalare alcuni errori di trascrizione del De Miranda; anche ID., *Vico e la Sacra Scrittura alla luce di un fascicolo dell'Inquisizione*, in *Pensar para el nuevo siglo, Giambattista Vico y la cultura napoletana*, a cura di E. Hidalgo Serna et al., Napoli, La Città del Sole, 2001, I, pp. 265-266. Considerazioni rilevanti sulla questione sono svolte da R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie*, Napoli, Liguori, 2006.

«gnosticismo»¹⁰, e il parere più indulgente di Fortunato Tamburrini che da parte sua non riscontrava i termini per l'apertura di un procedimento, ma nel sostenere questa posizione, forse studiamente, finiva per accrescere l'ormai lungo catalogo delle denigrazioni, giudicando l'opera come un «libercolo», degno né di condanna e tantomeno di approvazione. Il caso si chiudeva così con un eloquente *nihil decisum fuit*, contribuendo però ad arrestare un'impresa editoriale che avrebbe finalmente procurato una edizione adeguata e passibile di una diffusione considerevolmente più ampia di un'opera ormai difficilmente reperibile.

L'anno successivo, com'è noto, avrebbe visto la luce la seconda edizione napoletana della *Scienza nuova* con l'avallo del vicerè d'Althann e il conseguente giudizio di monsignor Torno, questa volta esente da ombre e perplessità.

Ben diverso era stato l'atteggiamento di Torno verso la *Istoria civile del Regno di Napoli* di Pietro Giannone¹¹. Il domenicano, *theologus Eminentissimi* nel Sinodo del 1726 si mosse con una durezza verso un'opera storica innovativa anche nel metodo, ed in grado di fornire una piattaforma teorica agli schieramenti più intellettualmente avanzati della società del Regno che lamentavano la mancata semplificazione teologica e il riordino delle principali questioni giurisdizionali¹². Vico e Giannone si erano formati nella stessa

¹⁰ Ci sembra rilevante notare come Rossi condannasse l'atteggiamento dell'autore verso le religioni gentili con argomenti analoghi a quelli che nel 1755 saranno rivolti contro l'*Esprit des Lois*. Rossi riferendosi ai passi vichiani sulla religione di Caino scriveva «de Religionibus in genera nullam, inter veram, et falsam praenotando diversitatem, turmatim pertractet; easque a Providentia actum habere; et ad perfectum, atque economicum Statum nationum pertinere indiscriminatim asseveret» (G. DE MIRANDA, *op. cit.*, p. 39).

¹¹ Su Giannone si vedano gli importanti lavori monografici di G. RICUPERATI, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano–Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1970; ID., *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra "crisi della coscienza europea" e Illuminismo radicale*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2001, oltre agli Atti del Convegno *Pietro Giannone e il suo tempo. Atti del Convegno di Studi nel tricentenario dalla nascita*, a cura di R. Ajello, Napoli, Jovene, 2 voll., 1980.

¹² G. TORNO, *Julii Torni Censura in Historiam civilem Neapolis* (BNN, ms. X D 12). Sulla centralità del Sinodo Diocesano del 1726 come ineludibile "testa di ponte" per una periodizzazione del Settecento religioso a Napoli R. DE MAIO, *Religiosità a Napoli (1656-1799)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997, p. 165-8. Su Torno si rimanda al

atmosfera culturale densa di cultura storico-giuridica, erudizione biblica e naturalismo scientifico, ben rappresentata dagli indirizzi culturali dell'accademia palatina instaurata dal vicerè Medinacoeli. Diverse dovettero essere però le rispettive collocazioni all'interno degli schieramenti culturali cittadini, come sembrerebbero testimoniare le dichiarazioni antipapalizzanti del giurista di Ischitella¹³. Laddove Vico aveva incentrato la sua storia universale sulla funzione umanizzante del diritto romano, Giannone aveva lodato quello germanico, memore del giudizio di Machiavelli sul ruolo dei Longobardi nella storia d'Italia in funzione anti-papale¹⁴. Pur nella distanza dei rispettivi indirizzi teorici i due autori gettano le basi per una nuova visione della storia, originalissima specie se confrontata con gli indirizzi metodologici che si andavano affermando nella penisola¹⁵. Nei decenni successivi la *Istoria civile* era destinata a persistere in una sorta di circolazione sotterranea ma sempre percepibile in filigrana, e verificabile per contrasto anche dall'abbondante letteratura anti-giannonica, un genere capace di protrarsi per più di un trentennio. Giannone durante il suo esilio viennese sarebbe entrato in contatto con le opere spinoziane e deistiche che sostanziano la trama del suo *Triregno*¹⁶. Nelle opere dei *free-thinkers* Giannone rinveniva i presupposti

documentato lavoro di O. PACIA, *Giulio Nicolò Torno. Un teologo e giurista del Settecento napoletano*, Napoli, Liguori, 1999.

¹³ Cfr. G. RICUPERATI, *L'esperienza civile*, cit., p. 392, n.

¹⁴ Ivi, si veda la densa argomentazione dell'autore nel capitolo su *L'istoria civile*.

¹⁵ A. MOMIGLIANO, *La nuova storia romana di G. B. Vico*, in "Rivista Storica Italiana", anno LXXVII, (4) 1965, pp. 773-790, si coglie il diverso indirizzo metodologico dell'Italia meridionale rispetto alle tendenze antiquarie della cultura dell'Italia centro-settentrionale orientate queste ultime ad uno studio delle civiltà pre-romane, laddove «Il Regno di Napoli offre un Giannone, ma non un Muratori (...) Salvo errore Napoli rimane nel primo Settecento una cultura di filosofi e giuristi, a cui il dominio austriaco tra il 1707 e il 1734 apre nuove porte verso il centro dell'Europa» (p. 775).

¹⁶ P. GIANNONE, *Il triregno*, a cura di S. Bertelli, Torino, Einaudi, 1977. Giannone aveva lavorato all'opera manoscritta tra il 1731-34 durante il suo soggiorno viennese consultando la vasta raccolta di testi libertini e deisti del barone Georg Wilhelm Hohendorf. Particolarmente rilevante nell'argomentazione era l'idea di una primitiva «religione noetica», del tutto priva di un orizzonte escatologico, in quanto «tutta pura, semplice, senza riti, senza cerimonie, senza altari; ella non ricercava altro, che si riconoscesse in tutto l'ampio universo un solo unico ed onnipotente Iddio, il quale avesse creato e cielo e terra e sole e luna». Per questa primitiva religione naturale l'anima era mortale «siccome di tutti gl'altri animali ne' quali era lo spirito delle vite» (p. 15). L'idea dell'immortalità dell'anima appariva, quindi, tutt'altro che innata,

filosofici della sua opera storico-giuridica: l'inconsistenza filologica del primato papale ridotta a mito politico, se non a punto d'arrivo dell'impostura religiosa. Basato su questa letteratura filosofica il *Triregno*, nel suo eclettismo, finiva talora per rivelare l'estraneità della stessa mentalità di formazione dell'autore rispetto alle sue fonti e restava un documento prezioso e singolare, ma per tanto destinato a scarsissima circolazione, come del resto assai limitata fu la fortuna italiana dell'Illuminismo radicale¹⁷.

Ci sembra quindi valida l'indicazione esegetica di John Robertson nel riconoscere l'agostinismo giansenista e l'epicureismo cristiano gassendista piuttosto che lo spinozismo come le principali forze in opera nella vita culturale settecentesca¹⁸. Nella recente storiografia il secolo dei Lumi lasciava sempre più spazio ad un «altro settecento», in cui il ruolo della religione sia nel suo aspetto strettamente dottrinario che in quello sociale e istituzionale resta centrale. Per seguirlo occorre però rovesciare una prospettiva storiografica che gettava luce unicamente sugli ambienti portatori di istanze riformiste per seguire la persistenza degli assetti tradizionali, ben visibile quando si andasse ad indagare aspetti come il controllo censorio, l'attività dei Cappellani Maggiori delle università, o anche solo alla miriade di testi confutatori destinati a costituire un mai interrotto controcanto polemico alle principali acquisizioni di pensiero del tempo.

ma storicamente condizionata avendo fatto la sua comparsa per la prima volta con gli Egizi cui spettava un innegabile primato sulle altre nazioni. Sarebbe poi stata diffusa da Pitagora «celebre non meno sofista tra filosofi che famoso impostore» (p. 17). Solo il Regno celeste del cristianesimo avrebbe conferito una prospettiva trascendente alle promesse terrene delle antiche religioni.

¹⁷ Si veda anche il recente dibattito sulle tesi di J. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, 2001, su cui cfr. V. FERRONE, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

¹⁸ J. ROBERTSON, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 su cui si rimanda anche alle osservazioni di G. IMBRUGLIA, *Bisogno d'Illumismo. Scozia e Napoli (1680-1760)*, "L'Acropoli", anno VII, n. 4., p. 499 ss.

L'argomentazione della *Scienza nuova* si era andata sviluppando a partire da un nucleo polemico – si ricordi la circostanza che l'edizione del 1725 era strutturata in «forma negativa» - contro i moderni sistemi giusnaturalisti, i cui protagonisti, il prediletto Grozio e i suoi successivi «adornatori» (Pufendorf, in primo luogo), venivano sincreticamente accomunati per il loro «epicureismo», per aver posto a fondamento delle società politiche il principio dell'utilità svincolato da qualsiasi tutela provvidenzialistica. Come è stato scritto:

Grozio e Pufendorf sono entrambi «epicurei» ma lo sono per motivi diversi. (...) Grozio, in quanto sociniano, *fraintende* la storia sacra, la mescola con il mito pagano dell'età dell'oro, ma continua a farne il suo punto di riferimento; Pufendorf *ne fa a meno* e vi sostituisce l'ipotesi degli uomini «sbucati dalla terra», ovvero, come afferma ancora la lettera a Monti, «l'ipotesi scandalosa dell'uom gittato nel mondo senza cura e aiuto d'altrui¹⁹».

Da questa angolazione il pensiero giusnaturalista ricadeva nell'epicureismo in quanto presumeva un'antropologia politica analoga a quella teorizzata da Spinoza, Hobbes, Bayle, autori legati tra loro nel segno dell'errore già nella trama argomentativa della prima *Scienza nuova* per aver instaurato una genealogia anti-cattolica fondata dal «sociniano» Grozio, negatore del peccato d'origine e culminata in Hobbes artefice di una antropologia atea:

Ma come per l'empietà andarono essi nello stato dell'uomo di Grozio...anzi in quello dell'uomo di Hobbes²⁰.

Si tratta di temi che sostanziano la trama intrinseca della *Scienza nuova* al punto da non poter essere ridotti a studiate dichiarazioni di ortodossia. Permangono, allo stesso tempo, problemi che meriterebbero studi più articolati per intendere appieno, ad esempio, il rapporto tra questo nucleo «apologetico» dell'opera e l'esposizione delle sue «scoperte» storiche e filologiche. Queste

¹⁹ F. PIRO, *I presupposti teologici del giusnaturalismo moderno*, in BCSV, anno XXX, 2000, pp. 125-149, cit. p. 138.

²⁰ *Sn*25, I, VIII, 26.

ultime non possono essere disgiunte dall'atteggiamento problematico favorito dal metodo d'indagine storico-critico, che costituiva l'eredità più cospicua della stagione della *crisi della coscienza europea*. Un'eredità che nel contesto italiano era destinata ad essere guardata con sospetto se non con manifesta indolenza intellettuale, non solamente dagli autori tradizionalisti. Nel caso napoletano, inoltre, è ancora da studiare appieno la ripresa d'interesse verso il metodo critico a partire dagli anni Settanta del secolo, quando ad opera dei fratelli De Gennaro, di Pagano e Filangieri si assiste ad una ripresa del metodo filologico come arte critica messa a servizio della pratica forense, mentre contemporaneamente Genovesi e Jerocades riscoprono il nesso tra filologia e filosofia come fondamento per sostanziare le rispettive proposte di riforma culturale e pedagogica.

Un altrettanto rilevante percorso d'indagine, questa volta di natura retrospettiva, sarebbe da incentrarsi sul rapporto tra i termini della polemica anti-bayliana della *Scienza nuova* con il suo retroterra culturale. Già negli anni della formazione del filosofo, infatti, a partire dal radicato discorso antimachiavelliano, si andavano sviluppando atteggiamenti critici come quelli di Paolo Mattia Doria che articolava una critica a Machiavelli e Hobbes attenta a preservare, pur nella ferma condanna della loro filosofia, tutti gli elementi validi per la costruzione di un nuovo platonismo politico. Un'esigenza che del resto era affermata sul principio del secolo da Gregorio Caloprese, «il gran filosofo renatista» dell'*Autobiografia* vichiana nella sua dissertazione *Dell'origine dell'Imperij*²¹, pronunciata presso l'Accademia del Medinacoeli, un testo che potrebbe essere considerato come una sorta di documento programmatico nel delineare il perimetro argomentativo all'interno del quale si

²¹ G. CALOPRESE, *Dell'origine dell'Imperij del sig.r. Gregorio Caloprese*, si trova in *Delle lezioni accademiche de' diversi valentuomini de' nostri tempi recitate avanti l'ecc.mo sig.r Duca di Medinacoeli vicerè che fù del Regno di Napoli*, che si cita dalla redazione posta in appendice a S. SUPPA, *L'accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1971, pp. 177 – 212.

andrà sviluppando la strategia apologetica cattolica di fronte ai problemi posti dalla filosofia politica seicentesca. Caloprese opponendosi alla nascente scienza politica invitava a restaurare il legame di matrice platonica tra regole delle prudenza civile e «costituzione d'animo», tra la politica e il suo fondamento antropologico, pericolosamente travisato da Hobbes. A quest'ultimo il filosofo di Scalea rimproverava non tanto la sua idea di diritto pubblico, quanto la stessa antropologia del *De corpore*, espressione della «malvagità di alcuni autori»²² che «si sono immaginati l'idea dell'uomo a guisa d'un mostro spaventoso formato dalla natura non ad altro fine, che a nuocere altrui»²³. Teorizzando un'erronea ortoprassi rivolta esclusivamente all'amor proprio, Hobbes finiva per sradicare l'individuo dalla società, attraverso un'opera di atomizzazione che non poteva concludersi che con l'annientamento della società stessa.

Allievo di Caloprese era anche l'arcivescovo Antonio Spinelli che nel 1741 insediava nella Congregazione dell'Oratorio una nuova accademia ecclesiastica concepita come centro di elaborazione di una critica al pensiero moderno, in coerenza con esperienze attestate nello stesso periodo a Roma e in altre città italiane²⁴. Questo nuovo particolarismo cattolico strideva con le iniziative avviate appena un decennio prima dall'arcivescovo Cantelmo per aggiornare i programmi di studio delle scuole ecclesiastiche ai più moderni indirizzi culturali. L'iniziativa di Spinelli costituiva un evento notevolissimo, specie se considerato nella sua lunga durata, perché destinato ad interrompere, come ha scritto Romeo De Maio, il principio della cooperazione tra laici ed ecclesiastici nella libertà d'indagine.

²² Ivi, p. 177.

²³ Ivi, p. 178.

²⁴ Sulle accademie napoletane si vedano le imprescindibili considerazioni di R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli*, cit.; E. CHIOSI, *Le istituzioni accademiche a Napoli nel Settecento: continuità e mutamenti*, in *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII-XVIII siècles)*, a cura di J. Boutier; B. Marin; A. Romano, Roma, *Ecole française de Rome*, 2005, pp. 123-167.

Questo nuovo indirizzo critico-apologetico, che nella sua natura apertamente difensiva poco contribuiva all'innovazione dottrina, era stato verificato dai termini con cui lo stesso Spinelli era intervenuto nella disputa suscitata dall'opera anti-bayliana del minimo Antonio Piro²⁵. Questi portava una critica all' «antico e nuovo manicheismo»²⁶ rintracciandone la versione moderna nel pensiero di Bayle e di Giansenio:

pure poco fa è stato rinnovato da Baile tra gli altri con maggior perizia, ed arredi di raziocini, vastissima erudizione, eloquenza, e metafisica meravigliosa, ed in parte da Giansenio con un sistema idolatrato da tanti suoi parteggiani, che non lasciano tuttavia d'infestare la Chiesa di Gesù Cristo; le opere delli quali, particolarmente di Baile, si leggono indifferentemente anche da semidotti, e si hanno per delizie da' letterati d'oggi, presso i quali soli dizionari, indici, novelle delle lettere, abregé, e giornali hanno luogo²⁷.

In particolare, oltre alla centralità delle questioni dottrinarie enunciate, ci pare che la pagina dell'autore riecheggi un noto giudizio vichiano che da attento patologo della vita culturale del suo tempo stigmatizzava, in una lettera al gesuita francese Edoard de Vitry, circolata anche attraverso diverse edizioni a stampa, la moda dei dizionari filosofici fatti per «raccontare insomma ciò che altri seppero» unendo alla scarsa analisi delle cognizioni proposte una estrema cura della veste editoriale pur di «alletter il gusto delicato, e nauseante del secolo

(...) talché si fatte ristampe somigliantissime alle salse, quest'oggi introdotte, che allora si condiscono più saporose, con sulle portate devonsi bandire le carni e i pesci più trapassati²⁸.

²⁵ F. PIRO, *Della origine del male contra Bayle*, Napoli, nella stamperia de' Muzj, 1749.

²⁶Ivi, p. 3.

²⁷Ivi, p. 4.

²⁸ G. B. VICO, *Epistole*, n. 47 A Edouard de Vitry.

L'indagine sul male era centrale al punto da potersi considerare il nodo che «precipitò Spinoza nel baratro del suo Ateismo sistematico»²⁹. Il male – scriveva Piro – esiste come necessario negativo della virtù e consiste «in uno sforzo contra i suoi appetiti, denotante lo stesso suo nome una certa *forza* di superare il contrario»³⁰, in analogia con la fisica newtoniana dove «de corpi s'attraggono, mediante una virtù occulta, e non si attraggono, se non distanti»³¹. L'ipotesi di Piro si mostrava in grado di tenere insieme una certa apertura ai temi della filosofia moderna (Leibniz, Locke, Newton in primo luogo) e allo stesso tempo, ci sembra, si poneva come posizione restaurativa dell'ideale eroico della Controriforma. Un aspetto che ci sembra fosse colto nella sua portata e criticato in una visione agostinista dall'allievo di Vico Gherardo degli Angioli a cui il filosofo indirizzò le celebri considerazioni su Dante. La virtù, infatti, deve sempre essere intesa come il «vivere perfettamente»³² e non ha bisogno che «debba stargli a fronte la celebre Babilonia» del piacere. Dio per salvaguardare il libero arbitrio ha consentito il peccato ma in tal modo la virtù ha preso la forma di «virtù di vittoria, e di trofeo, la quale pochissimi conseguirono»³³.

2) Appiano Buonafede: anti-illuminismo e diritto naturale

L'immagine di Vico come filosofo ortodosso era destinata ad essere accreditata per la prima volta nelle opere del celestino Appiano Buonafede (1716-1793)³⁴,

²⁹ Ivi, p. 16.

³⁰ Ivi, p. 108.

³¹ Ivi, p. 95-96.

³² G. DEGLI ANGIOLI, *Orazione del P. Gherardo De Angelis minimo scritta al P. Francesco Antonio Piro*, pubblicato in appendice al testo di Piro con autonoma numerazione delle pagine, pp. 1-17, cit. p. 9.

³³ Ivi, p. 12.

³⁴ Su Buonafede (al secolo Tito Benvenuto) si veda G. SALINARI, in DBI, vol. 15 (1972), *ad vocem*.

in particolare nella sua collezione di *Ritratti*³⁵ intellettuali, dove perveniva a maturazione una complessiva critica alla filosofia moderna che l'ecclesiastico avrebbe sviluppato appieno con la *Rigenerazione di ogni filosofia* del 1793³⁶, opera orientata al tentativo di fornire una prima storia della filosofia italiana sulla scorta di quella realizzata da J. Brucker in Germania. I *Ritratti*, sono scritti negli anni in cui il padre di Comacchio frequentava i circoli intellettuali napoletani, dove conobbe oltre allo stesso Vico, Galiani e Genovesi. In questo senso non è più sostenibile una interpretazione delle sue opere che le riduca alla loro funzione arcadica ed encomiastica, laddove è invece necessario evidenziare il fragile ma coerente programma culturale che ne sostanzia il disegno³⁷. L'abate celestino presentandosi come fiero esponente del misogallismo filosofico italiano e fustigatore delle «oltremontane sublimità», celebrava l'autore della *Scienza nuova* quale filosofo cattolico, indicando in lui e in misura minore in Bonifacio Finetti e Antonio Genovesi gli esponenti di una scuola giusnaturalistica alternativa a quella protestante. Queste valutazioni erano espresse in opere destinate ad avere ampia circolazione nella cultura italiana del Settecento, al punto da essere – ed è una circostanza rilevante quanto poco notata – tra le letture destinate ad influenzare la formazione culturale di Vincenzo Cuoco. Lo scrittore molisano in una lettera del 1795 reputava Buonafede come colui che «parla meglio di ogni altro de' gran filosofi che ha prodotto la nostra nazione, che gli oltramontani disprezzano perché non li conoscono, ma che noi dobbiamo leggere e talora ammirare»³⁸.

³⁵ [A. BUONAFEDE], *Ritratti poetici, storici e critici di vari uomini di lettere di Appio Anneo de Faba Cromaziano*, Napoli, nella stamperia di Giovanni Di Simone, 1745. Questa prima edizione contava sessantasei ritratti destinati a crescere sino a divenire ottantasette nell'edizione veneta pubblicata postuma nel 1796. Le citazioni riportate di seguito sono tratte dell'edizione Napoli, fratelli Terres, 1789.

³⁶ A. BUONAFEDE, *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli 16., 17., 18. Di Agatopisto Cromaziano*, Venezia, nella stamperia di Pietro e Giambattista Pasquali, 1793.

³⁷ In questa direzione si rivolgono i contributi più recenti sull'autore in part. gli atti del convegno *Appiano Buonafede. Un intellettuale cattolico tra l'Arcadia e i Lumi*, Ferrara, a cura del comune di Comacchio, 1988.

³⁸ V. CUOCO, *Lettera al padre*, in ID., *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, Bari, Laterza, 1924, vol. II, p. 290.

Il padre celestino nel tratteggiare lo splendido ritratto di Vico quale «romito pellegrin» nel «fragor della Cittade»³⁹ esaltava la opposizione diametricale della sua filosofia alla tradizione giusnaturalistica protestante:

Dio fonte e scopo dei diritti immoti / Io annunzio, e mostro, anche in quest'anni infermi, / Che l'Italia è l'Italia, / e i Goti sono i Goti⁴⁰.

Orientata alla stessa strategia argomentativa era l'elegante iperbole di sapore ciceroniano che coglieva nel *De uno* l'opera «che varrebbe assai più che cento pingui volumi di Legislazione interessata terrestre e mortale accumulati nelle scuole de' Pubblicisti e ne' mercati dei librai boreali»⁴¹, segno evidente che il padre celestino aveva maturato, forse proprio dalla frequentazione di Vico, l'idea della necessità di un pensiero giusnaturalistico italiano opposto a quello protestante⁴².

Riecheggiava la *Scienza nuova* nel ritratto di Hobbes che «esser dee riguardato come seguace di Epicuro, avendo distrutta la Provvidenza, e l'immortalità dell'anima⁴³», accostato a Machiavelli per aver dato ai principi «una podestà così ampia e illimitata» da negare i diritti della Chiesa, autore ateo per aver rivolto il suo razionalismo contro la profezia reputata «sogno, o accendimento di fantasia⁴⁴». Radicale era anche la censura di Machiavelli e del pensiero repubblicano che non a caso in Buonafede come in Damiano Romano veniva equiparato alle dottrine dei monarcomachi, in quanto entrambe le

³⁹ A. BUONAFEDE, *Ritratti*, cit., p. 129.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ivi, p. 132.

⁴² «Già abbiamo accennato il buon giudizio del Vico intorno ai varj sistemi scorretti inglesi olandesi celtici tedeschi; e chi avesse vaghezza di leggere la nostra recente *Istoria della Restaurazione della morale e della giurisprudenza in questi ultimi secoli* conoscerebbe per un esame più diligente quanto fosse retto il Giudizio del Valentuomo: e se egli avesse vissuto fino a noi, maggiormente si sarebbe chiarito, quanto peggio ai giorni nostri i Trasmaringhi e i Trasmongani in gran numero travessero o amplificando questi pretesi luminari delle leggi, o correggendoli con nuovi entusiasmi, e le più volte con idee basse, terrene, caduche, mortali, e con libertinaggi e con empietà; e quanto ingiustamente opprimano i Maestri italiani con disprezzo e con accuse d'ignoranza nella scienza delle leggi di Natura e di Genti» (Ivi, p.131-2).

⁴³ Ivi, p. 13.

⁴⁴ Ivi, p. 12.

tradizioni ponevano la questione della illegittimità del potere, vigorosamente esclusa dall'orizzonte teorico dei filosofi cattolici del tempo.

A tali valutazioni dei filosofi politici si opponeva l'elogio di Newton come indagatore delle leggi fisiche e allo stesso tempo studioso di cronologia biblica e libri profetici⁴⁵. Il ritratto di Bayle, invece, appariva esente da fervore apologetico, pur confermando le cautele rispetto alle opere dell'erudito olandese capaci di rigettare nel pirronismo i lettori meno saldi nelle proprie convinzioni religiose. Non erano più eludibili riflessioni sulle sfide teoriche poste dalle sue opere anche alla luce della sua inusitata e singolare fortuna:

Quest'opera ha avuto un corso meraviglioso, ed ha ricevuti accrescimenti considerabili. Sebbene ciascuno ne giudichi secondo le proprie passioni, ed alcuni levino questo libro fino alle stelle, mentre altri lo deprimono fino all'abisso, tutta volta il giudizio de' più sani è che ivi si contiene un miscuglio di cose eccellenti e di sentimenti orrendi; onde nello scorrere quest'opera vi abbisogna una somma dirittura di spirito, ed un gran fondo di religione⁴⁶.

Colui che rinosce con i manichei due principi eguali e indipendenti, perché ammettere due Dei è lo stesso che ammettere verun Dio, di cui il carattere sia l'unità e l'onnipotenza; colui che sostiene non potersi rispondere alle obbiezioni degli atei contro la provvidenza; colui che rigetta alcuni argomenti, onde si è sempre costumato di provar l'esistenza di Dio; colui che dà uno specioso sembante agli argomenti degli atei, e li colloca nella loro luce maggiore, e reca deboli risposte; colui finalmente che protegge l'Epicureismo e l'universale Pirronismo. Tale fu senza dubbio il Bayle⁴⁷.

Valutazioni non dissimili da quelle che negli stessi anni Niccolò Fraggianni, lettore aggiornatissimo e Segretario del Regno di Napoli a partire dal 1725 ricavava dalla lettura di Bayle. I resoconti delle sue letture, magistralmente indagati da Paola Zambelli⁴⁸, restituiscono il senso di un rapporto agonistico col *Dictionnaire*. Il segretario di Stato, in particolare, avrebbe maturato

⁴⁵ Il ritratto di Newton è alle pp. 3-9.

⁴⁶ Ivi, p. 81.

⁴⁷ Ivi, p. 84.

⁴⁸ P. ZAMBELLI, *Lecture vichiane e illuministiche del segretario del Regno Niccolò Fraggianni*, BCSV, XIV-XV (1984-5), pp. 215-227.

l'intenzione di portare una critica complessiva al filosofo di Rotterdam, utilizzando la sua stessa erudizione per la causa cattolica, onde stendere «su del medesimo un'opera, onde potersi leggere da chicchesia senza restar contaminato dalle guaste massime che vi si leggono⁴⁹». Un progetto intellettuale che se non si fosse arenato sarebbe stato prezioso, in quanto nel caso italiano venne a mancare qualsiasi tentativo simile, attestato ad esempio dall'apertura dei gesuiti francesi verso l'erudizione di stile bayliano con la *Nouvelle analyse de Bayle* del Dubois de Lanay⁵⁰.

Il *Promptuarium* del Fraggianni rivela anche la profonda conoscenza delle opere vichiane, in particolare della *Scienza nuova* di cui, in diverse riflessioni critiche si confrontano passi di diverse edizioni. Pur conoscendo gli argomenti antibayliani della *Scienza nuova* Fraggianni non sembrava ritenerli esaustivi. Ciò che egli ricava dalla *Scienza nuova* non è la trama del problema apologetico ma l'originale svolgimento delle questioni politiche e giuridiche. Nella lettura di Fraggianni Vico è sostanzialmente un giurista, al punto che la lettura di Montesquieu gli avrebbe suscitato un'analogia con il filosofo napoletano⁵¹.

Il proposito intellettuale di fornire una sistematica confutazione a Bayle si sarebbe arenato davanti ad uno stigma che confermava l'insanabile dissidio tra quest'ultimo e le verità cattoliche.

La lettura delle opere del Bayle deve interdarsi affatto alla gioventù. Coloro, a' quali può essere permessa, non debbono farla che con somma cautela e colle seguenti

⁴⁹ Ivi, p. 216.

⁵⁰H. DUBOIS DE LAUNAY, *Nouvelle analyse de Bayle*, Paris, Merigot, 1782.

⁵¹ « Il Vico da ciò che ha fondato ne' precedenti suoi libri de' *Principi di una nuova scienza*, e particolarmente nel libro 4., pagina 414 della 3. edizione nel 1744, ne diduce poi alla pagina 427 che 'i governi debbon esser conformi alla natura degli uomini governati (...) perché della natura degli uomini governati escono essi governi (...) e che le leggi perciò debbon essere ministrare in conformità dei governi, e per tale cagione nella forma de' governi si debbono interpretare'. Merita di essere letto tutto questo giudizioso paragrafo [Sez. IV, cap. 3, corollario]. Il presidente Montesquieu nel primo tomo de' *L'esprit des Loix* tutto si stende dal libro 14. al 19. in prova che la natura del clima e del terreno influisce sui costumi e per conseguenza sopra le leggi» (cit. da P. ZAMBELLI, *Lecture vichiane*, cit., p. 218).

prevenzioni. Se egli tratta delle verità cattoliche, egli discute, esamina il pro ed il contro da pirronico; suppone delle obiezioni spinte così lontano con tante repliche e con un ardire così segnalato, che spande nell'animo oscurità capaci di scuotere la fede. Le sue risposte maneggiate con tanta destrezza non portano quel grado di evidenza e di convinzione che poteva e doveva dal loro. Se egli controverte le verità capitali di ogni genere, lo fa per mezzo degli errori, che l'ignoranza ci ha mischiati. Finge che siano state mal difese; corrompe gli autori che cita; ne guasta il senso oppur ne presta loro un altro, che non han mai avuto. Sofismi, paradossi, massime licenziose, satire infami, la verità coperta dal velo più stretto, l'errore e l'incredulità mascherate, dubbi seminati, nuvole innalzate per imbarazzar la religione nelle probabilità contraddittorie, aneddoti odiosi, riflessioni ironiche, collezioni sospette di tutti i sistemi filosofici, raccolta di tutte le oscenità e di tutte le ridicolerie formate in ogni tempo contro la religione e i costumi. Questo mi pare lo sbozzo del *Dizionario* di questo autore. Merita dunque di rientrare nelle tenebre dalle quali egli ha tirato tanti altri scrittori ⁵².

3) Damiano Romano e la fondazione dell'antivichismo cattolico

La lettura di Appiano Buonafede veniva del tutto rovesciata nelle opere del giurista napoletano Damiano Romano nelle cui opere si rinviene quella che è, forse, la prima delineazione dei temi ricorrenti dell'antivichismo cattolico.

Nell'*Apologia sopra il terzo principio della scienza nuova*⁵³ l'obiettivo polemico dell'autore era la teoria linguistica di Vico, in particolare nella formulazione esposta nel Principio terzo *della Scienza nuova* del 1725. L'argomentazione si articolava in quattordici lettere rivolte ad un ipotetico lettore-filosofo al quale Romano si rivolgeva – come scriveva – per «spogliarvi affatto della passione,

⁵² Ivi, p. 220.

⁵³ D. ROMANO, *Apologia sopra il terzo principio della Scienza Nuova, Del Signor D. Giambattista Vico In cui egli tratta dell'origine di ogni lingua/ articolata, e della mutola significativa. Divisa in Quattordici lettere, Nelle quali si fa vedere, che, quanto contiene il suddetto Principio, tutto sia, così per Filosofia, come per Istoria sacra, e profana, erroneo, e falso. Opera del Signor D. Damiano Romano, Avvocato Napoletano Dedicata all'Illustrissimo Signore il Signor Marchese D. Carlo Danza. Presidente del S. Consiglio, e della Regal Camera di Santa Chiara, In Napoli, per Serafino Porsile, 1749.*

che avete per la *Scienza nuova* del Vico»⁵⁴. C'è ragione di ritenere che non si trattasse di un mero artificio letterario, ma significasse un consapevole intervento del giurista in un frangente in cui si tentava un primo bilancio del percorso intellettuale del filosofo napoletano. Del resto Damiano confermava la notorietà conquistata dal filosofo negli ambienti cittadini, riconoscendo tra l'altro che

Egli è stato sempre il Vico religioso, e pio: sempre ha dato segni di pietà Cristiana, e non ha guari, che in grembo di Santa Chiesa è morto⁵⁵.

Romano, nel corso dell'opera, richiamava una occasione più remota da cui aveva maturato l'idea della sua confutazione alludendo ad un allievo di Vico che avrebbe sostenuto una sorta di teoria della doppia verità da applicare alle parti più controverse della *Scienza nuova* e che sarebbe stato censurato pubblicamente da Romano:

e m'imponete ancora, che vi palesi la ragione, per la quale ultimamente mi scagliai contro alla proposizione di colui, che, per difendere il Vico, suo Maestro, asserì, e disse, che il principio della lingua mutola significativa poteva esser'vero in Filosofia, quantunque fosse falso per Fede⁵⁶.

In questo senso il movente della sua confutazione era inteso come puramente religioso:

Per quanto poi tocca alla proposizione dell'Allievo del Vico, dovea io, come Cattolico Romano, rintuzzarla, perché non era uniforme al sentimento della Santa Chiesa⁵⁷

Il tono rovente dell'opera era del resto percepibile fin dalle pagine iniziali, dove con accenti opposti alla abituale urbanità settecentesca Romano annoverava

⁵⁴ Ivi, p. 153.

⁵⁵ Ivi, p. 17.

⁵⁶ Ivi, p. 137.

⁵⁷ Ivi, p. 138-9.

Vico tra i «filosofi plagiari» per aver vantato come una sua «scoperta» la teoria della «lingua mutola significativa», laddove Romano:

Seramente riflettendo in essa ho ritrovato, che il principio delle lingua articolata, e della mutola significativa non sia *nuovo*, ma rancido, ed antico⁵⁸.

Si riproponeva una strategia apologetica diffusa nel dibattito settecentesco e già del resto sperimentata nella polemica antibayliana, per cui s'intendevano le idee moderne come una ripresa dell'antico materialismo. Questo metodo d'indagine lasciava emergere inequivocabile la fonte del materialismo linguistico vichiano rintracciata nella sua nota e mai sopita passione per il sulfureo Lucrezio. Quest'ultimo – sosteneva Romano – dopo la condanna cattolica «mancò poco, che (...) non fosse stato in una profonda obliivione sepolto»⁵⁹. Vico, per «amore di novità» ne avrebbe rimesso in circolazione le teorie fino a vantarle come proprie, forse sottovalutando la persistente circolazione di quel testo:

Voglio parimente dar' per vero, che avesse [Vico] altresì creduto di aver' pochissimi scorso il poema di Lucrezio, come quello, che corrompe i costumi, la pietà bandisce, ed apre all'Ateismo la via⁶⁰.

Testimonianza che ripropone gli interrogativi sulla circolazione tra Seicento e Settecento del *De rerum natura*, oltre il significativo episodio della tentata edizione di Alessandro Marchetti del 1717⁶¹.

Secondo Romano Vico avrebbe sostenuto che «il primo tra gli Uomini fu per lungo tempo mutolo, e senz'alcuna favella articolata»⁶², dove per amor di

⁵⁸ Ivi, p. 1-2.

⁵⁹ Ivi, p. 10.

⁶⁰ Ivi, p. 26.

⁶¹ L'opera realizzata nella stamperia clandestina di Lorenzo Ciccarelli uscì con la falsa indicazione tipografica Londra, 1717. Sull'attività tipografica di Ciccarelli si veda V. FERRONE, *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovine, 1982, pp. 466-7.

⁶² D. ROMANO, *Apologia*, p. 4.

polemica Romano infrangeva le rigide distinzioni del filosofo tra storia sacra e profana e tra umanità prediluviana e post diluviana.

L'autore non si limitava ad accusare Vico per aver fatto discendere l'uomo «dalle belve, e dalle belve più stupide»⁶³, ma da portatore dei comuni pregiudizi anti giudaici del suo tempo lo additava come autore giudaizzante per aver accolto acriticamente «favolose tradizioni dell'ebraismo»⁶⁴, come quella dell'esistenza dei giganti. La specificità vichiana nell'economia del pensiero giusnaturalistico orientata a ristabilire la concretezza storica all'astrattezza giuridica era travisata da Romano, secondo il quale l'aver conferito storicità alle «ipotesi» dei giusnaturalisti era sicuro indizio «non le abbia egli seriamente discusse, o a dovere capite»⁶⁵. Un'argomentazione, invece, più acuminata consisteva nel rinvenimento all'interno dell'impianto tematico della *Scienza nuova* di un pericoloso sincretismo che inseriva le ipotesi dei giusnaturalisti nel vivo della narrazione sacra, per cui

gli Uomini immaginarj del *Grozio*, dell'*Obbes*, e del Pufendorf sono stati posti da Vico nella medesima scranna con Adamo, Caino, Cam e Giacobbe, e coi loro figliuoli e discendenti⁶⁶.

Nella *Lettera nona* dell'*Apologia* quindi, Vico poteva finalmente essere accostato ad Hobbes ma con l'aggravio di aver coinvolto il testo Sacro nella sua storia universale, avendo «riguardato Adamo nella stessa maniera, che Obbes, e Pufendorf considerarono gli primo Uomini nello stato ipotetico della Natura...»⁶⁷. Ne scaturiva il rischio una diminuzione della certezza scritturistica:

⁶³ Ivi, p. 114.

⁶⁴ Ivi, p. 120.

⁶⁵ Ivi, p. 5.

⁶⁶ Ivi, p. 4.

⁶⁷ Ivi, p. 127.

Essendo dunque così qual schermo sicuro avrà la storia di Mosè, acciò non manchi di fede, e favolosa non si ravvisi?⁶⁸

Vico ed Hobbes, nella lettura di Romano, venivano posti in relazione per il comune sostrato materialistico della loro filosofia, al punto che quest'ultimo non avrebbe avuto difficoltà ad avvalorare la teoria dei linguaggi mutoli in quanto

se mai i Bestioni di Obbes col tratto dl tempo si fossero uniti in società, certamente avrebbero con stento e difficoltà grandissima articolatamente parlato⁶⁹

Rivolgendosi al suo ipotetico lettore scriveva:

Voi, che avete molto sale in zucca, potete ora decidere, se il sistema obbesiano sia, o nò affacente all'origine delle lingue articolate del Vico. Costui ha parlato nella sua *Scienza nuova*, non già di uomini immaginarj, o di uomini nati al mondo a guisa delle Bestie, ma bensì di uomini veri, come furono Adamo, Caino, Cam, e Giafet, dello Stato Naturale, qual fu in sé stesso ragionevole e tranquillo⁷⁰

Muovendosi in un ottica di assoluta chiusura verso gli autori riformati, più volte definiti una «setta di novatori» Romano coglieva nel giudizio favorevole di Jean Le Clerc a Vico un'ulteriore imputazione a suo carico, in quanto – nella lettura distorta del giurista – lo scrittore ugonotto avrebbe salutato con favore l'opera di Vico rinvenendovi quelle stesse erronee teorie linguistiche da lui espresse e che avrebbero trovato scarso accoglimento negli ambienti olandesi.

Le Clerc avrebbe accolto il «pensamento del Vico» sulla «mutola significativa» in quanto affine alle posizioni che egli stesso andava difendendo negli ambienti riformati⁷¹.

Un filo rosso accomunava le critiche giuridiche contro la romanistica del *De uno* a quelle storico-linguistiche rivolte alla *Scienza nuova* da rinvenirsi nel profondo scetticismo di Romano verso il metodo storico-critico e le possibilità

⁶⁸ Ivi, p. 130.

⁶⁹ Ivi, p. 152.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ivi, p. 137-9.

conoscitive dell'indagine filologica. Critiche che, per molti versi, concernevano ancora la discussa eredità della stagione della crisi della coscienza europea ma nel suo aspetto meno valutato, vale a dire quello dell'indagine critica. Il metodo critico di Vico, Bayle, Le Clerc veniva rigettato in ragione di una integrale adesione al principio d'autorità:

Dovendosi Essa [verità storica] dal fatto, e dalla Storia ricavare, l'autorità sola è quella, che ogni argomento abbatte, ed ogni sillogismo espugna. Per quanto in contrario il raziocinio si affatica, non potrà mai alla testimonianza di uno storico contemporaneo, o quasi contemporaneo prevalere; Anzi se al fatto manca chi lo rapporta, ed attesta, i sillogismi, quantunque ben' tirati, non fanno altro, che ristuccare chi sente, ed annoiare chi legge⁷².

Vico avrebbe dovuto

volendo mettere in chiaro la verità del suo principio, non già far uso del suo bizzarro, e metafisico intelletto (...) ma bensì avvalersi degli Autori più classici, degli Scrittori più accreditati, e degli Storici, che nella prima età, o più presso a quelle età fiorirono⁷³.

Affermazione singolare dal momento che lo stesso Romano si era fatto mallevadore di teorie che ribaltavano evidenze storiche conclamate, come quando nel 1741, in coincidenza con le trattative del Concordato tra il Regno di Napoli e la Santa Sede dedicava a Bernardo Tanucci l'*Apologia sopra l'autore del Concilio Tridentino*⁷⁴, al fine di dimostrare come Paolo Sarpi non fosse l'autore di quell'opera per cui che «a torto per essa sia stato egli accagionato di mordacità, e d'irriverenza verso l'Apostolica Sede, quando tai difetti furono alieni sempre da lui, ed abborriti»⁷⁵.

⁷² Ivi, p. 84.

⁷³ Ivi, p. 85. Romano torna brevemente anche sulle polemiche romanistiche inerenti il *De uno*, si veda p. 96.

⁷⁴ D. ROMANO, *Apologia sopra l'autore della Istoria del Concilio Tridentino che va sotto il nome di Pietro Paolo Soave* [di Damiano Romano, Regio Avvocato Fiscale nella Sacra Regia Udienza di Lecce], in Lecce, nella stamperia di Domenico Riverito, 1741.

⁷⁵ Ivi, p. 6-7 »Noi ci avemo solamente prefisso in mente di dare a dividere, che l'accennata istoria non sia mai dalla sua penna uscita, e che a torto per essa sia stato egli accagionato di mordacità, e d'irriverenza verso l'Apostolica Sede, quando tai difetti furono alieni sempre da

Solo l'incontro con l'opera di Rousseau avrebbe mutato i termini della questione inducendo l'autore a restaurare, contro il filosofo ginevrino, l'alternativa esegetica di Hobbes quale teorico dell'uomo nello stato del peccato, secondo un indirizzo interpretativo già espresso da Paolo Mattia Doria ne *La vita civile* del 1710. In questo senso il discorso di Romano pur incentrandosi ancora sull'autorità scritturistica assumeva una più evidente torsione politica, rivelando un atteggiamento ricorrente degli scrittori cattolici di fronte a Rousseau, per cui come ha scritto Romeo De Maio la «asprezza della lotta al filosofo ginevrino era determinata più dal regalismo che dall'apologetica antideistica»⁷⁶. Del resto già Benedetto Croce ci pare cogliesse la dimensione mentale propria dell'autore quando lo definiva un classico «anti-curialista napoletano pre-giannoniano», fautore dei diritti del sovrano rispetto alla istanze romane ma allo stesso tempo legato a doppio nodo ad una visione integrale del ruolo del pontefice⁷⁷.

La lettura del *Discours sur l'origine de l'inégalité* circa la primazia dello stato di natura sulle società politiche conduce Romano nell'opera *Dello stato naturale dopo la prevaricazione di Adamo*⁷⁸ a rimuovere la tradizionale chiusura della cultura cattolica verso l'opera di Hobbes. L'opera del ginevrino opera come reagente nel far emergere Hobbes come il teorizzatore dell'eccellenza della società politica su quella naturale, e su questo punto – scrive Romano con

lui, ed aborriti (...) Ma semo certi ancora, che riuscirà di gradimento alla maggior parte degli Ecclesiastici, i quali non possono con animo tranquillo ascoltare le invettive, che fanno gli eretici per la stessa storia contro alla sacra, e veneranda congrega di Trento, non per altro, che perché credono, di essere stata dal Sarpi, Scrittore Cattolico, e Religioso, infallantemente dettata».

⁷⁶ R. DE MAIO, *Società e vita religiosa*, cit., p. 281.

⁷⁷ *Bibliografia vichiana*, p. 233. Croce nel suo breve articolo (pp. 233-5) definiva Romano primo «in ordine di tempo fra i critici cattolici di Vico, egli fu, per altro, l'ultimo per intelligenza, raziocinio e garbo».

⁷⁸ D. ROMANO, *Dello stato naturale dopo la prevaricazione di Adamo, insufficiente per la sicurezza dell'uomo. Dissertazione apologetica del signor D. Damiano Romano avvocato napoletano contro della opinione di alcuni moderni scrittori del diritto pubblico*, Napoli, presso Antonio Migliaccio, 1755.

accenti inequivocabili - egli «non poteva meglio pensarla che un santo Padre⁷⁹». Hobbes era commendevole solo di non aver dato al suo pensiero politico il fondamento biblico-antropologico della natura corrotta, infatti

Se Hobbes avesse ammesso che il Diritto della Natura istilla alle Creature ragionevoli sentimenti di pace, e non di guerra, e poi avesse aggiunto, che l'Uomo per effetto della sua Natura corrotta, e perché di rado fa prevalere la ragione alle bramosie de' suoi affetti, inclina piuttosto alla guerra, che alla pace, non vi sarebbe stato in che riprenderlo e condannarlo⁸⁰.

Se Hobbes aveva tralasciato il principio della natura corrotta Rousseau l'avrebbe addirittura secolarizzato individuando nella società civile il luogo in cui l'uomo decade della primigenia innocenza. Il regalista napoletano, diversamente, segue Hobbes nell'avvalorare l'idea che la società politica costituisce la preconditione per la sicurezza dei cittadini e la stabilità della religione. Occorre privilegiare il «principio della maggior sicurezza della società civile»⁸¹ ricavato dalle Sacre Scritture, in cui si colgono i fondamenti prescrittivi che mostrano il «vantaggio» delle società politiche. Dio volle che il popolo ebraico restasse sempre in società civile, e quando la persero definitivamente «si andarono subito ad incontrar' le disgrazie più tragiche, e ferali»⁸².

La requisitoria di Romano si caricava di toni apocalittici davanti al rischio che la civiltà europea smarrisse la religione, non senza un evidente ricorso ad accenti vichiani:

si è tentato da un secolo a questa parte, di ridurre a sistema l'ateismo, e di portarlo in trionfo sotto il pretesto di confutarlo, e di farlo credere più omogeneo alla società, che non l'idolatria. Essendo così, non credo, che si possa dubitare, che a capo di pochi anni diverrebbe l'Europa una sentina di vizzi, ed una boscaglia di fiere⁸³.

⁷⁹ Ivi, p. 3.

⁸⁰ Ivi, p. 116-7.

⁸¹ Ivi, p. 18.

⁸² Ivi, p. 36.

⁸³ Ivi, p. 40.

