

TEMI E TESTI

187

“TESTI E STUDI DI STORIA DELLE IDEE E DELLA CULTURA”

ANDREA LAMBERTI

SAPERE CRITICO E FILOSOFIA CIVILE  
NEL SETTECENTO ITALIANO



ROMA 2020

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA





---

SERIE “TESTI E STUDI DI STORIA DELLE IDEE E DELLA CULTURA”

Questa serie si propone di raccogliere studi e ricerche ispirati al progetto *Biblioteche dei filosofi. Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea* dell'Università degli Studi di Cagliari e della Scuola Normale Superiore di Pisa  
<http://picus.unica.it>

Comitato scientifico  
Francesca Maria Crasta, Giovanna Granata, Andrea Orsucci,  
Renzo Raghianti, Alessandro Savorelli

Tutti i volumi della collana sono sottoposti a *peer review*.

TEMI E TESTI

————— 187 —————

“TESTI E STUDI DI STORIA DELLE IDEE E DELLA CULTURA”

ANDREA LAMBERTI

SAPERE CRITICO E FILOSOFIA CIVILE  
NEL SETTECENTO ITALIANO



ROMA 2020

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: aprile 2020

ISBN 978-88-9359-446-2

eISBN 978-88-9359-447-9



Volume pubblicato con il contributo della Fondazione di Sardegna

Licenza Creative Commons

Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

00165 Roma - via delle Fornaci, 38

Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50

e-mail: redazione@storiaeletteratura.it

www.storiaeletteratura.it

## INDICE DEL VOLUME

<i>Premessa</i> .....	VII
-----------------------	-----

### I

#### SAPERE CRITICO E RIFORMA DELLA CULTURA

1. Ripensare il buon gusto .....	3
1. <i>La crisi dell'erudizione</i> .....	3
2. <i>La «perfetta poesia» e il programma culturale</i> .....	10
3. <i>Un nuovo sistema del sapere</i> .....	14
4. <i>Buon gusto come rifiuto delle «opinioni anticipate»</i> .....	20
2. Il nuovo modello di letterato .....	23
1. <i>La formazione del giudizio</i> .....	23
2. <i>I costumi del letterato</i> .....	26
3. <i>L'enciclopedia dei saperi</i> .....	31
4. <i>L'ordine della memoria</i> .....	33
5. <i>Ragione e autorità, filosofia ed erudizione</i> .....	36
3. Tra modernità e tradizione.....	41
1. <i>La christiana moderatio e i freni dell'intelletto</i> .....	41
2. <i>La conciliazione di fede e ragione tra Agostino e Galileo</i> .....	45
3. <i>Apologetica religiosa e filosofia moderna</i> .....	52
4. <i>Ragione, immaginazione e religione</i> .....	58

### II

#### SCIENZA DELL'UOMO E FILOSOFIA CIVILE

1. Metafisica ed empirismo .....	69
1. <i>L'eredità muratoriana a Napoli</i> .....	69
2. <i>Una filosofia eclettica</i> .....	73

3. <i>Da Platone a Locke</i> .....	76
4. <i>Contro gli 'entusiasmi' della ragione</i> .....	83
2. Antropologia e storia delle nazioni.....	91
1. <i>Fisiologia e teoria delle passioni</i> .....	91
2. <i>Habitus, costumi e gusti pubblici</i> .....	96
3. <i>Storia delle nazioni e progresso sociale</i> .....	100
3. Moralità civile e nuovo modello sociale .....	105
1. <i>Senso interno e diritti di natura</i> .....	105
2. <i>L'educazione del cittadino</i> .....	112
Conclusioni.....	119

## APPENDICI

I. Sui rapporti tra filosofia ed erudizione. Dalle <i>Riflessioni sopra il buon gusto</i> di Lodovico Antonio Muratori..	123
II. Una scienza per l'uomo. Dalla <i>Logica per gli giovanetti</i> di Antonio Genovesi .....	145
<i>Indice dei nomi</i> .....	171

## PREMESSA

Questo lavoro analizza, secondo una prospettiva per certi aspetti nuova e in parte ancora da approfondire, alcuni dei punti salienti dei progetti culturali di Lodovico Antonio Muratori e di Antonio Genovesi, nella convinzione che entrambi gli autori affrontino una battaglia di confine su snodi filosofici essenziali, secondo una comune linea di pensiero, con soluzioni che rimangono punti di riferimento importanti per i quadri intellettuali successivi, ancora fino alla prima metà dell'Ottocento.

L'esame di quelle che restano due tra le figure più significative di tutto il panorama del Settecento italiano si sforza di fornire un ulteriore contributo, da un punto di vista storico-filosofico, per comprendere le trasformazioni all'opera nell'Italia del tempo che, frammentata in numerosi Stati regionali, viaggia, senza dubbio, a velocità diverse sulla strada dello svecchiamento della società e delle riforme politiche, ma è allo stesso tempo attraversata dalla tensione verso una comune identità culturale, in bilico tra tradizione e innovazione, di cui è necessario restituire i contorni specifici, tenendo presente il quadro delle mappature generali e delle categorie storiografiche fin qui elaborate.

Muratori – sul quale, in particolare, mancano contributi sistematici di un certo rilievo in merito alla riflessione metodologica e filosofica – rimane un punto di partenza ineludibile perché, all'inizio del secolo, dalla piccola realtà del Ducato Estense, inaugura una nuova prospettiva di rinnovamento intellettuale e sociale. Il pensiero di Genovesi, a quasi cinquanta anni di distanza, dal panorama privilegiato di una delle grandi capitali della cultura come Napoli, svolge gran parte di quelle premesse all'interno di un dialogo aperto e senza remore con la cultura illuministica. Proprio per questo, si è voluto vedere nella riflessione genovesiana un terreno di verifica ideale per valutare gli sviluppi ai quali si è prestata l'eredità muratoriana, presa in quella forbice di 'sapere critico' e 'filosofia civile' che è la cifra profonda del mondo settecentesco italiano, a confronto con le moderne istanze di progresso.

Non si tratta solo di verificare se e come Muratori sia una delle tante fonti del pensiero di Genovesi, ma piuttosto di vedere come uno stesso modello di

cultura e di società viene elaborato nel passaggio dalla fase più utopica e progettuale dei primi decenni del Settecento a quella della seconda parte del secolo che deve misurarsi, in modo più concreto, con l'azione riformatrice, ma anche sostenere il confronto con le tendenze radicali che provenivano da Oltralpe.

Sotto questo profilo, se Muratori e Genovesi rappresentano due diverse generazioni di intellettuali, quasi due differenti stagioni del Settecento italiano, è da dire che entrambi si muovono sul terreno comune dell'*Aufklärung* cattolica, o, per lo meno, sul piano di un illuminismo moderato, certamente 'd'urto', ma mai 'di rottura'<sup>1</sup>. Entrambi sentono in modo profondo l'esigenza di rinnovamento e si rivelano coscienze inquiete e scisse che, nel tentare di dare una risposta alla crisi dei valori tradizionali, si fermano sulle soglie della secolarizzazione. Ciò nondimeno, offrono, pur con sensibilità differenti, soluzioni condivise e di ampio raggio e, in tal senso, è possibile ritrovare nelle loro analisi le fila di un orientamento culturale sostanzialmente compatto che rappresenta un'anima importante del movimento multiforme e per più aspetti disorganico rappresentato dall'Illuminismo italiano.

Qui è presa in considerazione una serie di temi presenti nelle opere di Muratori e di Genovesi, a partire da cui è possibile ritrovare una medesima linea di pensiero. Questa, senza mai spezzare le radici della tradizione, si lascia alle spalle l'atteggiamento e lo stile tipici dell'erudizione cinque e secentesca e si muove contro la cultura scolastica, nello sforzo di definire un modello di sapere legato all'affermarsi della filosofia razionale tra Descartes e Locke. Si tratta di ripensare una ragione libera, critica, ma accettabile in seno alla Chiesa cattolica, capace di sostenere il rinnovamento politico ed economico.

Su questo sfondo comune a Muratori e Genovesi, matura un'idea liberale di cattolicesimo che rifiuta l'ignoranza e la superstizione per confrontarsi in modo diretto con i risultati della scienza moderna e con gli argomenti di eretici ed eterodossi, all'insegna di una continua e difficile ricerca di equilibrio tra ragione e fede. Allo stesso modo, vengono abbandonate, in un caso come nell'altro, giustificazioni metafisiche forti e si fa strada piuttosto una visione etico-religiosa che anima un moderno ideale di società civile.