La preferibilità delle società politiche veniva ribadita anche laddove trovava parziale accoglimento il monito di Rousseau circa la «disparità notevole tra le creature ragionevoli»⁸⁴ che si instaura al loro interno. A tal riguardo, Romano non giustifica la disuguaglianza come inattuabile disegno provvidenzialistico, come Grimaldi due decenni più avanti, ma è propenso a considerarla tollerabile rispetto all'alternativa di un ritorno alla società di natura. Il vantaggio della società politica rispetto allo stato di natura era evidente anche quando «i monarchi si abusino della loro autorità»⁸⁵. Da questa prospettiva l'autore manifestava una decisa chiusura verso il pensiero repubblicano, maturata fin dal principio della sua formazione intellettuale quando – scrive «detestai i sentimenti di Machiavello, e di Hobbes, i quali portarono la monarchia allo stato di una vera tirannide»⁸⁶. L'autentico disegno provvidenzialistico non sta quindi nell'ordine stesso della disuguaglianza ma nell'instaurazione delle società politiche, come del resto mostra la Sacra Scrittura da cui si ricava il principio prescrittivo che «la stessa tirannide sia di minor danno per il genere umano, che non lo stato della Natura»⁸⁷.

Il regalista Romano ci appare, in questo senso, quale tipico esponente della tendenza insita nella cultura religiosa napoletana del tempo ad attribuire al sovrano il carisma di autentico padre e custode della religione⁸⁸.

Inserendosi nel dibattito sullo *Spirito delle Leggi* di Montesquieu che proprio in quegli anni veniva condannato dalla censura papale, Romano chiudeva alla possibilità che il potere potesse divenire illegittimo, in quanto il dispotismo, caratteristico delle società atee e selvagge non può essere considerato una vera e propria forma di governo.

⁸⁴ Ivi, p. 100.

⁸⁵ Ivi, p. 102.

⁸⁶ Ivi, p. 104.

⁸⁷ Ivi, p. 106.

⁸⁸ Su questo tema si veda P. PALMIERI, *I taumaturghi della società: santi e potere politico nel secolo dei Lumi*, Roma, Viella, 2011.

La religione mostra l'uomo qual è nel suo stato originario, additando la sua insanabile condizione di corruzione, invitando allo scetticismo verso la possibilità di una dimensione edenica realizzabile nella storia. Dimostra anche come essenziale per la conservazione della religione sia l'esistenza della società politica che comporta un «vantaggio» del tutto assente nello stato naturale:

niuno ha preteso mai, e pretende, che la Società civile sia stata, e sia di tanta perfezione, e bontà, che schianti ogni difetto dal mondo. Per la prevaricazione di Adamo s'introdusse il peccato nel genere umano, e lo corruppe in maniera col suo veleno infernale, che ne sentirà ogn'uomo i pessimi effetti sino a tanto che dovrà abitare in questa Terra⁸⁹.

⁸⁹ D. ROMANO, *Dello stato naturale*, cit., p. 158.

II. L'incerta natura dei bestioni: antropologia e diritto naturale nella polemica tra Finetti e Duni

1) Duni e il vichismo sistematico

Uno degli episodi più significativi della fortuna settecentesca di Vico è costituito dalla *querelle* che oppose il domenicano Bonifacio Finetti ad Emmanuele Duni, giurista e accademico della Sapienza di Roma. L'occasione era offerta dalla pubblicazione da parte di quest'ultimo di un *Saggio sulla giurisprudenza universale* dedicato a Bernardo Tanucci⁹⁰.

Duni era nato a Matera nel 1714, si era avviato agli studi giuridici presso l'Università di Napoli dove nel 1742 conseguiva il titolo di dottore in legge *utroque iure*.⁹¹ Nel 1753 vinse un concorso per la cattedra di diritto alla Sapienza di Roma, divenendo titolare di quella delle Pandette per «per espressa

⁹⁰ E. DUNI, *Saggio sulla giurisprudenza universale*, Roma, Pagliarini, 1760. La prima ricostruzione critica della polemica si trova in B. LABANCA, *Vico e i suoi critici cattolici*, Napoli, Piero, 1898. L'autore, autorevole storico del cristianesimo, aveva rinvenuto casualmente l'*Apologia* di Finetti dalla cui lettura ricavava il proposito di uno studio sistematico sui rapporti tra Vico e la cultura cattolica. Nel lavoro di Labanca la validità dell'informazione e la pertinenza di molti spunti interpretativi era limitata dalla mancata identificazione dell'autore dell'*Apologia*, scritta sotto altro nome, in Bonifazio Finetti. Per questa ragione Labanca non poteva conoscere le altre opere scritte dal domenicano né appare interessato a fornire un'analisi di quelle duniane. Le considerazioni di Labanca sarebbero state riprese e sviluppate da Croce e Nicolini nella *Bibliografia vichiana*. Croce, in particolare, faceva di Finetti una sorta di lettore cattolico ideale della *Scienza nuova* e il solo in grado di cogliere la diametricale antitesi della sua filosofia di fronte al cattolicesimo. Tale valutazione dell'opera lo portava a curarne una versione ridotta in coincidenza con il dibattito scaturito dall'opera di A. CORSANO, *Religione e umanesimo in Vico*, Bari, Laterza, 1936, al fine di intendere dalla stessa voce di un cattolico del Settecento l'inanità delle interpretazioni cattoliche della *Scienza nuova*. Considerazioni notevoli sulla prima ricezione «analitica» di Vico da parte dei suoi critici cattolici sono in G. SOLARI, *Studi su Francesco Mario Pagano*, a cura di L. Firpo, Torino, Giappichelli, 1963, p. 37.

⁹¹ Sulla biografia di Duni si veda la voce curata da M. DI LISA, *DBI*, vol. 42 (1993), *ad vocem*. Un profilo biografico ricco di considerazioni salienti venne fatta precedere all'edizione ottocentesca delle opere duniane da Achille Gennarelli, *Notizie di Emmanuele Duni*, in E. DUNI, *Opere complete di Emmanuele Duni*, Roma, Tipografia Camerale, 1845 vol. I, pp. I – XXIII. Un profilo biografico dell'autore si trova in L. GIUSTINIANI, *Memorie storico-legali del Regno di Napoli*, cit., vol. I, p. 291-3; tratta da queste due fonti è l'articolo di F.M. RENAZZI, *Storia dell'Università degli Studj di Roma*, IV, Roma, Pagliarini, 1806, p. 253.

volontà» di Benedetto XIV, al quale dedica il suo studio sui codicilli *De veteri ac novo iure codicillorum commentarius*⁹². Nel *Saggio della giurisprudenza universale* del 1760, l'autore presentava la sinossi di un «nuovo sistema» di diritto naturale con l'intenzione di verificare la reazione accademica in vista di una più ampia trattazione sullo stesso argomento.

Rivolgendosi al Tanucci Duni si diceva «allievo» dell' «incomparabil Giambattista Vico», le cui opere lo avrebbero tratto dalla profonda confusione in cui versavano gli studi giuridici del suo tempo:

In mezzo ad un tempestoso mare di Scritti, confesso il vero, di non aver trovato altro ricovero, che di salvarmi nel porto della Sapienza dell'incomparabile, (e dicasi pure francamente) del Gran Filosofo, Filologo, e Giureconsulto Giambattista Vico, gloria eterna della nostra Napoletana Nazione, e Maestro di quanti mai furono ingegni più scorti, ed illuminati. Le altissime divine meditazioni d'un tanto Valentuomo senza pari sebbene per la superstiziosa brevità, per la forma d'un linguaggio, per così dire, tutto Metafisico, simile, e coerente all'abito del profondo suo pensare, e molto più per la fatalità d'aver voluto unire ed abbracciare tutto lo Scibile in pochi fogli, vennero anzi abbandonate, che gustate da' Dotti; pure nel bujo, in cui rimasero sepolte, non lasciarono di tramandare raggi di splendida luce, che poteano bastare per vincere l'orgoglio, e la nausea degl'Addottrinati nell'impiegare qualunque fatica per comprenderle, spanderle, illustrarle, ed adattarle ai capi suoi; cui riferivansi; poiché in ogni sinistro evento valea meglio l'assicurarsi di poche verità, che gir dietro alla folla del probabile, e del verisimile, che impediscono l'ingresso nelle cognizioni Scientifiche⁹³.

Non è facile chiarire le tappe della formazione del giurista materano che frequentava l'ateneo napoletano negli anni in cui Vico era ormai solo nominalmente docente della cattedra di retorica, sulla quale gli era succeduto il figlio Gennaro. Si potrebbe congetturare in proposito una sua partecipazione alla scuola privata del filosofo frequentata a partire dal 1736 anche da Antonio

⁹² E. DUNI, *De veteri ac novo iure codicillorum commentarius*, Romae, ex typographia H. Mainardi, 1752 poi ristampata in ID., *Opere*, cit., vol. V. Sugli esordi accademici di Duni M. GUERCIO, *E. Duni storico del diritto*, "Archivio della società romana di Storia Patria", XCVIII (1974), p. 147-173.

⁹³ E. DUNI, *Saggio*, cit., dedica.

Genovesi, senza dimenticare che negli stessi anni Pasquale Antonio Cirillo divulgava i contenuti del *De uno* vichiano agli alunni della sua scuola privata⁹⁴. Su tale questione l'accademico materano non fornisce alcuna notizia diretta, dichiarando di essersi aperto la strada alla comprensione della filosofia del maestro attraverso una travagliata meditazione delle sue opere. Confessava di aver preso per lo passato ben mille volte le di lui opere per le mani, e mille fuggito per non angustiarmi il talento” (ma poi) “mi determinassi malgrado ogni naturale avversione a soffrirne l'amaro, finttantochè...collo scemar dell'amaro spuntava il soave.⁹⁵

Nel *Saggio* la matrice vichiana dell'argomentazione appariva inequivocabile nella ripresa della polemica anti-utilitaristica e nell'affermazione che il diritto civile pur rientrando nella sfera dell'utilità e del *certo* mantiene un rapporto con l'autentico *vero* del diritto di natura che trova il suo fondamento nella comune razionalità dell'uomo che prima ancora di essere inserito in una società giuridica partecipa della universale società di ragione. Il *vero* morale, in tal senso, basandosi sull'uniformità intersoggettiva delle cognizioni umane – diremmo in senso vichiano sull'eternità della Mente – ha lo stesso grado di verità delle più incontrovertibili cognizioni geometriche. Seguendo Vico Duni afferma che le diverse nazioni all'atto della loro fondazione si diedero autonomamente un diritto delle genti che costituisce la risultante tra le «aggiunzioni o detrazioni» del diritto naturale. Grozio e Hobbes, diversamente, avrebbero negato ogni comunicazione tra il diritto naturale e quello civile, spiegando l'uniformità tra le diverse legislazioni civili attraverso un procedimento *a posteriori* basato sul «consenso». Si trattava ancora una volta di una soluzione astratta, laddove l'autentico fondamento del diritto delle genti sarebbe dovuto scaturire da un'indagine filogenetica:

⁹⁴ Notizie che si ricavano dalla inedita *Autobiografia* giovanile di Antonio Genovesi pubblicata in appendice a P. ZAMBELLI, *La formazione di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1971, pp. 797-860.

⁹⁵ Ibid.

Quindi laddove essi fan nascere il Diritto delle Genti dal Civile trovatosi uniforme, io al contrario pretendo, che il Diritto Civile è figlio di quello delle Genti, e non all'opposto, come costoro pretesero di stabilire contr'ogni naturale persuasione, lusingati dalla facilità, con cui Hobbes seppe sbrigarsene. Ma non s'accorsero, che Hobbes ebbe in mente di formare un intero sistema di Giurisprudenza lungi da ogni principio di Provvidenza Divina; ed essi per la stessa ragione, per cui si guardarono ha Hobbes sul fondamento del Dritto mero di Natura, doveano fuggirlo sul sistema del Dritto delle Genti, e Civile; perché senza cura di Provvidenza Divina tutto è nulla. Né basta di ammettere la Provvidenza regolatrice d'un Dio nel resto delle cose di questo Mondo, con separarla, o prescindere, com'essi cedettero di fare, dai costumi, e dalle leggi delle Nazioni, e come nate da Umano arbitrio⁹⁶.

La tradizione giusnaturalistica avrebbe seguito un sentiero opposto in quanto i teorici dell' *ius naturale*, rifletteva Duni, finirono per arruolarsi sotto «la bandiera hobbesiana» affermando erroneamente una comune matrice tra legge naturale e diritto delle genti: la prima propria degli uomini in quanto soggetti morali, la seconda specifica degli stati nelle loro relazioni⁹⁷. Un criterio analogo consentiva di contrapporre Vico a Montesquieu, negli anni in cui l'opera di quest'ultimo incorreva nella condanna delle autorità ecclesiastiche, ribadendo la propria predilezione per il metodo storico del primo.

E questo, per dirlo qui di passaggio, dovea essere il vero disegno dell'Opere *dello Spirito delle Leggi*, per poter consentire mai sempre l'autore con se stesso, e per ragionare dalle cagioni agli effetti, e non dagli'effetti alle cagioni, come pare, ch'egli perlopiù abbia fatto, per non aver dato la suo lavoro quei principj, e quelle origini di Cose Umane, ch'erano troppo necessarie e per condurre con felice successo la sua nobilissima impresa a quel fine, che si era proposto, e per divisare il vero interno *Spirito delle Leggi* così private, che pubbliche⁹⁸

⁹⁶ Ivi, p. 27.

⁹⁷ Ivi, p. 26.

⁹⁸ Ivi, p. 49.

L'incondizionato vichismo dell'accademico suscitò la reazione di Finetti. Il domenicano nei suoi *Principiis iuris naturae* si opponeva alle teorie di Grozio, Hobbes, Spinoza e Rousseau pervenendo nei capitoli finali alla confutazione delle tesi giuspolitiche di Vico attraverso la ripresa fattane da Duni⁹⁹. Ci pare rilevante la circostanza che il domenicano, presentando la sua opera a Maria Teresa d'Austria, la ritenesse opera pionieristica in quanto erano molto rari, se non del tutto assenti, gli autori cattolici di diritto naturale. Da qui l'ambiguità sostanziale di un'opera che si apriva riportando il favorevole giudizio di Le Clerc sul *De uno* di Vico (il cui apprezzamento veniva esteso all'intera scuola giuridica italiana) e si chiudeva con la censura del sistema di quest'ultimo: segno tangibile di come il domenicano cogliesse nel filosofo napoletano un precursore, ma ancora più decisamente un avversario nel tentativo di accreditarsi come massimo giusnaturalista cattolico.

Praetertim vero quantum Germanis Protestantibus Itali praestent ingenio, addiscere ipsi possunt vel ex solo Joanne Clerico, cuius testimonium neque ut minus idonei critici, neque ut minus aequi iudicis, respuere jure queunt. Porro ille ad Johannem Baptistam Vicum, qui opus suum de universi juris uno principio, et fine uno ediderat, scribens diserte testatur, acumen et eruditionem non minus apud Italos inveniri, quam apud septentrionales eruditos; imo vero doctiora, et acutiora dici ab Italis, quam quod a frigidiorum orarum incolis expectari queat¹⁰⁰.

Nonostante queste premesse l'opera finettiana non usciva dal perimetro dell'apologetica antiriformata. In particolare, la critica del giurista scaturiva in maniera inequivoca dalla formulazione dello stato di natura propugnata da Rousseau, che spostava, come ha rilevato Norberto Bobbio, il lungo dibattito

⁹⁹ G. FINETTI, *Joannis Francisci Finetti De principiis iuris naturae, et gentium adversos Hobbesium, Pufendorfium, Thomasium, Wolfium, et alios*, Venetiis, apud Thomam Bettinelli, voll. II, 1764. Una seconda edizione esce con lo stesso titolo e per il medesimo stampatore nel 1777. Più rara è una terza edizione napoletana ("Editio altera ab auctore aucta multisque mendis expurgata, et prima Neapolitana"), Neapoli, ex Typografia Abatiana, 1780.

¹⁰⁰ Ivi, Praefatio, XIV. Il passo viene soppresso nelle successive edizioni.

giusnaturalistico su un inedito terreno polemico e contestativo¹⁰¹. Tenendo ferma la centralità negativa del ginevrino, Finetti rimontava a ritroso percorrendo la storia del diritto naturale con una sensibilità per molti versi interna al dibattito settecentesco tra natura e cultura, facendosi intransigente difensore dell'eccellenza umana. Vico veniva collocato sullo stesso piano di Rousseau ma con un'accentuazione ulteriormente negativa, per aver posto lo stato di natura non sul piano dell'astrazione teorica ma della concreta storicità.

Duni nello stesso anno non fece mancare una *Risposta ai dubbi*¹⁰² del domenicano. Coinvolto suo malgrado in una polemica non priva di implicazioni teologiche e particolarmente insidiosa per un accademico del Papa, Duni sceglieva di far precedere il suo scritto dalle lettere dell'*imprimatur*. Non mancava di sanzionare gli argomenti del domenicano che gli apparivano nella sostanza «contro ogni legge di dialettica e metafisica» e nella forma «alieni dal carattere di uomo onesto, massime di chi professa le lettere»¹⁰³. Finetti, infatti, revocava in dubbio l'ortodossia del *Saggio* duniano che era stata approvato - come gli ricordava l'accademico - di «legittima autorità, cui voi, ed io siamo obbligati ad obbedire»¹⁰⁴. Inoltre, tacciava di empietà un autore ormai defunto come Vico, la cui la «sana dottrina in materia di religione»¹⁰⁵ non era mai stata revocata in dubbio, non esitando a criticare il giudizio del revisore napoletano

¹⁰¹ N. BOBBIO, *Il giusnaturalismo moderno* in A. ANDREATTA; A. E. BALDINI (a cura di), *Il pensiero politico: idee teorie dottrine*, vol. II Età moderna, Torino, Utet, pp. 169-196. Nonostante la centralità di Rousseau nell'opera del domenicano non si fa menzione di Finetti in S. ROTA GHIBAUDI, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Torino, Giappichelli, 1961.

¹⁰² E. DUNI, *Risposta ai dubbi proposti dal signor Gianfrancesco Finetti sopra il Saggio sulla giurisprudenza universale di Emmanuele Duni*, in Roma, libreria di F. Amidei al Corso, 1766. Si cita dalla ristampa in ID., *Opere complete*, cit., vol. III, con autonoma numerazione delle pagine. Il biografo di Duni Gennarelli rilevò la natura astiosa della *querelle* che attribuì anche al temperamento del giurista che era «per natura altamente irritabile, ed in ciò pure si accordava con quello del Vico, che si era scelto maestro» (XIII).

¹⁰³ Ivi, p. 31.

¹⁰⁴ Ivi, p. 32

¹⁰⁵ Ibid.

delle opere vichiane monsignor Torno, «lume ed ornamento del rinomatissimo clero napoletano (...) che voi insultate con ogni genere di contumelia»¹⁰⁶.

Nel suo furore apologetico Finetti non risparmiava neanche il suo confratello Daniele Concina, tra i maggiori controversisti della prima metà del secolo e protagonista della polemica anti-casuista, colpevole «d'adottare il sentimento di Vico sul fondamento del dritto naturale»¹⁰⁷. Concina aveva posto il *verum* vichiano come fondamento di un sistema giusnaturalistico cattolico mentre Finetti riteneva quella stessa nozione estremamente confusa. Secondo Duni il domenicano accomunava Vico e Rousseau senza intenderne le profonde divergenze, non comprendendo che il metodo filogenetico costituiva l'unico metodo d'indagine in grado di lumeggiare i primordi dell'umanità. Duni consigliava al domenicano l'opera di un «moderno, eruditissimo scrittore», il francese Antoine Goguet¹⁰⁸, vero e proprio catalogo di informazioni sull'umanità selvaggia. Seguendo Goguet Duni si serviva di un argomento del tutto estraneo alla metodologia vichiana vale a dire l'uso del metodo analogico tra i primi bestioni e i moderni “selvaggi”. Se il domenicano non voleva credere al metodo filogenetico vichiano allora poteva prestar fede a

testimoni viventi, che ci attestano gli stessi fatti? Prestereste fede almeno a quei, che coi proprio loro occhi gli han veduti in Europa?¹⁰⁹.

Il rigido criterio di invarianza antropologica e culturale propugnato dal domenicano precludeva la possibilità di investigare la remota antichità

¹⁰⁶ Ibid. La biografia e l'attività di Giulio Torno sono state ricostruite in O. PACIA, *Giulio Nicolò Torno. Un teologo e giurista del Settecento napoletano*, Napoli, Liguori, 1999.

¹⁰⁷ Ivi, p. 12. Su Daniello Concina A. PRANDI, *Religiosità e cultura nel Settecento italiano*, Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 193-224; sulle sue relazioni con Vico *Bibliografia vichiana*, p. 225-227.

¹⁰⁸ A. Y. GOGUET, *De l'origine des Loix, des Arts et des Sciences*, Paris, chez Desaint & Saillant, VII voll.1758. Significativa è la vasta circolazione di quest'opera nel Settecento italiano, anche attraverso le molte traduzioni, tra cui si segnala quella realizzata a Napoli da Antonio Cervone e dedicata a Niccolò Fraggianni, *Della origine delle leggi delle arti e delle scienze*, Napoli, nella stamperia di Giuseppe Di Domenico, III voll., 1762.

¹⁰⁹ Ivi, p. 48.

seguendola nel suo sviluppo diacronico, negando inoltre l'idea di perfezionamento che si doveva reputare evidente nella storia umana. La storia delle nazioni rivelava, secondo Duni, un innegabile progresso delle leggi civili verso l'*equità* naturale, un continuo raffinarsi del diritto dalla prima severità materiale verso una razionalità sempre più umana¹¹⁰. Allo stesso tempo però occorreva ribadire che mai nessuna legislazione civile eguaglierà il diritto naturale nel suo essere razionalità dispiegata¹¹¹, laddove per Finetti solo tale codice meriterebbe piena obbligazione coercitiva. A tal proposito Duni non mancava di riaffermare il nesso inscindibile tra autorità e diritto, sostenendo che

sono vani i desideri de' filosofi di ridurre i costumi, e leggi delle società civili alla purità, ed esattezza del vero morale; perché il corpo civile andrebbe a scomporsi, e seguirebbero mali, e perturbazioni maggiori¹¹².

Allo stesso tempo la legge civile quando non è conforme a quella naturale non merita obbedienza¹¹³. Duni faceva seguire alla sua trattazione una esposizione in stile geometrico del suo sistema giuridico volta a mostrarne la rigorosa consequenzialità contro la critica del domenicano reputata inadeguata anche perché condotta in uno stile analitico che infrangeva la salda consequenzialità geometrica del suo pensiero.

Finetti decise in un primo momento di non entrare nel merito e di replicare solo col sarcasmo¹¹⁴, ma già meditava un'opera che avrebbe dovuto mostrare l'evidente matrice libertina della filosofia vichiana.

¹¹⁰ Ivi, p. 62.

¹¹¹ Ivi, p. 64.

¹¹² Ivi, p. 66.

¹¹³ Ivi, p. 68.

¹¹⁴ *Novelle letterarie*, 30 maggio 1766, p. 338 « Sign. Duni amatissimo, vi mossi con tutta l'urbanità alcuni dubbi di lieve conto, e non essenziali, allo scopo dell'opera mia, più per darvi occasione di maggiormente spiegarvi, che per altro. Or ho letto la Risposta che mi avete data, e fatta stampare. Dirovvi tranquillamente il sentimento dell'animo mio. Quanto alla sostanza godo d'aver io ragione. Quanto ad alcune bazzecole non me ne curo.

2) L'Apologia di Finetti contro l'erramento ferino

Nel 1768 Finetti pubblica l'*Apologia del genere umano accusato di essere una volta bestia*,¹¹⁵ per il quale l'autore attinse al suo caleidoscopico repertorio di pseudonimi il grecizzante Filandro Misoterio (amante dell'uomo e spregiatore delle bestie). L'autore si presenta come «teologo, revisore di libri e consultore del Sant'Ufficio»¹¹⁶. Tralasciando il terreno della polemica giusnaturalistica il domenicano si proponeva un'analitica confutazione dello stato ferino dell'umanità gentilesca. L'opera, nelle intenzioni dell'autore, avrebbe dovuto essere completata da una seconda parte che non vide mai la luce. Di certo il libello godette di una discreta circolazione dal momento che disponiamo di due diverse edizioni veneziane con titolo differente ma sostanzialmente simili nel contenuto. Del resto la *querelle* dei bestioni aveva ormai una storia lunga, al punto che una pagina di Finetti allude ad un qualche coinvolgimento di altri accademici della Sapienza:

Quindi egli [Duni], trasportato da giovanile ardore, ha impreso a sostenere, colle maniere più aspre ed indecenti, che il sistema dello stato ferino di Vico non solamente sia vero, ma certo certissimo, incontrastabile e indubitato. A Duni si sono uniti alquanti dei suoi colleghi; ma la maggiore e più saggia parte di quei professori (per quanto ci è stato riferito da Roma), siccome sono restati sommamente nauseati dall'indecente maniera da lui tenuta in una quistione letteraria, così non sono restati punto persuasi dalle sue ragioni, o piuttosto cabale e sofismi. Quindi s'è accesa una

Quanto al modo tenuto nello scrivere oibò oibò, Signor mio, oibò. Sono con tutto il rispetto. 20 Aprile 1766. P.S Se presto o tardi saravvi data da altri risposta, sappiate che pur vi sono ossequioso amico. Gianfrancesco Finetti». L'inciso finale allude alla volontà di proseguire la polemica con una nuova opera.

¹¹⁵ F. FINETTI, *Apologia del genere umano accusato d'essere stato una volta bestia, in cui si dimostra la falsità dello stato Ferino degli antichi uomini colla Sacra Scrittura*, Venezia, appresso V. Radici, 1768, l'opera fu parzialmente ristampata da Benedetto Croce contro la ripresa delle interpretazioni cattoliche di Vico col titolo dell'altra edizione dell'opera *Difesa della Sacra Scrittura contro G.B. Vico*, Bari, Laterza, 1936. La versione originale propone in molti punti veri e propri confronti sinottici tra brani vichiani e passi della Scrittura.

¹¹⁶ Ivi, Introduzione, p. 6.

spezie di guerra tra quegli eruditi, alcuni condannandolo fortemente, ed altri difendendolo con eguale impegno: onde si son formati come due partiti di *ferini* e *antiferini*¹¹⁷.

Finetti intendeva mostrare l'eterodossia dell'erramento ferino ricavandola dal solo confronto con la Sacra Scrittura. Pur dichiarando di non volere, come scrive, inquietare «le ceneri di un pio scrittore defunto»¹¹⁸ criticava la ripresa della filosofia vichiana operata da Duni, e ancora di più la pretesa di ergerlo a «universal Maestro del genere umano»¹¹⁹. Gli elogi iperbolici che il materano tributava al suo autore apparivano al religioso contraddizioni manifeste. Non si conciliavano, infatti, l'oblio che Duni ravvisava attorno alle opere del maestro e la «venerazione de' dotti» che gli sarebbe stata tributata, né allo stesso tempo potevano convivere l'oscurità della prosa vichiana e la presenza in essa di «verità manifeste»:

Uno degli argomenti del men giusto pensare di Vico, è secondo me, il suo parlar generalmente troppo oscuro già accennato di sopra. Io sono stato sempre di parere che il ben pensare sia padre del ben parlare e che il buon ordine ed aggiustatezza delle idee rifonda naturalmente nelle parole la proprietà e la chiarezza. E non dubito che questo sia l'uniforme sentimento dei saggi. Come dunque può Vico aver pensato bene, ed essere estremamente oscuro?¹²⁰.

Finetti alludeva alla possibilità che l'oscurità vichiana potesse essere una sorta di strategia prudenziale:

Non mancano di quei che pretendono aver Vico appostamente affettato tanta oscurità e quella maniera sua particolare di scrivere per paura di dire tante più nuove e sublimi cose. Io non amo entrare nell'interno degli autori e non voglio supporre in Vico industria sì vile, e un fine così vergognoso¹²¹.

¹¹⁷ Ivi, p. 4.

¹¹⁸ Ivi, p. 6.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ivi, p. 13.

¹²¹ Ivi, p. 14.

Il domenicano in qualità di revisore ecclesiastico, non ignorava che la riforma dell'Indice promossa da Benedetto XIV invitava a non sottilizzare sull'ortodossia di autori di provata fede cattolica. La strategia polemica, quindi, doveva essere obliqua dimostrando come nonostante la probità dell'autore la sua filosofia favorisse «indirettamente» l'ateismo.

Fin dalle pagine introduttive l'autore accomunava il «celebre Giambattista Vico» e il famoso «Gianiacopo Rousseau» che «ha sostenuto lo stato ferino essere appunto lo stato naturale dell'uomo»¹²², non mancando più avanti nel testo di cogliere la differenza sostanziale tra i due:

E si noti che Rousseau dipinge i suoi selvaggi senza legge in foggia di finzione o sia d'ipotesi; mentre Vico e Duni ammettono come stati veramente e realmente al mondo i bestioni esleggi¹²³.

Si trattava di una notevole intuizione interpretativa che coglieva il rifiuto vichiano di ogni ipotesi giusnaturalistica incentrata su un astratto contrattualismo in ragione di una lettura storico-genetica del diritto¹²⁴.

Finetti ravvisava in Vico, oltre alla «sua aria magistrale e pedantesca»¹²⁵, la caratteristica patetica di «esagerare l'arduità di sue ricerche, e la sublimità di sue scoperte»¹²⁶. Era il caso del passo vichiano della *Scienza nuova* sull'origine della religione che sarebbe stato frutto di un ventennale travaglio speculativo. In realtà, replicava Finetti, Vico aveva spiegato la religione «nella stessa maniera che aveva tanto gran tempo avanti quel gran epicureo, amico di Nerone e soprantendente dei suoi piaceri, Petronio...»¹²⁷. Tale erronea

¹²² Ivi, p. 3.

¹²³ Ivi, p. 86.

¹²⁴ Su questo tema A. MONTANO, *Storia e convenzione: Vico contra Hobbes*, Napoli, La Città del Sole, 1996.

¹²⁵ Ivi, p. 15.

¹²⁶ Ivi, p. 17.

¹²⁷ Ibid.

cognizione del fenomeno religioso, infatti, non poteva essere scissa dalla sua idea di Provvidenza che appariva al domenicano altrettanto «insensata», in quanto priva di un qualsiasi finalismo: Vico non riusciva a spiegare quale fosse stato il senso di quella temporanea caduta dell'uomo nella più spregevole ed animalesca condizione. Il ritratto di Vico «filosofo della Provvidenza», veniva così sapientemente rovesciato da Finetti in quello di un «mero naturalista o fatalista»¹²⁸.

Senonché, anche l'epicureo Lucrezio potrebbe con la stessa ragione esaltare la sua «provida natura», perché i corpi dei primi uomini furono, secondo lui, più grandi e più robusti di quello che divennero poi, a cagion d'essere stati prodotti dalla dura terra, «quod tellus dura creasset», onde potevano lungo tempo resistere al caldo e al freddo, ai geli e a tutte l'intemperie dell'aria¹²⁹.

Aborriva alla coscienza cristiana «restar offesi del di lui coraggio di attribuire alla divina Provvidenza fatti ed ordini di cose da lui puramente immaginati e finti...»¹³⁰. Se Vico era accostato a Rousseau sullo stato di natura, l'analisi complessiva della filosofia vichiana suscitava al domenicano un'analogia con Nicolas Boulanger. A tal proposito, occorre rilevare che Finetti fu tra i primi ad accostare il nome di Vico a quello del collaboratore dell'*Encyclopédie*¹³¹, senza per altro conoscere il parere che Ferdinando Galiani da Parigi aveva inviava al Tanucci all'uscita dell'*Antiquité dévoilée* del filosofo francese:

Il francese ha rubato da G.B. Vico e non lo ha citato. Però ci sono molti che sanno ora qui il plagio e mi domandano la *Scienza nuova* di Vico, libro fatto «all'oscuro» da un uomo che aveva gran lumi. Questo libro di Boulanger meriterebbe la curiosità di Vostra Eccellenza e la lettura di Pasquale (Carcani).

¹²⁸ Ivi, p. 18.

¹²⁹ Ivi, p. 19

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Si veda F. VENTURI, *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger (1722-1759)*, cit., (in part. Boulanger e Vico, pp. 124-140). Sul ruolo del filosofo nell'Illuminismo francese S. MANCA, *Gli articoli di Nicolas-Antoine Boulanger per l'Encyclopedie*, «Rivista Storica Italiana», vol. CVII, fasc. III – settembre 1995, pp. 614-646, cui si rimanda anche per la bibliografia sull'autore.

Più tranciante fu la risposta del Tanucci che confermava l'analogia di Galiani rovesciandola in negativo:

Non so che sarà quell'*Antiquité dévoilée*, ma ho osservato Boulanger un sol di marzo: muove, ma non risolve, non adempie. Credo che sia vivace, ma non dotto: vede e travede, e crea. Il benedetto Vico era qualche cosa di questo anch'esso; aveva bisogno di qualche Vossio, Lipsio, Turnebo, Vittori, Manuzio, Averani, Petavio per assessore, onde empire colli fatti delle nazioni e degli uomini e colli pensieri dei sapienti quelle lacune di prove che rimangono sotto gli archi dei suoi salti. Al più, può Vico, senza questo ripieno, essere un'edera di Bacone, d'un passeggiere notturno che vada dietro quella lanterna¹³².

Finetti dal canto suo confermava alcuni ritratti stereotipati del filosofo napoletano circolati tra i contemporanei che lo conobbero allo scopo di richiamarli nella sua polemica, mentre inaugurava ulteriori ipotesi interpretative destinate ad avere una vasta circolazione che probabilmente aveva raccolto per impiegarli nella sua polemica e allo stesso tempo inaugurava ulteriori ipotesi interpretative destinate ad avere lunga storia, non esitando ad istituire analogie eclettiche tra Vico e i maggiori filosofi d'Oltralpe. Questi esercizi analogici dei primi lettori di Vico basterebbero da soli a intendere come nella loro percezione la *Scienza nuova* si ponesse in comunicazione con i temi e con lo stile di pensiero settecentesco. Il domenicano basava le sue considerazioni non sull'opera letta da Galiani bensì sulle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* e sull'*Elie et Enoch* inoltre, non potendo dipanare filologicamente la matassa degli apporti involontari e dei plagi più o meno consapevoli decise di limitarsi ad analizzare minutamente i punti di accordo tra i due. Pur non potendo

¹³² Cit. in F. VENTURI, *L'antichità svelata*, cit., p. 125-6. Su Galiani P. AMODIO, *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del bonheur. Studio sull'abate Galiani*, Napoli, Guida, 1997.

risolutamente affermare, che quell'empio autore abbia in fatti studiato la *Scienza nuova* di Vico (...) tanta è l'affinità che si scorge tra il di lui ragionare e quello di Vico, che par difficile il non persuadersi ch'ei non abbia profittato della lettura di quello, comechè i sistemi siano molto differenti e le mire ancor più distanti¹³³.

Vico e Boulanger erano considerati i teorici dello stato naturale che il filosofo francese presentava come l'ultima «di quelle gran rivoluzioni alle quali l'universo, giusta il pensare dei libertini, dee sempre dopo lunghissimi intervalli di tempo soggiacere»¹³⁴, entrambi sostenevano che solo pochissimi uomini scamparono alla catastrofe restando a lungo in balia delle fiere. Inoltre, immaginarono che i primi uomini dopo il Diluvio si governassero attraverso una teocrazia da cui nacquero i primi eroi e divinità delle nazioni, facendosi inoltre sostenitori di una critica filosofica rivolta alla destoricizzazione di individualità storiche ridotte a caratteri poetici. Vico aveva applicato tale metodo critico solo all'interno del perimetro della storia profana, Boulanger non aveva esitato ad estenderlo alla critica biblica ma il sostrato filosofico appariva al domenicano più che mai comune:

Vico nega che il famoso Omero sia stato alcuna reale e singolare persona, ma un mero carattere della "Greca poesia": e Boulanger non manca di fare del re David, invece di un particolare re poeta, un carattere della poesia ebraica¹³⁵.

Era «facil cosa» – scriveva Finetti – «ai mali intenzionati il passar dal profano al sacro» e rivolgere lo stesso metodo critico «per insultare alla Religione naturale e rivelata»¹³⁶, alla stregua di Spinoza (mai citato ma sempre riconoscibile dietro la trama apologetica del domenicano), che pur riconoscendo la storicità di Mosè quale legislatore della nazione ebraica ne aveva negato il ruolo di autore dei Sacri Testi.

¹³³ F. FINETTI, *Apologia*, cit., p. 22.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ivi, p. 23.

¹³⁶ Ivi, p. 24.

Finetti sembrava disposto a concedere *ad absurdum* che realmente non fosse stato Mosè l'autore delle Scritture, ma anche in questo caso l'autorità di quello storico sarebbe stata più salda delle «immaginazioni» filologiche vichiane:

Quando anche Mosè non fosse stato altro che un autore profano, essendo egli l'autore più antico di tutti, chi poteva di lui esser meglio informato da chi e come sia stato ripopolato il mondo dopo il diluvio? E Vico, lasciato un tale autore da parte e in oblio, come se nulla avesse mai scritto di tal cosa, si cava dalla propria immaginazione certa strana, inaudita sorta di fondatori delle nazioni, se li finge come vuole, e senza renderne alcuna ragione, e senza allegar alcun fondamento, ce li propone come certi e indubitati (e Duni se ne fa mallevadore) e pretende su di essi fondar una “Scienza nuova” e tratta da ignoranti tutti gli autori, storici, filosofi, filologi, giureconsulti, ecc..., perché non hanno conosciuta una siffatta origine delle nazioni del mondo, e non hanno da essa cominciato a trattare il Diritto delle genti!¹³⁷.

Il domenicano riuniva le tesi eterodosse vichiane ricavate dal confronto con le Sacre Scritture in ventitré proposizioni erronee¹³⁸. Tra queste la più «scandalosa» era individuata nell'interruzione della continuità della religione rivelata che non a caso era posta in chiusura del sommario finettiano, quasi a voler essere rimarcata con maggior enfasi. Com'è noto, Vico aveva attribuito alla storia sacra degli ebrei un'indiscussa primazia: nella sua opera la storia sacra e quella profana costituivano due linee di sviluppo della storia universale distinte e qualitativamente eterogenee destinate a non mai incrociarsi. Finetti, diversamente, ravvisava nella storia universale vichiana un punto critico di estrema frattura coincidente con l'erramento ferino postdiluviano e più specificamente incarnato nella figura dei giganti. A quell'altezza le due storie subivano un ricorso fino a confondersi vicendevolmente. Nella *Scienza nuova* si leggeva che dopo la dispersione degli uomini sulla Terra anche la stirpe di Sem, progenitore del popolo ebraico, cadde nello stato ferino perdendo la cognizione

¹³⁷ Ivi, p. 65.

¹³⁸ Ivi, p. 27-30.

della religione rivelata. Così facendo egli ammetteva che per un lungo periodo non vi furono uomini sulla Terra che conservarono la vera religione finendo per asserire l'interruzione della perenne tradizione della Chiesa:

XXI. – E' dogma certo della Scrittura che la chiesa di Dio abbia durato sempre da che ha cominciato il mondo.

Vico col far imbestialire tutte le razze dei figlioli di Noè la fa interrotta per più secoli.

XXII. – La Scrittura non lascia alcun dubbio che sempre sia stata qualche religione, e porge molti argomenti per dimostrare la perenne credenza dell'immortalità dell'anima.

Vico dopo un'interruzione totale di due secoli fa nascere la religione dal panico timore dei fulmini, e la universale credenza dell'immortalità dell'anima dall'uso di seppelir i cadaveri dei trapassati per putore che tramandavano¹³⁹.

Se ne ricavava che

Vico col suo ferino stato tronca ogni via, per cui la salutar tradizione si conservi e trascorra; dunque, l'incauto di lui sistema anche per questo capo reca onta e danno alla religione¹⁴⁰.

Quindi lo stato ferino, distruggendo la tradizione, diviene svantaggioso alla religione¹⁴¹.

La critica del domenicano era del tutto riconducibile a quanto egli stesso aveva sostenuto circa l'esegesi scritturistica: il valore della tradizione, sulla scorta di Richard Simon, rappresentava l'unico argine ad una filologia ipercritica che finiva per rigettare la religione in un esiziale scetticismo.

¹³⁹ Ivi, p. 30.

¹⁴⁰ Ivi, p. 79.

¹⁴¹ Ivi, p. 80.

Finetti mostrava una netta chiusura verso ogni posizione filosofica che mettesse in discussione la primazia umana, anche solo condizionandola storicamente. In questo senso considerava arbitraria e scandalosa la condizione umana nello stato ferino che comportava una diminuzione della *dignitas hominis* ben più accentuata di quella propugnata dai libertini nell'asserire l'equivalenza dell'anima razionale con quella animale:

Ho detto peggiore delle bestie; conciossiaché mettiamoci un poco a considerare i selvaggi di Vico. Dessi essendo uomini non lo sono; e sono bestie non lo essendo. Che mostruose contraddizioni! Sono uomini perché sono forniti della facoltà di pensare e vivere umanamente. Sono però a condizione peggiori delle bestie, poiché condannati a vivere bestialmente non hanno i mezzi, le armi e gl'istinti, che propri son delle bestie¹⁴².

L'antropologia "pativa" vichiana, fortemente inscritta nella corporeità, finiva per stabilire una differenza meramente quantitativa tra l'uomo e la bestia, laddove l'unica soluzione ortodossa sarebbe stata il dualismo¹⁴³. Tale era l'erroneità delle proposizioni vichiane che l'autore non esitava a rinnovare la sua critica a Domenico Torno che ne aveva avallato la pubblicazione.

La polemica aveva raggiunto un livello di tale asprezza al punto che non è difficile congetturare, pur in assenza di riscontri documentari al riguardo, che sia stato fatta cessare con un intervento d'autorità. Il domenicano, infatti, aveva incautamente fatto precedere all'edizione della sua opera le lettere di encomio che il riformatore trentino Carlo Antonio Pilati gli aveva inviato a proposito del suo *De principiis*, ma nello stesso anno il riformatore trentino sarebbe caduto nelle maglie della censura austriaca per la sua *Riforma*

¹⁴² Ivi, p. 69.

¹⁴³ N. PERULLO, *Bestie e bestioni. Il problema dell'animale in Vico*, Napoli, Alfredo Guida, 2002, in part. pp. 151-214; Sull'antropologia "pativa" di Vico si rimanda ad A. MASULLO, *Vico: la libertà rivelata dall'occasione*, in ID., *La libertà e le occasioni*, Milano, Jaca Book, 2011.

*d'Italia*¹⁴⁴. L'aver chiamato un autore condannato prima dal braccio secolare e poi da quello ecclesiastico a mallevadore delle sue tesi dovette procurare seri grattacapi al domenicano, al punto da giustificare il suo successivo silenzio. Finetti, inoltre, pubblicando trionfalmente le lettere di Pilati non ne coglieva le critiche sostanziali dietro la patina elogiativa. Il riformatore trentino se elogiava il frate friulano per aver divulgato i temi del giusnaturalismo, perlopiù ignorati nella cultura italiana, lo riteneva anche partecipe di tutti quegli atteggiamenti negativi tipici degli scrittori giuridici italiani. Questi, scriveva sarcasticamente Pilati, sembravano provare uno «straordinario timore» per quel genere filosofico, analogo a quello che ancora avvertivano per «orchi, befone ed eretici»¹⁴⁵. Finetti aveva scritto da controversista cattolico più che da filosofo, non preservando l'autonomia del diritto naturale dalla religione, e proferendo una parossistica condanna dell'intera tradizione protestante:

Ella può dunque con sicurezza arguire da questo che quel tanto che vi ho detto in lode sua, benché ancora non eguagli il di Lei gran merito, provenga propriamente dalla stima che ho coneputa della bellissima e savissima opera sua sui *Principi della legge naturale*, la quale a mio giudizio certamente supera ogni altro libro che in materia di legge naturale sia stato da autori cattolico o italiano o tedesco dato finora alla luce. Io ammiro in Lei la sodezza della sua dottrina, le perspicuità nel trovare gli errori altrui, l'ingegno nello stabilire le sue sentenze, e nel confutare quelle degli avversari, la chiarezza con cui si spiega, l'erudizione che regna in tutta l'opera, e finalmente la gran letteratura che chiaramente mostra di avere, le quali cose tutte si fanno vedere in Lei per una singolare ed eccellente maniera. All'incontro, Io Le dirò ingenuamente che ho sempre, rispetto alle scienze profane che non dipendono immediatamente dalla Religione, grandemente stimato quegli stessi autori, ch'Ella nell'opera sua ha preso a combattere e a voler pressocchè annichilire. E questa stima io la conservo tuttavia,

¹⁴⁴ Sulla vicenda che costituisce uno dei più importanti casi di censura nell'Italia del secondo Settecento S. LUZZI, *Il processo a Carlo Antonio Pilati (1768-1769), ovvero della censura di Stato nell'Austria di Maria Teresa*, "Rivista Storica Italiana", anno CXVII, fascicolo III, 2005, pp. 687-739.

¹⁴⁵ Per la sarcastica disamina pilatiana S. LUZZI, *Percorsi secolarizzati nell'Italia del Settecento. Diritto naturale ed etica scozzese nel «sistema» di Carloantonio Pilati*, in *Illuminismo e Protestantesimo*, a cura di Giulio Cantarutti; Stefano Ferrari, Accademia Roveretana degli Agiati, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 149-170.

nonostante tutto lo sforzo da Lei adoperato per rovinare il credito di quella gente poco religiosa sì, ma però dotta ed ingegnosa. Sicchè a mio giudizio Ella ha scritto eccellentemente per quello che spetta alla legge naturale, ed in ciò Ella è propriamente l'unico fra i nostri. Ma Ella, non è poi, a mio debole parere, riuscita così bene nel suo impegno contro i protestanti; il che non già ad alcuno suo difetto, ma alla qualità della sua causa attribuir si deve¹⁴⁶.

3) La democrazia a Roma e la teoria delle forme di governo

Duni contrastava le idee finettiane avendo già alle spalle il solido retroterra costituito da diverse opere di natura storico-giuridica. Nel 1763, in particolare, aveva pubblicato *Origini e progressi del cittadino romano*¹⁴⁷. L'opera si riallacciava all'esigenza di una piena storicizzazione del diritto romano nei termini in cui Vico aveva impostato il problema sin dal *Diritto universale*. Il filosofo napoletano aveva dato alle stampe la propria opera giuridica nel 1720, in vista del concorso universitario per la cattedra di giurisprudenza, asserendo di voler attuare il programma mai prima intrapreso di «studiare il Gius Romano col ragguaglio delle condizioni politiche di Roma»¹⁴⁸.

Gli studi attuali rivedendo l'interpretazione tradizionale di Croce e Nicolini, tendente ad appiattare la grande opera giuridica vichiana all'interno di una linea di sviluppo continuista culminante nella terza edizione della *Scienza nuova*, si mostrano più decisamente orientati ad attribuirvi una sua specifica autonomia. Tale specificità è stata connotata anche nel senso di una

¹⁴⁶ Apologia, pp. XXXVIII e XXXIX- XLIII.

¹⁴⁷ E. DUNI, *Origine e progressi del cittadino e del governo civile di Roma*, Roma, appresso F. Bizzarrini Komarek, voll. II, 1763-4.

¹⁴⁸ G. B. VICO, *De uno*, p. 11.

maggiore «politicalità» del *De uno* rispetto alle diverse redazioni della *Scienza nuova*¹⁴⁹.