<sup>1</sup> Sull'uso della categoria di *Aufklärung* cattolica cfr. M. Rosa, *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. Rosa, Roma, Herder, 1981, pp. 2-47, ora in Id., *Settecento religioso: politica della ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 149-184. Jonathan I. Israel ha invece compreso Muratori come «a preeminent lay advocate of Catholic Enlightenment», che precede lo sviluppo dell'«Italian moderate Enlightenment», con la diffusione, negli anni '40, della scienza newtoniana (*Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 513 e sgg.).

La prima parte del lavoro è dedicata, in modo specifico, allo studio del progetto culturale di Muratori. Fin dai primi decenni del XVIII secolo, la promozione delle scienze sperimentali, si unisce all'appello a una 'regolata devozione' contro le pratiche superstiziose nate in seno alla Chiesa cattolica. In particolare, viene preso in esame il testo delle *Riflessioni sopra il buon gusto* (1708; 1715) per ripercorrere l'emergere del nuovo ideale di letterato e di un concetto di erudizione che Muratori intende come frutto della sintesi di giudizio e memoria, esteso a tutto l'arco delle conoscenze naturali e storiche. Un tale modello di sapere mantiene sullo sfondo le categorie elaborate dalla *Logique de Port Royal* (1662), volte a rivalutare la storia e, più in generale, le nozioni di verosimile e di probabile nell'ambito dell'epistemologia cartesiana.

L'esame del trattato *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (1714) ha permesso di ricostruire i modi attraverso i quali Muratori affronta la problematica religiosa al fine di stabilire i confini tra i diversi ambiti degli studi sacri e di quelli profani. In particolare si è messa in evidenza la difesa dell'agostinismo contro il pelagianesimo di Jean Le Clerc, l'impostazione galileiana nella definizione dei rapporti tra scienza e fede, così come rispetto alla questione dell'interpretazione delle Sacre Scritture, da cui deriva l'aperta difesa dell'ipotesi copernicana e della fisica cartesiana.

Infine, si è cercato di dare spazio alla riflessione che impegna Muratori tra gli anni '30 e '40 del secolo, con l'intento di delineare una teoria della conoscenza capace di controbattere il pirronismo del *Traité philosophique de la foiblesse de la raison* (1723) di Pierre-Daniel Huet e, allo stesso tempo, di difendere una concezione tradizionale dell'anima, compresa all'interno di un fermo dualismo, contro le suggestioni materialistiche di John Locke nell'*Essay Concerning Human Understanding*.

La seconda parte del lavoro è dedicata al complesso itinerario filosofico di Antonio Genovesi. Laddove il pensiero di Muratori, benché affondi le radici nelle fonti umanistiche e nella trattatistica del Seicento, si carica delle tensioni che avevano sollevato le polemiche intorno alle filosofie di Descartes e di Locke, in Genovesi, quelle stesse tensioni emergono in modo più netto e accentuato. Più in generale, l'eredità muratoriana trova sistemazione in un programma filosofico di vasta portata, con l'intento di incidere nella realtà politico-sociale.

In particolare il muratoriano buon gusto viene articolato da Genovesi in un eclettismo filosofico funzionale alle ragioni dell'apologetica, supportato dal tentativo, più stringente rispetto a quello del modenese, di pensare una teoria empirica della ragione. In questa prospettiva, i manuali genovesiani ripropongono una storia filosofica volta alla critica del panteismo e del materialismo, così come di ogni 'entusiasmo' idealistico della ragione, al fine di riconfer-

mare i contenuti tradizionali della religione. Sono state perciò prese in esame le critiche ai vari sistemi filosofici presenti nei diversi volumi *Disciplinarum Metaphysicae Elementa* (1743) nelle quali si mostra tutta la difficoltà di tenere insieme empirismo conoscitivo e metafisica. Da qui, la progressiva espunzione dell'ontologia dal piano delle scienze, per far spazio alla riflessione etica e morale sul piano della quale viene misurato l'ideale della pubblica felicità.

L'attenzione si è dunque spostata sullo sviluppo di quella sorta di 'antropologia morale' che è l'oggetto specifico della terza parte delle *Scienze metafisiche* (1767). In questa parte Genovesi tenta di mettere a frutto l'analisi fisiologica della natura passionale dell'uomo e, sulla scorta di Shaftesbury, individua un senso di benevolenza naturale alla base dello sviluppo sociale. Viene così a delinearsi un quadro sfaccettato in cui la rigorosa difesa dell'uguaglianza naturale, in quanto fondamento della giustizia e del diritto di umanità, sfocia in una idea di cristianesimo e di religione tutta volta alla costruzione della società civile nella quale viene ritrovato l'unico argine, sia rispetto alla crisi politica dell'antico regime che si affacciava minacciosa, sia rispetto al dilagare del radicalismo filosofico che si andava diffondendo in Europa.

Un tale cristianesimo riportato a pochi e semplici principi, ispirati all'evangelismo dei Padri della Chiesa, ma ricompreso nella prospettiva aperta dall'idea di pubblica felicità, era, in fondo, il cuore dell'eredità riformatrice di Muratori. Un lascito, questo, imperniato sui concetti di buon gusto e di moderazione, che nasce sul terreno di una articolata indagine filosofica – dalle *Riflessioni* alla *Forza della fantasia* – da cui scaturisce un modello di ragione che si confronta in maniera critica e, talvolta sofferta, con la tradizione. Genovesi riprende queste stesse categorie e le ripensa nel quadro della sua polemica metafisica e di una teoria empirica della conoscenza, per arrivare, in ultima analisi, a delineare un'idea dell'uomo e della società, elaborata alla luce delle teorie del diritto naturale e dell'etica della 'simpatia'.

Ripercorrere l'ideale traiettoria che unisce Muratori a Genovesi permette di misurare da vicino come il nuovo modello di sapere, nel corso del Settecento italiano, diventi la premessa per fondare la possibilità di una condivisa filosofia civile.

# I

## SAPERE CRITICO E RIFORMA DELLA CULTURA



## RIPENSARE IL BUON GUSTO

1. *La crisi dell'erudizione.*

Il pensiero di Muratori ha rappresentato un momento importante di ripensamento delle categorie della filosofia moderna, da Galilei a Locke, nel quadro di una ferma ortodossia cattolica. Le sue opere, per i letterati italiani del Settecento, sono state il viatico verso un rinnovamento complessivo del sapere e dei modi di fare cultura. Un lavoro intellettuale, quello di Muratori, assai poliedrico che, dalla poetica al diritto, mantiene vivo un deciso slancio riformatore.

Nei primi anni del Settecento, un tale 'slancio' raccoglie e interpreta una diffusa volontà di cambiamento nei confronti dei vecchi schemi culturali, legati a una mentalità chiusa alle nuove conoscenze che imponevano, su più fronti, una revisione profonda di antichi dogmi e di vecchie concezioni. Significativo, in questo senso, rimane il fatto che nello stesso periodo nel quale Muratori si andava formando sotto la guida di Benedetto Bacchini e, a Milano, portava a termine le prime indagini erudite presso la biblioteca Ambrosiana, Michelangelo Fardella, poco dopo la pubblicazione della sua *Utraque dialectica rationalis et mathematica* (Amsterdam 1695), dalle colonne della «Galleria di Minerva», lanciava una dura requisitoria contro gli abusi e i vizi contratti nello studio delle scienze e delle lettere<sup>1</sup>. Qui, nel 1696, in

<sup>1</sup> Si tratta della *Lettera del Sig. abate Michel Angelo Fardella (...) in cui per rintracciare colla maggiore facilità il vero metodo di studiare, brevemente s'espongono la corruzione ed abusi delle umane scienze, i viti, e difetti de' letterati*, «La Galleria di Minerva», tomo I, parte XII, Venezia, Albrizzi, 1696, pp. 361-368. Diversi temi di questa *Lettera* e di quella successiva sugli studi di grammatica e di retorica, uscita nella «Galleria di Minerva» del 1697, saranno ripresi nella *Lettera antiscolastica*, composta a Napoli ma rimasta inedita, oggi resa disponibile grazie al lavoro di Salvatore Femiano (cfr. *Pensieri scientifici e Lettera antiscolastica*, a cura di S. Femiano, con una prefazione di E. Garin, Napoli, Bibliopolis, 1986). Fardella aveva già scritto una prolusione sul metodo, pubblicata a Roma nel 1683, nella quale difendeva il metodo della matematica contro la dipendenza dell'insegnamento uni-

un articolo in forma epistolare aveva manifestato tutta la sua insofferenza nei confronti della crisi della cultura, innanzitutto di quella italiana. Ammoniva fin da subito che «molti studiano, ma pochissimi sanno studiare» e osservava che i letterati, «dopo avere lungamente disputato nelle scuole, e divorate per così dire le librerie», divenivano solamente «più ignoranti», con l'unico risultato di appesantire la loro memoria con un'infinità di nomi e di dottrine<sup>2</sup>.