Tali precisazioni possono essere utili per intendere la lettura fortemente sistematica della filosofia vichiana offerta da Duni. L'accademico della Sapienza medita un vero e proprio trittico vichiano in cui l'opera che assurge a modello di riferimento è sempre il *Diritto Universale*, più che le diverse edizioni della *Scienza nuova*. Duni orientava la trattazione ad una ricostruzione delle rivoluzioni giurpolitiche della *respublica* romana a partire dalla concreta storicità della società latina, machiavellianamente percorsa dal conflitto per il riconoscimento dei diritti della plebe contro la parte ottimizia. Questi ultimi cercarono di arginare le istanze tribunicie con continui adeguamenti pattizi ma la plebe riuscì progressivamente ad erodere l'originaria struttura delle prime repubbliche aristocratiche incentrate sulla *tutela* degli eroi verso i *clientes*, sino ad ottenere una formale parità di diritti sociali attraverso il ricorso alle leggi agrarie. Come ha scritto Arnaldo Momigliano:

Questa ricostruzione della storia arcaica di Roma in termini di leggi agrarie è una delle singolarità meno notate (a quanto mi consta) del pensiero vichiano (...) E' quindi un problema aperto da quali esigenze Vico sia stato ispirato a interpretare la storia romana arcaica come un progressivo riconoscimento del diritto dei plebei alla terra¹⁵⁰.

Del resto l'autore non mancava di chiarire il nesso di stretta filiazione che lo legava alla sua principale fonte i cui risultati si riproponeva di divulgare ed approfondire:

Avendo io dunque trovato gli argomenti del dottissimo Vico, non solamente non soggetti a confutazione, ma uniformi alla vera Storia Civile di Roma, mi sono

¹⁴⁹ Si rimanda alle considerazioni di G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981 e sulla stessa linea interpretativa B. NADDEO, *Vico and Naples: The Urban Origins of Modern Social Theory*, Cornell University Press, Ithaca - London, 2011.

¹⁵⁰ A. MOMIGLIANO, *La nuova storia romana di G. B. Vico*, in "Rivista Storica Italiana", anno LXXVII (4), 1965, pp. 773 – 790, cit. p. 786.

determinato di porgli in chiaro; tantopiù, che per la brevità, di cui egli s'avvalse nell'esporgli, sono stati anzi trascurati, che esaminati dai dotti¹⁵¹.

Vi era quindi, in primo luogo, l'esigenza di una nuova esposizione della filosofia giuspolitica del maestro che ne appianasse alcune difficoltà esegetiche, al punto da non essere del tutto fuorviante il giudizio di Max Ascoli che considerava le opere di Duni come la prima traduzione in prosa della filosofia vichiana¹⁵². All'interno del trittico duniano l'opera sulla storia di Roma - come ha rilevato Fabrizio Lomonaco¹⁵³ - risulta senz'altro essere la più riuscita fino ad acquisire una propria autonoma originalità. Duni, in particolare, ribadiva la centralità della teoria delle forme di governo considerata come la principale scoperta vichiana, al punto da presentarla come il grimaldello teorico per intederne la filosofia nel suo andamento sistematico. Il ciclo eterno delle forme politiche costituiva l'ossatura concettuale capace di descrivere la «vita delle nazioni» nel loro sviluppo e fino alla inevitabile decadenza. Il tema della teoria delle forme di governo in Vico, ci sembra una delle questioni più rilevanti, quanto meno notate per la storia della sua ricezione. Nonostante quella vichiana si presentasse come una teoria innegabilmente eccentrica finiva per trovare accoglimento non solo in Duni, ma anche in autori di prima grandezza del movimento riformatore napoletano come Pagano, Grimaldi, Cuoco, pur ponendosi in consapevole alternativa sia al modello dualistico aristotelico che a quello degenerativo di impianto platonico. Attorno alla teoria delle forme di governo s'incentrava tutto il secondo tomo dell'opera duniana:

La costante esperienza di tutte le Nazioni, di cui ci è pervenuta la fama, ci convince bastantemente, che le Nazioni al pari d'ogni altra cosa dell'Universo sono soggette a principio e termine; e chiunque seriamente voglia riflettere il naturale lor corso e giro, dovrà meco convenire, che ognuna corre dentro un certo determinato ordine di

¹⁵¹ Ivi, p. 270.

¹⁵² M. ASCOLI, *Saggi vichiani: I. La filosofia giuridica di Emmanuele Duni*, Roma, Garroni, 1928, p. 283.

¹⁵³ F. LOMONACO, *La polemica sulle origini delle Pandette e delle XII Tavole*, cit., pp. 235-295, in part. pp. 277-8.

vicende e di gradi, onde si passa ordinatamente dall'uno all'altro, sinchè si perviene a quell'ultimo punto, che forma la totale di lei decadenza e dissoluzione. E siccome ogni cosa dell'Universo è destinata a vivere dentro un certo giro del suo proprio essere, che noi diciamo principio, avanzamento, e termine; così e non altrimenti avviene nelle Società civili, in cui scorgersi costantemente lo stesso ordine di principio, avanzamento e termine¹⁵⁴.

Duni accoglieva la teoria delle forme di governo esposta da Vico scandita dalla successione aristocrazia – repubblica popolare – monarchia. Si trattava, come ha scritto Norberto Bobbio, di una concezione progressiva delle forme di governo per cui l'avanzamento alla stadio successivo avveniva nel segno dell'evoluzione e del progresso¹⁵⁵. La «scoperta» vichiana risiedeva nell'ordine della successione, in quanto la monarchia non si presentava più come la prima forma di governo ma ad essa si giungeva solo al termine del ciclo. Il primo stadio, infatti, fu la repubblica ottimizia che costituiva la naturale estensione del potere pre-politico dei *patres*. Dalla storia delle origini di Roma – sosteneva Duni - si ricavava che quando i Quiriti decisero di eleggere un sovrano, questi fu solo una sorta di *primum inter pares* che non assorbì nella sua persona la pienezza del potere legislativo destinato a restare saldo nelle assemblee ottimizie. Con la progressiva elargizione dei diritti civili si giunge allo stadio che nel lessico vichiano è detto *respubblica populorum* o anche *libera* ma che Duni designa, alla maniera di Bodin, come «perfetta democrazia», in cui vengono universalmente riconosciuti i diritti civili e quelli politici coincidenti con il diritto al voto nei comizi centuriati. Il giurista materano riservava grande attenzione alla trattazione della repubblica aristocratica, non solo perché essa si presentava come il momento aurorale della vita politica ma anche perché, come ha scritto Eluggero Pii, nella sua articolazione si rinveniva il «segreto» della teorica politica del maestro¹⁵⁶. Duni, in tal senso, ribadiva

¹⁵⁴ E. DUNI, *Origine*, cit., tomo II, pp. 1-2.

¹⁵⁵ N. BOBBIO, *Vico e la teoria delle forme di governo*, BCSV, VIII (1978), pp. 5-27.

¹⁵⁶ E. PII, *L'Utile e le forme di governo nel Vico politico*, in *Dalle "Repubbliche" elzeviriane alle ideologie del '900. Studi di storia delle idee in età moderna e contemporanea*, a cura di V. I. Comparato ed E. Pii, Firenze, Olschki, 1997, pp. 105-134.

l'esistenza di due forme pre-politiche: il potere familiare e quello delle repubbliche eroiche. Nel descrivere la rivoluzione del passaggio dal potere familiare alle società politiche in ragione dell'instaurazione delle repubbliche aristocratiche l'accademico riprendeva l'ipotesi storico-giuridica del Pufendorf per conferirvi un diverso esito:

I Padri di famiglia (...) dovendo decedere da quella potestà assoluta, che esercitavano in casa, cercheranno di cedere il meno che sia possibile dell'antica Signoria¹⁵⁷.

Per tale ragione essi non conferiranno il potere assoluto ad un monarca, ma fonderanno una repubblica «aristocratica delle più severe, che mai si possa immaginare, come realmente lo furono le Nazioni tutte nei loro sorgimenti¹⁵⁸». Analogamente, si respingeva l'ipotesi machiavelliana che teorizzava l'esistenza di una «frode» quale ragione sufficiente per lo stabilimento delle prime monarchie, in quanto «la forza di uno solo non è, né può essere paragonata alle forze unite di tanti padri di famiglia, quanti converranno a formare le società¹⁵⁹».

Nella lettura di Duni, la filosofia politica vichiana appariva pienamente intellegibile all'interno delle categorie settecentesche, in quanto la sua concezione della storia si orientava nel senso di uno sviluppo naturale rigidamente determinato in senso costante e rettilineo verso il meglio¹⁶⁰. Pertanto le rivoluzioni storico-politiche non avvenivano mai per salti, ma – esprimendoci con le categorie di Duni - «a poco a poco» e «per gradi».

Duni, inoltre, in accordo con Vico, guardava con diffidenza alla teoria del governo misto che quest'ultimo aveva ammesso solo in tre casi: come «pactum» pacificatore tra le diverse componenti della repubblica nel momento di massimo conflitto (quasi a volerla intendere come una soluzione emergenziale),

¹⁵⁷ Ivi, p. 22.

¹⁵⁸ Ivi, p. 25.

¹⁵⁹ Ivi, p. 20.

¹⁶⁰ S. MAZZARINO, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, Guida, 1971, pp. 74-78.

come forma residuale per cui le nuove forme di governo conservano sempre qualcosa delle antiche, e come transito nel passaggio da uno stadio all'altro. Duni, condividendo l'impianto teorico generale del maestro, approfondiva sostanzialmente questa terza accezione, riducendo le forme di governo miste a «tramezzi» nel passaggio da uno stadio a quello successivo¹⁶¹.

La storia giuspolitica di Roma, nelle sue diverse componenti del diritto, della cittadinanza e delle forme di governo tra loro saldamente correlate veniva a costituire l'asse di rotazione su cui necessariamente veniva a impernarsi il «sistema» della storia romana che diversamente andrebbe inteso come «una favola, che per una narrazione di fatti realmente accaduti»¹⁶². Infatti:

Come potessero stare insieme qualità di volgo privo d'ogni diritto civile, colla massima prerogativa della legislazione, sarà questo un enigma degno di quei Libri Sibillini da cui spesso s'avvalsero gli accorti Patrizj per arrestare il furor della Plebe...¹⁶³.

Duni individuava tre diverse «scoperte» vichiane tra loro rigidamente connesse designandole in termini di «sistema della cittadinanza» e «sistema delle forme politiche» e «sistema del diritto delle genti». A tal proposito non è azzardato affermare che il principale merito di Duni come interprete di Vico sia stato nell'aver inteso come il *De uno* contenesse enunciata una riflessione storica sull'evoluzione della cittadinanza nel mondo antico che si saldava strettamente col tema delle rivoluzioni delle forme di governo a Roma. Prescindendo da queste coordinate filologiche il «sistema della storia romana» finiva per ricadere nell'anacronismo. A tal proposito l'autore ricordava come «il diritto al suffragio a tutti non può nascere che in una perfetta democrazia», in quanto

¹⁶¹ Scriveva al riguardo «che tali mescolanze altro non sono, che alterazioni delle forme principali (p. 8), vale a dire che «tramezzano tra l'uno e l'altro stato» (p. 9).

¹⁶² E. DUNI, *Origine*, p. 249.

¹⁶³ Ibid.

Non è possibile il poter concepire nello stesso Ceto di persone *Signoria di potestà*, ed *abbiezione servile*, come cose, di cui in natura civile l'una necessariamente esclude l'altra¹⁶⁴.

La storia giuspolitica di Roma veniva a configurarsi come un sistema dinamico di acquisizioni progressive generate dal conflitto sociale e non, seguendo la tradizione, come un patrimonio già circoscritto all'origine e custodito immutato nei secoli.

Duni, inoltre, poneva grande attenzione ai presupposti metodologici della sua ricerca. In particolare, il rapporto con le fonti antiche doveva essere improntato a criteri rigorosamente storico-critici, vagliando le testimonianze di autori come Tito Livio che scrivendo in età imperiale tendevano a proiettare sino ai primordi diritti che invece saranno universalmente conquistati solo progressivamente. Per questa ragione Vico aveva suggerito di partire da «capi» di storia certa e da questi procedere per una complessiva chiarificazione della storia sociale romana. Se ne ricavava che i diritti di connubio, proprietà, cittadinanza non erano certo in possesso della plebe romana agli albori della *respublica* ma vennero ottenuti solo attraverso il ricorso ai tumulti. Gli ottimati dovettero adeguarsi con progressive elargizioni pattizie che andarono ad erodere l'ordinamento politico e il rigido *ethos* improntato alla *tutela* delle prime repubbliche aristocratiche. Queste si connotavano sulla base di una rigida differenziazione tra patrizi e i plebei, in quanto i primi potendo dimostrare la propria discendenza godevano di una cittadinanza piena vedendosi riconosciuta la pienezza dei diritti religiosi (auspici e nozze) e civili (cittadinanza, proprietà).

In questo contesto Duni, s'inseriva nel dibattito europeo sulla legislazione decemvirale accreditando l'origine autoctona delle leggi romane. Era un punto di straordinaria rilevanza in quanto ammettere l'origine allogena della

¹⁶⁴ Ibid.

legislazione decemvirale comportava la messa in crisi dell'intero «sistema» vichiano incentrato sulla primazia della filosofia dei giureconsulti romani rispetto alle singole tradizioni sapienziali greche. Su questa piattaforma teorica il giurista materano innestava le acquisizioni filo-genetiche ricavate da Vico su di un linguaggio machiavelliano, al punto che il ricorso degli ottimati allo «stratagemma» delle XII Tavole era apertamente definito una «frode»¹⁶⁵. Vico «tra l'altre ammirabili nuove scoperte»:

...non ebbe la minima difficoltà di definire con argomenti senza risposta una tal tradizione, come nata dalla fraudolenta condotta degli Ottimati, i quali per sfuggire il grave intoppo delle Tribunizie pretensioni promosse in questo tempo, cioè di volersi arrogare colla forza l'autorità di prescrivere Leggi al Senato, e per quietare il tumulto, pensarono l'espedito di ricorrere agli stranieri...¹⁶⁶.

Il giudizio del *De oratore* ciceroniano circa la superiorità della filosofia dei giureconsulti romani sopra l'intera sapienza greca, testimonierebbe che mentre permaneva negli strati popolari il mito dell'origine greca della legislazione decemvirale una ristretta elite conosceva la loro concreta genesi storica. Era del resto una «superstizione dei dotti» quella di credere che la civiltà sia avanzata attraverso «comunicazioni de' costumi e delle Leggi dall'una Nazione all'altra», laddove

I corpi civili debbono nascere coll'idee proprie degli stessi membri, che lo compongono, e non con quelle degli esteri¹⁶⁷.

Contro chi si illude di «eternare le nazioni»¹⁶⁸ – scrive Duni ricorrendo ancora una volta al bagaglio semantico del Segretario Fiorentino - occorre mostrare le permanenti rivoluzioni delle forme politiche a cui gli stati necessariamente

¹⁶⁵ Ivi, p. 257.

¹⁶⁶ Ivi, p. 267.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ivi, p. 3.

soggiacciano, dovute alla reciprocità che le leggi civili instaurano con «la natura degli uomini governati»¹⁶⁹.

E qui giova di osservare quell'altra solenne dissonanza degli Storici nell'aver attribuito alla Plebe il diritto del suffragio fin dai tempi della più severa Aristocrazia, che mai regnasse in Roma, non meno sotto i Re, che per lungo tempo sotto i Consoli, quando per lo contrario chi considera di qual peso sia la potestà di suffragio ne' pubblici affari, o sia *potestà Legislativa*, non può senza una manifesta contraddizione ammettere forma di governo Aristocratica insieme col diritto del suffragio alla Plebe, perché tanto è dire Aristocrazia, quanto potestà *Legislativa* in persona degli *Ottimati*, esclusa la *Plebe*. Dunque bisognava fingere il governo di Roma de' primi secoli per Democratico, per dare dritto di suffragio a tutti, ed allora andrebbero a terra tutti i racconti, che gli Storici ci fanno delle contese civili...¹⁷⁰.

Mentre la trattazione vichiana, come si è detto, appariva sostanzialmente incentrata sulla funzione originaria della repubblica aristocratica quale fondamento della storia giuspolitica latina, Duni privilegiava il tema della democrazia a Roma, che sarebbe sopravvissuta, nell'aspetto dei diritti anche con l'instaurazione del principato. Nonostante questi elementi di notevole elaborazione critica la sua opera ci sembra carente nella considerazione di quei fattori di costituzione materiale, diremmo in termini modernizzanti, in grado di disciplinare in senso elitistico il voto delle centurie¹⁷¹. Un tema che invece aveva trovato, specie nel *De uno* vichiano una indiscutibile centralità.

Esula dagli obiettivi di questa ricerca la ricostruzione della notevole storia degli effetti dell'opera che pure meriterebbe ulteriori indagini. Era già stato Achille Gennarelli, curatore dell'edizione ottocentesca delle opere giuridiche dell'autore a notare come essa «non abbastanza apprezzata in Italia, lo fu però grandemente oltremonti»¹⁷². Gennarelli faceva riferimento alla

¹⁶⁹ Ivi, p. 426.

¹⁷⁰ Ivi, p. 443.

¹⁷¹ Per la ripresa d'interesse verso questi temi nel dibattito sul diritto romano nel secondo dopoguerra si rimanda a A. GUARINO, *La democrazia a Roma*, Napoli, Liguori, 1979.

¹⁷² A. GENNARELLI, *Notizie di Emmanuele Duni*, cit., p. XVII.

significativa circolazione dell'opera in Francia, dove Duni si era recato in due diverse occasioni, secondo una testimonianza già attestata da Lorenzo Giustiniani che aveva anche riferito del suo incontro con Voltaire. In Francia sarebbe stato l'abate Du Bignon ad appropriarsi delle conclusioni dell'opera dell'accademico respingendo poi bruscamente le accuse di plagio che il materano gli lanciava ricordandogli di non avere un diritto esclusivo sull'opera di Vico¹⁷³. Una serie di questioni che, come si vede, rimandano a due diversi ordini di questioni, vale a dire alla ricezione di Vico in Francia prima dell'edizione Michelet e al rapporto ideale tra Vico e Niebuhr. Renazzi, dal canto suo, rilevando notevoli analogie tra le rispettive ricostruzioni della storia romana poneva la questione in maniera dilemmatica per cui o Niebuhr avrebbe conosciuto le tesi di Vico o diversamente sarebbe stato colpevole di ignorare quella "che fu la prima applicazione della filosofia storica alla storia romana"¹⁷⁴.

4) La Scienza nuova tra Rousseau e Montesquieu

L'opera sul diritto annunciata da Duni fin dal suo *Saggio sulla giurisprudenza universale* esce a Napoli nel 1775 col titolo *La scienza del costume*¹⁷⁵. Nella prima parte essa svolgeva una serrata *pars destruens* in cui si criticano gli errori della tradizione giusnaturalistica mentre la seconda si riallacciava ai temi classici del dibattito anti-bayliano. Duni in tal modo, dopo aver ripreso i temi della romanistica si rivolgeva ad approfondire il nucleo apologetico del

¹⁷³ F. VENTURI, *Vico e Du Bignon*, in ID., *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger*, cit., pp. 149-174.

¹⁷⁴ A. GENNARELLI, *op. cit.*, p. XVIII. Su Vico e Niebuhr si rimanda alle magistrali considerazioni di F. TESSITORE, *Vico nelle origini dello storicismo tedesco*, in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 373-404.

¹⁷⁵ E. DUNI, *La scienza del costume o sia sistema sul diritto universale*, Napoli, Simoniana, 1775.

pensiero di Vico facendolo valere contro i moderni autori politici, in particolare contro Hobbes e Rousseau.

Duni concedeva anche nell'ateo la facoltà di distinguere il giusto dal falso, ma altra cosa era fondare una società politica disancorata dalla guida divina:

Io non contrasto che l'Ateo possa co' lumi naturali conoscere, e distinguere le vere regole dalle false, il vero bene dal vero male; ma l'Ateo non può conchiudere, ch'egli sia obbligato ad abbracciare il primo, e fuggire il secondo, perché manca l'autorità del Superiore, che abbia dritto d'imporre l'obbligazione, ed in conseguenza rimane nella libertà di appigliarsi all'uno, o all'altro senza taccia di turpitudine, e perciò tali cognizioni potranno in lui produrre termini di consiglio, e non di precetto¹⁷⁶.

Non si poteva teorizzare una *communitas* di atei virtuosi, in quanto così come ogni società non si regge senza il ricorso all'autorità la scienza morale non può sussistere senza il sistema di premi e sanzioni dipendenti da Dio, per cui «chi vuole prescindere nella Morale dall'idea di Religione potrà formare un'arte politica di meri consigli, e non una Scienza di precetti, che impongono obbligazione»¹⁷⁷.

Alla stessa maniera una severa critica veniva rivolta portata alle dottrine che all'inverso facevano coincidere del tutto la legge naturale con la Rivelazione, alla maniera di Selden.

Particolare rilevanza può essere attribuita alla critica della filosofia politica di Thomas Hobbes sviluppata con una certa efficacia in base ad una conoscenza diretta dei temi tipici del grande scrittore politico. Duni paragonava Hobbes e Vico. Il primo ricorse alle «società volontarie» nate per sollevare l'uomo dal *bellum* primordiale e incentrate sul principio dell'utilità, mentre nella concezione vichiana l'utilità costituiva l'*occasione* e non la *cagione* del vivere associato.

¹⁷⁶ Ivi, p. 107-8.

¹⁷⁷ Ivi, p. 109.

Si rilevava il carattere contraddittorio del primitivo *ius in omnia* hobbesiano, poiché nessun diritto può coincidere col mero uso della forza individuale. L'*amor proprio* che tanta parte ricopre nel sistema politico «atrabiliare» di Hobbes rappresenta una forza disgregativa delle società umane laddove non sia mitigato dalla tutela divina:

Sul proposito di tali Società volontarie potrei aggiungere, che se fosse vero il principio d'Hobbes, non vi sarebbero nel Mondo né famiglie, né Società Civili, né governo Politici, né tanti altri vantaggi quanti ne godiamo, ed in una parola non sussisterebbe il Genere Umano; perché tali Società di puro interesse, e di ambizione, qualora regnassero ugualmente, ed in tutte le circostanze negli animi di tutti, per natura di cose Umane non sarebbero durevoli, e finirebbero necessariamente in una totale distruzione¹⁷⁸.

Secondo Hobbes gli uomini si uniscono in società quando la ragione lascia loro intravedere la possibilità di uscire dal *bellum* perpetuo attraverso il patto giuridico, ma mancando nel teorico inglese la dimensione stessa della storicità le cause che producono questo crocevia fondamentale restano oscure, dando la sensazione di un salto innaturale:

S'egli è vero, secondo lui, che la retta ragione sia una facoltà *naturale* dell'Uomo; e se questa retta ragione anche secondo Hobbes detta la comunicazione delle Utilità tra gli Uomini; io dimando, perché una tal facoltà naturale dorme nello stato mero di Natura, e poi si sveglia col mezzo del mutuo timore? Non godeva l'Uomo sin dai primi momenti dell'uso di sua ragione la facoltà di conoscere la naturale sua costituzione nel dover comunicare con gli altri le Utilità della Vita?¹⁷⁹.

Il «mostruoso sistema di Hobbes»¹⁸⁰, agli occhi dell'accademico materano, instaura una sorta di antropologia rovesciata, in quanto la *fisica* hobbesiana sovverte la naturale inclinazione dell'uomo al bene e al vivere associato:

¹⁷⁸ Ivi, p. 36-7.

¹⁷⁹ Ivi, p. 45.

¹⁸⁰ Ivi, p. 51.

Per piantare il vero sistema del dritto di Natura laddove bisogna cominciare a meditar l'Uomo dal retto uso delle sua facultà naturali, per poi discendere a considerarne l'abuso, cui soggiace per la sregolatezza dei nostro affetti; Hobbes all'opposto rovesciando per così dire l'Uomo sottosopra, cercò di stabilire i fondamenti sull'abuso di tali facultà naturali; e sulla base dell'Uomo vizioso procurò di ergere l'edifizio del bene Morale coi materiali di spedienti Politici, coi quali si lusingò di poter sostenere la sua macchina¹⁸¹.

Emmanuele Duni moriva improvvisamente durante un soggiorno Napoli nel novembre del 1781. Resta ancora aperta la rilevante questione dell'incidenza che le opere del giurista ebbero sulla generazione dei riformatori napoletani su cui abbiamo poche ma significative tracce¹⁸². Al tempo della sua morte l'accademico, secondo Giustiniani, preparava una nuova opera sul diritto universale che con molta probabilità può essere rintracciata in quella che sarà completata e portata alle stampe nel 1793 dal fratello dell'accademico Saverio Duni, noto avvocato napoletano, col titolo *Della giurisprudenza universale*¹⁸³.

Anche l'opera del minore dei Duni si riallacciava al nucleo apologetico della filosofia vichiana ma questa volta il baricentro delle fonti gravitava sulla *Scienza nuova* e non più sul *De uno*. Inoltre, questa nuova parafrasi vichiana enfatizzava gli elementi cattolici anche recuperando, soprattutto nei primi capitoli, la metafisica d'impianto scolastico del *De Antiquissima*. Il primo dei due tomi dell'opera può essere considerato per molti aspetti come il primo commento alla *Scienza nuova*, di cui si forniscono ampie citazioni accompagnate da commenti puntuali. Seguendo la dottrina del senso comune

¹⁸¹ Ivi, p. 49-50.

¹⁸² Si tratta di una recensione *Dissertazione storico-critica. Sull'origine, e natura delle leggi delle XII Tavole*, "Scelta Miscellanea", n. 2-3-4-5, anno 1783.

¹⁸³ S. DUNI, *Della giurisprudenza universale di tutte le nazioni in cui si tratta del vero dritto di natura e della diversa indole, origine e progressi del dritto delle genti e civile libri cinque*, Napoli, Gaetano Raimondi, 1793.

si ribadiva una concezione dell'umanità ferina diametralmente opposta a quella di Bayle:

Surse poi a' tempi nostri Bayle il quale dando credenza ai favolosi racconti dei Viaggiatori, pretese di sostenere, che possa sussistere società, o sia Repubblica d'Atei, la quale vivrebbe con maggior giustizia delle Repubbliche religiose¹⁸⁴.

In realtà, asseriva Duni, non è mai esistita società umana «senza la cognizione di qualche divinità o vera, o falsa¹⁸⁵», né le «religioni primarie» presentano divinità del tutto corporee come invece «vedgiamo in Epicuro, il quale non ammettendo che corpo, e col corpo il caso, dovette necessariamente negare la Provvidenza¹⁸⁶». Diversamente da Bayle Vico aveva riconosciuto i limiti del metodo analogico non sovrapponendo i bestioni delle origini ai moderni selvaggi «pure per non confonder le giuste idee delle cose, e per distinguer con esattezza le varie Epoche, ed i vari stati dell'Uomo...¹⁸⁷».

Ancora una volta la corretta ricostruzione filogenetica del diritto era quella che procedeva con proprietà di senso storico, mostrando con metodo geometrico i necessari progressi del genere umano avvenuti attraverso quelle «variazioni de' gradi, né quali ogni popolo ebbe il suo corso naturale»¹⁸⁸, e senza far ricorso ai verosimili o a «queste belle convenzioni, ed accordi immaginati dagli Scrittori»¹⁸⁹, alla maniera di Rousseau che immaginò il ruolo di ambiziosi oratori nel condurre gli uomini alle prime società politiche quasi che la «fraudolente eloquenza d'un ambizioso pretende di dare l'origine alle Società civili»¹⁹⁰.

¹⁸⁴ Ivi, p. 86-7.

¹⁸⁵ Ivi, p. 90.

¹⁸⁶ Ivi, p. 93.

¹⁸⁷ Ivi, p. 114.

¹⁸⁸ Ivi, p. 67.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Ivi, p. 66. La critica a Rousseau si articola nelle pp. 60-66.

Proprio il confronto tra Vico e Rousseau segnava il deciso cambio di registro dell'opera che da commento diveniva occasione di apologetica antirivoluzionaria. L'occasione era fornita ancora una volta dall'esposizione del sistema delle forme di governo che era già stato presentato nelle pagine del fratello Emmanuele, e che ora, anche alla luce delle vicende francesi veniva sottoposto ad una profonda revisione. In particolare il passaggio dalla democrazia distinta dall' «eguaglianza in tutti» e da leggi «più confacenti all'equità naturale» subiva una sorta di cristallizzazione che ne sanciva la non reversibilità. Se, infatti,

come per natura di cose civili le Repubbliche libere vanno a riposare sotto la Monarchia (...) così non è possibile di ritornare addietro, o imprendere altra forma di governo”¹⁹¹.

Risalire il ciclo delle forme politiche tornando dalla monarchia alla democrazia era impossibile – sosteneva Saverio Duni proprio nel difficile frangente del 1793 – né tantomeno auspicabile «perché sotto il dominio di un solo rimangono generalmente tutti nello stesso stato di uguaglianza»¹⁹². La monarchia nata «col mezzo della potenza, ed industria del più forte ed accorto»¹⁹³ conduce ad una assuefazione per cui

I Cittadini pervengono a quel punto in cui *ignorant Rempubicam*, e la considerano *tamquam alienam*, per cui necessaria conseguenza ne siegue, ch'eglino divenuti quasi stranieri della propria lor Nazione, questa debba esser retta, e rappresentata dal Monarca¹⁹⁴

La monarchia si presenta come la «migliore» tra le forme di governo, convinzione che andava fatta valere contro Rousseau «che vorrebbe tutte le

¹⁹¹ Ivi, p. 379.

¹⁹² Ivi, p. 380.

¹⁹³ Ivi, p. 381.

¹⁹⁴ Ivi, p. 382.

nazioni in stato piuttosto Democratico»¹⁹⁵, non vedendo che questa finisce sempre in «abuso della loro libertà in licenza, fazioni, e nella più sfrenata anarchia», fino al punto in cui «si dee passare per necessità alla Monarchia, unico riparo al disordinato malanno di quello Stato violento..»¹⁹⁶. A tal proposito basterebbe ricordare a Rousseau che

La Repubblica di Roma non durò, che due secoli appena fino al 703. di Roma, quando cadde in potere di Cesare. E tanto può bastare di risposta anche a tutti il di più, che va immaginando, e dicendo l'Autore de' *Principi de' diritti politici* in tutto il resto dell'Opera sua¹⁹⁷.

Continuando sulla stessa direttrice polemica Duni introduceva, in pagine di sapore machiavelliano, il tema della «morte degli stati civili» che può essere ordinaria o straordinaria. La prima è paragonata la naturale estinguersi «per ordinario corso di vita naturale» dove si vanno «a perdere le forze della macchina, e non potendo più reggere, naturalmente, pervengono allo stato della distruzione, e si dissolvono»¹⁹⁸.

Le idee vichiane si presentavano, quindi, come una sorte di argine speculativo alla filosofia politica che aveva indirettamente preparato la rivoluzione, al punto che l'autore non esitava a ridestare le vecchie diffidenze della cultura cattolica nei confronti di Montesquieu. L'autore francese, infatti, non solo avrebbe fornito una teoria delle forme di governo erronea rispetto a quella vichiana, ma vi avrebbe incluso il dispotismo che invece andrebbe inteso come una degenerazione delle tre forme di governo. Inoltre – scriveva Duni - il dispotismo non può darsi in democrazia, «giacchè il dispotismo può avvenire

¹⁹⁵ Ivi, p. 388.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ivi, p. 391.

¹⁹⁸ Ivi, p. 393.

tra superiore, ed inferiore, e non già tra eguali»¹⁹⁹. Montesquieu avrebbe negato alla religione il tradizionale ruolo di promotrice della società civile sostituendola con l'ambigua definizione della virtù civica. In particolare, a significativa testimonianza del mutato orizzonte storico, la filosofia politica di Montesquieu veniva ricondotta integralmente ad una esiziale forma di materialismo, soprattutto in riferimento alle teorie del francese sulla natura del clima e del terreno, per cui occorreva «segregare il sistema politico del genere umano dall'impurità del materialismo»²⁰⁰.

La lezione vichiana era assimilata integralmente anche per quanto concernava l'impianto della filosofia della storia, in particolare Duni riaffermava la teoria della perfetta corrispondenza tra istituti romanistici e medievali, mostrando come la visione del medioevo come "ricorso" reggesse anche di fronte alla letteratura medievista più aggiornata, prima tra tutti l'opera del Muratori «diligentissimo osservatore delle antichità italiane»²⁰¹. In una trama argomentativa serrata dove non mancano riferimenti all'opera di Pietro Giannone il confronto tra Vico e Muratori si risolve decisamente a favore del primo che affermò il «ricorso dell'antica Giurisprudenza Romana»²⁰² nel cuore del Medioevo fornendo formulazioni esatte su problemi su cui il Muratori si arenò quali la natura dei terreni allodiali, la servitù, i duelli.

¹⁹⁹ Ivi, p. 108.

²⁰⁰ Ivi, p. 129.

²⁰¹ Ivi, t. 2, p. 53.

²⁰² Ivi, p. 36.

III. Tra Vico e Genovesi: umanità, religione, linguaggio

1) Genovesi e la vita religiosa del suo tempo

La polemica tra Duni e Finetti era destinata ad avere notevole risonanza nel dibattito culturale, al punto da raggiungere le gazzette francesi. Le questioni sollevate in quella disputa consumatosi tra Roma e Venezia erano rese ancora più urgenti dalle più o meno involontarie sovrapposizioni con il pensiero di Rousseau che in quegli anni raggiungeva l'apice della sua diffusione. Ben difficilmente l'abate Antonio Genovesi poteva ignorare quella polemica, specie negli anni della sua piena maturità intellettuale in cui avvertiva la necessità di una revisione delle questioni etiche e teologiche che avevano contraddistinto la sua formazione filosofica. In questo senso è possibile cogliere un riflesso indiretto dei temi finettiani nelle opere di Antonio Genovesi scritte a partire dagli anni sessanta²⁰³, con esiti ancora più rilevanti nella misura in cui comportavano una complessiva riconsiderazione dell'opera di Giambattista Vico di cui l'abate salernitano era stato allievo.

Genovesi aveva professato fin dagli anni giovanili una religiosità razionale e tollerante decisamente poco incline agli eccessi dogmatici²⁰⁴. Nella sua considerazione trovava accoglimento l'idea di una religione naturale intesa come «presentimento dell'animo più che lungo e sottile raziocinio»²⁰⁵, al punto che gli argomenti bayliani sulla concordanza della bontà divina con l'esistenza del male che tanta parte avevano avuto nel dibattito settecentesco, erano da

²⁰³ La circostanza è richiamata in P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1971, p. 276. Era già l'opera di B. LABANCA, *Vico e i suoi critici cattolici*, cit., p. 275-282 a dedicare pagine non prive d'interesse al rapporto tra Vico e Genovesi sempre a partire dai temi suscitati dalla polemica tra Duni e Finetti.

²⁰⁴ Su questi aspetti si rimanda al saggio di G. GALASSO, *Genovesi: il pensiero religioso*, in ID., *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, pp. 369-399.

²⁰⁵ A. GENOVESI, *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti*, Napoli, Simoniana, 1767, p. 197.

lui considerati un abisso inattingibile all'intelletto umano che per sua natura non doveva essere condotto ad occuparsi di questioni insolubili²⁰⁶. Nella sua formazione più che il giansenismo che nel caso napoletano è sempre difficilmente distinguibile dal cattolicesimo regalista, era stata centrale la lezione di Muratori²⁰⁷, del quale aveva accolto l'idea di una «moderazione» e di un «buon gusto» da seguire anche nell'indagine teologica, nella consapevolezza che «l'eccessivo teologizzare» corrompe la religione e gli stati²⁰⁸. A questo insegnamento sarebbe stato fedele anche nel pieno delle polemiche teologiche suscitate contro di lui dagli ambienti ecclesiastici più intransigenti che nel 1748 contribuirono a compromettere definitivamente la sua nomina alla cattedra di teologia.

Questo complesso di atteggiamenti che lo stesso Genovesi sintetizzava definendosi un «mezzo molinista»²⁰⁹, lo contrapponeva idealmente ad Alfonso Maria de' Liguori, suo grande contemporaneo, al punto da significare – come ha scritto Giuseppe Galasso - «l'antitesi di due mentalità: l'una per cui l'esclusivismo cattolico è questione di ortodossia, l'altra per cui l'ordine religioso non può sfuggire ad una valutazione di natura sociale»²¹⁰. Tale concezione del problema religioso sarebbe stata approfondita nel segno della continuità anche nel *Discorso sul vero fine delle scienze e delle lettere*²¹¹, espressivo della nota «svolta» genovesiana dall'etica all'economia. Un passaggio determinante che si situava in momento denso di avvenimenti per la storia del Regno su cui si agitavano i problemi di vasta portata posti da

²⁰⁶ Su questo tema cfr. P. ADDANTE, *Il movimento anti-bayliano nel Mezzogiorno d'Italia dal Piro al Genovesi*, Bari, Levante, 1982, pp. 76-105.

²⁰⁷ Sull'influenza di Muratori su Genovesi fin dai suoi anni salernitani P. ZAMBELLI, *La formazione...*, cit., p. 95-163.

²⁰⁸ A. GENOVESI, *Delle scienze metafisiche*, cit., p. 261-2.

²⁰⁹ A. GENOVESI, *Autobiografia*, in *Riformatori napoletani*, cit., p. 62. Sulla diffusione del molinismo a Napoli nell'ultimo ventennio del Seicento si veda E. CHIOSI, *Lo spirito del secolo*, Napoli, Giannini, 1992, pp. 17-19.

²¹⁰ G. GALASSO, *Genovesi: il pensiero religioso*, cit., p. 386.

²¹¹ A. GENOVESI, *Discorso sopra il vero fine delle scienze e delle lettere*, in *Riformatori napoletani*, cit., p. 84-131.

Raimondo De Sangro nella sua *Lettera apologetica* del 1751²¹². Sansevero esaltava i valori della più autentica nobiltà napoletana e invitava a rafforzare il fronte cittadino che negli anni aveva fatto argine alle istanze romane scongiurando l'instaurazione del Tribunale dell'Inquisizione. Asseriva che i gruppi latomistici non costituivano una minaccia né per lo stato, né per la religione rivelata, ribadendo ancora la necessità di una restrizione del potere ecclesiastico in materia di censura. Gli argomenti della *Lettera apologetica* saranno confutati in un'opera pubblicata anonima dal gesuita Innocenzo Molinari²¹³, rivale e accusatore di Genovesi nella nota vicenda concorsuale, mentre da Roma nello stesso anno la bolla *Providas* ribadiva una più dura censura delle associazioni massoniche²¹⁴. La condanna dell'opera sanseveriana seguiva di un anno quella inflitta *all'Esprit de Lois* di Montesquieu, in cui i censori romani ravvisavano un pericoloso «indifferentismo» che portava l'autore ad ergersi a «giudice» impassibile delle religioni mondiali senza operare tra loro nessuna distinzione riguardo le loro ragioni di verità o primazia²¹⁵. Delle tesi di Sansevero Genovesi poteva condividere l'esaltazione ottimistica per le possibilità di progresso del Regno, nonché la necessità di fornire allo stato solide basi sociali, ma altre ragioni, destinate ad emergere più decisamente nel corso del decennio successivo, lo ponevano in diametrale

²¹² R. DE SANGRO, *Lettera apologetica dell'Esercitato Accademico della Crusca contenente la Difesa del libro intitolato Lettere d'una peruana per rispetto alla supposizione de' Quipu (...)*, in Napoli, 1750, ora edita con un'importante appendice documentaria a cura di L. Spruit, Alòs, Napoli, 2002.

²¹³ [I. MOLINARI], *Parere intorno alla vera idea contenuta nella lettera apologetica composta dal Signor Accademico Esercitato per rispetto alla supposizione de' Quipù (...)*, s.n.t. ma Napoli, 1752.

²¹⁴ Si veda la magistrale ricostruzione di A. M. RAO, *La massoneria nel Regno di Napoli*, in *Annali della Storia d'Italia*, vol. 21: La Massoneria, a cura di G. M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2006.

²¹⁵ M. ROSA, *Cattolicesimo e «lumi»: la condanna romana dell'«Esprit des Lois»*, in ID., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 96-117. Dell'opera Genovesi fornirà un'importante versione commentata *Spirito delle Leggi del signore di Montesquieu con le note dell'abate Antonio Genovesi*, Napoli, Domenico Terres, 1777, 4 voll, su cui cfr. E. DE MAS, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello «Spirito delle Leggi»*, Firenze, Le Monnier, 1971.

antitesi con i gruppi latomistici²¹⁶. Genovesi era consapevole che occorreva estendere la giurisdizione regia anche agli spazi educativi che ne erano privi, piuttosto che parcellizzare la società in ambiti particolaristici, privi di controllo giuridico; per questa ragione rivendicava il «diritto di conoscere» del sovrano sia nei confronti delle logge che delle accademie religiose e delle scuole monastiche²¹⁷. Come scriveva al riguardo:

Ma tra noi la men considerata delle scuole è la pubblica università. Tutti i chiostri sono scuole, tutti i seminari e scuole quasicchè ignote al legislatore. Noi abbiamo proscritto i Francmassoni. Era giusto. Un'assemblea di uomini pensanti, e d'ogni ordine, secreta e occulta al legislatore, è un delitto per tutte le buone leggi. Ma sarebbero da temer meno certe scuole, nelle quali si può insegnare senza sapersi che, né conoscersi da chi?²¹⁸.

Altro elemento caratterizzante della personalità genovesiana era costituito dal disinteresse per le accademie arcivescovili che costituivano uno degli elementi di novità della cultura ecclesiastica cittadina. Queste, insediate nella Congregazione dell'Oratorio, si porranno per più di un cinquantennio come il centro di elaborazione di un'apologetica volta alle critiche della filosofia moderna. L'atteggiamento genovesiano non sorprende se si pensa che tra loro fila si annoveravano Paquale Magli e Innocenzo Molinari, i suoi due principali accusatori. Nella quaresima del 1747 l'abate salernitano fu invitato dall'arcivescovo a tenervi una lezione sul peccato originale che non convinse del tutto i presenti mostrando – come ha scritto Elvira Chiosi che ha ricostruito

²¹⁶ A. M. RAO, *La massoneria a Napoli*, cit., p. 518.

²¹⁷ Ma sul ruolo di Genovesi durante il caso Sansevero si veda anche P. ZAMBELLI, *Illuminismo radicale illuminismo moderato a Napoli – Quipù: segni d'intesa fra Sansevero e i «moderni», Fraggianni, Genovesi, Orlandi*, in *L'Europa del XVII secolo. Studi in onore di Paolo Alatri*, a cura di V. I. Comparato; E. Di Rienzo; S. Grassi, Esi, Napoli, 1991, pp. 83-100. Più aperta, al punto da provocare il sequestro dell'opera, fu la difesa compiuta da P. ORIGLIA, *Istoria dello studio di Napoli*, nella stamperia di Giovanni di Simone, 1753 dove Sansevero era ritratto come «Nuovo Archimede de' nostri tempi», si vedano in part. le pp. IX-X; 320-89.

²¹⁸ A. GENOVESI, *Lezioni di commercio o sia d'economia civile*, parte I, fratelli De Simone, Napoli, 1765, ed. critica a cura di M. L. Perna, *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile con Elementi di commercio*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2005, pp. 623-624.

la vicenda trattata con significativa reticenza nella prima *Autobiografia* dall'abate salernitano – «l'avvertita difficoltà di tenere fermo l'impegno di trovare una conciliazione tra cristianesimo e pensiero moderno là dove la cultura ecclesiastica sembrava irrigidirsi in una progressiva chiusura al dialogo»²¹⁹.

Il *Discorso sul vero fine delle scienze e delle lettere*, nella sua natura programmatica, non eludeva l'annosa questione del clero napoletano laddove affermava più vigorosamente la nuova funzione civile da attribuire alla religione. L'auspicata riforma del Regno da conseguire attraverso il rinnovamento della sua economia e la riconversione dei suoi ceti maggiormente parassitari, sarebbe stata inefficace se non avesse coinvolto anche la popolazione ecclesiastica che nonostante gli interventi di riforma premeva su una città che per la densità dei suoi insediamenti sacri e della sua popolazione ecclesiastica era stata definita, al volgere del secolo precedente, una «nuova Ossirinco»²²⁰. Tale rigenerazione sarebbe stata possibile se gli ecclesiastici avessero cercato di corrispondere alla nuova figura del «savio», il quale si mostra consapevole che l'uomo d'intelletto non può dirsi estraneo alla considerazione del lavoro e alla catena stessa dei bisogni su cui si reggono le nazioni²²¹, anche sulla base dell'osservazione concreta di esperienze consolidate in contesti più avanzati:

²¹⁹ E. CHIOSI, *Lo spirito del secolo*, cit., p. 38. La prima *Autobiografia* genovesiana dava dall'episodio una ricostruzione generica al punto da rasentare la reticenza: «Nella quaresima il cardinale Spinelli gli fece l'onore d'aggregarlo alla Congregazione de' Teologi, ch'egli ha fondata nella Chiesa de' Padri Gerominiani per confutare l'eresia [...] Con tutto il Genovesi poco riputasse quest'onore, e che lo stimasse venirgli inopportunamente per gli rumori sopra descritti, tuttavia la prima volta assistette alla detta congregazione, senza poi più curarsene» in P. ZAMBELLI, *La formazione...*, cit., p. 855, dove sono ricordati anche i nomi dei primi accademici. In realtà, come ha dimostrato Elvira Chiosi sulla scorta del *Diario dei cerimonieri* (Archivio Storico Diocesano, *Diari dei cerimonieri*, vol. XVIII, f. 107), in quell'occasione l'uditorio fu tutt'altro che soddisfatto da ciò che l'abate aveva sostenuto in merito al problema della durata eterna delle pene.

²²⁰ Su questo tema si richiama alla più volte considerate analisi di R. DE MAIO, *Religiosità a Napoli*, cit.

²²¹ «La prima è la più antica filosofia delle nazioni non fu che etica, economica, politica. I primi filosofi furon in un tempo istesso i legislatori, i padri, i catechisti, i sacerdoti delle nazioni. La loro filosofia era tutta cose, e la vita era vita di cittadini persuasi che come partecipavano a'

I Franzesi l'hanno presso a poco conseguito. Che a' ragazzi insieme col catechismo della religione e della morale, si facesse anche apprendere una breve istruzione di agricoltura, di commercio e d'altre arti?²²².

Il dibattito storiografico sulla figura di Genovesi ha evidenziato, inoltre, come per la ricostruzione del profilo intellettuale dell'abate salernitano sia decisiva l'apertura verso le grandi questioni scientifiche capaci di fornire una nuova visione del mondo e della religione. In questo senso egli si faceva integrale sostenitore di quella ragione galileiana della doppia verità che per molti cattolici aperti alle nuove idee rappresentava l'unica strada capace di arginare gli eccessi della ragione illuministica verso la religione rivelata²²³. Genovesi sarebbe stato quindi protagonista dell'affermazione e in maniera ancora più cospicua della divulgazione della scienza newtoniana in Italia, almeno a partire dall'edizione commentata, realizzata nel 1745, degli *Elementa physicae conscripta in usus academicos* di Pieter van Musschenbroek²²⁴, che diffuse con notevole riscontro le conclusioni degli *Elementa* newtoniani²²⁵. Sotto questa angolazione egli si poneva in continuità con Celestino Galiani - che lo indicò per la cattedra di etica nel 1741 - che nella Roma dei primi due decenni del secolo fu tra i pionieri dello sperimentalismo newtoniano assieme a Guido Grandi e

comodi della società, così dovevano aver parte alle cure ed alle fatiche, o per lo bene pubbliche, o per lo bene domestico" (IGenovesi, *Discorso*, cit. p. 91).

²²² GENOVESI, *Discorso sul vero fine*, cit., p. 110.

²²³ V. FERRONE, *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982, p. 543-5.

²²⁴ *Elementa physicae conscripta in usus academicos a Petro van Musschembroek, quibus nunc primum in gratiam studiosae iuventutis accedunt (...)*, Neapoli, typis Petri Palumbi, voll. 2, 1745. Sulla notevole diffusione di questa edizione F. VENTURI, *Settecento riformatore*, I, p. 528; M. T. MARCIALIS, *Note sulla "Disputatio physico-historica" di Antonio Genovesi*, "Annali della Facoltà di lettere e Filosofia e magistero dell'Università di Cagliari", XXXII, 1969, pp. 301-333.

²²⁵ Su questi temi si rimanda a V. FERRONE, *Scienza natura religione*, cit., pp. 609- 667; A. BADALONI, *Antonio Conti : un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968; pp. 203-8; E. GARIN, *Antonio Genovesi storico della scienza*, in ID., *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., pp. 223-240. Sulle reazioni degli ambienti ecclesiastici romani e la prudente mediazione di Celestino Galiani a favore di Genovesi N. BORCHI, *I guai di un apologeta newtoniano, La "Metaphisycæ" e l'«Ars logico-critica» di Genovesi processati dalla Congregazione dell'Indice*, "Giornale Critico della filosofia italiana", 79 (2000), pp. 387-388.

Francesco Bianchini²²⁶. Ben diverso era però l'universo comunicativo all'interno del quale i due intendevano la loro attività intellettuale, che nel caso di Galiani era prudentemente limitata ad una circolazione manoscritta da lui stesso rigidamente controllata, mentre in Genovesi si apriva ad un'istanza di divulgazione che faceva delle sue opere il documento fondativo dell'Illuminismo nell'Italia meridionale²²⁷.

2) Vico e Genovesi nel dibattito storiografico

Il dibattito storiografico sull'influenza di Vico nella formazione e nell'opera filosofica di Genovesi era stato inaugurato da Benedetto Croce²²⁸ che pur notando l'ampia presenza vichiana nelle opere dell'abate salernitano, l'aveva giudicata estrinseca e non sostanziale, non avendo trovato accoglimento in quest'ultimo il principio della convertibilità del *verum* nel

²²⁶ Sul veronese Francesco Bianchini (1662-1729), autore di una importante *La istoria universale provata con monumenti e figurata con simboli de gli antichi*, Roma, nella stamperia di Antonio de Rossi, 1697 si rimanda, oltre alle analisi dello stesso Ferrone, al saggio di G. RICUPERATI, *Francesco Bianchini e l'idea di storia universale figurata*, "Rivista storica italiana", anno 117 (2005), pp. 872-973. Bianchini affrontava i problemi tipici dell'erudizione seicentesca rispondendo all'esigenza di una storia universale metodologicamente incardinata sui «fatti» e sui «monumenti» storici. Polemizzava contro gli indirizzi orientati a dilatare eccessivamente la cronologia biblica, confermando una netta separazione tra storia ecclesiastica e profana, conferendo solo a quest'ultima pieno sviluppo storico. La voce del DBI dedicata a Bianchini curata da S. Rotta, vol.10 (1968), *ad vocem* contiene interessanti considerazioni sui contatti dell'autore nel Regno di Napoli e sul suo rapporto con Vico che forse conobbe di persona e a cui quest'ultimo dedicò un esemplare del *De antiquissima italianorum sapientia*, cfr. *Bibliografia vichiana*, p. 16; S. CAIANIELLO, *Catalogo vichiano internazionale*, Napoli, Guida, 2000, pp. 17; 57. Sul pisano Guido Grandi, professore di matematica a Pisa dal 1714 al 1742, in part. per il suo intervento nel dibattito sull'origine e la natura delle XII Tavole si vedano le considerazioni di F. LOMONACO. *La polemica sull'origine delle Pandette e delle XII Tavole*, in ID, *A partire da Giambattista Vico*, cit., in part. pp. 239-49.

²²⁷ Sul caso di Genovesi si veda A. L. PERNA, *L'universo comunicativo di Antonio Genovesi*, in *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, Napoli, Liguori, 1998. Sulla persistenza della circolazione manoscritta nel XVII e XVIII secolo si rimanda alle importanti considerazioni di R. CHARTIER, *Inscrivere e cancellare. Cultura scritta e letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

²²⁸ B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, cit., pp. 254-260.

factum. Inoltre, era la considerazione della natura eclettica dell'opera genovesiana a non rendere plausibile il suo «vichismo»:

Naturalmente il Vico che quella scuola serbava il culto, non era già il genuino Vico antintellettualista, idealista e storicista, ma un Vico genovesizzato, ossia empirizzato, e poi via via contaminato con quanti indirizzi filosofici prevalsero in Europa e, attraverso la Francia, penetrarono di mano in mano²²⁹.

Il giudizio crociano coglieva un elemento esegetico imprescindibile nel considerare la lettura di Genovesi come un momento discriminante nel tortuoso percorso della ricezione vichiana, in quanto da lì in avanti *La scienza nuova* sarà letta attraverso la decisiva mediazione dell'abate salernitano. Si abbandona la lettura analitica, tipica della critica cattolica, e si tende ad interpretare le opere del grande filosofo in una dimensione eclettica, aperta ad un confronto, quando non a vere e proprie ibridazioni con i principali indirizzi della filosofia europea. Sarà un Vico «genovesizzato» quello di Grimaldi e Pagano come quello ammirato da molti «uomini del Novantanove». Nell'opinione di Croce Genovesi avrebbe veicolato il mito della studiata oscurità della *Scienza nuova* destinato a giungere in Galanti e Cuoco²³⁰, ma allo stesso tempo ci sembra importante rilevare come solo a partire da Genovesi *La scienza nuova* divenga l'opera vichiana per eccellenza, soppiantando il *De uno* che aveva avuto fino a quel momento una certa centralità.

Orientata ad escludere la presenza di rapporti ideali più vincolanti era anche la valutazione di Franco Venturi che però aveva il merito di enunciare il problema del «ritorno a Vico» nell'ultima parte dell'attività filosofica di Genovesi:

²²⁹ Ivi, p. 256-7. Si confronti con G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana da Genovesi al Galuppi*, Milano, Treves, 1930, p. IX, secondo cui Genovesi inaugura la tradizione di un nuovo corso della tradizione empirista meridionale.

²³⁰ Nel primo declinato in negativo attraverso il tagliente giudizio contenuto nell'*Elogio storico del signor abate Antonio Genovesi*, Napoli, 1772, p. 21 «Giambattista Vico ci ha lasciato un sospetto di essere stato un uomo di genio, per mezzo di un'opera tenebrosa ed enigmatica, ch'è quanto dire inutile», mentre in Cuoco la denuncia dell'oscurità indotta dalla censura cattolica comportava l'urgenza di riprendere le intuizioni vichiane per svilupparle pienamente.

le allusioni stesse che egli [Genovesi] farà alla *Scienza nuova* nei suoi scritti, sono in genere di parecchi anni posteriori, frutto di un riemergere del pensiero vichiano in lui e nella cultura napoletana, dopo due decenni di dimenticanze e di oblio, non effetto d'una immediata azione personale ed intellettuale dell'ultimo Vico²³¹.

Il giudizio crociano sarebbe stato sostanzialmente confermato nei lavori di Eluggero Pii sul Genovesi economista²³². La ricerca dello studioso, da annoverare tra i maggiori studiosi del pensiero politico del Settecento, arricchivano considerevolmente l'immagine storiografica dell'abate salernitano, senza per giunta eludere i problemi suscitati dal ritorno a Vico nell'ultima fase della sua attività filosofica. Un confronto tra i due protagonisti dell'Illuminismo meridionale presumeva la valorizzazione del rapporto intrecciato dal filosofo della *Scienza nuova* con la moderna teoria economica e la nascente ideologia borghese. Era lo stesso Eluggero Pii a far emergere la costante presenza dell'«utile» nel pensiero vichiano, troppe volte appiattita, specie nella ricezione cattolica, dalla considerazione della ben nota polemica anti-bayliana contro la possibilità di un fondamento utilitaristico delle società politiche. Al contrario, nella *Scienza nuova* il principio dell'«utile» risultava valorizzato nella sua produttività filosofica, sino a divenire la categoria su cui s'incardinava la filosofia politica vichiana²³³. La *Scienza nuova* – nella lettura

²³¹ F. VENTURI, *Nota introduttiva ad Antonio Genovesi*, in *Riformatori napoletani*, cit. p 91.

²³² E. PII, *Antonio Genovesi: dalla politica economica alla «Politica civile»*, Firenze, Olschki, 1984. Pii sosteneva che “gli studiosi genovesiani hanno così rilevato un influsso reale ma generico senza stabilire derivazioni precise e condizionanti”, si veda in part. il capitolo IV, *Religione e civiltà*, pp. 131-163.

²³³ E. PII, *L'Utile e le forme di governo nel Vico politico*, in *Dalle “Repubbliche” elzeviriane alle ideologie del '900. Studi di storia delle idee in età moderna e contemporanea*, a cura di V. I. Comparato ed E. Pii, Firenze, Olschki, 1997, pp. 105-134. Il saggio s'inseriva consapevolmente all'interno del dibattito sul rapporto tra Vico e l'«ideologia borghese» su cui si segnalano le pagine di J. A. SCHUMPETER, *Storia dell'analisi economica*, ed. ridotta a cura di C. Napoleoni, Torino, Boringhieri, 1972, pp. 34 e 119, A. O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 20. Riflessioni più organiche basate su una più generale interpretazione del contesto dell'Italia meridionale sono svolte da S. MASTELLONE, *Storia ideologica d'Europa*, vol. I, Firenze, Sansoni, 1978, p. 279, ma anche ID., *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina- Firenze, D'Anna, 1965, pp. 197-235;

di Eluggero Pii - restava aperta al pungolo della necessità, individuando nel «bisogno» un costante fattore di sfida per le società umane, al punto che le tre forme di governo vichiane corrispondevano a tre diverse forme di sussistenza, vale a dire a forme di autorità giuridica che si sostanziano in relazioni di natura economica²³⁴. Il substrato economico della filosofia della storia vichiana lasciava emergere la centralità dell'agricoltura quale principale attività economica umana. La ricchezza veniva considerata dal filosofo napoletano nel senso aristotelico cioè distributivo mentre la proprietà era intesa in quanto produttrice di rapporti sociali²³⁵. La conclusione cui perveniva Pii è che nella *Scienza nuova* «l'economia genera i rapporti sociali e poiché essi sostanziano la trama della politica, questa assorbe nel suo ambito ogni fatto economico»²³⁶. Con la sostanziale differenza che mentre per i

sostenitori della società mercantile la scienza comincia dai fatti e da questi si ricostruiscono le origini; per Vico la scienza comincia dalle origini per risalire ai fatti»²³⁷.

Tale tensione vichiana verso la dimensione economica spiega come la consapevolezza del suo lascito fosse ben presente anche in un economista come Carlo Antonio Broggia²³⁸, che tendeva però a cogliere prevalentemente l'argomento dell'«eccesso di civiltà» come fattore di possibile regressione delle società umane. Un argomento che invece generava la diffidenza di Genovesi

ID., *Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698). L'ascesa del ceto civile*, Firenze, Olschki, 1969.

²³⁴ Ivi, p. 111.

²³⁵ Ivi, p. 113.

²³⁶ Ivi, p. 115.

²³⁷ Ivi, p. 109.

²³⁸ Su Carlo Antonio Broggia si rimanda ai capitoli VI e VII della fondamentale ricerca di R. AJELLO, *Arcana iuris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1976 che mostrano l'incidenza dell'insegnamento vichiano sull'economista anche sulla scorta dei manoscritti inediti di quest'ultimo. Ricorrente in Broggia è l'idea di un eccesso di civiltà come possibile fattore di arretramento storico F. VENTURI, *Broggia e Vico*, in *The Age of Enlightenment. Studies presented to T. Besterman*, Edinburg-London, 1967, p. 298 e n. e anche i cenni dello stesso Venturi in *Settecento riformatore*, cit., p. 90 ss, 560 ss; anche P. ZAMBELLI, *La formazione...*, cit., p. 264- 267 si sofferma sulle teorie economiche di Broggia e sulla loro considerazione presso Genovesi e Intieri.

che vi rinveniva il rischio di un fraintendimento anti-culturalista e rousseauviano.

Vico e Genovesi si erano posti il problema di un sapere integrale, orientato alla sfera pratica e alla vita civile che valesse da *specimen* per un nuovo ideale di sapiente. Vico lo aveva rintracciato, sin dalle *Orazioni inaugurali*, nella figura del giureconsulto, quasi a voler fornire un'etica, un programma limite alle ambizioni del ceto togato. Diversamente, Genovesi in accordo con la sua filosofia che intendeva essere fondativa di un nuovo assetto sociale del Regno di Napoli delineava la nuova immagine del «savio» e la creazione di un ceto di «gentiluomini» che arrestasse l'ipertrofia del ceto giuridico. Entrambe le opzioni teoriche privilegiavano la dimensione pratica che nel caso genovesiano diviene prassi intellettuale, razionalità orientata ad una più efficace gestione della catena dei bisogni che l'uomo può ora gestire senza essere da essi travolto e ricondotto all'indietro nel suo percorso di progresso. Non meno presente questa dimensione poetica nell'opera vichiana che - come ha scritto Enrico Nuzzo²³⁹ - si presenta come vera e propria filosofia del «lavoro civile»²⁴⁰, restituendo l'immagine di un'umanità che nel suo agire collettivo crea continuamente il mondo dell'esperienza storica. Nella storia universale vichiana la natura sembra esistere solo in quanto “agita” dalla mano dell'uomo, attraverso un'opera che lo conduce sotto l'assistenza provvidenzialistica ad uscire dalle selve e guadagnare le città, come il luogo che produce «le più elevate risposte dell'uomo alla sua difettività»²⁴¹, fino a giungere alla visione illuminista e cosmopolitica della «grande città del genere umano» e delle «accademie», quali luogo di elaborazione dei saperi in grado di determinare lo sviluppo delle nazioni. Ne consegue che laddove Vico rinveniva

²³⁹ E. NUZZO, *L'umanità di Vico tra le selve e le città. Agli inizi della storia della civiltà nel Diritto Universale*, in ID., *Tra ordine della storia e storicità: saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 109-164. Sulla centralità della filosofia pratica in Vico si rimanda alle considerazioni di G. CACCIATORE, *Vico e la filosofia pratica*, BCSV, XXVI-XXVII, 1996-97, pp.77-84.

²⁴⁰ Ivi, p. 111-3.

²⁴¹ Ivi, p. 164.

la mediazione capace di trasmutare i valori negativi dell'antropologia umana nel positivo della loro produttività sociale in un'istanza di natura giuridico – provvidenzialistica, Genovesi incentrava tale mediazione sul ruolo dell'economia di scambio in accordo con la moderna ideologia economica²⁴². Da questo convergere su una nuova idea di filosofia civile sostanziata da una rinnovata *paideia*, emergeva il fondamento di una rispettiva fondazione scientifica, quella di Vico rivolta alla storia, quella di Genovesi all'economia politica.

Una interpretazione storiografica alternativa orientata a rilevare una ben più condizionante incidenza del lascito vichiano nell'opera dell'abate salernitano è stata sostenuta da Paolo Zambelli nelle sue ricerche inerenti *La formazione di Antonio Genovesi*²⁴³. Una tesi che affiorava da una serrata analisi filologica dell'opera genovesiana volta ad individuarne il rapporto con le fonti e con i contesti politici, religiosi e sociali che di volta in volta influenzavano le scelte dell'autore. La stessa valutazione del «vichismo» genovesiano non poteva essere più impostata su presupposti generici. Se per un verso, infatti, Zambelli rilevava l'unitarietà del pensiero di Genovesi anche nel passaggio dall'etica all'economia, la considerazione del rapporto con Vico doveva seguire uno scandaglio filologico più complesso provando come il

giudizio e l'atteggiamento di Genovesi di fronte a Vico attraversa varie fasi ben caratterizzate che riflettono le circostanze stesse dei difficili rapporti dei due con le autorità religiose e con i censori ²⁴⁴.

²⁴² Un tema in realtà più complesso e che comporterebbe uno scandaglio dei testi vichiani a partire dalla *Dignità VII* della *Scienza nuova* del 1744: «La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società: come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono tre vizi che portano a travverso tutto il genere umano, ne fa la milizia, la mercantia, e la corte, e sì la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e di questi tre grandi vizi, i quali certamente distruggerebbero la umana generazione sopra la terra, ne fa la civile felicità. Questa dignità pruova esserci provvidenza divina e che ella sia una divina mente legislatrice, la quale delle passioni degli uomini, tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali vivrebbero da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per gli quali vivono in una umana società».

²⁴³ P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, cit.

²⁴⁴ Ivi, p. 255.

Occorreva rivolgersi innanzitutto agli anni della formazione genovesiana e in seguito - rilevava Zambelli - alle opere degli anni sessanta che ridando centralità al problema etico all'interno di un nuovo programma educativo apportavano nuove prospettive interpretative sulla filosofia vichiana.

Negli anni della sua formazione il giovane abate salernitano si reca a Napoli avendo già letta la *Scienza nuova* realizzando la sua aspirazione di prendere parte alla scuola privata tenuta dal filosofo dopo la rinuncia alla cattedra universitaria. La circostanza è ricordata dalla prima *Autobiografia* dell'autore, la cui riscoperta si deve alla stessa Zambelli²⁴⁵. Quando si reca a Napoli Genovesi era

già un anno c'egli aveva letta la *Scienza nuova* del Signor D. Giambattista Vico, celebre metafisico, filologo, critico de' tempi suoi. Il perché fu tosto ad ascoltarlo, a cui avendo dedicata la sua servitù ebbe l'onore della sua amicizia...²⁴⁶.

Ricordava, inoltre:

Il libro di Giambattista Vico *De uno universi juris principio* gli fu prestatato dal signor D. Gioseffo Cirillo²⁴⁷.

²⁴⁵ Il testo dell'*Autobiografia* (d'ora in poi *Autobiografia I*), si trova in appendice a P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, cit., pp. 797-860. L'inedito documento autobiografico era conservato tra le carte del fondo del barone Gennaro Serena custodito presso l'Archivio Biblioteca di Altamura. Zambelli data l'*Autobiografia* attorno al 1749, diversi anni prima della seconda *Autobiografia* scritta tra il 1755-6 che risulta essere un testo quasi integralmente autonomo rispetto al documento giovanile. In particolare, nell'edizione del 1755 Genovesi escludeva il passo che faceva riferimento a Vico introducendo invece la notizia della sua frequentazione col principe di Sansevero, di cui non si faceva cenno in precedenza. Prima del lavoro della Zambelli l'*Autobiografia* era già stata richiamata in diversi studi. Lo stesso Croce nella *Bibliografia vichiana* (p. 194), riportava il passo sulla giovanile frequentazione genovesiana della scuola di Vico, senza però indicare dove avesse rinvenuto lo scritto. Il documento denota già di per sé, come Zambelli non ha mancato di rilevare, l'influenza dell'*Autobiografia* vichiana non solo per quanto concerne elementi che possono essere ritenuti comuni al genere dell'autobiografia filosofica settecentesca, ma anche per passi che inequivocabilmente rimandano al modello «Dimostrò indole singolare fin dai suoi primi anni, e un perspicace spirito congiunto ad una buona memoria: in guisa che egli si ricorda una caduta fatta in fuoco di casa nell'età di tre anni, dove però non rimase offeso» (p. 799).

²⁴⁶ *Autobiografia I*, p. 815-6.

²⁴⁷ Ivi, p. 818-9.

In quella scuola, ricordava Gherardo Degli Angioli, Vico leggeva «que' suoi oltre ogni dire dilette autori Terenzio, Tacito, Grozio e Verolamio», spiegando «le concordi ragioni dell'uno e dell'altro imperio» e i suoi «nuovi pensamenti intorno alla natura e al diritto pubblico delle nazioni»²⁴⁸. Genovesi condividerà la frequentazione della scuola di Vico con gli ecclesiastici Antonio d'Aronne e Pasquale Magli da cui giungeranno le più insidiose accuse di eterodossia con cui dovette confrontarsi²⁴⁹.

3) Pasquale Magli e la letteratura antigenovesiana

Pasquale Magli nel 1746 dando alle stampe la sua *Raccolta di varj trattati*²⁵⁰, dichiarava di non essersi recato «in altre scuole private che in quella dell'incomparabil Giambattista Vico»²⁵¹. L'opera costituiva il tentativo di articolare una critica politico-filosofica che avvalorasse l'idea di un diritto pubblico capace di preservare i diritti della corte di Roma contro le teorie giuspolitiche di Hobbes cui riservava tutti gli strali di cui la sua penna era capace²⁵². L'opera era dedicata al marchese Fraggianni che gli aveva messo a

²⁴⁸ G. DEGLI ANGIOLI, *Vita*, in ID., *Opere*, Napoli, 1780, III, pp. 339 ss.

²⁴⁹ Dell'insegnamento vichiano Antonio d'Aronne, sacerdote nativo di Morano presso Cosenza, appare incline a valorizzare i contenuti linguistici ed etimologici proponendosi di redigere una *Grammatica* in base alle teorie metafisiche del maestro. Egli riuscì ad ottenere dall'anziano filosofo persino una sorta d'introduzione elogiativa all'opera che probabilmente era ben lungi dall'essere terminata. L'acribia del d'Aronne verso Genovesi era destinata a crescere quando quest'ultimo lo irrisse pubblicamente per non aver ancora terminato quel suo lavoro frutto di un travaglio ormai ventennale. Questa occasione diede al d'Aronne lo sprone per scrivere contro l'abate la sua *Dissertazione metafisica intorno ad alcune dottrine del signor don Antonio Genovese e del signor don Pasquale Magli*, Napoli, Giuseppe Raimondi, 1760, in cui fece confluire il testo scritto vent'anni prima da Vico *Giudizio del sign. Giambattista Vico intorno alla Grammatica d'Antonio d'Aronne*, che si legge nell'edizione dell'opera vichiana curata da F. Nicolini, G.B. VICO, *Opere*, VIII, Bari, Laterza, 1940, pp. 43-44. Si veda *Bibliografia vichiana*, p. 259-60; F. NICOLINI, *Uomini di spada, di chiesa, di toga, di studio ai tempi di G. B. Vico*, Milano, Hoepli, 1941, pp. 387-391; P. ZAMBELLI, *Vico, la scolastica...*, cit., pp. 20-24.

²⁵⁰ P. MAGLI, *Raccolta di varj trattati filosofici e teologici*, Napoli, Di Simone, 1746-7.

²⁵¹ *Bibliografia vichiana*, p. 259.

²⁵² Le inaudite teorie giuspolitiche del teorico inglese venivano ricondotte a cause psicologiche «...essendo ei Hobbes un coniglio timido e pauroso, che di notte tempo solo star non poteva,

disposizione la sua vasta biblioteca e che proprio in quel frangente gestiva i faticosi accomodamenti che seguivano il Concordato del 1741. Nella *Raccolta*, l'abate pugliese riannodava confusamente i fili delle sue molte letture politiche facendo i conti con il suo grande maestro, il cui pensiero interpretava in senso conservativo approfondendone, in maniera spesso arbitraria, gli elementi passibili di uno sviluppo apologetico²⁵³. Si deve a Paola Zambelli la prima indagine su questa sorta di conversione del vichismo nei termini della più tradizionale scolastica. Esempio al riguardo era l'esposizione della convertibilità del *verum* nel *factum*:

Vuole il signor Vico che 'l criterio della verità consiste nel far le cose, onde solo Iddio sappia tutte le verità, sol'Egli essendone di tutte l'autore, e noi che solo quelle sapessimo quali noi facciamo, come nel da noi finto mondo delle matematiche si avvera e in questo da noi dipendente mondo delle nazioni, o sia civile. Quindi per lui due sono le scienze vere e che verità smaltiscono nel mondo, la matematica cioè e la sua Scienza nuova²⁵⁴.

Magli presentava Vico e Doria come autori cattolici e quasi come continuatori della tradizione scolastica. Ne emergeva una congerie di argomenti polemici che Magli considerava prevalentemente da un'angolazione politica. Lo stesso argomento dell'origine autoctona delle XII Tavole era ripresa esclusivamente per smentire la divisione dei poteri politici²⁵⁵. In questo contesto non sorprende di rinvenire l'ennesima critica alla teoria delle origini materiali dell'umanità che avvicinava il suo maestro al tanto vituperato Hobbes, le cui teorie circa le origini dell'umanità venivano denunciate come opposte alla Sacra Scrittura.

tanto tutti temeva, e massime le larve, gli spettri, e le sorprese de i demoni, come moltissimi contra pochi eruditi la pensano».

²⁵³ Si vedano le considerazioni di P. ZAMBELLI, *Tra Vico, la scolastica e l'Illuminismo: Pasquale Magli*, BCSV, I, 1971, pp. 20-52; una ricostruzione complessiva del pensiero teologico di Magli è offerta da A. PANZETTA, *L'uomo tra natura e grazia: il diritto naturale e la legge della grazie in Pasquale Magli (1720-1776)*, Morlacchi, Perugia, 2010, in part. le pp. 68-73, sulla polemica con Genovesi.

²⁵⁴ P. MAGLI *Raccolta*, trattato I, pp. 102-3.

²⁵⁵ Ivi, trattato 2, pp. 4-5 «...cosa pur troppo mostruosa sarebbe il riporr le pene e i premi, cioè l'esecutrice facoltà, in man del principe, e poi la legislatrice in man de' sudditi, dando loro o la facoltà di scrivere leggi novelle o sol d'interpretar le antiche...».

Significativa al riguardo era la valutazione del *De Uno* come principale opera vichiana, mentre la *Scienza nuova* era criticata per la presenza delle ben note teorie lucreziane reputate come il principale «errore» del maestro²⁵⁶. Per queste ragioni, continuava l'ecclesiastico, era da salutarsi positivamente la circostanza che l'ipotesi vichiana «non facesse fortuna nella Repubblica delle lettere» col risultato che «sarem costretti veder tanti mondi delle nazioni, quante sono le varie fantasie degli uomini», e soprattutto perché tale «ipotesi è apertamente contraria alla verità, ed alla storia di Mosè»²⁵⁷. Come scriveva, seppure

Mosè non fosse scrittore divino, pur com'antichissimo e sincero, dovrebbe esserne di peso e meritevole a tener sulla sua parola, che un tale stato non vi fu giammai al mondo²⁵⁸.

Come si vede, l'opera dell'ecclesiastico pugliese anticipava molti argomenti che Finetti avrebbe usato, con ben altro vigore speculativo, contro il filosofo napoletano, asserendo l'assoluta inconciliabilità della *Scienza nuova* rispetto al racconto mosaico. In questo senso la metodica vichiana – proprio come avrebbe denunciato Finetti - si poneva come frutto di una immaginazione arbitraria che accantonava la storicità mosaica inserendo nel vivo della narrazione biblica una ipotesi di matrice lucreziana. Ne emergeva una ricezione duplice, se non apertamente ambivalente, dell'opera del maestro che se da un

²⁵⁶ Ivi, p. 78-9 «Più di tutti però visse in quest'errore il signor Vico per quel suo dire e che gli uomini dopo il diluvio ogni umanità perirono, e quasi fiere addivennero senz'idee, umani affetti, linguaggio e senz'altro qualunque esterior segno d'umanità; talchè volendo egli colla sua Nuova Scienza tesser la storia dell'umanità e dell'arti tutte e scienze, idee e dottrine, affetti e costumi, imperi, leggi, giudizi, autorità, giurisprudenze, lingue e di altri simili affetti dell'umanità degli uomini, e non dandosi compiutissima storia e scienza se non si fa capo dai primi semplici e rozzissimi principi del loro oggetto, perciò suppon'egli gli uomini tutti caduti dopo il diluvio in una totale privazione di umanità e in un ferino divagamento per la folta selva della terra, e che poi la divina provvidenza, unica fabra del mondo fisico e civile, li avesse richiamati e tratti a vivere vita umana e civile, non più ferina e solitaria, a poco a poco col timore e terrore in loro generati do' fulmini e quindi che 'l primo uman pensiero n'ebbero gli uomini, fu quel dell'esistenza di qualche essere supremo...onde che si fossero, ma alcuni, non tutti...arrestati a contemplar il cielo e di là prender gli auspizi per ogni lor impresa, come per afferrar una donna e seco ritenerla in perpetua compagnia di vita per generar figli e sì formare le prime società familiari, e per ricevere i miserabili nella lor protezione rifuggiti e poi con questi e co' figlioli gettar la fundamenta delle prime società civili»²⁵⁶.

²⁵⁷ Ivi, p. 79, n.

²⁵⁸ Ivi, p. 77, n.

lato era valutato, assieme a Doria, come eponimo dei filosofi cattolici moderni, era accostato ad Hobbes per essere incorso nell'«errore» lucreziano.

Magli avrebbe ripreso questi argomenti per rivolgerli contro Genovesi in occasione della pubblicazione da parte di quest'ultimo di una nuova edizione della *Metaphisya*, da cui rinveniva gli argomenti critici delle sue *Dissertazioni*²⁵⁹; denunciava, in particolare, la presenza di argomenti eterodossi che il comune maestro non avrebbe avvalorato.

4) Gli anni della secolarizzazione: religione razionale e linguistica dei «satiri».

Nella lettura di Romeo de Maio gli anni sessanta del Settecento segnano «l'inizio non del tutto inconsapevole, del movimento durevole e progressivo della secolarizzazione»²⁶⁰, destinato ad avere nella soppressione della Compagnia di Gesù (1767), il suo momento fondamentale. Quell'evento sintomatico dello «spirito del secolo» favoriva il dilatarsi degli spazi d'azione del pensiero deistico e dei gruppi massonici e generava un notevole riposizionamento degli schieramenti culturali, lasciando aperto il problema del nuovo assetto da conferire alle scuole gesuitiche e più in generale ponendo le premesse per la realizzazione di quelle riforme educative auspiccate dagli ambienti progressisti. Genovesi si faceva carico in prima persona dell'elaborazione di una proposta di riforma delle scuole ignaziane sottoposta al parere di Bernardo Tanucci, mentre nell'intera penisola s'infittivano le proposte pedagogiche volte ad orientare il rinnovato attivismo delle istituzioni secolari

²⁵⁹ P. MAGLI, *Dissertazioni filosofiche di Pasquale Magli in cui si oppongono più difficoltà a parecchi principalissimi pensieri in metafisica de' filosofi Leibnitziani e specialmente del signor d. Antonio Genovesi*, Napoli, nella stamperia di Tommaso Alfano, 1759. Poi riprese e continuate in ID., *Dissertazioni del sacerdote d. Pasquale Magli sul diritto della natura e sulla legge della Grazia*, Napoli, presso Vincenzo Orsini, 1772-3. cfr. P. ZAMBELLI, *La formazione*, cit., in part. pp. 242-3.

²⁶⁰ R. DE MAIO, *Religiosità a Napoli*, cit., p. 170.

per una riforma complessiva dell'istruzione. Si trattava di progetti con manifeste intenzionalità politiche, ben verificabili nel caso di Genovesi che si adoperava ormai apertamente per l'abolizione della cattedra delle Decretali, basando i suoi argomenti non tanto sull'opportunità del loro insegnamento quanto sul contenuto stesso di quelle leggi severamente criticate dal punto di vista della loro dannosa funzione sociale²⁶¹.

Genovesi elaborava un più vasto programma pedagogico enunciato nella *Logica per gli giovanetti*²⁶² del 1766, presentata come opera propedeutica ad un nuovo «corso di scienze filosofiche»²⁶³. Significativa era la scelta della lingua italiana e di un registro stilistico divulgativo. Inequivocabile appariva ancora l'intonazione anti-scolastica e la forte funzione sociale che l'autore attribuiva alla propria proposta pedagogica, per cui il monito di Rousseau circa l'inutilità delle scienze e delle arti era rovesciato all'opposto estremo: l'utile risultava l'autentica cartina di tornasole in grado di verificare la validità degli elementi del sapere. Si coglieva, inoltre, la necessità di una fondazione pedagogica dello studio delle lingue che non ne eludesse i presupposti filosofici, e che allo stesso tempo coinvolgesse anche quelle moderne del tutto ignorate nella *ratio studiorum* gesuitica e ora considerate imprescindibili per una formazione aggiornata²⁶⁴. La divulgazione del nuovo metodo scientifico giungeva al suo stadio più maturo soprattutto con l'opera *Delle scienze metafisiche*, orientata a diffondere in maniera più ampia i termini della «religiosità naturale

²⁶¹ Studiate da G.M. MONTI, *Due grandi riformatori del Settecento: A. Genovesi e G. M. Galanti*, Firenze, Vallecchi, 1926. Riporta la lettera di Genovesi al De Marco del 21 gennaio 1768, p. 68 ss. «Vuol Ella, V. Ecc. za, che io dica che mi paiono le Decretali? Una processione di Crocesignati tutti o scopertamente o di sotto li grandi zimarroni armati a fili di rasoi, i quali escono con molta apparente compostezza e divozione dal Vaticano, girano pe' quattro cantoni della terra, stronizando Sovrani, bruciano tutti i codici di leggi; spogliando tutti i magistrati civili della loro giurisdizione e tutti i vescovi della loro autorità, dichiarando *Vectigales populi Romani* tutti i popoli e tutti i loro fondi, e scopando finalmente le nazioni fino de' bricioli delle loro ricchezze, e così menando seco alla volta di Roma». Si veda anche P. ZAMBELLI, *La formazione*, cit. p. 433; G. GALASSO, *Il pensiero religioso*, cit. p. ; E CHIOSI, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992, pp. 31-4.

²⁶² A. GENOVESI, *Logica per li giovinetti*, 1. ed. Napoli, Stamperia Simoniana, 1767.

²⁶³ Ivi, Introduzione.

²⁶⁴ Si ponga mente alla ricorrente polemica genovesiana accolta anche da Jerocades contro un troppo precoce avvio allo studio delle lingue classiche.

newtoniana». Non senza però che si riscontrassero decisivi slittamenti semantici per cui – come ha mostrato Vincenzo Ferrone - la legge naturale newtoniana era interpretata non più nel senso di una naturalistica *anima mundi* ma diveniva l'«unica grande legge universale» capace di fornire basi certe alla morale²⁶⁵.

L'eredità vichiana tornava nel forte accento conferito al criterio dell'unità di filosofia e filologia, ma ancora una volta l'atteggiamento genovesiano non cambiava di segno, orientandosi ad una rigida distinzione tra l'accoglimento della linguistica vichiana e al rifiuto dei suoi presupposti materialistici, in accordo con quanto egli aveva sostenuto fin dal suo primo confronto con l'opera di Vico, quando nella *Theolologia* del 1745-6, aveva distinto nel «novum sistema» del maestro, l'aspetto linguistico da quello delle sue scoperte filo-genetiche. Il rifiuto genovesiano dell'erramento ferino andava spiegato con l'indisponibilità sostenuta con argomenti morali ad affrontare problemi metafisici irrisolvibili che potessero precipitare il lettore nel baratro dello scetticismo. La *Logica*, in particolare, apportava una forte torsione relativa al problema morale in senso prescrittivo, per cui alle questioni prive di soluzione «metafisica» si doveva conferire

una soluzione morale a noi più verisimile: e vorrebbe essere quella che più potesse giovare a sostenere la virtù e la vita degli uomini²⁶⁶.

Il tema dell'umanità *eslege* risultava tutt'altro che marginale nell'opera dell'autore, ma si presentava, in una delle sue accezioni, come idea passibile di una definizione normativa e morale²⁶⁷. Il rifiuto genovesiano delle origini

²⁶⁵ V. FERRONE, *Scienza, natura, religione*, cit. .p. 626-7. Tra i contemporanei sarebbe stato il veneto Tommaso Maria Mamachi a cogliere e criticare le implicazioni di questo slittamento, cfr. p 631 e n.

²⁶⁶ A. GENOVESI, *Logica*, cit. 23.

²⁶⁷ Si veda la constatazione di E. PII, *Antonio Genovesi*, cit., p. 65-6, secondo cui in Genovesi il mito del selvaggio si presenta non più declinata in maniera binaria (l'origine animalesca dell'umanità e i selvaggi contemporanei presentati ora in opposizione e ora in identità analogica), ma anche in una terza forma data dall'osservazione diretta dell'umanità reietta del

barbare dell'umanità, infatti, più che sconfitto dialetticamente, era escluso come contraddittorio e non chiaramente verificabile e ancor maggiormente perché non capace di inserirsi in un progetto etico che fosse edificante per l'uomo. Quale giovamento avrebbe potuto ricavare l'uomo da una metafisica che ne additava le origini animalesche? L'ipotesi dell'erramento ferino si poneva come elemento del tutto estraneo alla religiosità razionale dell'autore, per cui questi - come ha scritto Eluggero Pii - proprio nel suo "spiegare razionalmente il sentimento religioso rifiuta lo stato ferino"²⁶⁸.

Nella *Logica*, un passo poco notato, dedicato al cattivo uso dell'argomentazione sillogistica, finiva per sostanzarsi in una critica alla tradizione giusnaturalistica, accusata di aver instaurato sistemi del tutto anti-storici sulla scorta di un'erudizione arbitraria nelle sue scelte selettive. Hobbes e Pufendorf incorrevano in argomenti «paralogistici» fondando le società politiche sul principio dell'«utile», senza saper spiegare se esso preceda l'associazione e ne derivi per conseguenza²⁶⁹. Più in generale apparivano arbitrari i metodi con cui a partire dall'erudizione seicentesca si era indagato il problema della civilizzazione:

Quindi son nati di certi bizzarri sistemi come fu la Cosmogonia, e Mitologia delle nazioni, ignoti per avventura a quegli antichi selvaggi, i quali prima divulgarono a quel modo goffo e grossolano l'origine del mondo, e degli dei. Una tradizione Egiziana, un pezzo di Sanconiatone, e d'Orfeo, di Lino, d'Esiodo, siccome la materia prima d'Aristotele, ha servito di pasta ad un'infinità di sentimenti gli uni opposti agli altri. L'Ab. Pluche trova la famiglia di Giove ne' pianeti, e nelle stelle: Bochart nella famiglia di Noè: Uezio in Mosè e Sefora, e anzi vi trova tutte le divinità del Paganesimo di questo e dell'altro Emisfero. Con questa forza d'intendimento è egli poi possibile, che non si muoja Pirronico?²⁷⁰.

Regno di Napoli, che in una forma diversa sarà destinata a giungere nell'opera del Longano. Era soprattutto questa forma di umanità selvaggia nella sua prossimità che suggeriva al filosofo un'accezione normativa del problema in cui la bestialità, nella sua valenza sociale, si poneva come valore limite, ammonendo circa l'eventualità sempre tangibile di un arretramento dei progressi umani.

²⁶⁸ Ivi, p. 136.

²⁶⁹ A. GENOVESI, *Logica*, p. 152.

²⁷⁰ Ivi, p. 167.

Era rifiuto di un determinato stile di pensiero, quello dei «facitor dei romanzi filosofici», ben espresso attraverso l'analogia tra Vico e Boulanger già proposta da Finetti, che si sostanziava in un netto rifiuto dell'eziologia psicologica del fenomeno religioso:

Che la prima idea del dover esserci qualche divinità presidente all'universo nacque dai fenomeni del cielo, *primus in orbe Deos fecit timor, ardua coelo fulmina cum caderent*. L'autore delle *Considerazioni sul despotismo orientale* [Boulanger] sembra far nascere quest'idea dalla 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*. Ma resta tuttavia per il nostro facitor di romanzi filosofici a sciogliere le medesime difficoltà: I. quegli avanzi del gener nostro se non avevano nessuna idea d'una divinità, non ci sarebbe stata mai tanta forza d'ingegno da farli pensare tutti ad un modo; II. dopo essersi assicurati, il che non dovette passar la terza o al più la quarta generazione, come quell'idea, figlia d'un entusiasmo, non solo non venne a dileguarsi, ma anzi si radicò sempre più?²⁷¹.

In seguito Genovesi accostava Vico a Julien de La Mettrie per evidenziare le insanabili contraddizioni logiche dei filosofi che avevano immaginato uno stadio in cui l'uomo avesse camminato a quattro zampe, esprimendosi con suoni che rispecchiavano una razionalità animale priva di idee chiare e distinte:

Nello stato naturale l'uomo non è soggetto che allo stato fisico ed alla legge generale dello stato morale. La prima questione dunque, che qui si presenta, è: fu mai l'uomo o può essere stato nello stato bestiale? Questo stato bestiale consisterebbe ne' seguenti punti: 1. che gli uomini fossero stati quadrupedi, 2. elingui cioè senza aver parole articolate, 3. senza idee chiaro-distinte, ma tutte confuse come nelle bestie, 4. senza conoscenza del giusto e dell'ingiusto. Monsièu de l'Ametrie ha scritto e sostenuto, che questo sia stato il primo grado degli uomini di tutte le nazioni. Il signor Vico nella *Scienza Nuova* n'ecceppa i soli ebrei²⁷².

L'idea che uno scandaglio delle abissali origini dell'uomo potesse rigettare l'intelletto nello scetticismo, non escludeva che si tenesse per fermo il principio caro a Vico come a Shaftesbury, vale a dire il senso comune che mostrava come nessuna società si fosse mai retta senza religione:

²⁷¹ A. GENOVESI, *Delle scienze metafisiche*, cit., p. 26,n.

²⁷² A. GENOVESI, *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Napoli, Simoniana, 1766, t. III, p. 3-4

La storia del genere umano antica e recente c'insegna di non esser stata ritrovata nazione alcuna, che meriti il nome di nazione, senza idea e senso di divinità²⁷³.

Di tono diametralmente opposto, invece, era la trattazione inerente la questione del linguaggio. Nella *Logica*, in particolare, si sosteneva che

Tutte quasi le nazioni son venute alla coltura e alla ricchezza della lingua da principi selvaggi e barbari. I primi embrioni delle lingue nacquero tra selvaggi e servirono poi di base del grande edificio che vi si fabbricò col tempo. Le lingue presero nuova forma, nuovo aspetto, nuova forza on quel passo con cui l'ingentilirono i popoli: ma non lasciarono però all'intutto la prim'aria, né si distaccarono dalla prima base (...) Le fantasie di quei satiri vennero ad essere modificate dagli aspetti delle cose, del cielo, dell'aria, della terra, del mare, delle loro azioni, da' loro suoni, da' loro fenomeni e affetti. Così si può vedere perché le prime lingue non potevano essere che poetiche, teologiche, fantastiche, com'è ora la lingua di tutti i selvaggi²⁷⁴.

Si accoglieva, quindi, sul piano linguistico ciò che era stato respinto sul piano morale e metafisico. La storia naturale del linguaggio doveva seguire un andamento non puramente razionalistico bensì genealogico. Il modello antropologico su cui si basava la storia naturale del linguaggio si presentava in forma apertamente sensistica, al punto da essere esemplato sul modello ambivalente dei «satiri». Se ne ricavava che le prime lingue dell'umanità furono quelle poetiche e nacquero dalle modificazioni esterne sui sensi.

5. La ripresa del problema linguistico in Colao Agata e Astore

I problemi enucleati da Genovesi conferiscono rilevanza all'opera di un suo allievo, Diego Colao Agata, autore del *Piano ovvero ricerche filosofiche sulle*

²⁷³ A. GENOVESI, *Delle scienze metafisiche*, cit., Cosmologia, p. 24.

²⁷⁴ A. GENOVESI, *Logica*, cit., p. 217.

*lingue*²⁷⁵. L'opera, pur se tutt'altro che robusta nella sua argomentazione, nonché scarsamente aggiornata circa le fonti del dibattito in cui intende inserirsi, si rivolgeva programmaticamente alla fondazione di una moderna «filosofia dei linguaggi». Il *Piano* si presenta come un'opera fondamentale dal punto di vista della ricezione vichiana in quanto presenta una delle poche testimonianze di integrale accoglimento del ferinismo che l'autore intendeva come una sorta di narrazione archetipica basata sulla verosimiglianza di fatti storico-eruditi capaci allo stesso tempo di spiegare la genesi dei linguaggi nella loro evoluzione storica e di porsi come fondamento di una didattica delle lingue che recepisca le istanze genovesiane enucleate sin dalla *Logica per i giovanetti*. Seguendo Vico Colao Agata accoglieva il principio metafisico della Mente, in grado di spiegare in chiave storico-filosofica la complessità dei linguaggi ed intenderne le «rivoluzioni» attraverso le modificazioni della stessa mente umana.

non vanno errati coloro che reputano essere le scienze e i prodotti tutti nati dalla mente, e questa dal cerebro di Giove. Né senza ragione non pochi filosofi scrissero che le scienze, cioè le Muse, nacquerò da Mnemosine, vale a dire dalla memoria; la di cui voce formata viene da nove lettere, perché nove son le Muse della di lei prole. Gli effetti innumerabili della mente non son che da lei formati e prodotti per eterna facoltà di Dio impressale. Quindi ognun vede che tutte le invenzioni sì delle arti che delle scienze, e molto più dei linguaggi, dalla mente prodotti furono²⁷⁶.

²⁷⁵ D. COLAO AGATA, *Piano ovvero Ricerche filosofiche sulle lingue*, Napoli, Fratelli Di Simone, 1774, che si cita dall'edizione curata da A. Martone, Napoli, Bibliopolis, 1997. Le poche informazioni disponibili sull'autore si trovano nella *Nota introduttiva* dello stesso Martone, pp. 9-36. Sull'incidenza vichiana nel testo di Colao Agata si veda A. MARTONE, «L'Istoria dell'Uomo dipinta ne' Linguaggi». Il Vico di Diego Colao Agata, in "Studi Filosofici", XVIII, 1995, pp. 301-330 e anche A. PENNISI, *La linguistica dei mercatanti. Filosofia, linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Napoli, Guida, 1987, p. 234. Cenni all'opera di Colao Agata si trovano già in B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, cit., p. 328-9 in cui viene derubricata come un caso di «pseudo-vichismo» e in ID., *Problemi di estetica*, Bari, Laterza, 1910, p. 385; e in A.M. RAO, *Tra erudizione e polemica: l'antiquaria a Napoli alla fine del Settecento*, in *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, vol. III, Napoli, Luciano, 1991, p. 100.

²⁷⁶ Ivi, p. 58.

L'autore, nel medesimo tempo in cui recepiva tali istanze circa l'origine del linguaggio coglieva l'alternativa tra lo sviluppo storico dei linguaggi «postdiluviani» e la tradizione scritturista che avrebbe sostenuto l'esistenza di una lingua primitiva perfetta:

Errano alla lunga tutti coloro che pretendono provare che Iddio avesse prima fornito un certo linguaggio, che dovesse servire ad Adamo per esprimere gli interni pensieri, sul riflesso che non potea un uomo solo formare un linguaggio [...] Onde vanno errati gli altri scrittori che asseriscono doversi ripetere dalla primitiva lingua tutte le altre²⁷⁷.

Per le stesse ragioni Colao Agata respingeva l'ipotesi ortodossa del preformismo divino e del «miracolo» generato della dispersione babelica, così come – sosteneva – «anche nella critica del vecchio Testamento sembra che Riccardo di Simone voglia dir l'istesso²⁷⁸»:

Noi sebbene religiosi, figli della dottrina di Cristo, non possiamo farne a meno a non andare lungi dalla loro opinione, che per additare la grandezza e potenza d'un Dio autore dell'ordine intero mondano, si danno a credere a tali fanciullaggini²⁷⁹.

Il linguaggio nasceva «da passioni violente o di amore o di dolore²⁸⁰», e in ragione del loro radicamento sensistico possono rispecchiare «cultura e genio delle nazioni»²⁸¹. Non a caso, al termine dell'opera, Colao Agata riannodando i fili degli argomenti esposti finiva per rendere giustizia alla sua principale fonte filosofica:

Abbiamo udito mille millaia di semidotti tacciare d'oscurità la *Scienza nuova* del celebre Giambattista Vico, di cui ce ne siamo in parte avvaluti. E vero ella è profonda per la sua materia e per il sublime ingegno del dotto autore, ma non racchiude affatto

²⁷⁷ Ivi, p. 60.

²⁷⁸ Ivi, p. 66.

²⁷⁹ Ivi, p. 66.

²⁸⁰ Ivi, p. 82

²⁸¹ Ibid.

di oscuro; anzi non vi è opera che abbia recato tanto onore all'Italia quanto è questa²⁸².