Fardella attribuiva la «corruzione» delle scienze ai vecchi modelli culturali che avevano reso la conoscenza sterile espressione di un sapere fatto di libri e non di ragionamenti, dipendente dalla grammatica e dalla retorica, legato al solo uso della memoria e irrigidito nel dato erudito. In questo senso, censurava aspramente la «nuova moda di letteratura, ove il maggiore isforzo è la severa critica de' nomi, la prolissa e superstiziosa spiegazione di qualche voce oscura, partorita dal capriccio di qualche decrepito poeta o rigido grammatico»<sup>3</sup>. E condannava con altrettanta fermezza «lo studio dell'eruditione e dell'antichità, di cui si dà tanta pompa in questo secolo, quando una irruginita medaglia di Tiberio o di Nerone s'apprezza più d'un ritrovato di Archimede, ed il commento d'un testo greco o caldeo ha maggior valore che un teorema di geometria»<sup>4</sup>. Per contro, indicava la necessità di un metodo capace di fornire una guida e una regola negli studi «per imparare con brevità ed ordinatamente, come ad un huomo ragionevole si conviene, le lingue, l'eloquenza, l'istoria così sagra, come profana, la naturale scienza, le discipline matematiche e sopra d'ogni altra cosa quel che riguarda la religione e la morale»<sup>5</sup>.

Dopo aver respinto un'erudizione fondata sul richiamo degli antichi come garanzia di verità, i due più grandi 'vizi' degli uomini di lettere venivano riconosciuti nello scetticismo e nel dogmatismo<sup>6</sup>. Insieme a questi, l'altro grande abuso degli intelletti era visto nella presunzione di voler comprendere anche quello che era necessario «solamente sentire»; un atteggiamento pericoloso soprattutto in campo religioso, perché portava a «convertire la fede in scien-

versitario dalla Scolastica (*Michael Angelus Fardella Siculus tertii ordinis sancti Francisci, (...) veritatis amatoribus et inquisitoribus mathematicis, Romae, typis Varesii, 1683*). Su Fardella cfr. D. Lauria, *Agostinismo e cartesianesimo in Michelangelo Fardella*, Catania, Giannotta, 1974. Per una considerazione del pensiero di Fardella nel quadro dell'insegnamento universitario promosso all'interno dello Studio padovano, cfr. M. L. Soppelsa, *Genesi del metodo galileiano e tramonto dell'aristolismo nella Scuola di Padova*, Padova, Antenore, 1974.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 364.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 362.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 364.

za». Ma altrettanto biasimevole era anche quell'ottuso «credere» all'autorità, dove era piuttosto necessario l'autonomo esercizio della ragione<sup>7</sup>. Tali eccessi o cattivi usi dell'intelletto umano avevano finito per lacerare e dividere il mondo delle lettere, ormai degenerato in una battaglia senza quartiere dove il solo interesse era quello di affermare, in modo sordo e cieco, il proprio punto di vista su quello degli altri. Anzi, lo spirito settario, constatava amaramente Fardella, era talmente prevalso, a danno della libera e regolata ricerca del vero, che tutto «l'humano sapere» sembrava ormai ridursi a «una discorde congerie d'innumerabili ed opposte opinioni che reciprocamente si distruggono»<sup>8</sup>.

Fardella lega il vecchio modello di ragione alle forme dell'estetica e della retorica barocca che viene aspramente rigettata nella seconda *Lettera* pubblicata nella «Galleria di Minerva», dedicata all'«arte di parlare»<sup>9</sup>. Bersaglio privilegiato, qui, sono retori e grammatici che insegnano le loro scienze in modo distorto e autoreferenziale. Sotto tale punto di vista, il discorso cade ben presto sulla situazione «della nostra Italia». In particolare, rispetto all'uso della lingua italiana da parte degli autori e nelle accademie, Fardella constata come si siano formate «due diverse fazioni»: da una parte, coloro che parlano in una maniera «affettata» e «ampollosa», legata alle «voci più ventose, lunghe, insolite ed antichate», caratterizzata dalla ossessiva ricerca di espressioni improprie e metaforiche che sono tanto innaturali quanto vuote di significato. Dall'altra parte, quei letterati che, «rapiti dalla natia limpidezza e proprietà di linguaggio», rifiutano gli abusi della parola e gli eccessi retorici, mirano a comporre frasi chiare e sostanziose, «piene più di cose che di vento», sebbene siano usi ad assoggettarsi in modo quasi «religioso» ai «dittionarii già stabiliti ed agli autori universalmente abbracciati»<sup>10</sup>.