Un decennio più tardi il problema linguistico sarebbe stato ripreso da Francesco Astore (1742-1799) ne *La Filosofia dell'eloquenza*²⁸³. L'autore proveniva da un'agiata famiglia pugliese. La sua cultura, rappresentativa della solida preparazione culturale del ceto giuridico di fine Settecento, si diceva debitrice della lezione di Vico e Genovesi. Sono controverse le ragioni biografiche che lo portarono da difensore dei diritti della corte ed ammonitore dei giovani contro il «veleno» della filosofia dei Lumi ad aderire alla Repubblica napoletana in qualità di membro della Cassazione e autore di uno dei più noti catechismi repubblicani²⁸⁴. Mentre Colao Agata, però, si era smarcato delle posizioni confessionali sulla filosofia del linguaggio, Astore si preoccupava di inserire la sua opera all'interno di una cornice confessionale anche riprendendo la distinzione genovesiana tra storia della civiltà e linguistica. L'opera, dedicata al pontefice Pio VI, sgomberava il campo sin dalle pagine introduttive dalle opzioni teoriche che descrivevano lo «stato dei primitivi selvaggi»:

Dobbiamo ancora avvertire, che l'ipotetico sistema sullo stato de' primitivi selvaggi, e sull'origine delle loro cognizioni, e lingue, di qual sistema si è da noi parlato, è un sistema erroneo degli antiche Greci e Latini Profani Scrittori, de' quali si doveano da noi riferire l'idee, ed i piani sull'origine delle lingue e dell'eloquenza. L'ipotesi di tali Autori Profani che ci hanno dipinto l'uomo isolato da ogni cultura e da ogni società, per ragionar poi sul modo, co' l quale abbia acquistate l'idee, e le lingue è una ipotesi manifestamente assurda, smentita dalla ragione e dalla rivelazione; è tale ipotesi è un

²⁸² Ivi, p. 201.

²⁸³ F. A. ASTORE, *La Filosofia dell'eloquenza o sia l'eloquenza della ragione*, Napoli, Vincenzo Orsino, 2 voll., 1783.

²⁸⁴ Sulla biografia di Astore la letteratura è molto vasta. Ci limitiamo a rimandare alla voce di N. CORTESE, DBI, vol. 42 (1962); B. CROCE dedicò ad Astore un acuto saggio in *Varietà di storia letteraria e civile*, Bari, Laterza, 1935, I, pp. 145-154; per poi relegare ad un caso di «pseudo-vichismo» le molte occorrenze vichiane della *Filosofia dell'eloquenza*, rispetto alla quale un'analisi specifica è stata offerta da A. MARTONE, *Eloquenza dell'azione ed eloquenza del silenzio in Francesco Antonio Astore*, in «D' Uomini liberamente parlanti». *La cultura linguistica italiana nell'Età dei Lumi e il contesto intellettuale europeo*, a cura di S. Gensini, Roma, Editori Riuniti, 2002, p. 219-245.

delirio della ragione abbandonata a se stessa, ma si è da noi riferita, per dimostrare, come ci siamo noi protestati, i delirj di quella vana pretesa Filosofia, che ha creduto di trovar lumi, ove non poteva trovare se non che tenebre, come si è da noi detto, e dimostrato in varj luoghi circa tali ipotesi degli antichi Greci, e Latini, che per disgrazia ignorarono il bel lume delle divina rivelazione, che sola ha rischiarato il mondo²⁸⁵.

Astore riprendeva l'idea di uno sviluppo del linguaggio incentrato sui sensi a partire dalle primitive lingue monosillabiche. Rispetto al *Piano* di Colao Agata l'opera di Astore si distingueva per uno stile più ecletticamente orientato al vaglio critico di un numero di fonti assai più ampio. L'opera, inoltre, costituisce uno dei primi esempi di una ricezione in chiave sensistica dell'opera di Vico, non a caso accomunato a Condillac che, per le sue indagini linguistiche, era considerato l'ideale continuatore del filosofo napoletano:

Si è più volte da noi detto che il nostro immortale Signor Vico nella sua Scienza Nuova è stato uno de' primi a sviluppare con esattezza le prime origini delle lingue e la loro primitiva indole e natura, spiegata poi con somma dottrina da M. Condillac, i quali hanno sgombrate le nuvole da fosco pedantismo su tali materie²⁸⁶.

Il Signor Vico assai pria del signor Condillac avea spiegata questa teoria delle lingue tutte cominciate dall'eloquenza *de' corpi, de' segni, degli urli*, delle voci articolate e metriche, dalla musica, dalla poesia e da' versi esametri, che poi degenerarono in giambici, e finalmente nella prosa²⁸⁷.

L'opera di Astore conferiva rilevanza al problema della primazia del discorso poetico su quello prosastico chiaramente argomentato dal Vico ed erroneamente impostato invece da Rousseau e da Batteux:

Se il Signor di Voltaire, parlando del Trissino, avesse riflettuto bene, che la Poesia o metrica, o ritmica fu sempre anteriore alla prosa, non si sarebbe meravigliato che *quasi tutte le nazioni del Mondo abbiano avuto Poeti prima di avere ogni altro genere di Scrittori*;

²⁸⁵ Ivi, p. VI-VII.

²⁸⁶ Ivi, I, p.. 124

²⁸⁷ Ivi, p. 303, n.

e molto meno avrebbe detto, che la Poesia è *più naturale agli uomini di quel che si crede*. La poesia non è naturale solamente, com'ei dice, ma è la prima lingua dell'uomo cioè quella nella quale si scrissero le prime leggi, le prime Cronache, le prime storie, le prime Cosmogonie²⁸⁸.

Non mancavano passi che lasciavano trasparire in maniera ellittica l'idea di primitivi linguaggi muti o gestuali, e più in generale di un avanzamento linguistico e culturale dell'umanità da intendersi in una prospettiva integralmente storica e paragonata per analogia al naturale sviluppo degli essere umani:

E' verisimile, come si è accennato, che gli uomini per esprimere i primitivi bisogni sian passati dalle grida ed urli a' segni, da' segni alle voci articolare, che poi si sono imparate ad imitare a' ragazzi, i quali appunto cominciano a spiegarsi con grida, segni, e urli, e poi vengono alla pronuncia articolata. L'istoria de' ragazzi è l'istoria delle origini delle Società²⁸⁹.

²⁸⁸ Ivi, p. 8.

²⁸⁹ Ivi, p. 11.

IV. La critica cattolica ai *Saggi Politici* di Pagano e l'eredità vichiana.

1) La storia della Terra tra ciclicità e sviluppo

Quando nel 1783 furono dati alle stampe i *Saggi politici* di Francesco Mario Pagano, il Regno di Napoli assisteva alla tremenda catastrofe del terremoto calabro-messinese²⁹⁰. L'impressione suscitata da quei fatti recenti era viva al punto da prorompere nelle maglie dell'opera. L'autore decideva di aggiungere una prefazione rievocativa di una catastrofe che sembrava aver ridestato i moventi arcani da cui erano scaturiti i miti terrifici e le superstizioni irrazionali dei primordi umani. Si offriva all'osservatore - filosofo un tetro esempio della relazione inscindibile che la storia del genere umano intreccia con quella della Terra. Questa «particolare crisi e picciola eziandio riguardo a quelle, nelle quali naufragò la razza degli uomini»²⁹¹, dimostrava come la civilizzazione umana fosse un percorso tutt'altro che rettilineo, ma continuamente strozzato sul nascere da «crisi» e «ricorsi» che ne avevano ogni volta arrestato lo sviluppo, spopolando la terra e riportando i superstiti al ruolo di anacoreti in balia di superstizioni teocratiche. Ne emergeva un insegnamento imprescindibile per ogni filosofia della storia, l'essere «tutte le cose concatenate nell'invariabile e

²⁹⁰ F. M. PAGANO, *De' Saggi politici: Del civile corso delle nazioni o sia De' principi, progressi, e decadenza delle società*, vol. I, Napoli, presso Gennaro Varriente, 1783; vol. II, Napoli, presso Vincenzo Flauto, 1785, qui si cita la rist. anastatica (tratta da Biblioteca Nazionale di Napoli, Brancacciana, 24.A.10-11), a cura di F. Lomonaco, Napoli, Fredericiana Editrice Universitaria, Esi, 2000 (d'ora in poi cit. *Sp1*). La prima edizione dell'opera fu quasi del tutto ignorata dalla critica filosofica tra Ottocento e Novecento e non ha ricevuto la dovuta attenzione fino a pochi decenni fa. Sulla rilevanza del passaggio dalla prima alla seconda edizione si veda F. LOMONACO, *Dalle riforme alla rivoluzione nella prima e nella seconda edizione dei Saggi politici di Francesco Mario Pagano*, in ID., *A partire da Giambattista Vico. Filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del Secondo Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 3-70.

²⁹¹ Ivi, p. XVI.

costante ordine dell'universo, il quale opera sì che ricorrendo i movimenti stessi, nascono le medesime forme e posizioni delle cose²⁹²».

L'autore si rivolgeva al lettore invitandolo a considerare con profondità gli «effetti morali» del sisma, quando la natura frantumando l'ordine politico fece in modo che «i villani e i poveri delle Calabrie» smarrissero ogni senso di relazione gerarchica:

Il sentimento della natia uguaglianza si fe tosto la strada nel petto di que' miseri villani. Ed ecco perché ai diluvi ed alle catastrofi venne dietro l'età di Saturno secondo le favole da noi esposte: età di uguaglianza perfetta, di amicizia, di libertà: da Romani ne' loro Saturnali celebrerà, né quali servi e padroni, cessando ogni rapporto, divenivan pari. Distrutte le società, annullati i civili rapporti venne ben anche meno l'ineguaglianza politica, e l'uomo si paragonò all'uomo per le sole qualità di uomo e non di cittadino²⁹³.

Celebrando questi nuovi saturnali, gli uomini di quelle province davano una «grande lezione pe' ricchi e pe' potenti», invitando a «raddolcire quel peso che loro fa provare la società» o almeno ad accorciare la distanza tra chi «gema sotto un insoffribil peso, mentre l'altra classe gode nel premere la cervice de' miserabili!²⁹⁴».

Per una riforma sociale del Regno occorreva additare quella società che sino ad allora era ristretta alle «private mura» che rispetta l'uomo per il proprio valore, tenendo al suo interno «un tempio ed un ara, su cui la virtù e l'amicizia, e i sacri inviolabili dritti degli uomini sono adorati²⁹⁵».

²⁹² Ibid.

²⁹³ p. XVII.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Ivi, p. XIX-XX.

L'opera fin da subito fu oggetto di una serrata critica da parte degli ambienti cattolici napoletani, che ebbe – come rilevato da Gioele Solari²⁹⁶ – forme e modalità simili a quelle in cui incorse a suo tempo Vico:

Al Pagano pertanto, come già al Vico, toccò in sorte d'esser preso di mira dai critici cattolici, con in più un processo d'empietà e la condanna all'indice delle opere, e combattute dottrine che il Vico aveva cominciato a trattare con novità di metodo e di risultati²⁹⁷.

Questo avvenne perché, continuava Solari

avversari cattolici negarono qualsiasi rapporto tra i *Saggi* e la *Scienza Nuova* e contrapposero al Vico cattolico un Pagano ateo e materialista, le cui dottrine erano ugualmente ostili al trono e all'altare²⁹⁸.

La ricostruzione di tale *querelle* consente di lumeggiare la consistenza della tradizione vichiana attestatasi a Napoli al tempo della prima edizione dei *Saggi Politici* (1783-1785)²⁹⁹, in quanto la contesa eredità vichiana venne rivolta contro Pagano, accusato di averla distorta e condotta ad esiti materialistici. La

²⁹⁶ G. SOLARI, *Vico e Pagano. Per la storia della tradizione vichiana in Napoli nel secolo XVIII* [1917], in ID., *Studi su Francesco Mario Pagano*, a cura di L. Firpo, Torino, Giappichelli, 1963, pp. 165-217. “Al Pagano pertanto, come già al Vico, toccò in sorte d'esser preso di mira dai critici cattolici, con in più un processo d'empietà e la condanna all'indice delle opere, e combattute dottrine che il Vico aveva cominciato a trattare con novità di metodo e di risultati” (p. 181). Questo avvenne perché gli “avversari cattolici negarono qualsiasi rapporto tra i *Saggi* e la *Scienza Nuova* e contrapposero al Vico cattolico un Pagano ateo e materialista, le cui dottrine erano ugualmente ostili al trono e all'altare” (p. 184). Sul tema si veda anche F. VENTURI, *Nota introduttiva a F.M. Pagano*, in *Illuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1962, vol. V, p. 783-833.

²⁹⁷ G. SOLARI, *op. cit.*, p. 181.

²⁹⁸ Ivi, p. 184.

²⁹⁹ F. M. PAGANO, *De' Saggi politici: Del civile corso delle nazioni o sia De' principi, progressi, e decadenza delle società*, vol. I, Napoli, presso Gennaro Varriente, 1783; vol. II, Napoli, presso Vincenzo Flauto, 1785, qui si cita la rist. anastatica (tratta da Biblioteca Nazionale di Napoli, Brancacciana, 24.A.10-11), a cura di F. Lomonaco, Napoli, Fredericiana Editrice Universitaria, Esi, 2000 (d'ora in poi cit. *Sp1*). La prima edizione dell'opera fu quasi del tutto ignorata dalla critica filosofica tra Ottocento e Novecento e non ha ricevuto la dovuta attenzione fino a pochi decenni fa. Sulla rilevanza del passaggio dalla prima alla seconda edizione si veda F. LOMONACO, *Dalle riforme alla rivoluzione nella prima e nella seconda edizione dei Saggi politici di Francesco Mario Pagano*, in ID., *A partire da Giambattista Vico*. cit., pp. 3-70.

prima edizione dell'opera, infatti, rimane il più cospicuo esempio di ricezione della *Scienza nuova* nel Settecento italiano, ancora più significativa poiché nell'elettica opera del giurista, la lezione vichiana veniva integrata dagli apporti di Boulanger, Locke, Machiavelli, oltre alla notevole influenza dell'ermetismo massonico³⁰⁰.

2) L'Apologia di Pagano

All'uscita del secondo tomo dell'opera di Pagano nel 1785 anonimi lettori fecero pervenire al cappellano maggiore Isidoro Sanchez de Luna un elenco di quaranta proposizioni eterodosse in cui l'autore sarebbe incorso. Sanchez de Luna aveva tenuto la cattedra di teologia dal 1745 fino al 1748, prima della sua nomina episcopale³⁰¹. Il favore con cui la sua figura era vista negli ambienti genovesiani consente di congetturare come egli vedesse di buon occhio la candidatura di Antonio Genovesi alla cattedra di teologia, poi arenatasi per le rimostranze degli ambienti conservatori³⁰². Altrettanto note erano le sue

³⁰⁰ Il carattere eclettico della filosofia di Pagano, già rilevato da Venturi, è stato approfondito da D. IPPOLITO, *Mario Pagano. Il pensiero giurpolitico di un illuminista*, Torino, Giappichelli, 2008, pp. 4-5, secondo la definizione di Diderot nella voce dedicata dell'*Encyclopédie*, come capacità di integrare fonti filosofiche eterogenee in maniera coerente ed originale. Rispetto a Vico nei *Saggi politici* era riscontrabile l'influenza della letteratura massonica, si veda V. FERRONE, *Francesco Mario Pagano: la storia delle nazioni tra catastrofi e ciclicità*, in ID., *I profeti dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 278-300; G. GIARRIZZO, *L'ideologia massonica di Mario Pagano* in ID., *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 351-353. Sulla massoneria a Napoli e sul ruolo di Pagano si rimanda ad A.M. RAO, *La massoneria nel Regno di Napoli*, in *La Massoneria. Annali della Storia d'Italia*, vol. 21, a cura di G.M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2006, pp. 513-542, in part. pp. 538-542.

³⁰¹ Isidoro Sanchez de Luna nasce a Napoli il 16 novembre 1705 ed entra giovanissimo nell'ordine dei benedettini di Cassino. Dal 1736 è lettore di teologia, poi professore di etica per occupare la cattedra di teologia già nel 1745. Lascia la cattedra di teologia che sarebbe stata ambita da Genovesi per il vescovado di Taranto (1754), Salerno (1759) e Tarsos (1783). Dal 1783 all'anno della sua morte nel 1788 è cappellano maggiore dell'Università. Si veda V. A. TISI, *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*, Amalfi, De Luca, 1937, p. 32.

³⁰² Se ne trova un ritratto nella *Vita di Andrea Serrao* del FORGES DAVANZATI, Bari, Laterza, 1937 «uomo provveduto della migliore dottrina, che sapeva distinguere i giusti limiti della potenza del papa e s'era dimostrato gran difensore della Chiesa nazionale. Pieno di

posizioni filoregaliste assai vicine a quelle del ministro De Marco e il favore con cui più tardi avrebbe accolto la candidatura di Andrea Serrao a vescovo di Potenza. Il Cappellano Maggiore diede incarico ai padri Diodato Marone e Francesco Conforti, lettori di teologia presso l'ateneo napoletano e teologi palatini di esaminare le accuse che venivano mosse all'autore dei *Saggi politici*. Vista la mancanza del testo contenente le proposizioni incriminate, è possibile risalire alle accuse mossegli esclusivamente attraverso la difesa che il giurista diede alle stampe col titolo di *Lettera di F. M. Pagano contro le imputazioni fatte ai Saggi Politici*³⁰³. In tale autodifesa, Pagano non dissimula il proprio risentimento per un'azione di discredito avviata dai suoi «insidiosi nemici» che cercarono di screditarlo agli occhi del Cappellano Maggiore, suo protettore, presso il quale si tentò – come scrive - di «spargere una pestifera nebbia...onde la sua benefica serenità venisse turbata e spenta», e allo stesso tempo negli ambienti cittadini dove si era agitato fin nelle «deboli menti degl'imbecilli (...) un numeroso vespajo che sotto fallaci sembianze di pietà va lacerando il mio nome»³⁰⁴.

Nella *Lettera* Pagano discuteva il contenuto delle quaranta proposizioni riunendole in cinque accuse fondamentali, concernenti il suo presunto panteismo determinista, materialismo, scetticismo verso la religione rivelata, eterodossia morale, oltre all'aver sostenuto idee politiche contrarie alla monarchia³⁰⁵.

dirittura d'una probità assoluta cercava sempre di innalzare al vescovado uomini sapienti, virtuosi e animati dal puro spirito evangelico: in breve basterà dire che i papisti lo accusavano di giansenismo, per dare un'idea adeguata del suo amore per il bene. Questo prelado conosceva lo zelo farisaico dei preti napoletani».

³⁰³ F. M. PAGANO, *Lettera di F. M. Pagano a' dottissimi signori padre M. Fr. Diodato Marone primario lettore di teologia e D. Francesco Conforto primario lettore di storia sacra e profana nell'Università de' Regi Studi e teologi di S. M. avverso le imputazioni fatte a' Saggi Politici*, [Napoli, 1785 o 1786]. Sulla complessa esperienza culturale e politica dell'abate salernitano Francesco Conforti, teologo regalista vicino a posizione giansenistiche, poi ministro degli Interni nel governo repubblicano del 1799 si rimanda al saggio di F. LOMONACO, *L'anticurialismo di Gianfrancesco Conforti*, in ID., *A partire da Giambattista Vico*, cit., pp. 161–205.

³⁰⁴ Ivi, p. 3-4.

³⁰⁵ Ivi, p. 5.

I gruppi latomistici napoletani attraversavano un periodo di forte crisi e di ancora più consistente trasformazione. I contemporanei avvertivano l'esaurirsi della parabola dell'esperienza massonica che coincideva con le fine del dispotismo illuminato³⁰⁶. L'esperienza del terremoto calabro messinese del 1783, come si è detto, aveva inaugurato l'inedito attivismo dei gruppi massonici che si sostanziava in una più aperta «politicizzazione» del ruolo delle logge ora orientate alla ricerca di inedite strategie comunicative volte a sovvertire quello che Galanti non esitava ormai a definire come il «mostro feudale». In questo contesto si colloca l'adesione di Pagano alla loggia *Philantropia* e l'arrivo a Napoli nel 1785 del pastore e scienziato danese Friedrich Munter, destinato a divenire la figura centrale della massoneria napoletana. Era lo stesso Munter a cogliere nell'attacco a Pagano l'ennesimo tentativo di gettare discredito sulla massoneria napoletana: si attaccava Pagano per colpire Filangieri³⁰⁷.

3) Religione, superstizione, crisi dei Lumi

Nei *Saggi politici* l'esaltazione della religione deistica e dei valori massonici, non costituiva un dato accessorio quanto piuttosto l'intenzionalità stessa dell'opera in cui si rinvenivano tutti i temi tipici di quella peculiare fase di maturazione ideologica dei gruppi latomistici distinta anche dalla crisi di quella razionalità illuministica che aveva accompagnato gli sforzi riformatori di un'intera generazione.

³⁰⁶ Come scrive A.M. RAO, *La massoneria nel Regno di Napoli*, cit., p. 534 «la parabola massonica allo snodo fra anni Settanta e Ottanta molto assomiglia a quella del riformismo borbonico e del rapporto fra illuministi e governo, alla quale del resto si intreccia: protezione austriaca e trionfo corrispondono ormai alla crisi dell'istituto, così come la collaborazione tra riformatori, corte e governo, rivela i suoi limiti interni e la sua impraticabilità proprio quanto sembra finalmente realizzarsi».

³⁰⁷ Sulla questione, oltre alle considerazioni di Venturi nel citato saggio biografico si veda D. IPPOLITO, *Intorno ai Saggi politici di Mario Pagano*, «Bollettino di Storiografia», 2005 (9), pp. 13-19.

L'attenzione della critica tradizionalista non poteva che essere colpita dall'idea che l'eziologia della religione andasse ricercata negli sconvolgimenti del «cerebro umano» indotti dalle grandi catastrofi, ipotesi derivata da Boulanger. L'ipotesi che la «religione sia frutto dell'imbecillità umana»³⁰⁸ - si difendeva Pagano - concerneva solo l'origine della religione dei gentili. Nell'accogliere l'ipotesi boulangeriana Pagano aveva però respinto l'idea di un'unica catastrofe originaria sostenuta dal francese³⁰⁹. Le catastrofi che avevano formato il volto fisico della terra non erano riconducibili ad un'unica ragion sufficiente, ma ovunque avevano impresso lo stesso solco lugubre nella mente umana, in ragione della correlazione tra aspetti fisici ed effetti morali. Chiariva, inoltre, che egli non aveva mai voluto riferirsi al Diluvio biblico «bensì a quello, di cui fanno parola le orientali tradizioni»³¹⁰.

Pagano appariva incline a ridimensionare il ruolo della religione nello sviluppo delle civiltà, in quanto venivano respinte sia le ipotesi delle falangi di stampo teocratico di Boulanger che la nascita delle famiglie per effetto del sentimento religioso alla maniera vichiana. In accordo con la sua visione antropologica incardinata attorno alla funzione dinamizzante del bisogno, Pagano rinvenne l'origine delle famiglie dai ratti delle donne da cui erano nati i primi matrimoni e la conseguente distinzione tra plebei ed eroi³¹¹. Vico e

³⁰⁸ F. M. PAGANO, *Lettera*, p. 13.

³⁰⁹ *Sp1*, pp. 15-6 «Quindi si scorge con quale avvedutezza l'ingegnoso M. de Boulanger riconobbe l'origine del tetro apparato delle antiche feste nelle miserie della natura, e nelle calamità dall'uman genere una volta sofferte. Quel tuono lugubre e mesto che in esse ravvisò questo valentuomo, era un monumento ed una periodica rimembranza de' mali e delle sciagure dalla terra provate nel funesto tempo delle sue catastrofi. E se quest'ingegnoso Francese nel suo sistema alquanto travìò, fu per certo l'unico suo errore di aver voluto con violenza trasportare le cerimonie tutte, e le festività a codesto unico suo principio».

³¹⁰ *Lettera*, p. 17.

³¹¹ *Sp1*, libro I, saggio secondo, p. 249 «Immaginò una diversa origine delle famiglie il nostro gran Vico...». Secondo Pagano, la natura «ci ha formato sempre un bisogno di continui bisogni» (p. 268). Questo perché nell'uomo è un insito un aristotelico principio di perfettibilità realizzabile solo nella società. Per tale ragione il «selvaggio è l'abbozzo dell'uomo. Ei non merita cotal glorioso nome» (p. 269), se non quando entra in società. Si vede, quindi, come Pagano potesse giudicare astratte le ipotesi dei giusnaturalisti e rifiutare, in accordo con Vico, l'idea del contratto sociale in quanto antistorica. Pagano chiarirà più efficacemente questo punto in *Sp2*, p. 155-6: «la società familiare adunque è sempre unita dal bisogno e dalla natura, non mai da patto e da convenzione».

Boulanger costituivano le fonti privilegiate dei primi *Saggi politici*, ma mentre nella cultura napoletana del tempo si vide il francese come un mero plagiatario della *Scienza nuova*, (senza per altro un adeguato riscontro filologico), le scelte di Pagano facevano emergere le divergenze tra le rispettive opzioni teoriche, conferendo autonomia all'autore de *L'Antiquité dévoilée*³¹². Straordinariamente ardito appariva poi il capitolo *Della religione* che costituiva un vero e proprio elogio ai valori della fratellanza massonica. L'autore, dopo aver tracciato un quadro assai fosco sull'origine della religione, del tutto coincidente con una forma di *superstitio*, presentava la sua piena umanizzazione nel terzo periodo della barbarie come

un sacro e venerando deposito delle più gravi interessanti verità politiche, morali, cosmologiche, delle quali la perdita sarebbe all'umanità fatale, per una non intermessa tradizione è passata da mano a mano, da nazione a nazione sotto le nubi de' misteri, che con diversi nomi hanno l'allegorie medesime infino a' nostri giorni conservate"³¹³.

Per concludere poi con toni di più acceso millenarismo:

i mistici filosofi, mentre atterrano lo spirante cadavere della barbarie, accelerano il giorno della coltura e dell'umanità. Or noi siamo giunti al punto, nel qual l'aurora di questo già illumina il cielo³¹⁴.

Attraverso l'esperienza della religione orientale l'umanità sarebbe uscita dalla fase ciclica della barbarie per avviarsi verso un orizzonte di progresso.

Da questa angolazione appariva più netta la consistenza della critica del giurista a Vico quale negatore dell'antichità del sapere orientale, in base al principio della *boria* delle nazioni.

Altrettanto evidente era la torsione subita dagli argomenti politici ricavati dalla *Scienza nuova*, secondo un preciso indirizzo della cultura post-giannonica che tendeva a cogliere ovunque nell'esperienza storica l'origine

³¹² Si veda F. VENTURI, *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger (1722-1759)*, Bari, Laterza, 1947, in part. *Boulanger e Vico*, pp. 125-140.

³¹³ *Sp1*, p. 487.

³¹⁴ *Sp1*, p. 487-8

delle istituzioni feudali. Pagano coglieva il nucleo teorico per sviluppare, a partire dalle «ragioni eterne dei feudi», la propria archeologia del feudalesimo (si colga il valore di categorie pagane quali «sistema feudale omerico»³¹⁵), attraverso l'analisi delle concrete modalità storiche che portarono ai «ripari» degli individui negli «asili dei forti», attraverso dinamiche sociali che sopravvivevano nel Regno di Napoli in forme tutt'altro che residuali. In maniera convergente da Boulanger Pagano ereditava il carattere sacrale attribuito all'Illuminismo come attesa di una nuova era di progresso dell'umanità. Alla luce di tali influenze il feudalesimo nell'opera di Pagano appariva come una fase evolutiva del ciclo delle forme politiche caratterizzato dal persistente retaggio del potere delle famiglie coincidente col *bellum* primordiale³¹⁶. Nel contesto di persistente arretratezza del Regno di Napoli, la proposta riformatrice dell'autore caldeggiava la necessità di «progressivi avanzamenti della sovranità»³¹⁷ da conseguire attraverso l'estensione di una legislazione conforme alla razionalità dei lumi anche a quell'ampia parte della popolazione ancora soggetta alla legislazione feudale. Tali spinte conferite dalle urgenze del suo tempo sancivano nel corso dei *Saggi* un decisivo passaggio dall'analisi storica a quella politica e prescrittiva, funzionale alla propria proposta riformatrice. Si orientava in tal senso la ripresa dell'analogia vichiana tra prima barbarie e barbarie ricorso:

³¹⁵ L'autore si proponeva di «sviluppare il sistema feudale Omerico, di cui appena un torbido passeggero lampo vide il Vico e noi abbiamo in piena luce ritratto» (*Sp1*, p. 335). Come ha rilevato V. FERRONE, *F. M. Pagano...*, cit., mentre Pagano criticava Vico come negatore della sterminata antichità dei popoli orientali e delle loro tradizioni, i due autori s'incontravano sul grande tema «della comprensione delle origini storiche e naturali del potere» (p. 290).

³¹⁶ Si veda D. IPPOLITO, *F. M. Pagano...*, cit., in part. pp. 88-98 *Origini e caratteri del governo feudale: la lezione di Vico*, secondo cui Pagano diede del feudalesimo una definizione aderente a quelle di Millar, Raynal, Voltaire non in termini di un fenomeno storico limitato ad una età ma come una forma antica sussistente. Su Pagano all'interno del dibattito sul feudalesimo si veda 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, Angeli, 2000, pp. 99-122.

³¹⁷ *Sp1*, saggio IV, cap. IV.

Quando sien tolti di mezzo i nomi, e l'epoche de' tempi, la storia eroica antica diverrà quella della mezza età. Che importa che in luogo di un Achille leggasi nella storia un duca di Benevento Zotone, quando i caratteri e le azioni sono l'istesse?³¹⁸.

La storia filosofica di Pagano faceva emergere la teoria del ciclo delle forme politiche come un fattore di uniformità storica tra la prima barbarie il ricorso di essa, al punto che nello stesso passo l'autore poteva ribadire con più chiarezza il carattere allusivo dell'apparato mitologico della sua opera:

...perché così fatti racconti sono più noti degli antichi; e ciascuno leggendo questi saggi, se li può richiamare alla memoria. Come eziandio, perché l'antica storia offende meno, non avendo gli uomini presenti alcun interesse ne' fatti di Achille e di Calcante...³¹⁹

Per queste ragioni nella *Lettera* rivolta ai suoi accusatori che lo accusavano di condannare la monarchia, l'autore invitò a non confondere all'interno della sua proposta riformatrice i diritti civili, universalmente garantiti dalla teorizzata riforma del processo penale in senso accusatorio, con quelli politici, riservati solo ai migliori attraverso un principio di competenza di stampo platonico:

Hanno per avventura i miei benevoli censori confusa la libertà politica e civile. La prima non si può ritrovare che nella democrazia, la seconda ritrovasi in ogni regolare governo, come si è il regno, e l'aristocrazia ...e gli rimetto al famoso autore dello *Spirito delle Leggi*³²⁰.

Pagano rinveniva l'essenza della propria filosofia nella dottrina dell'eterno ciclo delle forme politiche da cui derivavano i progressi e la decadenza delle nazioni, come recitava il sottotitolo vichiano della sua opera. Da qui le sincere lodi tributate al filosofo napoletano considerato l'iniziatore di un nuovo campo d'indagine già intravisto da Machiavelli. Nonostante questo la *Scienza nuova* –

³¹⁸ *Sp1*, tomo II, Appendice al Terzo Saggio, cap. V, p. 419.

³¹⁹ *Sp1*, p. 420.

³²⁰ *Sp1*, p. 26.

sosteneva Pagano – conteneva intuizioni profondissime quanto rapsodiche, rispetto alle quali riteneva di aver compiuto uno sforzo critico ulteriore, approfondendole anche alla luce di metodi e cognizioni lontani dagli strumenti ermeneutici vichiani.

Riconosco per mio un tal sistema, e me lo vendico a ragione: comechè abbiamo affermato, ch'esso sia uno sviluppo soltanto di quello del Vico, alcuni ignoti rettili che strisciano per lo fangoso suolo della repubblica letteraria, de' quali la venale penna ha prestato l'opera all'invidia ed alla calunnia, spargendo in un oscuro giornale sotto finte lodi una rabbiosa schiuma contro un'opera di un loro concittadino, che dagli esteri letterati riscosse ben anche non volgari lodi.

Continuava rivendicando rispetto a Vico la propria originalità:

Il sistema Egizio e Platonico, da Vico richiamato alla luce, ha ricevuto da me nuova dimostrazione: leggi diverse, nuovi mezzi del civile sviluppo si sono stabiliti. Per mezzo di un'analisi fisica della terra, un esame fisico-morale dell'Uomo (provincia al Vico intatta) si sono le vere vestigia fissate de' progressi e cangiamenti della razza umana³²¹.

Pagano rilevava che la *Scienza nuova*, nel suo filosofico scandaglio dei “rottami” dell'umanità più remota, aveva portato la critica più radicale all'idea rinascimentale della sterminata antichità dei popoli orientali, un mito quello dell'antica sapienza dei Caldei che invece i *Saggi politici* intendevano riscattare nel loro valore sacrale, alla luce dell'ermetismo massonico che raggiungeva in quegli anni l'apice della sua diffusione nelle logge napoletane.

Anche grazie agli argomenti presentati nella sua apologia, Pagano ebbe la meglio sui suoi accusatori, ma su tale esito influì anche la situazione politica del Regno, non particolarmente favorevole alla causa ecclesiastica³²². Nel passo

³²¹ Ivi, p. 10.

³²² Scriveva Flaminio Massa, *Elogio storico di F. M. Pagano*, nell'edizione dei *Saggi Politici*, Lugano, 1831: “Non è superfluo avvertire che gli esaminatori eran filosofi, quantunque la divisa teologica fosse: *Guerra alla Ragione*. Pagano scrisse la sua apologia, e le circostanze gli furon propizie. Ardeva allora la gran contesa tra il re ed il papa per la China. La corte di

riportato in precedenza, il riferimento di Pagano ai rettili della repubblica letteraria alludeva a una recensione in stile amfibologico ai *Saggi politici* apparsa nel settembre 1785 sul *Giornale Enciclopedico di Napoli*, organo degli ambienti ecclesiastici napoletani. Lo scritto era opera dello storico e poligrafo Pietro Napoli- Signorelli. Questi apriva la sua recensione con un elogio della filosofia vichiana, come filosofia della Provvidenza³²³, per poi giungere, in maniera contrastiva a Pagano:

E poiché il lodato acutissimo Vico per sostenere questo tema con dignità, ebbe a far uso di massime della più profonda filosofia; pertanto la sua Opera è paruta a molti offuscata di dense nubi. Ora, per dilegualle, e mettere i di lui pensieri in chiaro, il Signor PAGANO si è impegnato in questi suoi Saggi di nuovamente trattare le stessa tesi con troncane però quella parte, che la rende sublime e bella; vogliamo dire di quella unità della Religione di una Divinità Provvedente, dove nel corso delle nazioni le tre speziali unità.³²⁴

Nell'esposizione polemica di Napoli-Signorelli, quindi, i *Saggi Politici* erano presentati come una parafrasi finalizzata a sciogliere le oscurità della *Scienza Nuova*, estirpandone il nocciolo religioso. L'evidente intento polemico dello scritto, a ragione ricondotto anche a dissapori tra il suo redattore e Pagano³²⁵,

Napoli irritavasi più d'un papista che di cento atei. Tutt' i suoi colpi dirigevansi contro il triregno. La causa del cielo era in abbandono. Si temeva che quanto fosse concesso a Dio sarebbe guadagnato pel suo vicario. Così le vicende de' tempi fiancheggiarono la difesa de' *Saggi Politici*, e l'autore trionfò de' suoi persecutori" (p. XXX). Luciano Guerci, in *Incredulità e rigenerazione del Triennio repubblicano*, "Rivista Storica Italiana", (I) 1997, pp. 49-120 ha individuato in Massa, esule a Milano dopo aver preso parte alla congiura anti-borbonica del 1784, il traduttore di una delle prime opere di Voltaire apparse in italiano col titolo *Istoria dello stabilimento del cristianesimo* (Pavia, 1797), all'interno del contesto del Triennio repubblicano milanese dove si assiste, scrive Guerci, ad "un'offensiva anticristiana la cui violenza non ha probabilmente l'eguale in alcun'altra parte dell'Italia del tempo" (p. 52). Massa conobbe personalmente Pagano a Napoli nel 1799.

³²³ P. NAPOLI-SIGNORELLI, *De' saggi politici di Francesco Mario Pagano. Volume II*, "Giornale Enciclopedico di Napoli", sett. 1785, Perger, pp. 105-9 «...le quali tre speziali unità tutte mettono capo in una Unità generale ch'è l'Unità della Religione di una Divinità Provvedente; la quale è l'unità dello spirito, che informa, e dà vita a questo mondo di nazioni» (p. 106).

³²⁴ Ivi, pp. 105-9.

³²⁵ La polemica tra il giurista e Pietro Napoli Signorelli è ricostruita in D. CASSINO, *Il teatro di F. M. Pagano e la critica di Pietro Napoli-Signorelli*, Napoli, Di Gennaro § Morano, 1907. L'acrimonia tra i due sarebbe nata nel 1779 quando Signorelli lesse sulle *Novelle Letterarie* una dura stroncatura di un suo lavoro critico credendo di riconoscere in Pagano il reale ispiratore di

non deve essere disgiunto dalla profonda conoscenza che Napoli-Signorelli aveva dell'opera vichiana. Questi, infatti, era allievo di Gherardo degli Angioli e intrinseco allo stesso Gennaro Vico, un'influenza chiaramente riscontrabile nelle sue opere di storia letteraria e teatrale. La breve esperienza della Repubblica napoletana riavvicinò i due contendenti in quanto lo stesso Signorelli che nel 1799 stava preparando un'opera encomiastica per Ferdinando IV non esiterà a lasciarsi cooptare nel governo repubblicano³²⁶. Nonostante queste circostanze anche dopo la morte di Pagano l'autore confermerà il suo giudizio distorto sull'opera del giurista, inserendolo significativamente in un elogio biografico di Vico contenuto in *Vicende della coltura nel Regno di Napoli*³²⁷. Nel testo si forniva un'interessante ricostruzione della prima diffusione della filosofia vichiana, rilevando come essa a partire dagli anni Settanta fosse uscita da una circolazione ristretta controllata da Gennaro Vico per guadagnare una dimensione pubblica³²⁸, ma riferendosi a Boulanger e Pagano scriveva:

quell'articolo. Per questa ragione Signorelli satireggia entrambi nella commedia *La Faustina*. Il breve volume raccoglie anche i successivi velenosi strascichi – tra cui un riferimento nella seconda edizione del Saggi politici – destinati a protrarsi ben oltre la morte di Pagano. Altri riferimenti sono in F. VENTURI, *Pagano*, cit., *Illuministi italiani* in part. pp. 809-10; G. SOLARI, *Della vita e delle opere di Francesco Maria Pagano, Studi su Francesco Mario Pagano*, cit. pp. 78-98. Sulla biografia dell'autore e critico teatrale si veda L. TUFANO, *Pietro Napoli Signorelli e la musica a Napoli nella seconda metà del Settecento. Pagine inedite dal Regno di Ferdinando IV*, in *Studi per Marcello Gigante*, a cura di S. Palmieri, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 457-495, in part. pp. 457-473.

³²⁶ Si veda L. TUFANO, *Pietro Napoli Signorelli (...)*, cit., p. 472.

³²⁷ P. NAPOLI-SIGNORELLI, *Vicende della coltura nelle due Sicilie*, tomo V, in Napoli, Vincenzo Orsini, 1811.

³²⁸ Ivi, p. 74: «Ma un filologo di primo ordine che tutti gli altri fa sparire (...) vanta il nostro regno nell'impareggiabile Giambattista Vico»(...) Molti componimenti ne esistono sparsi qua e là: molti debbono essersene dispersi. Ammiratore sin dalla mia adolescenza delle sue letterarie vestigia ne richiesi più volte invano nel mio ritorno primiero in patria il dotto suo figliuolo Gennaro che gli succedette alla cattedra, sperando di aver contezza de' preziosi suoi scritti non pubblicati». Prosegue presentando un catalogo delle opere vichiane che descrive «circondato dal sacro orrore che ne allontanava i profani» (p.74). Per queste ragioni il suo pensiero restò confinato a pochi eletti «ed inteso da' nostri valentuomini il Capasso, il Torno, il Cirillo e da altri dotti Italiani il p. Lodoli, il conte di Porcia, l'abate Conti. Il cavalier Rogadei ne diede un giudizio estratto. A tutti gli altri rimase ignoto. Al nostro primo ritorno nella patria nel 1778 con istupore e singolar compiacimento ne trovammo più comune la lettura e moltiplicate l'edizioni. Chi l'avrebbe creduto (diceva fra me)? Gli esteri che n'ebbero contezza, vi si applicarono per arricchirvisi»(p. 75).

Non mancò chi volle appropriarsi ciò che ne comprese. Ma quanto è più difficile l'involare al Vico la catena delle sue idee che non ad Ercole la sua clava! Bulanger caduto nell'abisso dell'empietà, volendo senza citarlo approfittarsi con falsi lumi della *Storia eterna* del Vico, parlò delle grandi catastrofi dell'universo e del carro di fuoco di Elia e di san Giovanni con infermo inconcludente raziocinio e col linguaggio della miscredenza. Il fu dotto e sventurato Francesco Mario Pagano restò tra due, tralle *catastrofi* del Bulenger e la *Scienza Nuova*, e ne' suoi *Saggi Politici* seppe scansare gli errori dell'oltramontano senza poter dissetarsi nelle acque salubri dell'italiano che gli fuggirono dinanzi come si abbassava a gustarne³²⁹.

Dopo le reazioni suscitate dai *Saggi*, Pagano aveva accettato di inserire nel secondo tomo dell'opera le annotazioni del revisore ecclesiastico Andrea Farina. Quest'ultimo giustificava il suo operato come rivolto a «dilucidare alcune espressioni dell'Autore»³³⁰. Le note di Farina sono quattordici, generalmente in forma di brevi incisi incentrati su due punti cruciali per i lettori ecclesiastici: il materialismo di Pagano (ravvisato nella spinoziana identità di Dio e Natura) e la coincidenza tra religione e superstizione³³¹.

Nella vasta ristrutturazione del testo dai primi ai secondi *Saggi politici* l'autore eliminerà gli interventi del revisore, ma per la critica cattolica sarà sempre la prima edizione dell'opera a essere presa come riscontro per portare l'attacco alla filosofia di Pagano.

³²⁹ Ivi, pp. 71-6. Sul rapporto tra Napoli- Signorelli e Gennaro Vico si veda anche G. GENTILE, *Il figlio di G.B. Vico*, in *Studi vichiani, Opere di Giovanni Gentile* vol. XVI, 3. ed. a cura di V. A. Bellezza, Firenze, Sansoni, 1968, in part. pp. 236-7.

³³⁰ *SpI*, tomo secondo, Avvertimento al Lettore, p. 402. Le note del revisore sono distinte dalla sigla I. Rev. Eccl. Un'analisi particolareggiata di queste note si trova in F. LOMONACO, *op. cit.*, pp. 59-61.

³³¹ Le note di Farina intendono sciogliere il ravvisato legame spinoziano tra Dio e Natura, come ad esempio "Dio o per meglio dire il Padrone della Natura" (p. 411, n.); altre precisano che la religione non deve coincidere con la *supersitio* plutarchea, delimitando, quindi, le teorie di Pagano alla religione dei gentili ("o vogliamo dire la superstizione", p. 486,n.). Ancora "si ricordi l'avveduto Lettore che si parla de' discepoli in generale, prescindendo da' seguaci della vera religione" (p. 550, n.).

La critica più ampia e organica a Pagano uscì in forma anonima nel 1793 col titolo di *Considerazioni filosofiche – teologiche*³³². L'autore era l'ecclesiastico Nicola Giovannelli che presentava il suo lavoro come uno studio sistematico sui *Saggi*, condotto con lunga meditazione sui temi della prima edizione e poi interrotto, finché scriveva gli «amici hanno voluto stampare questa prima parte strappandomela dalle mani»³³³. Certo non era riconducibile a pure casualità che lo scritto in questione venisse dato alle stampe subito dopo la pubblicazione della seconda edizione dei *Saggi politici*.

L'opera propone un confronto tra i *Saggi Politici* e la dottrina cattolica per rilevarne la profonda divergenza; in particolare Giovannelli privilegia il tema dell'erramento ferino che i primi critici di Pagano avevano trattato solo incidentalmente. Gli argomenti presentati rivelano una profonda conoscenza del dibattito sul tema che egli intende, però, specificare alla luce dell'opera del giurista. In particolare, si prendeva in esame la «esposizione del mito Platonico» che occupava i primi capitoli dei *Saggi*, giungendo alla conclusione che essa non aveva fondamento filologico ma era da considerarsi una strategia prudenziale escogitata da Pagano. Così, nel terzo capitolo del suo libello, Giovannelli rilevava che nel *Politico* Platone aveva narrato della generazione materialistica dell'uomo dalla terra³³⁴. A suo parere, però, mentre Platone circoscriveva tale generazione materialistica alla prima Età di Saturno, Pagano la adottava integralmente. Il giurista, sosteneva Giovannelli, avrebbe mascherato il suo materialismo dietro l'artificio dell'esposizione storica di una filosofia arcaica, allo stesso modo in cui Rousseau presentò la sua empia teoria

³³² [N. GIOVANNELLI], *Considerazioni filosofico-teologiche intorno all'opera intitolata Saggi politici, o sia civile corso delle nazioni*, Napoli, Vincenzo Orsino, 1793. L'autore dell'opera si ricava da G. MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime*, [1848-59], rist. anast., 3 voll., New York, Frankl'n, 1960, p. 245. Un breve ma ponderato giudizio sul libretto si trova in G. SOLARI, *Vico e Pagano*, cit., p. 181 «E' una critica severa ma equanime, fatta sulla scorta dei testi sacri e della più sicura tradizione cattolica, delle dottrine contenute nel primo dei *Saggi politici* riguardanti la condizione dell'umanità primitiva. Ritornano molti argomenti coi quali i critici cattolici avevano combattuta l'ipotesi vichiana dello stato ferino».

³³³ Ivi, Avvertimento a chi legge, pp. III-IV.

³³⁴ Ivi, p. 84-5.

dello stato di natura come una congettura teorica³³⁵. Gli antichi filosofi, sostiene Giovannelli, non conobbero nulla di simile all'erramento ferino, che invece costituisce la roccaforte teorica degli autori atei. La filosofia di Pagano veniva confrontata con la dottrina agostiniana del peccato. Mentre lo stato bestiale degli illuministi si presenta come un periodo estremamente lungo della vicenda umana diversamente, per la dottrina cattolica, lo stato originario dell'uomo è quello della perfezione edenica, ma tale perfezione fu breve poiché l'uomo cadde nel peccato. L'autore ribadiva così la centralità agostiniana della Caduta nella vicenda spirituale dell'uomo, senza il cui fondamento, lo stesso linguaggio di salvezza cristiano si frantuma, in quanto il momento della Redenzione viene svuotato di senso.

La pretesa brutalità, e la mancanza totale di ragione, di religione, e di conoscenza della legge, fuorchè di quella del piacere, ed il vivere solitario e ferino degli uomini nel primo periodo de vecchio, e del nuovo mondo: il nascimento della ragione, e della religione nel secondo periodo, per opera di fisiche scosse nel cervello umano, di timori, e di bisogni, ed altre simili stravaganze ideate dall'Autore, non caddero mai in mente agli antichi Savj³³⁶.

Secondo Giovannelli era insensato sostenere, come aveva fatto Pagano, l'esistenza di uno stato bestiale succeduto al Diluvio dove gli uomini avrebbero perso la cognizione della religione, della morale e delle arti, in quanto tali uomini furono i figli dello stesso Noè, i quali mantennero intatta la religione e costruirono le prime grandi città della terra. Considerazioni analoghe venivano

³³⁵ Alla critica di Rousseau, culmine della filosofia dell'ateismo, si riferiva tutta la seconda parte dell'opera. Come già sostenuto da Finetti Giovannelli considerò "un'astuzia da miscredente" (p. 247) il tentativo del Ginevrino di far passare lo stato di natura come una congettura teorica. Quindi proseguiva: "Or non è stata parimente poco sincera la condotta dell'Autore de' *Saggi*, l'aver da prima protestato di non voler far altro, che riferire soltanto da Storico il falso preteso *sistema degli antichi*; e l'averlo di poi adottato in tutto?". Il rifiuto del contrattualismo come forma astratta e convenzionale, distintivo di molta parte della cultura napoletana del Settecento si rintraccia anche negli autori cattolici e tradizionalisti da noi presi in esame.

³³⁶ Ivi, p. 206.

svolte sull'origine del linguaggio che non fu mai muto ma venne dato all'uomo già perfetto³³⁷.

Nelle *Considerazioni* non incorreva mai direttamente il nome di Vico, circostanza forse derivata da una scelta di prudenza argomentativa: coinvolgere la filosofia vichiana nella disputa, così come Giovanelli l'aveva impostata, avrebbe comportato di rompere la rottura della collaudata opposizione polemica tra il cattolico Vico e l'empio Pagano.

³³⁷ Ivi, pp. 234-5; pp. 241-3.

V. «Sensisti in veste teologica»: il dibattito filosofico tra Decennio francese e Restaurazione.

1) Realisti e apocalittici di fronte alla Rivoluzione

Francesco Colangelo (1769-1836), può essere annoverato tra le figure più rappresentative della cultura cattolica dell'Italia meridionale nei primi decenni del XIX secolo³³⁸. Da scrittore, vescovo e politico egli riflette sui grandi rivolgimenti politici e sociali di quella fase storica, le cui tensioni si riverberano nelle sue opere finalizzate al tentativo di riguadagnare un'egemonia cattolica nell'ambito politico, filosofico e pedagogico. L'ecclesiastico torna molto spesso a occuparsi di Vico, da prima valutato come uno dei suoi principali riferimenti speculativi e solo più tardi confutato in un'opera specifica non priva di argomenti rilevanti. Da ultimo Colangelo volle offrire una ricostruzione complessiva della cultura filosofica e scientifica dell'Italia meridionale che doveva servire anche da piattaforma teorica per elaborare una nuova proposta pedagogica per il Regno di Napoli, presentato come il centro d'irradiazione della civiltà europea alla luce della persistente influenza dalla leggenda

³³⁸ Sulla vita di Colangelo si rimanda alla voce redatta da M.A. TALLARICO, DBI, vol. XXVI (1982), *ad vocem*, che risulta non del tutto esauriente nel ricostruire le vicende biografiche dell'autore, sulla cui esperienza si trovano considerazioni anche in A. ZAZO, *L'ultimo periodo borbonico* in F. TORRACA, *Storia dell'università di Napoli*, Napoli, Ricciardi, 1924, pp. 539, 576 che addebita proprio a Colangelo, divenuto presidente della Giunta per l'Istruzione nel 1824, il pessimo andamento dello Studio napoletano in quel frangente; B. CROCE, *Maria Cristina di Savoia regina delle Due Sicilie*, in ID., *Uomini e cose della vecchia Italia*, II, Bari, Laterza, 1927, p. 286. Colangelo trovava spazio anche nella *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini (pp. 476-8), che tendeva però ad espellerlo dalla reale storia della ricezione vichiana per essere la sua opera troppo condizionata dalla sua attività politica. Sono da segnalare, inoltre, le considerazioni critiche che si trovano in S. ROTA GHIBAUDI, *La fortuna di Rousseau in Italia*, Torino, Giappichelli, 1961, in part. pp. 275; 281; in G. GENTILE, *Vico contro Rousseau: note sul «Saggio di alcune considerazioni sull'opera di Gio. Vico intitolata Scienza Nuova» di Francesco Colangelo*, in BCSV, XVII-XVIII (1987-8), pp. 169-179, poi riprese in una ricerca più ampia ID., *La Repubblica virtuosa: Rousseau nel Settecento politico meridionale*, Napoli, Morano, 1989, pp. 59-70.

pitagorica. Ci è parso proficuo offrire un confronto tra l'itinerario intellettuale di questo influente vescovo, per molti versi rappresentativo del dibattito cattolico post-rivoluzionario, con quello opposto ma per molti versi speculare di Vincenzo Cuoco: un confronto che lascia emergere due linee esegetiche rigorosamente alternative ma sempre all'interno di un'indubbia comunanza di interessi teorici e politici.

Colangelo entra giovanissimo nella Congregazione dei padri dell'Oratorio e si avvia agli studi sotto la guida del matematico Nicola Fergola (1753-1821), forse ultimo esponente di quella tradizione scientifica di matrice cattolica che Vincenzo Ferrone ha definito "scolastica newtoniana"³³⁹. A partire dal 1770 Fergola aveva insegnato matematica al Convitto del Salvatore, dedicandosi a riordinare in vista della pubblicazione gli *Elementa physicae experimentalis* di Antonio Genovesi. Ostile al regime francese, nel 1806 avrebbe difeso, in pagine poi pubblicate postume, il miracolo di San Gennaro dall'ironia degli scettici³⁴⁰. Nonostante fama conseguita nel 1812 veniva allontanato dalla cattedra "cogli onori e con lo stipendio". Rifiutando l'approccio analitico Fergola promuoveva una geometria sintetica che tracciasse chiari limiti epistemologici alla matematica³⁴¹. Colangelo, come gli altri allievi dello scienziato, ammiravano l'intransigente opposizione del maestro a qualsiasi compromissione con i metodi di Laplace e Condorcet, giudicando negativamente i loro atei programmi di una matematizzazione universale che penetrasse nell'ambito della religione e della morale. Ai loro occhi Fergola incarnava il perfetto

³³⁹ V. FERRONE, *Verso la scolastica newtoniana*, in ID., *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982, pp. 607-644 che resta lo studio più utile per intendere il rapporto tra religione e scienza nel Primo Settecento a cui Fergola si riallacciava. Sulla vita si veda P. NASTASI, *DBI*, vol. 46 (1996), *ad vocem*, e le notizie fornite da P. N. SIGNORELLI, *Vicende della coltura*, cit., Napoli, Vincenzo Orsini, 1811, vol. VIII, pp. 120 ss.

³⁴⁰ N. FERGOLA, *Teorica dei miracoli esposta con metodo dimostrativo seguita da un discorso apologetico sul miracolo di San Gennaro*, Napoli, nella stamperia Flauti, 1839. L'opera riscosse un notevole successo a giudicare dalle numerose edizioni tirate a Napoli come a Milano.

³⁴¹ M. MAZZOTTI, *Pensiero conservatore e scienze moderne a Napoli (1780-1830)*, *Le scienze a Napoli tra Illuminismo e Restaurazione*, a cura di R. Mazzola, Roma, Aracne, 2011, pp. 185-203.

esempio di sapiente cristiano che aveva vissuto senza contraddizioni la sua esperienza di scienziato e uomo di chiesa³⁴². L'intaccabile probità del maestro non sarebbe stata scalfita neanche nel periodo repubblicano, quando il matematico aveva resistito alle lusinghe del governo rivoluzionario³⁴³. Alla morte di Fergola si sarebbe accesa tra gli allievi una disputa sull'eredità dei suoi manoscritti che finirono per essere acquistati da Giuseppe Flauti per essere solo parzialmente dati alle stampe. Una circostanza cui avrebbe fatto allusione Vincenzo Cuoco in un articolo giornalistico del 1809 in cui, elogiando il maestro, non mancava di accusare gli allievi per averne largamente saccheggiato gli inediti³⁴⁴.

La formazione di Colangelo risente della frequentazione dell'accademia ecclesiastica rifondata dall'arcivescovo Filangieri attorno al 1780. Egli vive l'esperienza rivoluzionaria da spettatore disincantato per dedicare poi, col ritorno dei Borboni a Napoli, un *pamphlet* controrivoluzionario alla regina Maria Carolina³⁴⁵. Nelle *Riflessioni storico-politiche* Colangelo attinge copiosamente ai *Mémoires* di Augustin Barruel, conosciuti dai molti estratti

³⁴² Simili argomenti sono svolti in G. VENTURA, *Elogio di Nicola Fergola*, Napoli, presso Daniele San Giacomo, 1824. Gioacchino Ventura (1792-1861), padre teatino e allievo di Fergola, fonda nel 1821 il periodico l'*Enciclopedia ecclesiastica* che tanta parte ebbe nella divulgazione della neo-scolastica e su cui ci soffermeremo nelle pagine seguenti. Nell'*Elogio* si esalta l'approccio tradizionalista di Fergola, in un tempo in cui «la squadra e il compasso divennero micidiali in mano all'empietà ed all'orgoglio» (p. 84).

³⁴³ «Invano l'astuzia e la furberia decennale, sollecita di accreditarsi nella pubblica opinione col suffragio di coloro che hanno maggiore diritti alla opinione pubblica, tenta tutti i mezzi, batte tutte le vie, mette in opera tutti gli sforzi per impegnarlo ad accettarne decorazioni, titoli, posti luminosi, pensioni, ricompense; ed onorevoli dispacci, offerte generose (...) nulla lo lusinga, lo scuote, lo fa piegare. E mentre personaggi d'altronde rispettabili han dovuto cedere alla forza della circostanza, e loro malgrado sono stati obbligati ad allungare il loro titolario e fregiare di croci profanate, d'insegne prostitute al delitto il loro petto onorato, solo il Fergola tra gli uomini che hanno più diritto agli onori, riman ciò che era. Nicola Fergola e nulla più: ecco tutti i suoi titoli» (Ivi, p. 99-100).

³⁴⁴ V. CUOCO, *Prospetto di un'opera geometrica che ha per titolo L'arte d'inventare ridotta in sistema didascalico*, Corriere di Napoli, 15 novembre 1809, in *Scritti giornalistici*, cit., vol. II, p. 287-290. L'opera pubblicata postuma dimostrava l'importanza dell'*Arte euristica* del matematico ma «era però necessario che l'Autore, cui da *mano pietosa* è stata involata una parte del suo interessantissimo lavoro, prevenisse così uno de' quei plagii, non rari nella storia delle scienze e con particolarità in quella delle scoperte matematiche» (p. 290).

³⁴⁵ F. COLANGELO, *Riflessioni storico-politiche su la Rivoluzione accaduta in Napoli nel 1799*, Napoli, presso Vincenzo Orsino, 1799, Introduzione.

pubblicati in Italia³⁴⁶. Allo stesso tempo legge Edmund Burke, personalità vicina agli ambienti ecclesiastici romani, le cui *Riflessioni* erano state compendiate in un numero degli *Annali Ecclesiastici* di Roma³⁴⁷. Barruel fornisce all'autore le coordinate filosofiche e politiche per intendere quella «abominevole cospirazione di congiurati filosofi»³⁴⁸ che aveva investito l'Europa. Alla nettezza dell'interpretazione politica si affianca una certa volontaria nebulosità nel racconto delle figure e delle situazioni concrete che animarono quella fase che si presenta ancora troppo vicina per parlarne con un metodo che non sia allusivo³⁴⁹. Maggiore originalità e aderenza alla situazione italiana si riscontra, invece, nelle parti del libello che trattano della compromissione del clero giansenista con i fatti rivoluzionari. Occorre leggere «le cartacce» di Scipione de' Ricci, ormai «arci-famoso vescovo di Pistoia»³⁵⁰ – scrive l'autore – per rendersi conto che giacobinismo e giansenismo s'incontrano nel loro fine ultimo che è quello di togliere la religione al popolo «senza che il primo abbia letto il *Contratto sociale* del Rousseau, o abbia sudato il secondo sul voluminoso *Augustinus* del Giansenio»³⁵¹. Gli anatemi

³⁴⁶ Si veda L. GUERCI, *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo: la rivoluzione francese come unità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, Utet, 2008.

³⁴⁷ E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione di Francia in forma di una lettera*, in *Supplemento al Giornale Ecclesiastico di Roma*, 1794, tomo 6.

³⁴⁸ F. COLANGELO, *Riflessioni*, cit., p. 78. Colangelo attribuiva la responsabilità dei fatti del 1799 alla dilagante diffusione della filosofia francese nel Regno: «Si annunciava il rispetto per la dominante Cattolica Religione; ma la libertà della stampa, le traduzioni de' più nefandi, ed empî libricciattoli francesi, le laidezze de' più abominevoli proclami, una Cattedra di pestilenza innalzata, in cui sedeva un personaggio, che contr'ogni sua intenzione trovavasi ministro dell'Altare, a spiegarvi le opere del filosofo Ginevrino...» (Ivi, p. 11). Allusione rivolta, forse a Gianfrancesco Conforti o a Francesco Longano, entrambi costanti bersagli della sua polemica. Altra ragione scatenante, nelle pagine dell'autore, era stata la scarsa attenzione prestata dai genitori all'educazione dei loro figli, per cui, riadattando un classico argomento genovesiano «per pigliare un servo hanno mostrato maggior cura, che nel pigliar un maestro» (p. 144).

³⁴⁹ «Le cose son recenti, tutti le sanno, non hanno bisogno d'altro. Lo stesso si deve dire delle persone, alle quali si allude in questi fogli. Io non ne nomino particolarmente nessuna, perché così conviene. Il Pubblico saprà ben distribuire le allusioni» (p. 12, n.).

³⁵⁰ Ivi, p. 110.

³⁵¹ Ivi, p. 153.

controrivoluzionari dell'autore finivano per coinvolgere in una comune accusa di correttezza l'intero sviluppo della cultura filosofica napoletana:

Tutti secondo voi sono liberi, tutti eguali, tutti godono de' stessi diritti. Quest'è il ruinoso sistema insegnato da voi ne' *Principi di legislazione*, ne' vostri *Uomini naturali*, nelle vostre *Diocesi*, nelle vostre *Scienze delle legislazioni*, ed in tanti libercoli ed in tanti proclami³⁵².

Colangelo, come si è detto, accoglieva l'analisi di Barruel incentrata sull'idea del complotto giacobino e massonico, tendente a cogliere un nesso di stretta causalità tra illuminismo e rivoluzione. Secondo l'ecclesiastico, i fatti recenti nella loro assoluta novità segnano una sorta di rottura euristica che rende inattuabile sul piano dell'analisi storica una interpretazione circoscritta all'interno delle tradizionali categorie del realismo politico. Per questa ragione egli ricorre ad uno stile apocalittico finalizzato a far emergere la drammaticità di quel frangente storico, comparabile solo con la discesa dei barbari in Italia. Mentre quel crinale della storia italiana, però, era stato reputato negativamente come frutto della sola forza militare, l'invasione francese sarebbe stata giustificata da un afflato universalistico verso le nazioni assoggettate.

Vincenzo Cuoco, scampato alla repressione controrivoluzionaria fomentata tra gli altri dallo stesso Colangelo, aveva dato alle stampe il *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana*, dove discutendo le erronee interpretazioni della rivoluzione aveva inteso sgombrare il campo anche dall'ipotesi Barruel e dei suoi molti epigoni italiani:

Poiché gli uomini non sono savj, la rivoluzione di Francia era inevitabile. Lasciamo a Barruel la gloria di credere che senza l'abolizione de' Gesuiti non vi sarebbe stata rivoluzione: noi siamo persuasi che una rivoluzione sarebbe avvenuta, e forse i Gesuiti l'avrebbero fatta essi stessi. La rivoluzione fu impetuosa nel suo corso, spinse tutte le

³⁵² Ivi, p. 21.

idee agli estremi, e per produrre la libertà generò l'anarchia ed un dispotismo molto più crudele di quello che si voleva distruggere³⁵³.

Nel *Saggio storico* le formule di Machiavelli e Vico, quest'ultimo considerato come il filosofo che aveva conferito profondità teorica alle formule del primo, venivano inserite nel vivo dell'esperienza storica, costituendo le coordinate teoriche capaci di rendere pienamente intellegibili quegli stessi eventi di cui lo scrittore molisano era stato testimone diretto. Cuoco accordava lo stile di pensiero settecentesco con la tradizione del realismo politico per avvalorare lo stretto legame tra rivoluzioni politiche e catastrofi fisiche, asserendo che le «grandi rivoluzioni politiche occupano nella storia dell'uomo quel luogo istesso che hanno i fenomeni straordinari nella storia della natura»³⁵⁴, in tal modo congiungendosi idealmente ai primi *Saggi politici* di Pagano aperti dalle riflessioni sulle conseguenze fisiche e morali del terremoto calabro-messinese del 1783. Illuminismo e realismo politico rendevano possibile una lettura dei fenomeni politici in termini di cogente necessità contro l'idea dell'accidentalità della rivoluzione presente nel pensiero controrivoluzionario. Gli scrittori francesi si erano ingannati nell'attribuire ai *philosophes* quello che invece «era effetto delle circostanze politiche della loro nazione»³⁵⁵. Essa andava interpretata all'interno delle categorie tracciate da Vico, nell'economia del «corso delle cose istesse che solo ne determina la natura»³⁵⁶.

Analogamente, era da ritenersi arbitraria la sovrapposizione tra la realtà politica francese e quella italiana, in quanto la prima occupava una posizione di indubbia «preponderanza», la seconda viveva «all'ombra del sistema generale

³⁵³ V. CUOCO, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, ed. critica a cura di A. DE FRANCESCO, che è anche autore del fondamentale testo introduttivo *Il saggio storico e la cultura politica italiana fra Otto e Novecento*, pp. 9-197, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma, 1998, cit. p. 563.

³⁵⁴ Ivi, Introduzione.

³⁵⁵ Ivi, p. 254.

³⁵⁶ Ivi, p. 255.

di Europa»³⁵⁷. Mentre Colangelo aveva descritto con toni apocalittici la partecipazione dei riformatori (specie se ecclesiastici) all'esperienza repubblicana, Cuoco appariva orientato a valutare in maniera più riduttiva l'incidenza culturale nelle azioni rivoluzionarie con particolare riferimento alla generazione che nel 1794 fu coinvolta dalla prima repressione borbonica³⁵⁸.

Cuoco e Colangelo si muovono su due diverse direttrici alla ricerca di una memoria nazionale condivisa. Mentre l'ecclesiastico, però, nelle sue opere scritte prevalentemente nel periodo della restaurazione borbonica valutava le idee filosofiche e politiche soprattutto per le loro ripercussioni sociali, il pensatore molisano ritiene che proprio nella politica il genio italiano raggiungesse le più alte realizzazioni, costituendo «quella parte dello scibile in cui rimangono ancora superiori alle altre Nazioni»³⁵⁹. Per dimostrarlo – scriveva Cuoco fin dagli anni milanesi – occorreva che qualcuno ponesse mano ad una «storia della scienza della legislazione italiana»³⁶⁰ che aveva avuto in

³⁵⁷ Ivi, p. 231.

³⁵⁸ «Quanti erano democratici solo perché lo erano i Francesi?» – scriveva Cuoco – vedendo nella gioventù coinvolta nella repressione del 1794 alcuni «giovani entusiasti ripieni la testa dalle nuove idee» (Ivi, pp. 241-2). Il giudizio dello scrittore molisano si riferiva in maniera specifica ai repubblicani del 1794. Si tratta di uno degli aspetti che entreranno nella riflessione di Luigi Blanch sulla rivoluzione. Tale aspetto generazionale nelle vicende rivoluzionarie è stato approfondito da G. GALASSO, *I giacobini meridionali*, in ID., *La filosofia in soccorso de' governi*, cit., pp. 509- 548 .

³⁵⁹ V. CUOCO, *Scritti giornalistici (1801-1815)*, vol. I (Periodo milanese), a cura di D. Conte; M. Martirano, Napoli, Fredericiana Editrice, 1999, p. 308.

³⁶⁰ Ivi, p. 312-3. Lo scrittore ne abbozzava le linee fondamentali affermando che prima di Machiavelli «noi non solo eravamo i migliori ma i soli». L'opera di Dante fa segnare una parabola ascendente per cui «gli studi politici, dopo Dante, si perfezionarono; dopo Macchiavelli [sic] si corruperono» (309). Si loda Sammarco per il seicentesco trattato *Sulla rivoluzione de' Regni*, Contarini, Paruta, Boccalini, Campanella «che noi appena conosciamo come politico, lo era, e tanto grande, che il grandissimo Grozio non isdegnava far delle sue opere compendj ed estratti» (p. 311), e ancora Gravina ricordando come «Montesquieu a nessun altro degl'Italiani è stato grato quanto a Gravina ed a Machiavelli» (p. 312). In seguito sorge Vico «e fondò realmente una *scienza nuova*» definendo «l'orbita intorno alla quale si aggirano con periodo eterno tutte le civili società» (p. 313). Allo stesso modo, commentando i *Principi della legislazione di d'Avenstein* individuava due tradizioni responsabili di grave decadenza politica: «la prima cagionata dagli Spagnuoli, i quali cangiarono l'arte di rendere i Governi stabili e gli uomini felici in vile cortigianeria; la seconda introdotta ne' tempi a noi più vicini per opera specialmente degli scrittori francesi, i quali abbandonate le orme di Montesquieu, le quali eran quelle stesse degl'Italiani,

Machiavelli il suo fondatore e in Vico il suo esito più cospicuo, in quanto il secondo aveva chiuso all'interno di un pensiero ferreo e sistematico ciò che il genio del primo aveva intuito e reso in termini non ancora scientifici. Questa tradizione nazionale sarebbe stata valorizzata anche attraverso la creazione di una collana di "Scrittori politici italiani", inaugurata da *Le mutazioni de' Regni* di Ottavio Sammarco preceduti da un'introduzione volta ad evidenziare l'inconsapevole vichismo dell'autore seicentesco³⁶¹.

Lo spirito realista della scuola politica italiana nella lettura di Cuoco era del tutto consonante con la filosofia politica di Montesquieu, di cui spesso condanna l'oblio tra la generazione dei rivoluzionari francesi. Si delineava così una genealogia ideale improntata al realismo politico alternativa a quella dei *philosophes*:

La scuola delle scienze morali e politiche Italiane seguiva altri principj. Chiunque avea ripiena la sua mente delle idee di Macchiavelli, di Gravina, di Vico, non poteva né prestar fede alle promesse né applaudire alle operazioni de' rivoluzionari di Francia, tosto che abbandonarono le idee della monarchia costituzionale. Allo stesso modo la scuola antica di Francia, quella per esempio di Montesquieu, non avrebbe applaudito mai alla rivoluzione. Essa rassomigliava all'Italiana, perché ambedue rassomigliavan molto alla Greca e Latina³⁶².

Cuoco maturava queste riflessioni negli anni della Milano repubblicana dove prendeva corpo il programma del "Giornale Italiano". Erano gli anni di più intensa attività per lo scrittore se si pensa che l'impegno giornalistico seguiva l'uscita quasi a ridosso dell'edizione milanese dei *Saggi politici* di

obliando i fatti e gli uomini fecero dipendere la scienza più necessaria al genere umano da principj tanto astratti che dir si potevano arbitrarj» (Ivi, p. 367).

³⁶¹ O. SAMMARCO, *Le mutazioni de' Regni*, Milano, presso Pirotta e Maspero, 1805. Lo stesso Cuoco recensiva il volume per il "Giornale Italiano", n. 66, 3 giugno 1805, in *Scritti giornalistici*, vol. I, cit., pp. 381-2. L'opera esponeva «il gravissimo soggetto delle mutazioni degli Stati (...) L'editore nella sua prefazione ci dà una succinta, ma esatta esposizione de' sistemi di tutti gli altri filosofi, i quali di simile soggetto si sono occupati, incominciando da Platone e terminando a Vico che, al pari di aquila, elevandosi al disopra di tutti i fatti, ci ha data la vera metafisica del corso politico delle nazioni» (Ivi, p. 382).

³⁶² Ivi, p. 259.

Pagano preceduti dall'elogio dell'autore scritto dal giacobino Flaminio Massa, dall'edizione della *Rivoluzione napoletana*, e dal *Platone in Italia*. La finalità unificante ossia la "mente" dell'impresa pubblicistica proposta al vicepresidente Melzi, era quella di plasmare lo "spirito pubblico" della nazione italiana, tentativo che richiedeva come necessaria preconditione la disponibilità delle autorità francesi a concedere alla pubblicazione una "decente libertà"³⁶³. Negli scritti pubblicistici dello scrittore molisano l'asserita esigenza di plasmare lo "spirito pubblico" appariva consentanea alla necessità di una nuova religione civile per l'Italia. La stessa definizione categoriale del problema religioso veniva affrontata sempre a partire dalla prospettiva della sua funzione civile, in almeno due accezioni tra loro convergenti: nella prima essa si risolve nella religione civile coincidente con la necessità di formare uno spirito pubblico che faciliti la "rigenerazione" della Penisola offerta da Napoleone, la seconda declinata in maniera alquanto difensiva e con minor vigore teorico si risolve in un più generico richiamo al rispetto della morale e dei costumi tramandati. In quest'ultimo richiamo al rispetto della morale forse non era estranea l'esperienza del Triennio Repubblicano, presentato nelle pagine di Luciano Guerci come scenario di "un'offensiva anticristiana la cui violenza non ha probabilmente l'eguale in alcun'altra parte dell'Italia del tempo"³⁶⁴, da cui lo scrittore molisano avrebbe ricavato lo scetticismo verso la richiesta di profonde riforme spirituali fondative di religioni filosofiche³⁶⁵.

³⁶³ Sono i termini attorno a cui gravita la proposta di Cuoco, *Programma del giornale italiano*, in ID., *Scritti giornalistici*, cit., vol. I, pp. 1-13.

³⁶⁴ L. GUERCI, *Incredulità e rigenerazione nella Lombardia del Triennio Repubblicano*, "Rivista Storica Italiana", CIX, fasc. I – gennaio 1997, pp. 49-120, cit. p. 52.

³⁶⁵ Oltre alle esperienze segnalate da Guerci si pensi all'insistita richiesta di un ritorno al cristianesimo delle origini o alla "teofilantropia" di Carlo Lauberg, ammiratore di Vico che nei *Pezzi patriottici* lo paragonava a Condorcet, si veda *Bibliografia vichiana*, cit., p. 347. Su Lauberg rimane di straordinario interesse il classico saggio crociano in *Vite di fede, di avventure, di passione*, Bari, Laterza, 1936, pp. 351-427, e sulle *Riflessioni* dello stesso Lauberg G. GENTILE, *Dal Genovesi al Galluppi*, cit., pp. 89-92.

E' necessario che tutti gli uomini convengano in tre cose: in rispettar i governi, in rispettar la religione ed in praticar la morale; e se tra queste cose si potesse stabilire una progressione, io non avrei veruna difficoltà di dire che la corruzione della morale porta seco il disprezzo prima della religione e poscia del governo³⁶⁶.

Per questa ragione la pubblicazione avrebbe evitato «qualunque cosa possa offendere la religione, i governi, i costumi», evitando l'immoralità in quanto «né mai con massime incendiarie si ottiene la felicità de' popoli, né questa si conservò mai senza una religione»³⁶⁷.

2) Il dibattito filosofico e teologico nel Decennio francese

Il Decennio francese è stato tradizionalmente reputato come un momento di crisi del pensiero filosofico meridionale³⁶⁸. Tenendo per fermo questo giudizio che pure andrà specificato ulteriormente, occorre cogliere l'altrettanto rilevante immobilità della cultura cattolica del tempo, non solo per quanto attiene l'elaborazione di nuovi paradigmi filosofici e teologici, ma anche per quanto concerne la produzione ideologica di nuovi modelli teologico-politici, anche solo di natura polemica. Questa crisi deve essere indagata a partire dall'inedita situazione del clero italiano durante il Decennio Francese che oggi è possibile intendere in maniera più complessiva alla luce di studi puntuali sul tema³⁶⁹. Si tratta di definire la situazione ecclesiastica italiana

³⁶⁶ V. CUOCO, *Scritti giornalistici*, cit., vol. I, p. 8.

³⁶⁷ Ivi, p. 10.

³⁶⁸ L'unico studio complessivo sulla cultura filosofica meridionale nel Decennio Francese rimane G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari, Laterza, 1973, mentre notevoli considerazioni interpretative si leggono in F. TESSITORE, *Da Cuoco a De Sanctis: studi sulla filosofia napoletana nel primo 1800*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988; una ricostruzione molto ricca e documentata dell'ambiente culturale del tempo è stata offerta da M. RASCAGLIA, *Filosofia e teologia nel Mezzogiorno francese. Conservatori e riformisti a confronto con gli idéologues*, in C. D'ELIA (a cura di), *Stato e Chiesa nel Mezzogiorno napoleonico. Atti del Quinto Seminario di Studi "Decennio Francese" (1806-1815)*, Napoli, Giannini Editore, 2008, pp. 465-489.

³⁶⁹ Tra i numerosi sul ruolo della religione nell'Italia napoleonica si rimanda a D. MENOZZI, *La Chiesa e la Rivoluzione francese*, Bologna, Dehoniane, 1983; ID., *La Chiesa*

all'interno dell'ambizioso programma cesaro-papista napoleonico in cui i rapporti tra Stato e Chiesa subirono un faticoso riassetamento. Il nuovo ordine politico cercò di imprimere una vera e propria metamorfosi alla figura dell'ecclesiastico³⁷⁰, orientata alla dottrina della "religione utile". Un simile programma richiedeva una centralizzazione della politica ecclesiastica in una istituzione secolare quale fu il Ministero del Culto e un più decisa apertura di credito verso il clero regolare capace di incidere tra gli strati popolari del Regno.

In questo scenario il principale connotato della cultura filosofica del tempo è costituito dall'influenza del sensismo francese che si afferma attraverso l'esigenza di un ritorno alla riflessione di matrice lockiana sulle possibilità dell'intelletto umano. Rispetto al coevo dibattito degli *idéologues* francesi la ricezione napoletana, se da un lato risente di un sostanziale depauperamento, per altri versi assume caratteri di originalità nella misura in cui entra in comunicazione con le urgenze sentite dai pensatori meridionali. La ricezione delle opere di Cabanis e Condillac s'interseca in maniera significativa con la vera e propria profusione discorsiva sulla filosofia vichiana che si riscontra in quegli anni, al punto che si perviene ad una lettura vichiana del sensismo e di conseguenza ad una sostanziale rivisitazione della tradizione vichiana in chiave sensista. Costituisce indizio di questa tendenza il commento del traduttore napoletano dell'opera del Cabanis *Dei rapporti del fisico e del*

cattolica e la secolarizzazione, Torino, Einaudi 1993; F. AGOSTINI, *La riforma statale della Chiesa nell'età napoleonica*, in *Storia dell'Italia religiosa*, vol. III, *L'Età contemporanea*, a cura di G. De Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1995; M. BROERS, *The Politics of Religion in Napoleonic Italy. The War Against God (1801-1814)*, London-New York, 2001; M. MIELE, *La Chiesa del Mezzogiorno nel Decennio francese*, Napoli, Accademia Pontaniana, 2007.

³⁷⁰ Si vedano le considerazioni raccolte in A. GARGANO, *L'ecclesiastico*, in A. M. RAO (a cura di), *Cultura e lavoro intellettuale: istituzioni, saperi e professioni nel Decennio francese. Atti del primo seminario di studi "Decennio Francese (1806-1815)"*, Napoli, Giannini Editore, 2007, pp. 203-234.

morale dell'uomo che definiva il filosofo francese «seguace dell'immortale Bacone, di Hobbes, e di Vico»³⁷¹.

Il secondo aspetto che occorre rimarcare riguardo al sensismo di inizio Ottocento è che esso non si risolve in un'arida speculazione gnoseologica ma si orienta alla dimensione pratica aspirando a costituire il sostrato pedagogico per una moderna riforma dell'istruzione. Il caso di Vincenzo Cuoco è ancora una volta esemplare per cogliere la correlazione di queste tendenze nel programma pedagogico presentato a Gioacchino Murat incentrato su una nuova "metafisica delle scienze" intesa come «metodo d'inventariare (...) le cognizioni che abbiamo e di maneggiarle più facilmente mercé i rapporti certi e costanti ch'essa ci mostra tra le nostre varie idee»³⁷². Si profilava così la moderna disciplina della *ideologia*, inserita come insegnamento autonomo con la riforma di Murat e abolita solo con il ritorno dei Borboni.

Del resto l'impegno del politico molisano si era consumato su uno spettro più ampio a partire dalla richiesta di un sistema educativo secolarizzato e gratuito che includesse anche gli strati popolari del Regno. Nella proposta di Cuoco rivolta ad una apposita commissione insediata da Murat nel 1809, l'istruzione doveva essere sottratta ai ceti intermedi e centralizzata, al fine di renderla uniforme³⁷³. Tale proposta si poneva in sintonia con il dibattito rivoluzionario e con la riflessione pedagogica degli stessi anni, ma era destinata ad incontrare forti resistenze che alla fine portarono all'approvazione di un

³⁷¹ P. CABANIS, *Dei rapporti del fisico e del morale dell'uomo*, tradotta da Gianfrancesco Andreatini, presso Domenico Sangiacomo, Napoli, 1807. La circostanza è segnalata in M. RASCAGLIA, *Filosofia e teologia...*, cit., a cui si rinvia anche per le informazioni sulle rare traduzioni napoletane degli *idéologues*, pp. 466-7.

³⁷² V. CUOCO, *Rapporto al re Gioacchino Murat e Progetto di decreto per l'organizzazione della Pubblica Istruzione*, in ID., *Scritti vari*, cit., II, pp. 34-44.

³⁷³ V. CUOCO, *Osservazioni sul decreto concernente l'organizzazione dell'istruzione pubblica*, Corriere di Napoli, n. 277, 20 dicembre 1811, in ID., *Scritti giornalistici*, cit., vol. II, p. 403-6 «Uno dei più grandi passi che siensi fatti per la istruzione de' popoli e per i progressi delle scienze è stato quello di centralizzare, diciam così, la pubblica istruzione, è formare di tanti stabilimenti letterarj di ogni Stato un corpo solo il quale avesse mente e vita dal governo. Questa idea, come avvien sempre di tutte quelle che sono eminentemente utili, appena sviluppata dallo spirito del secolo, è stata adottata da tutti gli popoli colti dell'Europa».

testo alternativo presentato da Zurlo che confermava la funzione degli ecclesiastici nell'ambito educativo³⁷⁴.

La situazione del Regno richiedeva un nuovo programma culturale che Cuoco andava enunciando nei suoi interventi per il *Corriere di Napoli*:

Ogni educazione è inutile alla patria se non tende a formar un uomo savio, un cittadino utile. Ora io credo che a questo fine non per altra via si giunga tanto facilmente quanto collo studio della storia della propria patria. La patria è una casa che noi abitiamo, ma per la quale non concepiremo mai affezione se non la osserveremo, onde conoscerne tutti i pregi: quando a forza di osservarne i pregi avremo contratta l'abitudine di osservarla, ci si renderanno cari quasi gli stessi suoi difetti, non perché noi amiamo ciò che è difettoso, ma perché amiamo noi stessi, amiamo l'opera nostra, ci è sempre caro ciò che ci ha costato tanta fatica, né sappiamo abbandonare un oggetto del quale abbiamo bisogno di occuparci ancora. [...] Per lo studio della storia patria, il cittadino diventa utile alla medesima. Mai potrebbe essere utile chi non la conosce, perché mal potrebbe sapere ciò che debbesi fare chi non sa ciò che prima di lui si è fatto³⁷⁵.

La storia è *utile* in quanto scienza della *poieticità* umana in cui l'uomo scopre nelle tracce del proprio passato l'esito del proprio lavoro ricavando un patrimonio di esempi che valgono al discernimento futuro. Allo stesso tempo, la storia deve integrarsi con l'approccio scientifico conferito dai dati certi e

³⁷⁴ A. DE FRANCESCO, *Vincenzo Cuoco: una vita politica*, Bari, Laterza, 1997, pp. 104-108. Scriveva Cuoco: "Qual è, dunque, la vera differenza tra il primo progetto e il secondo? L'unica e vera differenza è che nel primo l'educazione era secolare, nel secondo è ecclesiastica. Nel *Rapporto* che accompagna il progetto si dice che la Commissione poco profitto vuol trarre dagli ecclesiastici. Non è vero la Commissione vuole ecclesiastici istruttori, ma non vuole istruzione ecclesiastica" (cit., Ivi, p. 105). Zurlo, diversamente difendeva le sue ragioni a partire dalla maggiore aderenza della sua proposta di legge alla situazione del Regno: "Lo si fece perché hanno più influenza sulle famiglie e possono determinare i padri a mandare i figli a scuola: inoltre essi [parroci] hanno interesse per l'insegnamento religioso. Fu anche fatto per migliorare le loro sorti ed aumentare le prebende. L'esperienza ha confermato queste idee. Le scuole prosperano, il popolo va migliorando. Bisogna incoraggiarli, non cambiare" (cit. Ivi, p. 106).

³⁷⁵ *Sulla storia del nostro regno*, Corriere di Napoli, nn. 143 – 144, 13 e 15 Luglio 1807, in ID., *Scritti giornalistici*, cit., vol. II, pp. 150-4.

quantitativi, sull'esempio di Giuseppe Maria Galanti a cui l'autore dedica pagine di grande spessore³⁷⁶.

Durante il Decennio Francese il lascito vichiano sembra costituire parte integrante della mentalità di formazione di molti esponenti della classe dirigente. La ricordata torsione sensista del vichismo è verificabile non solo in Cuoco, ma anche nelle opere di Matteo Galdi e Francesco Lomonaco. La filosofia sensistica consente, inoltre, anche un ritorno al problema della storia specie nel dibattito tra Cuoco e Delfico sull'utilità di essa.

Su una diversa direttrice, del tutto estranea al dibattito sul sensismo, sono le *Lettere scientifiche* di Nicola Vivenzio³⁷⁷, in cui l'autore, già protagonista della polemica antifeudale dell'ultimo decennio del Settecento si riallacciava al dibattito europeo sui rapporti tra storia e favola, in un'opera in cui trovavano efficace applicazione le idee estetologiche della *Scienza nuova* applicate ad un confronto tra Omero e Dante, «entrambi venuti allo spirare della barbarie, l'uno di Grecia e l'altro d'Italia»³⁷⁸, in cui l'idea del Medioevo come ricorso permetteva di comprendere con gli stessi criteri critici i primi poeti epici e i «romanzi medievali», entrambi frutto di una poesia ingenua incentrata sul senso e non più eguagliabile nell'età della ragione. Le stesse premesse critiche consentivano di non considerare il racconto biblico alla stregua di una *favola*

³⁷⁶ V. CUOCO, *Necrologia* [di Giuseppe Maria Galanti], "Corriere di Napoli", n. 26, 13 ottobre 1806, in ID., *Scritti giornalistici*, cit. vol. II, p. 58-61 «*Conosciamo la casa che abitiamo*: ecco il primo precetto. Galanti l'ha eseguito, intraprendendo la statistica del Regno. Siccome quest'opera è conosciuta in tutta l'Italia e tradotta in Francese ed in Tedesco, così crediamo superfluo il parlarne a lungo. Diremo solamente che Galanti è stato il primo in Italia ed in Francia a darci la statistica completa di un regno: il suo piano è più vasto che si possa immaginare; e l'ha immaginato in un tempo ed in un regno in cui non erasi ancora fatto un passo verso questa carriera» (Ivi, p. 58).

³⁷⁷ N. VIVENZIO, *Lettere scientifiche di vario argomento*, Napoli, Angiolo Trani, 1812 da cui si cita, mentre molto rara è la prima edizione romana (presso F. Bourliè, 1809). Sull'attività politica e giurisdizionale dell'autore del controverso *De' servizio militare de' baroni nel tempo di guerra*, Napoli, Simoniana, 1796, si rinvia allo studio di A. M. RAO, *L' "Amaro della feudalità". La devoluzione di Arnone e la questione feudale alla fine del '700*, Napoli, Guida, 1984.

³⁷⁸ N. VIVENZIO, *Lettere scientifiche*, cit. nella prima lettera *Dell'origine della favola, della poesia, dei romanzi*, p. 13.

attingendo i criteri della sua verità nel riscontro con il patrimonio filosofico e mitologico delle civiltà antiche.

3) Colangelo e il programma pedagogico della Restaurazione borbonica

Contro la deriva sancita dall'Illuminismo, le prime opere di Colangelo propugnavano la necessità di un ritorno ai principi, di una riaffermazione gerarchica dei saperi regolata dalla teologia. Un programma restaurativo presentato attraverso una celebre formula machiavelliana, segno evidente di quella unità di cultura e politica che costituisce la cifra dell'opera dell'ecclesiastico³⁷⁹:

Gli stati politici han bisogno di esser richiamati di tempo in tempo ai loro principj; e lo stesso dee dirsi delle scienze presso le particolari nazioni; giacché ogni opera dell'uomo porta impressa in se stessa la funesta impronta di fragilità, e di decadenza, che è propria del suo autore. La differenza però che passa tra queste due riforme, è questa; che la politica può nascere o dalla virtù di un uomo solo, o da qualche sconcertamento degli stati medesimi che richiami gli uomini agli ordini antichi; ma per la riforma scientifica l'unico, ed efficacissimo mezzo si è la voce, o l'esempio o la guida di un grand'uomo, che desti gli assopiti spiriti, e gli rimetta su un buon sentiero, se mai lo abbiano per disgrazia abbandonato³⁸⁰.

La dichiarata necessità di una riforma conservativa collimava con i termini del dibattito coevo sulla riorganizzazione dell'Ateneo napoletano dopo la Rivoluzione, tentativo che appariva inevitabile visto il numero di cattedre

³⁷⁹ L'interpretazione di Colangelo come autore "politico" e per questo non meritevole di considerazione nella storia degli effetti vichiana era accreditata nella *Bibliografia vichiana*, cit., p.

³⁸⁰ F. COLANGELO, *Il Galileo proposto per la gioventù studiosa*, Napoli, presso Vincenzo Orsino, 1815.

vacanti per la morte o carcerazione dei lettori designati. Di un primo progetto di Riforma, elaborato già nell'estate del 1799, si faceva carico il cappellano Maggiore Gervasi proponendo "un ottimo riordinamento nell'Università suddetta, togliendo i guasto, risecando il superfluo, aggiungendo quel che manca, acciocché in tal guisa si ottenga il fine inteso nella fondazione, e di lei mantenimento"³⁸¹. La paventata riforma intendeva incidere sull'equilibrio degli insegnamenti, attraverso un ridimensionamento della matematica, delle scienze e delle discipline mediche a fronte di un considerevole rafforzamento degli insegnamenti teologico – scritturistici. Si proponeva, infatti, l'istituzione di "quattro nuove importantissime cattedre di cose chiesastiche, le più adatte alle circostanza de' tempi correnti assai calamitosi per la religione"³⁸².

Nel 1804 gli ambienti ecclesiastici napoletani salutavano il ritorno dei Borboni sul trono e la ricostituzione dell'ordine gesuitico. Cuoco in quel frangente si mostrava indisponibile a recuperare il classico armamentario polemico contro la Compagnia di Gesù ma ribadiva la necessità di sottrarre l'istruzione ai ceti intermedi³⁸³. Colangelo si riallacciava allo spirito di quell'irrealizzato programma educativo nel suo *L'irreligiosa libertà di pensare nemica del progresso delle Scienze*³⁸⁴. Per l'autore, cogliere il legame tra Lumi e

³⁸¹ Si veda A. M. RAO, *Università e politica: un progetto di riforma borbonico del 1799*, in G. CACCIATORE; M. MARTIRANO; E. MASSIMILLA (a cura di), *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, Napoli, Morano, 1997, vol. I, pp. 517-27, cit. da p. 521. L'articolo discute la riforma presentata da Gervasi, con il piano degli insegnamenti da inserire e quelli da sopprimere e i provvedimenti relativi ai lettori, tra cui spicca il nome di Gennaro Vico tra quelli "da giubilarsi". In realtà Vico dopo ripetute suppliche al sovrano manterrà il suo incarico fino al 1804, si veda in proposito G. GENTILE, *Il figlio di Giambattista Vico* [1905], in *Studi Vichiani, in Opere complete*, vol XVI, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 189-339. La riforma che si distingueva per i suoi intenti repressivi e paternalistici non sarà approvata dalla Giunta di Stato presieduta dal cardinale Ruffo, probabilmente, come sostiene Anna Maria Rao, per l'opposizione del direttore delle Finanze Giuseppe Zurlo.

³⁸² Ivi, p. 521.

³⁸³ «Per far questo non si vorrebbe far altro che affidar di nuovo la pubblica istruzione a corpi morali. Io non ti parlo di Gesuiti: tutt'i corpi morali hanno lo stesso inconveniente» V. CUOCO, *Lettera ad un amico sul ristabilimento dell'ordine gesuitico*, "Corriere Cisalpino", 6 e 14 marzo 1801, p. 687-690, cit. p. 689.

³⁸⁴ F. COLANGELO, *L'irreligiosa libertà di pensare nemica del progresso delle Scienze*, Napoli, presso Vincenzo Orsino, 1804.

Rivoluzione voleva dire denunciare la deriva filosofica sancita dalle idee contemporanee e indicare una misura invalicabile alle scienze naturali. Per questa ragione l'opera si apriva con l'affermazione del primato della teologia sulle altre scienze in un passo che sembra riecheggiare la dipintura della *Scienza Nuova*³⁸⁵. Colangelo auspicava una rinnovata armonia tra scienze naturali, filosofia e religione a fronte della frantumazione dei saperi operata nella cultura scettica dell'Illuminismo:

Ci rivolgiamo poi a' moderni filosofi, noi osserveremmo una tralignante progenie, ed un quadro diametralmente contrario. Imperciocchè sotto nome di Filosofia hanno essi inteso i filosofi degli ultimi tempi l'obbrobrioso impegno, ed insussistente di cacciar via dal Mondo un Ente necessario; mentre la presenza d'un semplice Orologio grida per la necessaria esistenza dell'Artefice (...) annientare, se fosse possibile, ogni distinzione tra vizio, e virtù: collocar questa virtù nel piacere, e nell'utile: il dritto nella forza...³⁸⁶.

Allo scienziato, quindi, non conviene rivolgersi alla filosofia dell'ultimo secolo, non solo per i suddetti effetti morali, ma anche perché essa non ha assicurato nessun incremento di conoscenza. La "libertà di filosofare" così come l'hanno intesa gli illuministi è una sorta di "oscena licenza di scetticismo", e in quanto tale nemica di ogni progresso concreto:

..gl'increduli moderni in tutte le loro opere animate dalla loro pretesa libertà di pensare, non hanno fatto scoperta alcuna, ma sono stati semplicemente un eco degli antichi³⁸⁷.

Era necessario allontanarsi dal solco tracciato dall'Illuminismo e rimettersi alla tutela benefica che in ogni tempo la religione ha esercitato sulla scienza:

³⁸⁵ Ivi, p. 5.

³⁸⁶ Ivi, p. 11.

³⁸⁷ Ivi, p. 74.

Chi ha scoperto maggiori verità in fisica: un Galileo, uomo religioso o uno Spinoza panteista, che su di una falsa definizione appoggia un rovinoso, e contraddittorio sistema? Chi si è renduto più benemerito della letteratura: un Bacone, che segnò ne' suoi scritti l'edifizio di tutte le scienze: o un Bayle, che si prese il barbaro diletto di precipitar i suoi leggitori nel più orribile scetticismo?³⁸⁸.

Colangelo rileva come gli autori atei abbiano immaginato «che lo stato primitivo e naturale dell'uomo fu la vita selvaggia, e lo spirito di reciproco vandalismo»³⁸⁹. Questa posizione è da rifiutare come

sistema da ultimo contrario alla ragione; mentre, come osserva a questo proposito saggiamente il Vico, le cose fuori del loro stato naturale né vi si adagiano, né vi durano. Ora l'uomo non si è adagiato, né è durato nello stato di selvaggio che è venuto nella società, né l'ha mai lasciata per ricondursi di bel nuovo; dunque, ancorché vi fosse caduto nella sua prima origine, questo non poteva essere il suo stato naturale³⁹⁰.

La citazione dalla *Scienza Nuova* mostra come Vico – diversamente da quanto aveva sostenuto Finetti - non possa essere apparentato con le filosofie ateistiche. Egli, al contrario, fornisce argomenti per smentire l'idea di un inizio materialistico della vicenda umana. Per Vico la bestialità non è stata il cominciamento della storia, ma l'effetto del suo temporaneo decadere a causa del peccato. Ne *L'Irreligiosa libertà di pensare* i richiami vichiani assumono un'importanza decisiva nell'economia dell'argomentazione, almeno su due questioni fondamentali: il superamento dell'impostura religiosa attraverso il *sensu comune* della *Scienza nuova*, per cui la religione precede le società politiche e contro l'idea dello stato di natura di Rousseau. Un tema certamente tradizionale, ma che al tempo di Colangelo si arricchiva di significati inediti all'interno del pensiero politico cattolico che propugnava – per usare una

³⁸⁸ Ivi, p. 185.