La critica di Fardella nei confronti di una cultura che, quando non è fondata su una «retorica voluttuaria ed effeminata», è per lo più legata al richiamo di vetuste autorità, prosegue nella denuncia del peso esercitato dall'insegnamento del latino che occupava buona parte dell'educazione dei giovani, a scapito dell'apprendimento dell'italiano e delle conoscenze veramente utili, come l'aritmetica, la geometria, la dialettica, la filosofia naturale e l'etica<sup>11</sup>. La lingua latina era certo apprezzabile finché consentiva una più

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 364-365.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Fardella, *Lettera seconda, (...) in cui si dimostra quanto sia presentemente corrotta e allontanata dal suo primo istituto l'Arte di parlare*, «La Galleria di Minerva», tomo II, parte I, Venezia, Albrizzi, 1697, pp. 1-16.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 5.

larga diffusione delle opere presso il pubblico europeo ma non garantiva alcun accesso privilegiato alla conoscenza; tutt'al contrario, era dannosa per lo sviluppo delle scienze nella misura in cui obbligava i giovani letterati a trascurare la conoscenza della lingua materna, più adatta all'apprendimento e al ragionamento scientifico<sup>12</sup>.

Così Fardella descrive limiti e difetti dei modi di trasmissione della cultura da parte delle università e delle accademie italiane. Sottolinea le carenze di metodo, la pesante ipoteca del dogmatismo, al quale è spesso associato un vizio speculativo dannoso per la stessa religione. Promuove una pedagogia cartesiana fondata sulla superiorità delle matematiche, condanna un'erudizione vuota di contenuti e di idee. Rifiuta la retorica barocca, ma sottolinea i limiti del canone arcadico dell'imitazione, legato alla ripresa dei modelli classici antichi<sup>13</sup>. Rimarca, infine, il bisogno di un'eloquenza capace di «erudire insieme la lingua e la mente» e la necessità che «i grammatici» s'impegnino a «svegliare ne' fanciulli la ragione», a mettere in movimento le idee per dare contenuto alle «voci» da loro apprese, il cui principale scopo resta quello di comunicare «quanto fa bisogno per l'uso della vita civile e per regolare colle leggi primitive della ragione l'intendimento e le passioni»<sup>14</sup>.

Non è escluso che Muratori, benché tra il 1695 e il 1700 sia a Milano presso l'Ambrosiana, possa aver letto o conosciuto il contenuto di queste stesse lettere pubblicate nella «Galleria di Minerva»<sup>15</sup>. Alla stagnazione culturale,

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Sull'accademia dell'Arcadia e per la bibliografia in merito, cfr. A. L. Bellina – C. Caruso, *Oltre il Barocco: la fondazione dell'Arcadia. Zeno e Metastasio: la riforma del melodramma*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, VI, *Il Settecento*, Roma, Salerno, 1998, pp. 239-312. In particolare, per il ruolo svolto dall'Arcadia nello strutturare il ceto intellettuale italiano nella forma della repubblica letteraria, cfr. A. Quondam, *L'istituzione Arcadia. Sociologia e ideologia di un'accademia*, «Quaderni storici», VIII (1973), 33, pp. 389-438 e Id., *L'Arcadia e la 'Repubblica delle lettere'*, in *Immagini del Settecento in Italia*, a cura della Società italiana di Studi sul Secolo XVIII, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 198-211.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>15</sup> È da ricordare che Fardella aveva insegnato, oltre che a Padova, a Modena, nello Studio San Carlo, tra il 1681 e il 1683, qualche anno prima che vi arrivasse Muratori. Quando invece Muratori è a Milano, viene comunque aggiornato sulle novità editoriali da Apostolo Zeno, tra i curatori del giornale veneziano (il carteggio che ci è pervenuto comincia però solo dal 1698). Nel settembre del 1698, Zeno fa avere a Muratori il trattato di Fardella *Animae humanae natura ab Augustino detecta*, uscito in quell'anno a Venezia (cfr. lo scambio di lettere tra Muratori e Zeno in *Carteggi con Zacagni ... Zurlini*, a cura di A. Burlini Calapaj, Firenze, Olschki, 1975, XI, Apostolo Zeno, Lettere 6, 7, 11, 12, 14, pp. 202-208). Ancora ad anni di distanza, in una lettera del 17 marzo 1733 a Girolamo Tartarotti, Muratori ne consiglia la lettura all'amico, impegnato nella stesura di un'opera sull'anima umana (cfr.