³⁸⁹ Ivi, p. 106.

³⁹⁰ Ivi, p. 107-8.

formula di Adolfo Omodeo sulla Francia della Restaurazione – “il diritto della religione a generare la società”³⁹¹. Così Colangelo:

Avrebbero dovuto riflettere, che le nozioni di Divinità si trovano ancora presso le nazioni più selvagge, le quali non ebbero legislatori; e che parimente presso le nazioni civilizzate, prima che sorsero i Minos, i Zeleuci, i Draconi, i Soloni, i Numa, si erano di già eretti altari, e già si praticavano sacrificj; il che dimostra, che la idea della Religione è anteriore a tutti i legislatori de’ popoli³⁹².

Del resto la formazione del padre oratoriano si era svolta proprio nella stessa biblioteca dei Padri Gerolamini così decisiva per la formazione del grande filosofo, e di quella biblioteca, sede fin dal 1770 dalle diverse accademie arcivescovili, egli assumeva la direzione negli ultimi anni del periodo murattiano³⁹³.

4). Ideale baconiano e storia della cultura

Con la fine dell’esperienza francese nel Regno di Napoli Colangelo raccoglierà i frutti del suo lealismo borbonico divenendo prima vescovo di Castellammare di Stabia nel 1819, e poi ricoprendo dal 1824 al 1831 la carica di presidente per la Giunta della Pubblica Istruzione, succedendo quindi a Matteo Galdi che assieme a Cuoco era stato protagonista dei dibattiti sull’istruzione pubblica.

³⁹¹ A. OMODEO, *Studi sull’Età della Restaurazione*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 148-9.

³⁹² Ivi, p. 103.

³⁹³ Per la storia della Biblioteca Oratoriana in questa fase si rimanda a V. TROMBETTA, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli tra rinnovamento murattiano e Restaurazione Borbonica (1809-1815)*, “Accademie e Biblioteche d’Italia”, LXI (3), luglio – settembre 1993, pp. 46-62. Per una più ampia ricostruzione sulla metamorfosi del lavoro di bibliotecario verso una specifica competenza professionale ID, *La figura del bibliotecario tra mestiere e professione*, in A. M. RAO (a cura di), *Cultura e lavoro intellettuale: istituzioni, saperi e professioni nel Decennio francese*, Napoli, Giannini, 2007, pp. 149-182; in part. su Colangelo, pp. 172-3.

Tale incarico dovette rafforzare la sua convinzione di dover operare come una sorta di pedagogista di stato. In tal senso, la requisitoria anti-moderna di Colangelo non si presentava come una condanna indistinta, al contrario egli era ben attento ad indicare autori che potessero svolgere una funzione costruttiva all'interno del suo programma pedagogico. Tra questi autori figuravano Della Porta, Leibniz, Cartesio, ma soprattutto Bacone. Proprio il "barone di Verulamio" assume una forte centralità nell'opera dell'ecclesiastico. Il *De Augmentis Scientiarum* baconiano viene letto col medesimo interesse con cui Vico l'aveva accolto un secolo prima considerandolo come la piattaforma teorica per giungere all'unità integrale dei saperi. Non disponiamo ancora di uno studio complessivo sull'influenza di Bacone nella cultura cattolica italiana, ma è certo che Colangelo come molti ecclesiastici del suo tempo vedevano nel filosofo londinese, più che il profeta dell'utopia tecnocratica, il pensatore che "segna i termini della ragione umana"³⁹⁴. Questo consente di spiegare l'importanza che la lettura tradizionalistica di Bacone assumeva anche in altre personalità che gravitavano nel mondo dei bibliotecari ed eruditi tra periodo murattiano e restaurazione borbonica³⁹⁵.

Da Bacone Colangelo ricava una interpretazione complessiva della funzione del sapere volta a tracciare un limite euristico alla boria dei saperi illuministici e per molti versi si può dire che l'ecclesiastico napoletano appare incline a forzare le diverse biografie che compongono la sua storia intellettuale in un mosaico complessivo ricavato dal *De augmentis scientiarum*. Tali elementi sono rintracciabili nel *Galileo proposto per la gioventù studiosa*, in cui si svolge una rivalutazione del grande fisico presentato come modello dello scienziato

³⁹⁴ F. COLANGELO, 'A *Giovani studiosi*' in *Il Galileo*, cit., seconda edizione, p. 134.

³⁹⁵ La *Dichiarazione del piano* per la sistemazione della Biblioteca del Collegio Reale è pubblicata in V. TROMBETTA, *La figura del bibliotecario*, cit., pp. 168-9. Nello scritto si legge: «Un sistema bibliografico non altronde doveva desumersi, che da' que' medesimi principj, da cui nasce l'albero enciclopedico delle umane conoscenze. Bacone, che fu il primo a darcene un quadro (...) Finalmente la rivelata teologia ci porge la vera scienza di Dio nella Scrittura Santa (...) E' questo l'albero enciclopedico delle umane conoscenze derivato da' tre principi esposti da Bacone, sul quale D'Alambert, e Diderot distesero più completamente il gran Piano dell'Enciclopedia metodica"»

cristiano³⁹⁶. Quello di Colangelo, come ha osservato Maurizio Torrini, è un Galileo “baconizzato”³⁹⁷, in quanto l’auspicato ritorno ai principi delle scienze deve avvenire ristabilendo la loro precipua “aurea mediocritas”. La valutazione galileiana mostrava il suo tradizionalismo, in quanto, come ha rilevato Vincenzo Ferrone lungo il Settecento italiano la ragione galileiana

divenne paradossalmente la nuova frontiera degli intellettuali cattolici italiani contro i pericoli di una ragione illuministica irriverente verso i dogmi del cristianesimo. Attraverso un complesso processo storico Galileo, che aveva rotto per primo l’egemonia di una ragione scolastica fortemente teologizzata, veniva ora ad assumere suo malgrado la difesa della cittadella cristiana, sempre più assediata dai lumi³⁹⁸.

Per questa ragione le scienze devono attenersi alla controriformistica “utilitas” prescritta da Bellarmino e mai andare oltre il dominio della natura e della sensibilità che costituisce il loro campo d’indagine. Come ha scritto Massimo Mazzotti Colangelo si propone la “la restaurazione del principio d’autorità in politica, in teologia, e nelle scienze”³⁹⁹, secondo i “presunti principi della tradizione”.⁴⁰⁰ Il vescovo stabiese tiene per ferma la funzione dello stato nell’incremento dello sviluppo scientifico e tecnico ma sostiene anche la necessità del supporto dottrinario e normativo della religione.

Nel *Galileo* di Colangelo si svolge un vero e proprio discorso ideologico sul ruolo del genio che consente all’autore di monumentalizzare autori ritenuti esemplari, separandoli del tutto dal contesto in cui agirono. Nell’opera la

³⁹⁶ F. COLANGELO, *Il Galileo proposto per la gioventù studiosa*, Napoli, presso Vincenzo Orsino, 1815. L’opera dedicata a Nicola Fergola che «può meritatamente appellarsi un altro Galileo» vide una seconda edizione accresciuta (Napoli, Angelo Trani, 1825), dove figurava un’appendice interamente dedicata a Francis Bacon. Sul dibattito galileiano a Napoli si rimanda agli atti del Convegno su *Galileo e Napoli*, a cura di F. Lomonaco; e M. Torrini, Napoli, Guida, 1987.

³⁹⁷ M. TORRINI, *Il Galileo di Francesco Colangelo: la scienza come apologia*, in R. MAZZOLA (a cura di), *Le scienze a Napoli*, cit., p. 178.

³⁹⁸ V. FERRONE, *Scienza natura religione*, cit., p. 661, n.

³⁹⁹ M. MAZZOTTI, *Pensiero conservatore e scienze moderne a Napoli (1780-1830)*, in R. MAZZOLA (a cura di), *Le Scienze a Napoli*, cit., p. 190.

⁴⁰⁰ Ibid.

lezione di Galileo risulta distillata in una serie di disordinate citazioni precettistiche finalizzate a dimostrare «che ben si può essere un sublime filosofo senza smarrirsi dietro le insanie de' così detti liberi pensatori»⁴⁰¹. L'autore eludeva qualsiasi riferimento alla vicenda inquisitoriale di Galileo, laddove Cuoco in un articolo del 1809 aveva salutato positivamente la soppressione del Tribunale dell'Inquisizione a Roma, «istituto funesto alla libertà civile» che avrebbe di molto ritardato lo «sviluppo del genio italiano nelle discipline della filosofia», proprio nel nome del grande scienziato di cui si ricordavano le traversie processuali⁴⁰².

Colangelo, del resto aveva adoperato il medesimo procedimento imbalsamatorio nel *Racconto storico della vita di Gio. Battista della Porta*⁴⁰³ che costituisce un vivace documento della persistente centralità del mago-filosofo rinascimentale nella cultura napoletana⁴⁰⁴. Volutamente travisato ci appare il giudizio dell'autore quando reputa che Della Porta sia stato troppo a lungo dimenticato “quasi che debba essere una certa fatalità per tutti gli uomini sommi, il non venir molto curati da' loro contemporanei”⁴⁰⁵. Della Porta è visto come il precursore delle principali conquiste della scienza moderna come dei “cannocchiali di riflessione, che poi furon detti Newtoniani”⁴⁰⁶, l'inventore della camera oscura, nonché l'iniziatore della fisiognomica:

⁴⁰¹ Ivi, p. 29 – 30.

⁴⁰² V. CUOCO, *Abolizione del S. Ufizio e del Tribunale dell'Inquisizione in Roma*, Corriere di Napoli, 22 Luglio 1809, in ID., *Scritti giornalistici*, cit., vol. II, pp. 276-277, dove si insisteva sul processo subito dal grande scienziato anche avvalorando un'errata tradizione polemica: “Fra le vittime illustri che questo tribunale ha afflitto e avvilito, ognuno sa che la filosofia cita per primo il nome sacro di Galileo. Tutti conoscono la storia delle sue umiliazioni, ma pochi sanno che questo grand'uomo ammalato, nell'età di 70 anni, soffrì 6 ore di cavalletto e di tortura, per farlo disdire, innanzi ai reverendi Padri dell'Inquisizione di Firenze, dell'eternità che palesarono finalmente a Newton il segreto dell'Universo” (pp. 277-8).

⁴⁰³ F. COLANGELO, *Racconto storico della vita di Gio. Battista Della Porta*, Napoli, presso i Fratelli Chianese, 1813.

⁴⁰⁴ Sulla centralità di Della Porta nel naturalismo settecentesco si veda V. FERRONE, *I caratteri originali del naturalismo nel Mezzogiorno. L'eredità di Della Porta*, in ID., *I profeti dell'Illuminismo*, Bari – Roma, Laterza, 2000, p. 35 – 51.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 1.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 68.

Qualunque però sia il merito di questa sua letteraria fatica, sarà anche per lui una gloria l'aver preceduto in questa scienza i moderni, senza però aver imitata l'irreligion di taluno tra essi; giacchè Porta confessa esser questa scienza puramente di congettura; esistere nell'uomo la vera libertà dell'arbitrio⁴⁰⁷.

5) L'*Enciclopedia Ecclesiastica* e il nuovo pensiero politico conservatore

A dettare i termini del dibattito nel Regno di Napoli dopo l'infelice esito dei moti liberali saranno pubblicazioni come *l'Enciclopedia Ecclesiastica*⁴⁰⁸ che aveva il suo principale redattore nel teatino Gioacchino Ventura (1792-1861), altro allievo di Fergola di cui scrive l'elogio più significativo ed ideologicamente orientato e che ebbe modo di conoscere personalmente Lammennais. Alla nuova pubblicazione, volta sul piano teorico all'affermazione del neo-tomismo, prese parte attiva lo stesso Colangelo, di cui si esaltano i provvedimenti in materia di editoria e di controllo censorio⁴⁰⁹. L'ecclesiastico, con il ritorno dei Borboni a Napoli aveva raccolto i frutti del suo lealismo divenendo prima vescovo di Castellammare di Stabia nel 1819, poi ricoprendo la carica di presidente per la Giunta della Pubblica Istruzione dal 1824 al 1831.

L'elaborazione dell'*Enciclopedia ecclesiastica*, nella testimonianza del suo principale redattore, sarebbe stata concepita già negli anni immediatamente successivi al 1799, per essere riconsiderata solo con la Restaurazione borbonica prima di essere ancora una volta arrestata da quei moti liberali e carbonari che

⁴⁰⁷ F. COLANGELO, *Racconto storico...*, cit., p. 123.

⁴⁰⁸ *Enciclopedia Ecclesiastica e morale. Opera periodica compilata da G. V. T. [Gaetano Ventura]*, tomo primo (giugno, luglio, agosto, 1821), Napoli, presso Domenico Sangiacomo, 1821.

⁴⁰⁹ Il periodico riporta diversi interventi firmati da Colangelo o anche sue traduzioni ed estratti dalle sue opere.

nel luglio del 1820, nei giorni in cui si “vide l’immagine del Cristo, tra i carboni, e le accette, degradata a divenire il vessillo della rivolta” che voleva dichiarare “scopertamente la guerra all’altare, ed al trono”⁴¹⁰.

Occorreva quindi rimodulare i termini della polemica ed individuare i nuovi antagonisti nella cultura del liberalismo e nelle nuove “associazioni tenebrose”⁴¹¹, nella consapevolezza che gli “stati non han bisogno, né di *Lumi*, né di *Mura*, né di *Caldaje*, né di *Carboni*”⁴¹², ma unicamente della religione da cui scaturisce una “sorgente di vera energia patriottica”⁴¹³. Del resto i fatti recenti, nella lettura di Ventura, avevano mostrato come la religione può sostenersi senza il trono, ma in nessun caso il trono senza religione. La Pace di Firenze richiamando nella Capitale i “figliuoli della rivoluzione” aveva inaugurato una fase politica in cui questi ultimi si servirono machiavellicamente della religione per ingraziarsi il popolo, simulando “per essa in pubblico un certo interesse, non riguardandosi, che con disprezzo, ed indifferenza in privato”⁴¹⁴.

La pubblicazione si riallacciava al grande dibattito europeo politico di quegli anni sui rapporti tra politica e religione accreditandosi come il principale organo di diffusione delle nuove idee politiche dei teorici della Restaurazione. Trovavano ampio risalto le formule di De Bonald, Haller, e all’ “immortale sig. Ab. De la Mennais, che è, senza fallo, l’uomo che dopo Bossuet abbia meglio penetrato nello spirito della luterane riforma; e che abbia scoperto con più

⁴¹⁰ Ivi, p. 157. La sconfitta di quei moti sarebbe stata l’inevitabile conseguenza di quella profanazione delle immagini sacre. Era anche questa considerazione che portava Ventura a difendere l’ingenuo culto delle immagini mariane sentito dal popolo dallo scetticismo dei “liberali” che “si dicono amici del popolo”, confidando in una religione che parlasse proprio al popolo, meno suggestionato dalle idee filosofiche del secolo.

⁴¹¹ Ivi, p. 3. In successivi interventi si ricordava che le disposizioni papali che rendevano incompatibile l’accesso al culto con l’affiliazione massonica erano da ritenersi validi anche per la carboneria (Ivi, p. 62-8)

⁴¹² Ibid. Era la considerazione con cui si apriva il primo articolo della nuova pubblicazione.

⁴¹³ Ivi, p. 51.

⁴¹⁴ Ivi, p. 22. Secondo Ventura i provvedimenti adottati dal Ministero del Culto durante il Decennio Francese sarebbero stati causa di una pericolosa decadenza del clero napoletano.

felicità i rapporti necessari tra l'anarchia religiosa e l'anarchia politica"⁴¹⁵. Quest'ultimo aveva mostrato gli effetti politici innescati quando si voleva mutare «l'unità della credenza, in una democrazia di opinioni». La rivoluzione aveva contribuito a diffondere la «inaudita» dottrina della tolleranza che proprio al cospetto della religione mostrava il suo carattere contraddittorio, in quanto – scriveva Ventura - «tollerare la verità, che altro è mai, se non un insolente pretension sacrilega»:

E chi mai udì pria di questo secolo di *lumi*, che si *deve tollerare* l'immortalità dell'anima, la vita avvenire, il gastigo riserbato al delitto, la ricompensa che attende la virtù; che mai udì che si debbe tollerare perfino Dio? Per tanto a che mai si riduce questa tolleranza bugiarda?⁴¹⁶

Era da censurare la tendenza dei governi europei ad ammettere qualsiasi credo in nome di una dottrina ritenuta erronea, per cui «la religione pubblica non è che l'unione di tutte le religioni particolari»⁴¹⁷. Su queste direttrice si salutava favorevolmente il Concordato del 1821 che ratificava l'intangibilità del patrimonio ecclesiastico e ancora più positivamente le istituzioni pedagogiche delle Congregazioni di Spirito, che avrebbero fornito su tutto il territorio una istruzione impartita da ecclesiastici sotto la direzione episcopale. Le Congregazioni, nel parere dello stesso Ventura, avrebbero dovuto contrapporsi ai gruppi carbonari e allo stesso tempo realizzare il processo di educazione

⁴¹⁵ Ivi, p. 266. Su Lamennais le *Oeuvres complete*, 10 voll., Paris, 1844. La traduzione antologica curata da D. NOVACCO, *Scritti politici*, Torino, Utet, 1964. Principali contributi critici sull'autore sono forniti da G. CARCOPINO, *Le doctrines sociales de Lamennais*, Paris, Puf, 1942; J. R. DERRE', *Lamennais, ses ami et le mouvement des idées à l'époque romantique (1824-1834)*, Paris, Klincksieck, 1962; G. VERUCCI, *Lamennais dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1963.

⁴¹⁶ Ivi, p. 46.

⁴¹⁷ Ivi, p. 49.

popolare solo teorizzata durante il Decennio e che sarebbe stato invece attuata dagli ecclesiastici in forma del tutto gratuita⁴¹⁸.

Colangelo, negli stessi anni in cui prendeva parte attiva al progetto editoriale dell'*Enciclopedia Ecclesiastica* e diveniva presidente della Giunta della Pubblica Istruzione riprende in mano la *Scienza Nuova* per ricavarne una confutazione analitica ne il *Saggio di alcune considerazioni sull'opera di Gio. Battista Vico*⁴¹⁹, pubblicato nel 1822.

Molto rilevante è la dedica a Luigi de' Medici, che in gioventù era stato vicino a Mario Pagano e che riuscì a scagionarsi faticosamente da un lungo processo per giacobinismo. Dopo la restaurazione borbonica il Medici da sempre convinto assertore dell'ineluttabilità della sconfitta napoleonica diviene delegato plenipotenziario al Congresso di Vienna⁴²⁰. L'influente politico sarà considerato, forse suo malgrado, il macchinatore della fortuna dell'ecclesiastico reazionario tanto vicino al sovrano. Intrinseco al Colangelo era anche Lorenzo Giustiniani, uno dei protagonisti della vita culturale napoletana degli ultimi decenni del Settecento, che per l'intervento del vescovo ottiene nel 1824 una cattedra di arte critica diplomatica⁴²¹. Nel ruolo di revisore regio Giustiniani saluta favorevolmente l'opera del suo protettore che – scrive – “si è serbato di

⁴¹⁸«Nelle Congregazioni di Spirito, di cui facciam l'elogio, non si è mai nulla riscosso dagli allievi. I sacerdoti che vi travagliano vi spendono il loro per mantenerle. Così al sacrificio del loro tempo aggiungono quello del loro argento. Pare che costoro si potrebbero chiamare con più ragione *liberali*; ma allora questo vocabolo sarebbe l'*adjettivo* di *liberalità* e non di *liberalismo*» (Ivi, p. 115, n.). La polemica era anche contro le associazioni dei carbonari che riscuotevano una tasse d'iscrizione.

⁴¹⁹ F. COLANGELO, *Saggio di alcune considerazioni sopra l'opera di Giovan Battista Vico intitolata Scienza nuova*, Napoli, nella tipografia di Angiolo Trani, 1822.

⁴²⁰ Su Luigi de' Medici si veda M. VANGA, DBI, vol. 73 (2009) e i numerosi riferimenti presenti in H. ACTON, *I Borboni di Napoli (1734-1825)*, Firenze 1985; L. BLANCH, *Luigi de' Medici come uomo di Stato e amministratore*, in Id., *Scritti storici*, a cura di B. Croce, Bari 1945, II, pp. 3-118; G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna, II, Dalla Restaurazione alla rivoluzione nazionale*, Milano 1958, pp. 64-74; W. MATURI, *Il concordato del 1818 tra la S. Sede e le Due Sicilie*, Firenze 1929, pp. 4, 6 s., 27, 48, 104, 106-119; F. NICOLINI, *Luigi de' Medici e il giacobinismo napoletano*, Firenze 1935. Inoltre del Medici sono state edite le *Memorie dei miei tempi, messe per iscritto nel 1810*, a cura di I. Del Bagno, Napoli, Fredericiana Press, 1998.

⁴²¹ G. FAGIOLI VERCELLONE, *Lorenzo Giustiniani*, in DBI, vol. 57 (2002).

far sentire la prima volta la sua voce contro un libro [la *Scienza nuova*], che diede occasione a segnare un'epoca molto infelice in Europa"⁴²², un giudizio di per sé riassuntivo di un'impostazione esegetica che intende presentare Vico come un filosofo pienamente intellegibile all'interno della cultura filosofica settecentesca e ispiratore della generazione rivoluzionaria. Si pensi anche alla circostanza che la *Scienza nuova* non aveva tardato ad entrare anche nella considerazioni degli intellettuali liberali, circostanza ben evidente negli scritti vichiani di Luigi Blanch⁴²³. L'opposizione non poteva essere più diametricale al punto che lo stesso Francesco De Sanctis, nelle sue memorie giovanili ricordava la destituzione del vecchio prelato come incoraggiante sintomo di una mutata atmosfera culturale:

Cominciò una reazione contro il sensismo, come fautore di empietà. Io vedevo a terra tutti i miei idoli, e non ne avevo pietà, trascinato dalla nuova corrente. Il re stesso fatto accorto del pericolo, toglieva il suo favore all'abate Capocasale, a monsignor Colangelo, e ad altri sensisti in veste teologica, e credeva il buon'uomo che Kant e Smith fossero roba meno infetta⁴²⁴.

Il giudizio di De Sanctis veniva sostanzialmente ripreso da Croce:

Ma, più di codesta attività letteraria, il suo nome è stato reso tristemente celebre dal fatto che, negli ultimi anni di Ferdinando I di Borbone, nell'intero regno di Francesco I e nei primordi di quello di Ferdinando II, egli fu reazionario presidente della Giunta della Pubblica Istruzione del Regno di Napoli, e in quanto tale, anche poliziesco repressore di qualunque ardimento di pensiero. Nessuna meraviglia, pertanto, se in lui si reincarnasse l'antivichismo cattolico del secolo decimottavo⁴²⁵

L'opera di Colangelo riservava un particolare sforzo retorico alla confutazione del passato ferino giudicato come "più strano di quello adottato

⁴²² F. COLANGELO, *Saggio*, cit., *Il revisore regio Lorenzo Giustiniani*.

⁴²³ Parzialmente editi in L. BLANCH, *Scritti filosofici*, a cura di F. Ottonello, Genova, Pantograf, 1993.

⁴²⁴ F. DE SANCTIS, *La giovinezza*, a cura di G. Savarese, Napoli, Guida, 1983, p. 45.

⁴²⁵ B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, cit., p. 476-7.

da Epicuro, e contraddetto dalla storia”⁴²⁶. Così strano – sostiene Colangelo – che i maggiori filosofi napoletani tra cui Genovesi e Filangieri lo rigettarono⁴²⁷. La finalità dell’opera, dunque, è quella di criticare questo punto della filosofia vichiana che ne rappresenta l’asse portante:

... ne qui si opponga quella rozzezza, ferocia, ecc. dello stato bestiale; ciocchè questo stato non è mai esistito fuor dalla fantasia degli epicurei, e del Vico: dunque, ceduto il fondamento, ruina l’edifizio⁴²⁸.

Confutare il Vico epicureo significava smentire lo stato di natura così come l’avevano propugnato Hobbes e Pufendorf, che avevano trattato dell’uomo come un essere indipendente da Dio; ma nel criticare la tradizione giusnaturalistica come astratta, Colangelo non individuava più lo spazio per fondare quel giusnaturalismo cattolico che aveva rappresentato un’esigenza concreta per tanta parte della cultura cattolica del secondo Settecento. Il dibattito sull’uomo naturale e la cultura giuridica dei diritti dell’uomo sembravano aver precluso qualsiasi possibilità di dare un sostrato cattolico alla teoria dei diritti, sia nelle formulazioni moderate di Finetti e Damiano Romano, sia in quelle integrali di Nicola Spedalieri.

Uno sforzo retorico particolare è riservato alla confutazione della teoria del linguaggio presentata nella *Scienza nuova*. Mentre Vico aveva sostenuto lo sviluppo storico del linguaggio (influenzando su questo punto autori come Pagano e Grimaldi), Colangelo al riguardo difende la teoria confessionale della lingua come dono della perfezione divina, e come tale perfetta già nella sua origine:

⁴²⁶ Ivi, p. 14.

⁴²⁷ Ivi, p. 17.

⁴²⁸ Ivi, p. 36. La stessa espressione è usata nell’opera di Finetti anche se mancano ulteriori riscontri di una conoscenza da parte di Colangelo dell’opera del domenicano.

Or io dico: un ordine così meraviglioso può ascriversi al caso, o può crearsi da un uomo avvolto nelle più dense tenebre dell'ignoranza? Non sembra, che avesse potuto inventarlo, se non una ragione, che già fosse venuta al più altro apice della perfezione⁴²⁹.

Vico attribuiva ai suoi bestioni facoltà linguistiche complesse incompatibili con le loro scarse cognizioni, come la *onomotesia* (“imposizion de’ nomi”), che “fu sempre considerata come effetto di molta sapienza”⁴³⁰. Il linguaggio, sostiene Colangelo, non è il risultato di una sedimentazione storica ma segue un ordine geometrico che va dal semplice al complesso. Per questa ragione i bestioni non potevano pensare metaforicamente senza che il linguaggio si fosse già formato. Ancora una volta si opponeva una spiegazione razionalistica a quella che insisteva sulla centralità dei processi metaforici nel linguaggio primitivo. Così come, analogamente, la religione non poteva nascere dal timore del fulmine “che dopo Petronio imbrandisce il Vico”⁴³¹, perché ciò postulerebbe in quegli uomini-animali l’intuizione di una legge superiore non accessibile ad una natura animalesca. Colangelo oppone, quindi, all’antropologia lucreziana dei bestioni l’idea ortodossa di un’invarianza antropologica.

Per contrastare Vico su questi punti nevralgici Colangelo ricorreva largamente al *De l’origine des Lois, des Art et des Sciences*⁴³² del giurista francese Antoine Goguet, un’opera che ebbe un notevole successo in tutta Europa e nel 1777 fu tradotta a Napoli con una dedica al marchese Niccolò Fraggianni⁴³³. Goguet presentava una storia comparata dello sviluppo dei

⁴²⁹ Ivi, p. 61.

⁴³⁰ Ivi, p. 42-3. Sulla critica illuministica al concetto di “divina onomatesia” si rimanda alle considerazioni di P. ROSSI, *I segni del tempo: storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 255-258.

⁴³¹ Ivi, p. 34.

⁴³² F. A. GOGUET, *De l’origine des loix, des arts et des sciences, et de leurs progres chez les anciens peuples*, Paris, Desaint e Saillant, 1758, voll. 6.

⁴³³ L’edizione *Della origine delle leggi, delle arti e delle scienze. In questa nuova edizione napoletana dedicata all’Illustrissimo Signor Marchese D. Niccola Fraggianni*, Napoli, 1762, a

popoli antichi e delle loro cognizioni scientifiche e tecniche presso i diversi popoli della Terra. Notevoli erano le risonanze vichiane di questa sorta di enciclopedia settecentesca debitrice della lezione di Montesquieu, che fu molto apprezzata dall'abate Genovesi⁴³⁴.

Su questo problema Goguet aveva sostenuto una posizione di compromesso salvando la divinità metastorica del linguaggio, e interpretando invece solo la scrittura come una formazione storica. La posizione di Colangelo su questo punto divergeva ancora una volta da quella di Cuoco che invece aveva individuato proprio in Vico l'iniziatore di un approccio filosofico al problema accreditando "quello studio delle lingue che serve alla filosofia, ed alla storia del genere umano"⁴³⁵, instaurando un parallelismo tra storia del linguaggio e "storia delle nazioni". Un giudizio di notevole valore perché inserito all'interno di una valutazione sul nuovo corso europeo degli studi linguistici segnato anche da imponenti sforzi collettivi e approdato alla conclusione che il concreto sviluppo delle intuizioni vichiane sarebbe maturato nella filosofia romantica tedesca. Colangelo, inoltre, criticava l'universalizzazione vichiana della storia romana che faceva dipendere da una lettura troppo estensiva della *Germania* di Tacito. Meglio avrebbe fatto Vico a seguire le testimonianze storiche o ad adoperare il metodo analogico per comparare i suoi bestioni agli odierni selvaggi, come avevano fatto Ferguson e lo stesso Goguet:

spese di Antonio Cervone, nella stamperia di Giuseppe di Domenico seguiva di un anno la prima traduzione italiana (Lucca, Giuntini, 1761, 3 voll.). Sull'attività di Antonio Cervone traduttore di importanti opere storico filosofiche francesi ed inglesi negli anni '60 e '70, tra cui la *Storia d'America* di Robertson (1779) si vedono le notizie presenti nel volume curato da A. M. RAO, *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, Napoli, Liguori, 1998, in part. pp. 181(n.); 664; 667.

⁴³⁴ Genovesi nelle *Lezioni di commercio* in *Opuscoli di economia politica*, Milano, De Stefanis, 1803 vol. II, p. 50 (n.) invitava all'opera di Goguet dicendo "dilettevole e utile lettura stimo perciò essere quella di un'opera eccellente, non guari uscita alla luce in Parigi". Uno studio più complessivo sull'opera di Goguet potrebbe arricchire la discussione sul rapporto tra Vico e Montesquieu, molto sentita tra i primi lettori della *Scienza nuova*.

⁴³⁵ F. CUOCO, *Sullo studio delle lingue*, in *Scritti giornalistici*, cit., p. 134.

...perciocché egli in tutta questa sua opera non tiene conto dell'autorità della storia antica (...) né mai sa far uso della regola di analogia, che in questi casi ha tutto il suo vigore, tra lo stato conosciuto de' barbari a noi noti, e quello, che avrà dovuto aver luogo ne' primi barbari del mondo⁴³⁶.

Era ancora Goguet, poi, a fornire all'ecclesiastico napoletano argomenti contro la teoria vichiana della primazia delle repubbliche sulla monarchia come prima forma politica della storia umana. Questa per Colangelo era l'unica teoria politica da considerarsi ortodossa, in quanto la monarchia – sulla scorta della tesi tradizionale sostenuta nel *Patriarca* di Filmer - poteva considerarsi la naturale estensione del potere patriarcale:

Ma dippiù i primi Re delle nazioni avevano molto ristretto il lor potere, ed il popolo avea gran parte al governo, come a lungo espone lo stesso Goguet; sicchè si poterono accordar molto bene e l'amore dell'indipendenza, e l'elezione di una Monarchia, che era una specie più estesa di quel governo familiare, al quale già gli uomini erano avezzi⁴³⁷.

Le dinamiche di soggezione che portarono i primi *clientes* a ricoverarsi negli asili dei forti sarebbero state più persuasive se Vico le avesse svolte per dare legittimazione teorica alle prime monarchie patriarcali piuttosto che presentare un "abbozzato stato feudale"⁴³⁸ come quello da lui descritto.

6) Dalla leggenda pitagorica verso la nuova scienza storica

Il *Platone in Italia* rappresentava per lo stesso Vincenzo Cuoco l'opera che avrebbe dovuto consegnare la propria memoria alla posterità, ma il modo in cui l'autore recepiva la leggenda pitagorica generava all'interno della sua

⁴³⁶ Ivi, p. 115.

⁴³⁷ Ivi, p. 95.

⁴³⁸ Ibid.

opera una insanabile contraddizione metodologica. Vico, infatti, nel giovanile *De antiquissima* aveva fornito una delle più suggestive formulazioni del mito italico, ma avrebbe poi finito per abbandonarlo almeno a partire dal 1725, maturando una severa critica al culto della primazia delle nazioni e alla stessa possibilità di uno studio delle sterminate antichità⁴³⁹. Appariva, quindi, estremamente arrischiato il tentativo dello scrittore molisano di innestare i risultati filogenetici e metodologici della *Scienza nuova* all'interno della prima metafisica vichiana. Come ha notato Paolo Casini, il mito pitagorico, mostrava i presupposti della sua fragilità fin dalle sue premesse, in quanto incentrato sulla figura mitica di un "Platone-italico", iniziatore di un antichissimo sapere autoctono che sarebbe stato poi ricevuto dai greci. Cuoco avrebbe sempre considerato le opere di Platone come il *thesaurum* della sapienza pitagorica, anche quando le acquisizioni filologiche della cultura del suo tempo cominciavano a mostrare l'insostenibilità di questa posizione. Ma del resto egli era il primo ad essere consapevole della reale intenzionalità del suo romanzo filosofico che andava ricercata all'interno del dibattito sull'assetto da conferire alla penisola durante la fase napoleonica. In una lettera al Degerando, Cuoco presentava la sua opera come «lo sviluppo delle idee di Vico», ma allo stesso tempo riconosceva l'evidente torsione ideologica della sua opera:

esse avevano bisogno di un uomo che avesse ingegno più acuto ed erudizione maggiore. Io sono stato costretto a dare al mio libro una forma tale che alla storia filosofica dovea unire la politica⁴⁴⁰.

Nonostante la portata di tali questioni *Cuoco* difese sempre la propria ricostruzione dell'antichità italica alla luce dalla leggenda pitagorica criticando per questa stessa ragione le opere incentrate su opzioni teoriche alternative come quella del livornese Giuseppe Micali ne *L'Italia avanti il dominio dei*

⁴³⁹ P. CASINI, *L'Antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna, Il Mulino, 1998.

⁴⁴⁰ V. CUOCO, *Lettere*, cit., p. 250.

*romani*⁴⁴¹. Confrontando l'opera di Cuoco con quella dell'antichista toscano si avverte una sostanziale differenza nell'intonazione come nei metodi critici. Mentre Cuoco assimila la letteratura acritica sul Platone italico, Micali si avvale di fonti più aggiornate, innestando i suoi risultati sulla *natural history* humiana e avanzando la teoria della religione come impostura sacerdotale, argomento estraneo al pensiero del molisano che aveva invece incentrato la sua riflessione sul valore della religione civile.

Come si è accennato, il problema di Cuoco era quello di fornire una legittimazione politica e sociale al regime napoleonico ed intervenire nel dibattito su quale classe dirigente dare all'Italia in quel frangente. Se, infatti vi è una grande distanza tra Cuoco e Micali, alla cui opera lo scrittore molisano rimproverò di aver estromesso il lascito vichiano, maggiore aderenza si può trovare negli scritti diplomatici di Matteo Galdi che muovevano dai medesimi problemi avvertiti da Cuoco e articolati in una medesima valutazione dell'antichità italica alla luce della convinzione che il nuovo ordine napoleonico deve incentrarsi su «una specie di conformità alle antiche istituzioni de' popoli antichi che una volta fiorirono nell'istessa regione, nell'istesso suolo»⁴⁴².

Una critica analoga era stata rivolta da Cuoco agli *Annali del Regno di Napoli* di Francesco Grimaldi:

Questo eruditissimo ed ingegnoso scrittore, nell'introduzione ai suoi *Annali del Regno di Napoli* ha intrapreso a dimostrare che Sanniti, Etruschi, Campani, tutti insomma gli antichissimi popoli d'Italia eran barbari, quali si trovaron dagli Europei agli abitanti dell'America Settentrionale; che ogni coltura venne dall'Asia e dalla Grecia, e molto tardi, talchè ci fa barbari fino all'epoca di Dionisio. I suoi principali argomenti son tratti dai costumi e dalle leggi, e pare che un genio maligno lo ispiri a prender tutto in male quanto trova scritto di que' popoli. (...) Qual è dunque l'errore di Grimaldi? Quello di aver voluto dare ad una legge un'epoca che gli antichi non le

⁴⁴¹ G. MICALI, *L'Italia avanti il dominio dei Romani*, Firenze, Piatti, 1810.

⁴⁴² M. GALDI, *Spirito delle nuove colonie da stabilirsi nella costa meridionale del Mediterraneo*, in ID., *Memorie diplomatiche*, a cura di A. Tuccillo, pp. 148-156.

avean data, e che la ragione dimostrava di non poter avere. Gli scrittori ci parlan di quella legge, e non ci dicon l'epoca nella quale era stata fatta...⁴⁴³.

La critica di Cuoco muoveva dalla diversa considerazione che Grimaldi nella lunga parte introduttiva della sua opera storica aveva dato al problema delle antichità italiche. Lo scrittore, infatti, avevo seguito Hume e Ferguson escludendo le leggenda pitagorica dall'impianto metodologico della sua opera. Allo stesso tempo però questa scelta dettata dal sano scetticismo dell'autore delle *Riflessioni sull'ineguaglianza* gli aveva consentito di accogliere in chiave eclettica alcune delle principali conquiste metodologiche vichiane come la teoria degli stadi storici, il rifiuto della primazia delle nazioni, l'idea filosofica del Medioevo come ricorso dimidiata ecletticamente con la lezione di Giannone e Gibbon⁴⁴⁴.

Colangelo, diversamente, respingendo le acquisizioni della *natural history* richiamava il mito pitagorico per fornire un sostrato teorico alla sua *Storia dei matematici e filosofi napoletani*⁴⁴⁵, un'opera dedicata alla cultura filosofica e scientifica del Regno di Napoli dall'antichità pitagorica fino al XVII secolo.

Nella *Storia dei filosofi e matematici* il progetto complessivo si arena urtando con le sue premesse. Colangelo si serve per l'ossatura storiografica della sua opera di fonti quali Muratori, Gibbon, nonché di Giannone per le pagine sulla storia del Regno durante il Medioevo. Allo stesso tempo egli si avvale estesamente di quegli autori che alla fine del Settecento avevano pubblicato le prime storie letterarie condotte con moderne metodologie filologiche come Giacinto Gimma, Scipione Maffei, Tiraboschi. E' soprattutto

⁴⁴³ V. CUOCO, *Scritti giornalistici*, cit., vol. I, p. 604-5.

⁴⁴⁴ G. RICUPERATI, *Una lettura di Vico, Giannone, Genovesi nei decenni della Crisi dell'Antico Regime a Napoli: l'esperienza intellettuale e storiografica di Francesco Antonio Grimaldi*, "Studi Filosofici", Istituto Universitario Orientale, X – XI, 1987-8, pp. 207-227.

⁴⁴⁵ F. COLANGELO, *Storia dei filosofi e matematici napoletani e delle loro dottrine: da pitagorici fino al secolo 17. dell'era volgare*, III voll., Napoli, dalla Tipografia Trani, 1833-4.

da questi storici della letteratura che Colangelo ricava le informazioni contenute nei paragrafi su Giordano Bruno e Tommaso Campanella.

Colangelo non mancava di sfumare gli incerti confini della filosofia pitagorica presentandola quasi come uno stato embrionale del cristianesimo, finendo per impelagarsi del tutto nel tentativo di far coincidere la dottrina dell'emanazione con il creazionismo⁴⁴⁶. Del resto era lo stesso disegno dell'opera a sancire un epilogo complessivamente contraddittorio quando l'autore rinveniva il culmine della tradizione scientifica del Regno e i veri e propri eredi dei pitagorici antichi proprio nella stagione sperimentalista degli *Investiganti*, colpiti dalla condanna arcivescovile nel celebre processo contro gli "ateisti". Così riferendosi a Giacinto De Cristofaro che era stato tra i principali esponenti della rinascita scientifica di quella fase:

In questo processo viene Giacinto incolpato di poca credenza, e di una cattiva morale, non già per opinioni puramente fisiche. Siccome però non si legge nel citato processo niuna condanna, così dobbiamo noi astenerci dal profferire giudizio sulla verità, o calunnia di coteste imputazioni. Che poi avvenisse della sua persona: quando fosse morto, io nol so; ed avendone richiesto diversi dotti delle cose nostre, non ho potuto ritrarne veruna notizia sicura⁴⁴⁷.

Il dibattito sulla storia si agitava quindi nella sterile contrapposizione tra l'acritica tradizione pitagorica e la *natural history* illuministica. Il superamento di queste due opposte tradizioni teoriche generava la critica di Cataldo Jannelli ne *Sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane*⁴⁴⁸ che portava a compimento il lungo dibattito sullo statuto degli studi storici tenendo per ferma la centralità della lezione vichiana. Ma era soprattutto la ricezione del kantismo a sollecitare nell'archeologo napoletano l'esigenza di un

⁴⁴⁶ Ivi, p. 67-8.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 283.

⁴⁴⁸ C. JANNELLI, *Sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane*, Napoli, presso Porcelli, 1817.

avanzamento delle scienze storiche e filologiche che eguagliasse quello conseguito dalle scienze fisiche e naturali durante il Settecento. In questo senso Jannelli tornava a Vico per presentarlo quale scopritore della “scienza delle cose umane”, intesa come una teoria dei moventi storici basata sulla scoperta di leggi storiche costanti ed uniformi, per cui essa:

investiga la cagioni astraendo il corso fatto realmente dal genere umano, quasi con intelletto puro, e come si suol dire “a priori”⁴⁴⁹.

Nel giudizio dell’autore, invece, era ancora tutta da costruire la *istorosofia* come scienza filologica della testimonianza storica in grado di fornire le regole per discernere i fatti degni di fede e di certezza da quelli accreditati da tradizioni erranee. La scienza storica settecentesca aveva colto questa esigenza ma non avrebbe riportato risultati tangibili. L’archeologo napoletano cercava nella vichiana scienza delle cose umane dei veri e propri postulati della ragione storica che non a caso intendeva trarre da un’adeguata emendazione delle *degnità* della *Scienza nuova*, vale a dire dai principi filologici e metodologici affermati da Vico nella sua opera filosofica.

Tali assiomi, adeguatamente rettificati, sarebbero stati in grado di sopperire alle lacune della filologia fornendo regole universali ed uniformi, ma era proprio sulle *degnità* vichiane che si appuntava la severa critica di Jannelli. L’autore, infatti, reputava frutto di ipercriticismo la teoria della genesi autoctona delle XII Tavole rispetto alla quale riteneva fosse possibile conciliare la retta intenzione dei quiriti romani e l’origine latina di esse⁴⁵⁰. Si criticava la teoria degli “universali fantastici” che se assolutizzata comportava

⁴⁴⁹ Ivi, p. 122.

⁴⁵⁰ «Qual opposizione? Le leggi sono indigene, e i Senatori vanno in Grecia a cercar leggi. Io non so come non si sia veduto un mezzo co sì facile col quale conciliare sì apparente contraddizione. Noi viaggiamo in Asia e in America per procurarci della zucchero, ma tornato possiamo ben mangiare il nostro...» (p. 192).

una esiziale scepsi scettica dell'intera tradizione antica⁴⁵¹. Altrettanto rilevante era il modo in cui Jannelli rilevava l'ambiguità della Provvidenza vichiana che per un verso appariva come una reale direzione divina nella storia umana, dall'altro come un autoinganno e "persuasione" insita nella mente dei primi uomini:

Così primariamente quella *Provvidenza divina*, principio massimo di tutta la *Scienza nuova*, ha spesso un senso ambiguo, indeterminato, ed incerto. Alcune volte è la vera e reale azione di Dio colla quale governa e regge il Mondo, e conduce al loro fine le umane cose: Altre volte è la persuasione che gli uomini hanno di tale azione di Dio su di loro⁴⁵².

Croce attribuiva una notevole considerazione ai giudizi di Jannelli che però, a suo avviso erano stati notevolmente inquinati dalle sue

credenze cattoliche [che] gravavano a un punto tale da fargli quasi porre da parte, e, nel poco che ne dice, considerare con animo ostile, le scoperte vichiane di filosofia del linguaggio e segnatamente di filosofia del mito e della religione: il che mostra che, se intelligenti o , per lo meno, consequenziari, anche i cattolici sanno scorgere ciò che ai suoi tempi aveva fatto toccare il Finetti quanto quelle scoperte ripugnino alle concezioni di Santa Madre Chiesa⁴⁵³.

Croce assumeva Jannelli alla tradizione della ricezione cattolica di Vico, soprattutto per il netto rifiuto che l'archeologo opponeva ai passi vichiani sull'origine dell'uomo e della religione, giudizi che apparivano del resto inequivocabili nel loro riecheggiare un noto giudizio di Genovesi:

⁴⁵¹ «Se le Nazioni e le Società umane formassero unanimemente nomi proprii ed individui, e questi poi non ad uomini particolari, ma a certe loro classi, a certi generi di uomini da essi fantasticati attribuissero, che diverrebbe la Storia? Non sarebbe ella per noi compiutamente distrutta? » (pp. 173-4).

⁴⁵² Ivi, p. 165.

⁴⁵³ *Bibliografia vichiana*, cit., vol. II, p. 466.

Questo Romanzetto [con stretto riferimento alla narrazione ferina] è in grandissima parte contrario alla Fisica, alla Metafisica, e alla Storia. Potea dunque somministrar lumi utili alla Storia universale? Noi toccheremo altrove questo punto. Stretti dai limiti del nostro Saggio qui conchiudiamo solamente, che la *Scienza nuova di Vico* considerata come parte della Storia antica emandata e corretta, se alquanto cose ed emendazioni di traggono, sia oscura ed incerta, o non provata e romanzesca⁴⁵⁴.

L'opera presentava la prima organica riflessione sulla storia degli effetti della *Scienza nuova*, una disamina che si chiudeva con la constatazione della scarsa incidenza della filosofia vichiana durante il Settecento anche per via della non intelligibilità delle categorie vichiane all'interno della tradizione illuministica. Un giudizio importante anche perché, secondo Jannelli, proprio da quest'oblio si sarebbe generato il ritardo delle scienze storiche.

Un giudizio che si inseriva in una valutazione complessivamente negativa sul genere storico settecentesco:

La storia degli uomini dovette confondersi con una chimerica storia della Terra. Gli uomini dovettero nascer come funghi, o sbucar dal limo, brancolar come bruti, viver da orsi, esser distrutti da non so quanti diluvi di acque e di fuoco. Le etimologia furon tutte derise, le storie antiche rigettate, le moderne trattate malamente, le dotte lingue poco curate⁴⁵⁵.

Differentemente da quanto sostenuto da Cuoco le categorie vichiane erano assolutamente non intelleggibili all'interno delle categorie illuministiche, influenzate dalla troppo stretta correlazione con le scienze naturali. Nella visione di Jannelli sarebbe stato l'Ottocento, come secolo della maturità

⁴⁵⁴ C. JANNELLI, *Della natura e necessità*, cit., p. 199.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 54.

riflessiva, ad assumersi il compito di riformare la storia, riprendendo il cammino che Vico aveva troppo precocemente inaugurato⁴⁵⁶.

⁴⁵⁶ Ivi, p. 55.