Fardella reagisce con un'appassionata difesa del cartesianesimo, reinterpretato nel quadro dell'agostinismo, che sbocca nella costruzione di un complesso sistema filosofico. In Muratori, invece, la percezione della crisi e la coscienza della decadenza italiana fanno piuttosto emergere l'esigenza di ripensare lo stesso concetto di cultura, a partire da una riconsiderazione del modello di erudizione e della pratica degli studi storici.

La via del rinnovamento perseguita da Muratori procede nella stessa direzione dell'insegnamento di Benedetto Bacchini che lo avviò agli studi ecclesiastici, lo spinse a studiare le lingue e lo istruì nella paleografia e in tutti gli strumenti propri dell'ecdotica. Il monaco benedettino, trasferitosi a Modena dal 1691, dove riprende a curare la pubblicazione del suo «Giornale de' letterati», legge la nuova erudizione cattolica secentesca secondo lo spettro ampio di una filosofia sperimentale frutto della lezione baconiana e galileiana. Nel metodo storico-critico, promosso dai benedettini della Congregazione di San Mauro, ritrova non solo un insieme di mezzi per porsi scientificamente di fronte ai documenti e ai fatti storici, ma soprattutto l'idea che qualsiasi forma di conoscenza non potesse fare a meno del confronto con le cose e con i dati dell'esperienza. Il progetto muratoriano di riforma si pone in continuità con questa impostazione e riscopre il concetto di erudizione all'interno del nuovo modello di ragione moderna.

Già nel luglio del 1693, nel *De Graecae linguae usu et praestantia*, dedicata a Giberto Borromeo scritta (ma mai pubblicata) in vista del posto di bibliotecario ottenuto presso la biblioteca Ambrosiana di Milano, Muratori lamenta il triste destino dell'Italia e osserva, con amarezza, quanto, al suo tempo, essa sia del tutto destituita del «vetusto litterarum splendore»<sup>16</sup>. Il risveglio delle lettere, iniziato in Italia nell'età di Petrarca, poi in declino a partire dal XVII secolo, prosegue adesso nelle regioni d'oltralpe. In pochi decenni, i francesi, i tedeschi e gli altri «heterodoxes», avevano messo a frutto l'eredità umanistica e, oramai, la letteratura era di gran lunga più praticata – e meglio coltivata – presso di loro che non tra gli italiani.

L. A. Muratori, *Epistolario*, a cura di M. Campori, Modena, Società tipografica modenese, 1901-1911, VII (1904), p. 3118: «non lasci di vedere l'opera del Fardella, lettore in Padova ai miei giorni, il quale ha trattato questa materia secondo S. Agostino».

<sup>16</sup> Cfr. Muratori, *De graecae linguae usu et praestantia*, in *Opere*, Arezzo, Michele Bellotti, 1771, pp. 1-2. Vedi inoltre la recente traduzione italiana, *Dell'utilità ed eccellenza della lingua greca*, introduzione e note di V. Mazzini, trad. di L. Stanghellini, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 2011. Sul sentimento di decadenza diffuso nella cultura italiana, in relazione a quella francese, cfr. F. Waquet, *Le modèle français et l'Italie savante. Conscience de soi et perception de l'autre dans la république des lettres (1660-1750)*, Roma, École française de Rome, 1989, pp. 332 e sgg.