CONCLUSIONI

Il tema delle origini materiali dell'umanità, rivalutato nelle opere di Emmanuele Duni quale solido criterio euristico per una ricostruzione filogenetica della storia universale, era destinato ad incorrere in una quasi generale disapprovazione, suscitando le reazioni urticanti del giurisdizionalista cattolico Damiano Romano e poi dell'intransigente domenicano Bonifacio Finetti. Una testimonianza del perdurare di queste diffidenze è documentabile ancora negli anni ottanta del Settecento quando Rogadei, nel ricostruire la storia dei popoli Cistiberini, avvertiva la necessità di liberare il campo in maniera preliminare dall'idea che in quella fase l'umanità perdurasse in una condizione *eslege*. Reazioni analoghe, del resto, si riscontrarono anche nelle opere di quegli autori che non lesinavano elogi all'autore *della Scienza nuova* come Pasquale Magli, Antonio Genovesi e al volgere del secolo successivo Cataldo Jannelli. Nonostante tali censure, già nella prima metà del Settecento non mancavano tra gli autori cattolici voci discordi nel corifeo dei tradizionalisti. La *Scienza nuova* del 1744 si chiudeva con la potente affermazione di una eterna repubblica platonica contro le tesi utilitaristiche dei moderni autori politici, argomenti che non mancarono di trovare risonanza nel coevo dibattito tra Piro e Spinelli contro Bayle e i moderni «epicurei».

La ripresa del pensiero vichiano da parte cattolica doveva necessariamente passare attraverso la valutazione del suo platonismo politico opposto alle moderne concezioni contrattualistiche. In questo senso non mancarono apologisti, anche di prima grandezza, quali Daniello Concina e Appiano Buonafede che intesero immediatamente la rilevanza degli argomenti vichiani, condividendo la necessità di un nuovo giusnaturalismo cattolico.

Negli anni quaranta permaneva attorno a Vico l'aurea di un filosofo sospetto per le sue posizioni lucreziane e per i suoi rapporti non sempre idilliaci con le autorità inquisitoriali. Per tale ragione l'idea di un Vico cattolico era

destinata a nascere come un'idea polemica che assumeva contorni definiti solo quando individuava il suo opposto. Se ne trova riscontro in Pasquale Magli che contro Genovesi agitava l'idea di un Vico ortodosso (nonostante «l'errore lucreziano»), e quarant'anni dopo, in un frangente segnato dal rinnovato attivismo delle logge massoniche, in Pietro Napoli Signorelli che all'uscita dei primi *Saggi politici* di Francesco Mario Pagano faceva proprio il vessillo di Vico filosofo della Provvidenza, denunciando il tentativo del giureconsulto di appropriarsene come architrave teorica di una filosofia atea e materialista finalizzata ad esaltare la nuova ideologia massonica. Da questa prima incerta elaborazione, si assisteva ad una più organica ripresa della *Scienza nuova* da parte cattolica la cui profondità appariva inversamente proporzionale al diffondersi delle nuove idee filosofiche e all'emergere di nuove forme di religiosità deistica. Dalla metà del Settecento si generava una sempre più marcata differenziazione tra cultura religiosa e cultura laico-illuministica che comportava una crescente parcellizzazione dei centri di elaborazione culturale. Ne conseguiva il moltiplicarsi degli stessi ritratti del filosofo della *Scienza nuova*. La cultura religiosa settecentesca, soprattutto nel caso napoletano, si mostrava incapace di un'autonoma elaborazione dottrinale, una condizione su cui influiva anche, come ha rilevato Romeo De Maio, il mancato accoglimento nel pensiero apologetico di Vico e Grimaldi. Entrambi, seppure largamente conosciuti, non furono mai ammessi con il loro pensiero a rilanciare l'ossatura della cultura istituzionale degli ambienti religiosi.

Per una sorta di ironica eteorigenesi dei fini, la critica di Finetti, che avrebbe dovuto comportare la definitiva liquidazione della *Scienza nuova* finì paradossalmente per innescare un'inattesa ripresa d'interesse verso quell'opera così inadeguatamente valutata fino a quel momento. A questo risultato contribuì non solo la discreta fortuna delle opere di Emmanuele Duni ma anche la contemporanea rivalutazione di Antonio Genovesi dell'opera vichiana.

Nella *querelles* tra Finetti e Duni si contrappongono due distinte modalità esegetiche: quella del domenicano di stile analitico (secondo la definizione che

ne diede Gioele Solari), rivolta a confutare singoli argomenti di un impianto filosofico che appare come giustapposizione di teorie tra loro del tutto irrelate, laddove quella duniana è consapevolmente una ricezione sistematica che muove dalla consapevolezza della forte connessione geometrica del pensiero di Vico che, anche sotto questo aspetto, appare del tutto intellegibile all'interno delle categorie settecentesche.

Come si è cercato di mostrare, Genovesi coglieva la relazione problematica tra il materialismo delle origini e il platonismo politico vichiano, per cui alla condanna ferma del primo aspetto si accompagnava la rivalutazione del secondo. La ricezione genovesiana si presenta sostanzialmente come una lettura eclettica della *Scienza nuova* finalizzata a mettere in relazione dialogica, nel bene e nel male, il pensiero del filosofo napoletano con i nodi cruciali della filosofia del suo tempo. In questo senso, anche attraverso la mediazione genovesiana, a partire dagli anni sessanta Vico appariva pienamente integrato nei dibattiti culturali settecenteschi. L'abate salernitano operava una sorta di critica dell'eredità vichiana, accantonando l'idea dell'umanità *es lege*, improduttiva dal punto di vista etico e troppo legata ai vecchi moduli dell'erudizione seicentesca approfondendo, allo stesso tempo, il problema della nuova teoria dei linguaggi centrata sullo sviluppo progressivo delle facoltà linguistiche umane a partire da sentimenti rozzi e materiali. L'indagine genovesiana si rivolgeva a fondare una nuova pedagogia che s'inserisse negli spazi lasciati aperti dall'espulsione della Compagnia di Gesù. Tale evento, anche dal punto di vista simbolico, segnava un deciso avanzamento dei processi di secolarizzazione che portava in tutta la penisola all'infittirsi di programmi di riforme sociali, politiche e pedagogiche. In questo senso, a partire da Genovesi, tornarono a Vico con finalità spesso convergenti Antonio Jerocades, Diego Colao Agata, Francesco Antonio Astore, questi ultimi nel tentativo di una fondazione scientifica della linguistica, mentre diveniva corrente nel dibattito italiano la valutazione delle idee estetiche vichiane e la divulgazione delle conclusioni sul problema della questione

omerica. Come si è cercato di evidenziare, le opere di Colao Agata e di Astore, non ignorando le questioni enucleate da Genovesi instauravano un accordo tra tradizione vichiana e sensismo francese, destinata ad influenzare Vincenzo Cuoco.

Del resto le stesse valutazioni di Croce e Nicolini non negavano la presenza sempre più capillare di Vico nei dibattiti culturali durante il momento genovesiano della cultura meridionale, ma ai loro occhi quelle valutazioni costituivano un fraintendimento dell'eredità vichiana, in quanto la cultura settecentesca non intendendo la teoria della convertibilità del *verum* nel *factum* ebbe un'intelligenza assai parziale dell'autenticità del suo lascito. A ben vedere, infatti, lungo tutto il Settecento sono rarissimi le riflessioni su questo aspetto cruciale della filosofia di Vico, limitandosi, salvo errore, al solo caso di Pasquale Magli che per giunta ne offriva una rielaborazione distorta. Si tratta però d'intendere come la ricezione vichiana tra Settecento e Ottocento seguisse altri sentieri esegetici che paradossalmente furono quelli meno valutati nell'interpretazione crociana. Per i lettori settecenteschi Vico fu a pieno titolo uno scrittore politico che aveva posto al centro della sua filosofia della storia la teoria delle forme di governo, incentrata sull'origine delle comunità politiche dalle prime repubbliche aristocratiche fino all'età delle grandi monarchie attraverso il transito, innescato dai tumulti "tribunizi" nelle repubbliche libere e popolari. Sotto questo aspetto Vico incrociava in maniera inscindibile l'eredità, ben viva durante tutto il Settecento, del Segretario Fiorentino. Sebbene, però, Vincenzo Cuoco considerasse i due autori lungo una linea di assoluta continuità quali eponimi della «scienza della legislazione italiana», i lettori cattolici ne approfondivano le reali e profonde divergenze, per cui, dietro l'evidente convergere su molti temi, quali il ruolo del conflitto e l'universalizzazione della storia romana, il problema vichiano fu realmente

quello di compiere – per riferirci ad una formula di Rocco Montano - il “superamento di Machiavelli”⁴⁵⁷.

La teoria delle forme di governo esposta da Vico, pur segnando una profonda novità rispetto alla tradizione classica centrata sulla primazia temporale della monarchia, era accolta nelle opere di Duni, valorizzata e reputata cardine di una nuova filosofia della storia nei *Saggi politici* di Pagano, trovando adeguata considerazione anche in Grimaldi, Filangieri e nel secolo successivo, in Cuoco e Blanch, al punto da essere uno degli aspetti più rilevanti quanto meno notati per la storia degli effetti della *Scienza nuova*. Franco Amerio ha giustamente rilevato come l'ipotesi vichiana si distinguesse per la sua scansione dualistica⁴⁵⁸, per cui la prima rivoluzione politica della storia umana fu quella che portò dal primitivo stadio prepolitico (potere familiare dei *patres sui clientes*) allo stadio politico coincidente con la nascita delle prime repubbliche. Su questo aspetto cruciale si polarizzava l'attenzione dei riformatori (esemplare ancora una volta era il caso di Pagano), che nella loro volontà storico-politica di ricostruire le origini e il destino del «mostro feudale» incontravano il pensiero della *Scienza nuova*. Come ha magistralmente scritto Franco Venturi:

Alla ricerca delle origini, finirono per scoprire Giambattista Vico, che, con Hume, Robertson, Boulanger, Chastellux e Voltaire fu il loro grande maestro. Vico parve loro, attraverso il mistero delle sue formule, colui che solo era riuscito a penetrare in un mondo mentale che essi volevano distruggere, il solo che aveva inteso le menti dei padri, dei nobili ed aveva sperato in “governi umani”⁴⁵⁹.

Un ritorno a Vico era possibile anche a partire dall'esigenza di una cultura storico-filosofica nazionale contrapposta alla filosofia rivoluzionaria d'Oltralpe.

⁴⁵⁷ R. MONTANO, *Il superamento di Machiavelli: l'idea dello stato e della politica da Machiavelli a Vico*, Napoli, G.B. Vico editrice, 1977.

⁴⁵⁸ F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, Torino....., 1947, p. 437 e ss.; ID., *Sulla dialettica vichiana della storia*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 115-140; poi ripresa nel contributo di N. BOBBIO, *Vico e la teoria delle forme di governo*, cit., p. 9-10.

⁴⁵⁹ F. VENTURI, Franco, *Introduzione a ID.* (a cura di), *Riformatori napoletani*, cit., p. XV.

Per la cultura cattolica la Rivoluzione era la manifestazione storica di ciò che il secolo dei Lumi aveva preparato dal punto di vista del pensiero filosofico, la cui condanna da parte degli ambienti tradizionalisti era stata ferma fin dalla prima metà del Settecento. In questo scenario avviene la vera e propria riabilitazione del pensiero di Vico che nelle opere di Appiano Buonafede, di Emmanuele e Saverio Duni è continuamente posto in relazione con i *philosophes* in un agone che faceva emergere la prevalenza della *Scienza nuova*. Un caso esemplare, come si è cercato di mostrare, è quello del vescovo controrivoluzionario Francesco Colangelo che se nel 1804 individuava in Vico il possibile esponente di una rifondazione cattolica postrivoluzionaria, nel 1822 sentiva l'esigenza di dare alle stampe un'opera integralmente rivolta alla confutazione del suo pensiero, che dopo la ricezione di Cuoco e Luigi Blanch appariva integralmente assimilata alla nuova cultura liberale.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Giambattista Vico, edizioni di riferimento:

La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744, a cura di Manuela Sanna e Vincenzo Vitiello, Milano, Bompiani, 2012.

Le gesta di Antonio Carafa, edizione critica a cura di Manuela Sanna, Napoli, Alfredo Guida, 1997.

Epistole: con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti, Opere di Giambattista Vico vol. 11, a cura di Manuela Sanna, Napoli, Morano, 1992.

Opere giuridiche, a cura di Paolo Cristofolini, introduzione di Nicola Badaloni, Firenze, Sansoni, 1974.

Fonti:

ASTORE, Francesco Antonio, *La Filosofia dell'eloquenza o sia l'eloquenza della ragione*, Napoli, Vincenzo Orsino, 2 voll., 1783.

BLANCH, Luigi, *Scritti filosofici*, a cura di Franco Ottonello, Genova, Pantograf, 1993.

[BUONAFEDE, Appiano], *Ritratti poetici, storici e critici di vari uomini di lettere di Appio Anneo de Faba Cromaziano*, Napoli, nella stamperia di Giovanni Di Simone, 1745, ed. Napoli, fratelli Terres, 1789.

ID., *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli 16., 17., 18. di Agatopisto Cromaziano*, Venezia, nella stamperia di Pietro e Giambattista Pasquali, 1793.

BURKE, Edmund, *Riflessioni sulla Rivoluzione di Francia in forma di una lettera*, in *Supplemento al Giornale Ecclesiastico di Roma*, 1794, tomo 6.

CABANIS, Pierre Jean Georges, *Dei rapporti del fisico e del morale dell'uomo*, tradotta da Gianfrancesco Andreatini, presso Domenico Sangiacomo, Napoli, 1807.

COLAO AGATA, Diego, *Piano ovvero Ricerche filosofiche sulle lingue*, Napoli, Fratelli Di Simone, 1774, ed. a cura di Arturo Martone, Napoli, Bibliopolis, 1997.

COLANGELO, Francesco, *Riflessioni storico-politiche su la Rivoluzione accaduta in Napoli nel 1799*, Napoli, presso Vincenzo Orsino, 1799.

ID., *L'irreligiosa libertà di pensare nemica del progresso delle Scienze*, Napoli, presso Vincenzo Orsino, 1804.

ID., *Racconto istorico della vita di Gio. Battista Della Porta*, Napoli, presso i Fratelli Chianese, 1813.

ID., *Il Galileo proposto per la gioventù studiosa*, Napoli, presso Vincenzo Orsino, 1815.

ID., *Saggio di alcune considerazioni sopra l'opera di Giovan Battista Vico intitolata Scienza nuova*, Napoli, nella tipografia di Angiolo Trani, 1822.

ID., *Storia dei filosofi e matematici napoletani e delle loro dottrine: da pitagorici fino al secolo 17. dell'era volgare*, Napoli, dalla Tipografia Trani, 1833-4.

CUOCO, Vincenzo, *Scritti vari*, a cura di Nino Cortese e Fausto Nicolini, Bari, Laterza, voll. 2, 1924.

ID., *Scritti giornalistici (1801-1815)*, a cura di Domenico Conte; Maurizio Martirano, voll. II, Napoli, Fredericiana Editrice, 1999.

ID., *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, ed. critica e nota introduttiva a cura di Antonio De Francesco, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma, 1998.

D'ARONNE, Antonio, *Dissertazione metafisica intorno ad alcune dottrine del signor don Antonio Genovese e del signor don Pasquale Magli*, Napoli, Giuseppe Raimondi, 1760.

DEGLI ANGIOLI, Gherardo, *Vita*, in ID., *Opere*, 3 voll., Napoli, 1780.

DE SANCTIS, Francesco, *La giovinezza*, Napoli, Guida, 1983.

DE SANGRO, Raimondo, *Lettera apologetica dell'Esercitato Accademico della Crusca contenente la Difesa del libro intitolato Lettere d'una peruana per rispetto alla supposizione de' Quipu (...)*, in Napoli, 1750, edizione con appendice documentaria a cura di Lenn Spruit, Alòs, Napoli, 2002.

DUNI, Emmanuele, *De veteri ac novo iure codicillorum commentarius*, Romae, ex typographia H. Mainardi, 1752.

ID., *Saggio sulla giurisprudenza universale*, Roma, Pagliarini, 1760.

ID., *Origine e progresso del cittadino e del governo civile di Roma*, Roma, presso Francesco Bizzarrini Komarek, 1763-4.

ID., *La scienza del costume o sia sistema sul dritto universale*, Napoli, nella stamperia Simoniana, 1775.

ID., *Opere complete di Emmanuele Duni*, Roma, Tipografia Camerale, voll. 5, 1845.

DUNI, Saverio, *Della giurisprudenza universale di tutte le nazioni, in cui si tratta del vero dritto di natura e della diversa indole, origine e progressi del dritto delle genti e civile*, Napoli, presso Gaetano Raimondi, 1793.

FINETTI, Bonifacio, *Trattato della lingua ebraica e sue affini*, Venezia, presso Antonio Zatta, 1756.

ID., *Joannis Francisci Finetti De principiis iuris naturae, et gentium adversos Hobbesium, Pufendorfium, Thomassium, Wolfium, et alios*, Venetiis, apud Thomam Bettinelli, voll. 2, 1764. Una seconda edizione esce con lo stesso titolo e per il medesimo stampatore nel 1777. Più rara è una terza edizione napoletana (“Editio altera ab auctore aucta multisque mendis expurgata, et prima Neapolitana”), Neapoli, ex Typografia Abatiana, 1780.

ID. *Apologia del genere umano accusato d'essere stato una volta bestia. Parte prima*, Venezia, appresso Vincenzo Radici, 1768.

ID., *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico*, a cura di Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1936.

FORGES DAVANZATI, Domenico, *Vita di Andrea Serrao*, Bari, Laterza, 1937.

GALANTI, Giuseppe Maria, *Elogio storico del signor abate Antonio Genovesi*, Napoli, 1772.

GENOVESI, Antonio, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1766.

ID., *Logica per li giovinetti*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1767.

ID., *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti*, Napoli, Simoniana, 1767.

ID., *Spirito delle Leggi del signore di Montesquieu con le note dell'abate Antonio Genovesi*, Napoli. Domenico Terres, 4 voll., 1777.

ID., *Lezioni di commercio o sia d'economia civile*, parte I, fratelli De Simone, Napoli, 1765, ed. critica a cura di M. L. Perna, *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile con Elementi di commercio*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2005, pp. 623-624.

GIANNONE, Pietro, *Il triregno*, a cura di Giuseppe Ricuperati, Torino, Einaudi, 1977.

[GIOVANNELLI, Nicola], *Considerazioni filosofico-teologiche intorno all'opera intitolata Saggi politici, o sia civile corso delle nazioni*, Napoli, Vincenzo Orsino, 1793.

GIUSTINIANI, Lorenzo, *Memorie storiche degli scrittori legali del Regno di Napoli*, Napoli, Stamperia Simoniana, 3 voll., 1788.

GOGUET, Francois Antoine, *De l'origine des loix, des arts et des sciences, et de leurs progres chez les anciens peuples*, Paris, Desaint e Saillant, voll. 6, 1758.

ID., *Della origine delle leggi, delle arti e delle scienze. In questa nuova edizione napoletana dedicata all'Illustrissimo Signor Marchese D. Niccola Fraggianni*, Napoli, 1762, a spese di Antonio Cervone, nella stamperia di Giuseppe di Domenico.

GRIMALDI, *La Vita di Diogene cinico*, in Napoli, nella stamperia di Vincenzo Mazzola-Vocola, 1777.

ID., *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini*, Napoli, presso Vincenzo Mazzola, voll. 3, 1779.

ID., *Annali del Regno di Napoli, vol. I Epoca Prima: dal primo anno dell'edificazione di Roma sino alla fine del quarto secolo dell'era cristiana*, Napoli, presso Giuseppe Maria Porcelli, 1781.

JANNELLI, Cataldo, *Sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane*, Napoli, presso Porcelli, 1817.

MAGLI, Pasquale, *Raccolta di varj trattati filosofici e teologici*, Napoli, nella stamperia di Giovanni di Simone, 1746-7.

ID., *Dissertazioni filosofiche di Pasquale Magli in cui si oppongon più difficoltà a parecchi principalissimi pensieri in metafisica de' filosofi Leibnitziani e specialmente del signor d. Antonio Genovesi*, Napoli, nella stamperia di Tommaso Alfano, 1759.

ID., *Dissertazioni del sacerdote d. Pasquale Magli sul diritto della natura e sulla legge della Grazia*, Napoli, presso Vincenzo Orsini, 1772-3.

[MOLINARI, Innocenzo], *Parere intorno alla vera idea contenuta nella lettera apologetica composta dal Signor Accademico Esercitato per rispetto alla supposizione de' Quipù (...)*, s.n.t. ma Napoli, 1752.

MUSSCHENBROEK, Petrus, *Elementa physicae conscripta in usus academicos a Petro van Musschembroek, quibus nunc primum in gratiam studiosae iuventutis accedunt (...)*, Neapoli, typis Petri Palumbi, voll. 2, 1745.

ORIGLIA, Paolino Giangiuseppe, *Istoria dello studio di Napoli*, Napoli nella stamperia di Giovanni di Simone, 1753.

PAGANO, Francesco Mario, *De' Saggi politici: Del civile corso delle nazioni o sia De' principi, progressi, e decadenza delle società*, vol. I, Napoli, presso Gennaro Varriento, 1783; vol. II, Napoli, presso Vincenzo Flauto, 1785, rist. anastatica (tratta da Biblioteca Nazionale di Napoli, Brancacciana, 24.A.10-11), a cura di F. Lomonaco, Napoli, Fredericiana Editrice Universitaria, Esi, 2000.

ID., *Lettera di F. M. Pagano a' dottissimi signori padre M. Fr. Diodato Marone primario lettore di teologia e D. Francesco Conforto primario lettore di storia sacra*

e profana nell'Università de' Regi Studi e teologi di S. M. avverso le imputazioni fatte a' Saggi Politici, s. i. t., ma Napoli, 1785 o 1786.

PIRO, Francesco *Della origine del male contra Bayle*, Napoli, nella stamperia de' Muzj, 1749.

RENAZZI, Filippo Maria, *Storia dell'Università degli Studj di Roma*, Roma, Pagliarini, IV voll., 1803-6.

ROGADEI, Giovanni Donato, *Dell'antico stato dei popoli dell'Italia Cistiberina che ora formano il Regno di Napoli*, Napoli, presso Giuseppe Maria Porcelli, 1780.

ROMANO, Damiano, *Apologia sopra l'autore della Istoria del Concilio Tridentino che va sotto il nome di Pietro Paolo Soave* [di Damiano Romano, Regio Avvocato Fiscale nella Sacra Regia Udienza di Lecce], in Lecce, nella stamperia di Domenico Riverito, 1741.

ID., *Apologia sopra il terzo principio della Scienza Nuova, Del Signor D. Giambattista Vico In cui egli tratta dell'origine di ogni lingua/ articolata, e della mutola significativa. Divisa in Quattordici lettere, Nelle quali si fa vedere, che, quanto contiene il suddetto Principio, tutto sia, così per Filosofia, come per Istoria sacra, e profana, erroneo, e falso. Opera del Signor D. Damiano Romano, Avvocato Napoletano Dedicata all'Illustrissimo Signore il Signor Marchese D. Carlo Danza. Presidente del S. Consiglio, e della Regal Camera di Santa Chiara*, In Napoli, per Serafino Porsile, 1749.

ID., *Dello stato naturale doppo la prevaricazione di Adamo, insufficiente per la sicurezza dell'uomo. Dissertazione apologetica del signor D. Damiano Romano*

avvocato napoletano contro della opinione di alcuni moderni scrittori del diritto pubblico, Napoli, presso Antonio Migliaccio, 1755.

[P. NAPOLI-SIGNORELLI], *De' saggi politici di Francesco Mario Pagano. Volume II*, "Giornale Enciclopedico di Napoli", sett. 1785, Perger, pp. 105-9.

VENTURA, Gioacchino, *Enciclopedia Ecclesiastica e morale. Opera periodica compilata da G. V. T.* [Gaetano Ventura], tomo primo (giugno, luglio, agosto, 1821), Napoli, presso Domenico Sangiacomo, 1821.

ID., *Elogio di Nicola Fergola*, Napoli, presso Daniele San Giacomo, 1824.

VIVENZIO, Nicola, *Lettere scientifiche di vario argomento*, Napoli, Angiolo Trani, 1812.

Letteratura critica:

AA.VV., *Appiano Buonafede. Un intellettuale cattolico tra l'Arcadia e i Lumi*, Ferrara, a cura del comune di Comacchio, 1988.

ADDANTE, Pietro, *Antonio Genovesi e la polemica antibayliana nella filosofia del '700*, Bari, Centro ricerche storico-filosofiche, 1972.

AGOSTINI, Filiberto, *La riforma statale della Chiesa nell'età napoleonica*, in *Storia dell'Italia religiosa*, vol. III, *L'Età contemporanea*, a cura di Gabriele De Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1995.

AGRIMI, Mario, *Ricerche e discussioni vichiane*, Lanciano, Itinerari, 1984.

AJELLO, Raffaele, *Arcana iuris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1976.

ID., (a cura di), *Pietro Giannone e il suo tempo. Atti del Convegno di Studi nel tricentenario dalla nascita*, Napoli, Jovene, 2 voll., 1980.

AMERIO, Franco, *Vico*, Brescia, Editrice “La Scuola”, 1944.

BADALONI, Nicola, *Introduzione a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961.

ID., *Antonio Conti: un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968.

BARBUTO, Gennaro Maria, *Il principe e l'Anticristo, gesuiti ed ideologie politiche*, Napoli, Guida, 1994.

ID., *Machiavelli*, Roma, Salerno Editrice, 2013.

ID., *Vico e Machiavelli*, “Storia del pensiero politico”, 2 (2013), pp. 233-258.

BATTISTINI, Andrea, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004.

BECCHI, Paolo, *Vico e Filangieri in Germania*, Napoli, Jovene, 1986.

BIANCHI, Lorenzo (a cura di), *Pierre Bayle e l'Italia*, Napoli, Istituto Universitario Orientale – Dipartimento di Filosofia e Politica, Liguori Editore, 1996.

ID., «*E contro la pratica de' Governi di Baile, che vorrebbe senza Religioni poter reggere le Nazioni*»: note su Bayle nella corrispondenza di Vico, "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", XXX (2000), pp. 17-30.

BOBBIO, Norberto, *Vico e la teoria delle forme di governo*, "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", anno VIII (1978), pp. 5-27.

Il giusnaturalismo moderno in AA.VV. *Il pensiero politico: idee teorie dottrine*, vol. II Età moderna, a cura di Alberto Andreatta; Artemio Enzo Baldini, Torino, Utet, 1999, pp. 169-196.

ID., *Il giusnaturalismo moderno*, a cura di Tommaso Greco, Torino, Giappichelli Editore, 2009.

BOTTURI, Francesco, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e Pensiero, 1991.

BROERS, Michael, *The Politics of Religion in Napoleonic Italy. The War Against God (1801-1814)*, London-New York, 2001.

CACCIATORE, Giuseppe, *Vico e la filosofia pratica*, in "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", XXVI-XXVII, 1996-97, pp.77-84.

CANTARUTTI, Giulio; FERRARI, Stefano (a cura di), *Illuminismo e protestantesimo*, Accademia Rovetana degli Agiati, Milano, Franco Angeli, 2010.

CANTELLI, Gianfranco, *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli, Guida, 1971,

CAPORALI, Riccardo, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992.

ID., *La tenerezza e la barbarie: studi su Vico*, Napoli, Liguori, 2006.

CARCOPINO, Claude *Le doctrines sociales de Lamennais*, Paris, Puf, 1942.

CASINI, Paolo, *L'universo macchina. Origini della filosofia newtoniana*, Bari, Laterza, 1969.

ID. *L'Antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna, Il Mulino, 1998.

COMPARATO, Vittor Ivo, *Ragione e fede nelle discussioni storiche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1968, pp. 49-93.

CORSANO, Antonio, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1935.

ID., *Interpretazioni cattoliche del Vico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1949.

ID., *Il pensiero filosofico-religioso di G. B. Vico*, Bari, Adriatica, 1950.

ID., *T. Campanella e G. B. Vico*, "Giornale Critico della Filosofia italiana", XLVII 1968, pp. 1-16.

CORTESE, Nino, *Francesco Antonio Astore*, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 42 (1962), *ad vocem*.

CASSINO, Donato, *Il teatro di F. M. Pagano e la critica di Pietro Napoli-Signorelli*, Napoli, Di Gennaro § Morano, 1907.

COSTA, Gustavo, *Vico e l'Inquisizione*, "Nouvelles de la République des Lettres", XIX 1999 (2), pp. 93-124.

ID., *Postilla vichiana*, "Nouvelles de la République des Lettres" XX 2000 (1), pp. 162-7.

ID., *Vico e la Sacra Scrittura alla luce di un fascicolo dell'Inquisizione*, in *Pensar para el nuevo siglo, Giambattista Vico y la cultura napoletana*, a cura di Emilio Hidalgo Serna et al., Napoli, La Città del Sole, 2001, I, pp. 265-266.

ID., *Celestino Galiani e la Sacra Scrittura. Alle radici del pensiero napoletano del Settecento*, Roma, Aracne, 2011.

CROCE, Benedetto, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1912, a cura di F. Audisio, Napoli, Bibliopolis, 1997.

ID., *Machiavelli e Vico. La politica e l'etica*, in ID., *Etica e politica* (1931), Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 204-9.

ID., *Bibliografia vichiana*, edizione riveduta e accresciuta a cura di Fausto Nicolini, Bari, Laterza, 1947.

ID., *Maria Cristina di Savoia regina delle Due Sicilie*, in ID., *Uomini e cose della vecchia Italia*, II, Bari, Laterza, 1927, p. 286.

CHARTIER, Roger, *Inscrivere e cancellare. Cultura scritta e letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

CHILD, Arthur, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, Napoli, Guida, 1970.

CHIOCCHETTI, Emiliano, *La filosofia di Giambattista Vico*, Milano, Vita e Pensiero, 1935.

CHIOSI, Elvira, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli, Jovene, 1981.

ID., *Lo spirito del secolo: politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992.

ID., *Intellectuals and academies*, in *Naples in the Eighteenth Century. The Birth and Death of a Nation State*, a cura di Girolamo Imbruglia, Cambridge University Press, 2000, pp. 118-134.

ID., *Le istituzioni accademiche a Napoli nel Settecento, Continuità e mutamenti*, in *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII-XVIII siècles)*, a cura di Jean Boutier, Brigitte Marin; Antonella Romano, Rome, Ecole française de Rome, 2005, pp. 123-167.

DE FRANCESCO, Antonino, *Vincenzo Cuoco: una vita politica*, Bari, Laterza, 1997.

ID., *Il saggio storico e la cultura politica italiana fra Otto e Novecento*, pp. 9-197, in CUOCO, Vincenzo, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, ed. critica a cura di Antonino De Francesco, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma, 1998.

D'ELIA, Costanza (a cura di), *Stato e Chiesa nel Mezzogiorno napoleonico. Atti del Quinto Seminario di Studi "Decennio Francese" (1806-1815)*, Napoli, Giannini Editore, 2008, pp. 465-489.

DEL NOCE, Augusto, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1990.

ID., *Da Cartesio a Rosmini*, Milano, Giuffrè, 1992.

DE MAIO, Romeo, *Religiosità a Napoli (1656-1799)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.

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

DE MICHELIS, Cesare; PIZZAMIGLIO, Gilberto (a cura di), *Vico e Venezia*, Firenze, L. S. Olscki, 1982.

DE MIRANDA, Girolamo, "Nihil decisum fuit". *Il Sant'Ufficio e la Scienza Nuova di Vico: un'irrealizzata edizione patavina tra l'imprimatur del 1725 e quello del 1730*, in BCSV, n. XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 5 – 69.

DERRE', Jean Renè, *Lamennais, ses ami et le mouvement des idées à l'époque romantique (1824-1834)*, Paris, Klincksieck, 1962.

DI DONATO, Francesco, *Esperienza ed ideologia ministeriale nella crisi dell'Ancien régime: Niccolò Fraggianni tra diritto, istituzioni e politica (1725-1763)* voll. II, Napoli, Jovene, 1996.

DI LISA, Mauro, *Emmanuele Duni*, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 42 (1993), *ad vocem*.

FAGIOLI VERCELLONE, Gregorio, *Lorenzo Giustiniani*, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 57 (2002), *ad vocem*.

FERRONE, Vincenzo, *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovine, 1982.

ID., *Seneca e Cristo. La 'Repubblica Christiana' di Paolo Mattia Doria*, «Rivista storica italiana», XCVI, 1984, pp. 5-68.

ID., *Il problema dei selvaggi nell'illuminismo italiano*, «Studi storici», XXVII, 1986, pp. 149-171.

ID., *La fondazione panteistica dell'eguaglianza. Contributo al pensiero politico di Francesco Longano*, in «Rassegna iberistica», LVI, 1996, pp. 193-202.

ID., *I profeti dell'Illuminismo: metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

ID., *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

ID., *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

GALASSO, Giuseppe, *Napoli spagnola dopo Masaniello: politica, cultura, società*, Firenze, Sansoni, 2 voll., 1982.

La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento, Napoli, Guida, 1989.

ID., *Vico nel Settecento di Venturi*, “Rivista Storica Italiana”, CVIII, 1996, pp. 678-716.

ID. *Ancora sul Vico di Venturi*, “Bollettino del Centro di Studi Vichiani”, XXX, 2000, pp. 231-233.

GARIN, Eugenio, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Firenze, Nistri-Lischi, 1970.

ID., *Progetti di edizioni vichiane e fortuna di Vico in Toscana*, “Bollettino del Centro di Studi Vichiani”, VI (1976), pp. 182-184.

ID., *A proposito di Vico e Hobbes*, “Bollettino del Centro di Studi Vichiani”, VIII (1978), pp. 106-109.

GENTILE, Giovanni, *Storia della filosofia italiana da Genovesi al Galuppi*, Milano, Treves, 1930.

ID., *Studi vichiani, Opere di Giovanni Gentile vol. XVI, 3. ed. a cura di Vito A. Bellezza*, Firenze, Sansoni, 1968.

GENTILE, Giulio, *Vico contro Rousseau: note sul «Saggio di alcune considerazioni sull'opera di Gio. Vico intitolata Scienza Nuova» di Francesco Colangelo*, in BCSV, XVII-XVIII (1987-8), pp. 169-179,

ID., *La Repubblica virtuosa: Rousseau nel Settecento politico meridionale*, Napoli, Morano, 1989.

GIARRIZZO, Giuseppe, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981.

ID., *L'ideologia massonica di Mario Pagano* in ID., *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 351-353.

GUARINO, Antonio, *La democrazia a Roma*, Napoli, Liguori, 1979.

GUERCI, Luciano, *Incredulità e rigenerazione del Triennio repubblicano*, "Rivista Storica Italiana", (I) 1997, pp. 49-120.

ID., *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo: la Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, Utet, 2008.

GUERCIO, Maria, *E. Duni storico del diritto*, "Archivio della società romana di Storia Patria", XCVIII (1974), p. 147-173.

HIRSCHMAN, Albert, *Le passioni e gli interessi*, Milano, Feltrinelli, 1979.

IMBRUGLIA, Girolamo, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

ID., *Rivoluzione e civilizzazione. Pagano, Montesquieu e il feudalesimo*, in *Poteri, democrazia, virtù, Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, a cura di Domenico Felice, Milano, Angeli, 2000, pp. 99-122.

ID., *Enlightenment in eighteenth-century Naples*, in *Naples in the Eighteenth Century. The Birth and Death of a Nation State*, Cambridge University Press, 2000, pp. 70-94.

ID., *Bisogno d'Illumismo. Scozia e Napoli (1680-1760)*, "L'Acropoli", anno VII (2006) n. 4., p. 499 ss.

IPPOLITO, Dario, *Intorno ai Saggi Politici di Mario Pagano*, "Bollettino di storiografia", (9) 2005, pp. 13-19.

ID., *Mario Pagano. Il pensiero giurpolitico di un illuminista*, Torino, Giappichelli, 2008.

ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, 2001.

ID., *Una rivoluzione della mente : l'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Torino, Einaudi, 2011.

LABANCA, Baldassare, *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici: con osservazioni comparative su gli studi religiosi dei secoli XVIII e XIX*, Napoli, Pierro, 1898.

LOMONACO, Fabrizio, *Diritto naturale e storia. Note su Gravina e Vico*, "Archivio di storia della cultura", XIII, 2000, pp. 27-51.

ID., *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

ID., *A partire da Giambattista Vico. Filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del Secondo Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

LUZZI, Serena, *Il processo a Carlo Antonio Pilati (1768-1769), ovvero della censura di Stato nell'Austria di Maria Teresa*, "Rivista Storica Italiana", CXVII, (3) 2005, pp. 687-739.

MARCIALIS, Maria Teresa, *Note sulla "Disputatio physico-historica" di Antonio Genovesi*, "Annali della Facolta di lettere e Filosofia e magistero dell'Università di Cagliari", XXXII, 1969, pp. 301-333.

MARTONE, Arturo, «*L'Istoria dell'Uomo dipinta ne' Linguaggi*». *Il Vico di Diego Colao Agata*, in "Studi Filosofici", XVIII, 1995, pp. 301-330.

ID., *Eloquenza dell'azione ed eloquenza del silenzio in Francesco Antonio Astore*, in «*D' Uomini liberamente parlanti*». *La cultura linguistica italiana nell'Età dei Lumi e il contesto intellettuale europeo*, a cura di Stefano Gensini, Roma, Editori Riuniti, 2002, p. 219-245.

MASTELLONE, Salvo, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina- Firenze, D'Anna, 1965.

ID., *Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698)*. *L'ascesa del ceto civile*, Firenze, Olschki, 1969.

ID., *Storia ideologica d'Europa da Savonarola ad Adam Smith*, vol, I, Firenze, Sansoni, 1979.

MASULLO, Aldo, *Vico: la libertà rivelata dall'occasione*, in ID., *La libertà e le occasioni*, Milano, Jaka Book, 2001.

MATURI, Walter, *Il concordato del 1818 tra la S. Sede e le Due Sicilie*, Firenze, Le Monnier, 1929.

MAZZARINO, Santo, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, Guida, 1971.

MAZZOLA, Roberto, *Religione e Provvidenza in Vico*, "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", XXVI-XXVII, (1996-1997), pp. 101-126.

ID., «*Le scrivo ciò che non ho potuto confidare alle stampe*»: *Vico e Giacco*, "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", XXX (2000), pp. 77-92.

ID. (a cura di), *Le scienze a Napoli tra Illuminismo e Restaurazione*, Roma, Aracne, 2011.

MAZZOTTA, Giuseppe, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, Einaudi, 1999.

MENOZZI, Daniele, *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Bologna, Dehoniana 1983.

ID., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.

MOMIGLIANO, Arnaldo, *La nuova storia romana di G. B. Vico*, in "Rivista Storica Italiana", anno LXXVII 1965 (4), pp. 773 – 790.

MONTANARI, Marcello, *Vico e la politica dei moderni*, Bari, Palomar, 1995.

MONTANO, Aniello, *Storia e convenzione: Vico contra Hobbes*, Napoli, La Città del Sole, 1996.

ID., *Vico e le repubbliche di «mercadanti»: sulla genesi dello Stato in età moderna*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2005.

MONTANO, Rocco, *Il superamento di Machiavelli: l'idea dello Stato e della politica da Machiavelli a Vico*, Napoli, G. B. Vico editrice, 1977.

MONTI, Gennaro Maria, *Due grandi riformatori del Settecento: A. Genovesi e G. M. Galanti*, Firenze, Vallecchi, 1926.

NASTASI, Pietro, *Nicola Fergola*, Dizionario Biografico degli Italiani, vol, 46 (1996), *ad vocem*.

NICOLINI, Fausto, *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700). Saggio biografico*, Bari, Laterza, 1932.

ID. *Uomini di spada, di chiesa, di toga, di studio ai tempi di G. B. Vico*, Milano, Hoepli, 1941.

ID., *La religiosità di Vico: quattro saggi*, Bari, Laterza, 1949.

ID., *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978.

NUZZO, Enrico, *Tra ordine della storia e storicità: saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 109-164.

OLDRINI, Guido, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari, Laterza, 1973.

OMODEO, Adolfo, *Studi sull'Età della Restaurazione*, Torino, Einaudi, 1970.

OSBAT, Luciano, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti (1688-1697)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974.

PALMIERI, Pasquale, *I taumaturghi della società: santi e potere politico nel secolo dei Lumi*, Roma, Viella, 2011.

PANZETTA, Angelo, *L'uomo tra natura e grazia: il diritto naturale e la legge della grazia in Pasquale Magli (1720-1776)*, Morlacchi, Perugia, 2010.

PENNISI, Antonino, *La linguistica dei mercatanti. Filosofia, linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Napoli, Guida, 1987

PII, Eluggero, *Antonio Genovesi: dalla politica economica alla «Politica civile»*, Firenze, Olschki, 1984.

ID. *L'Utile e le forme di governo nel Vico politico*, in *Dalle "Repubbliche" elzeviriane alle ideologie del '900. Studi di storia delle idee in età moderna e contemporanea*, a cura di Vittor Ivo Comparato ed Eluggero Pii, Firenze, Olschki, 1997, pp. 105-134.

PIOVANI, Pietro, *Capograssi e Vico*, Bollettino del Centro di Studi Vichiani, VI (1976), pp. 193- 202.

PIRO, Francesco, *I presupposti teologici del giusnaturalismo moderno*, Bollettino del Centro Studi Vichiani, anno XXX, 2000, pp. 125-149.

PONS, Alain, *Da Vico a Michelet: saggi 1968-1995*, Pisa, Edizioni Ets, 2004.

PRANDI, Alfonso, *Religiosità e cultura nel Settecento italiano*, Bologna, Il Mulino, 1966.

RAO, Anna Maria, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Napoli, Guida, 1983.

ID., «L'amaro della feudalità». *La rivoluzione di Arnone e la questione feudale a Napoli alla fine del '700*, Napoli, Guida, 1984.

ID., *Napoli e la rivoluzione (1789-1794)*, in «Prospettive settanta», VII (1985), pp. 403-476.

ID., *Il riformismo borbonico a Napoli*, in *Storia della società europea*, vol. XII, *Il secolo dei lumi e delle riforme*, Milano, Teti, 1989, pp. 215-290.

ID., *Tra erudizione e polemica: l'antiquaria a Napoli alla fine del Settecento*, in *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, vol. III, Napoli, Luciano, 1991.

ID., *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*, Napoli, Guida, 1992.

ID., *Università e politica: un progetto di riforma borbonico del 1799*, in *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, a cura di Giuseppe Cacciatore; Maurizio Martirano; Edoardo Massimilla, Napoli, Morano, 1997, vol. I, pp. 517-27.

ID. (a cura di), *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, Napoli, Liguori, Editore, 1996.

ID., *Illuminismo e massoneria: Antonio Jerocades nella cultura napoletana del Settecento*, in *Le passioni dello storico. Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, a cura di Antonio Coco, Catania, Edizioni del Prisma, 1999, pp. 481-510.

ID., *Fra amministrazione e politica. Gli ambienti intellettuali napoletani, in Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII-XVIII siècles)*, cit., pp. 35-88.

ID., *La massoneria nel Regno di Napoli*, in *Annali della Storia d'Italia*, vol. 21: *La Massoneria*, a cura di Gian Mario Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2006.

ID. (a cura di), *Cultura e lavoro intellettuale: istituzioni, saperi e professioni nel Decennio francese. Atti del primo seminario di studi "Decennio Francese" (1806-1815)*, Napoli, Giannini Editore, 2007.

RASCAGLIA, Mariolina, *Filosofia e teologia nel Mezzogiorno francese. Conservatori e riformisti a confronto con gli idéologues*, in *Stato e Chiesa nel Mezzogiorno napoleonico. Atti del Quinto Seminario di Studi "Decennio Francese" (1806-1815)*, a cura di Costanza d'Elia, Napoli, Giannini Editore, 2008, pp. 465-489.

RICUPERATI, Giuseppe, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano – Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1970.

ID., *Una lettura di Vico, Giannone, Genovesi nei decenni della Crisi dell'Antico Regime a Napoli: l'esperienza intellettuale e storiografica di Francesco Antonio Grimaldi*, "Studi Filosofici", Istituto Universitario Orientale, X – XI, 1987-8, pp. 207-227.

ID., *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra "crisi della coscienza europea" e Illuminismo radicale*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2001.

ID., *Francesco Bianchini e l'idea di storia universale figurata*, “Rivista storica italiana”, anno 117 (2005), n. 3, pp. 872-943.

ROBERTSON, John, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

ROSA, Mario, *Cattolicesimo e «lumi»: la condanna romana dell'«Esprit des Lois»*, in ID., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 96-117.

ROSSI, Paolo, *I segni del tempo: storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979.

ROTA GHIBAUDI, Silvia, *La fortuna di Rousseau in Italia*, Torino, Giappichelli, 1961.

ROTTA, Salvatore, *Francesco Bianchini*, Dizionario Biografico Italiani, vol. 10 (1968), *ad vocem*.

RUGGIERO, Raffaele, *Nova scientia tentatur. Introduzione al Diritto Universale di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

SABETTA, Antonio, *I “lumi” del cristianesimo: fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2006.

SALINARI, Giambattista, *Appiano Buonafede*, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 15 (1972), *ad vocem*.

SANNA, Manuela, *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda lockiana»*, “Bollettino del Centro di Studi Vichiani, XXX (2000), pp. 31-50.

ID.; STILE, Alessandro, *Vico tra l'Italia e la Francia*, Napoli, Guida, 2000.

SCHUMPETER, Joseph, *Storia dell'analisi economica*, ed. ridotta a cura di Claudio Napoleoni, Torino, Boringhieri, 1972.

SOLARI, Gioele, *Studi su Francesco Mario Pagano*, a cura di Luigi Firpo, Torino, Giappichelli, 1963.

TALLARICO, Maria, *Francesco Colangelo*, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. XXVI (1982), *ad vocem*.

TESSITORE, Fulvio, *Momenti del vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale*, “Bollettino del Centro di Studi Vichiani”, VI (1976), pp. 76-111.

ID., *Sul vichismo di Gabriele Pepe*, “Bollettino del Centro di Studi Vichiani”, VIII (1978), pp. 112-115.

ID., *Da Cuoco a De Sanctis: studi sulla filosofia napoletana nel primo 1800*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988.

ID., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

ID., *Vico “religioso” e “moderno”*, Bollettino del Centro di Studi Vichiani”, XXXV, 2003, p. 196-199.

TISI, Alfonso, *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*, Amalfi, De Luca, 1937.

TORRACA, Francesco, *Storia dell'università di Napoli*, Napoli, Ricciardi, 1924.

TROMBETTA, Vincenzo, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli tra rinnovamento murattiano e Restaurazione Borbonica (1809-1815)*, "Accademie e Biblioteche d'Italia", LXI (3), luglio – settembre 1993, pp. 46-62.

TUFANO, Lucio, *Pietro Napoli Signorelli e la musica a Napoli nella seconda metà del Settecento. Pagine inedite dal Regno di Ferdinando IV*, in *Studi per Marcello Gigante*, a cura di Stefano Palmieri, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 457-495.

VANGA, Mauro, *Luigi de' Medici*, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 73 (2009), *ad vocem*.

VENTURI, Franco, *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger (1722-1759)*, Bari, Laterza, 1947.

ID. *Broggia e Vico*, in *The Age of Enlightenment. Studies presented to T. Besterman*, Edinburg-London, 1967, p. 298 ss.

ID., Franco, *Settecento riformatore*, voll. 5, Torino, Einaudi, 1969-1990.

VERUCCI, Guido, *Félicité Lamennais dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1963.

ZAMBELLI, Paola, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1971.

ID., *Tra Vico, la scolastica e l'Illuminismo: Pasquale Magli*, "Bollettino del Centro Studi Vichiani", I, 1971, pp. 20-52.

ID., *Lecture vichiane e illuministiche del segretario del Regno Niccolò Fraggianni*, BCSV, XIV-XV (1984-5), pp. 215-227.

ID., *Illuminismo radicale e illuminismo moderato a Napoli – Quipù: segni d'intesa fra Sansevero e i «moderni», Fraggianni, Genovesi, Orlandi*, in *L'Europa del XVII secolo. Studi in onore di Paolo Alatri*, a cura di V. I. Comparato; E. Di Rienzo; S. Grassi, Esi, Napoli, 1991, pp. 83-100.