Nella dissertazione, Muratori, attraverso gli stilemi del dialogo umanistico, discute, insieme a Giovan Gioseffo Orsi e Giovanni Rangoni, a favore dell'utilità del greco quale lingua dell'erudizione. Da questo punto di vista, si tratta di difendere in primo luogo i canoni della filologia umanista che esige il ritorno alle fonti originali per riscoprire il patrimonio classico nella sua autenticità. Per altri versi, obiettivo non secondario è quello di ridimensionare l'importanza del latino che, per quanto «a tutti necessario», ha il limite di escludere il confronto diretto con i maggiori testi della cultura ellenica. I benefici dell'apprendimento del greco sono così celebrati nei confronti di tutti i campi del sapere, anche se la sua conoscenza diviene necessaria soprattutto in vista dell'acquisizione di competenze specifiche volte all'approfondimento storico, con un'attenzione particolare all'ambito degli studi ecclesiastici e all'interpretazione delle Sacre Scritture, per rispondere alle critiche dei protestanti<sup>17</sup>.

Sul piano più generale, quello che affiora in queste pagine è l'importanza della nozione di 'erudizione', messa in relazione a tutto il sistema della cultura. A legulei, scolastici e filosofi morali che accumulano in modo confuso citazioni su citazioni, viene contrapposta la figura dell'erudito che si serve dell'antichità non solo per arricchire il sapere, ma anche per padroneggiarlo e difenderlo: l'erudizione diviene un vero e proprio «relinquarum scientiarum ornamentum» e si ritrova così inserita nel quadro più ampio delle altre scienze umane<sup>18</sup>.

Presso l'Ambrosiana, tra il 1695 e il 1700, Muratori farà presto pratica dei metodi appresi da Bacchini con il reperimento e lo studio dei materiali pubblicati progressivamente negli *Anecdota*, usciti tra il 1697 e il 1713, e negli *Anecdota graeca* del 1709<sup>19</sup>. In ogni caso, quello di Milano è un periodo che lascia una traccia duratura soprattutto dal punto di vista teorico. I cinque anni passati presso la corte dei Borromeo offrono importanti banchi di prova che fanno emergere, se non i primi indirizzi di riforma, per lo meno delle chiare direttrici di cambiamento. Con la conoscenza diretta di Carlo Maggi e Francesco de Lemene, Muratori matura il proprio rapporto con l'*Arcadia*<sup>20</sup> e,

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 12-13. Su questo aspetto della concezione muratoriana dell'erudizione, cfr. E. Raimondi, *Ragione ed erudizione nell'opera del Muratori*, in *Sensibilità e razionalità nel Settecento*, a cura di V. Branca, Firenze, Sansoni, 1967, pp. 319-336, ora in Raimondi, *I lumi dell'erudizione. Saggi sul Settecento italiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, p. 79.

<sup>19</sup> Su Muratori filologo, cfr. G. Flammini, *Gli Anecdota Graeca di Ludovico Antonio Muratori e l'indagine filologica all'alba del secolo XVIII*, Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2006.

<sup>20</sup> Muratori aderisce all'accademia dell'*Arcadia* con il nome di Leucote Gateate.

in particolare, con l'eredità lasciata dal 'secentismo' e dai modelli della retorica barocca<sup>21</sup>, nel contesto di un'atmosfera animata dal diffuso sentimento di rivalsa, dopo la censura della tradizione letteraria italiana portata avanti da Dominique Bouhours nella *Manière de bien penser* (1687). D'altra parte, l'ambiente milanese, in particolare tramite Celso Cerri, lo pone a confronto con tendenze agostiniane per certi versi vicine a quel rigorismo giansenista dal quale era in ogni caso necessario distinguersi.

Al ritorno da Milano, la riflessione sui problemi di metodo e sulle questioni di poetica e di critica letteraria, rappresentano la base sulla quale costruire un nuovo programma intellettuale di cui l'agostinismo costituisce la cornice filosofica e religiosa. Sotto questo profilo, nel primo decennio del Settecento, il lavoro di Muratori è tanto intenso quanto variegato e poliedrico. Per prima cosa, segue, in qualità di attento revisore, le fasi di elaborazione delle *Considerazioni sopra la Maniera di ben pensare* (1703) di Giovan Gioseffo Orsi; opera che dava forma alle ansie collettive di risposta alle critiche francesi<sup>22</sup>. Nello stesso periodo, compone la *Perfetta poesia*, finita di scrivere nel 1703, nella quale presenta il principio del buon gusto nel quadro della sua teoria estetica. A partire da qui, a brevissima distanza, nei *Primi disegni della repubblica letteraria d'Italia*, pubblicati sotto il nome di Lamindo Pritanio nel 1704 (sebbene con la falsa indicazione di Napoli, 1703), viene incentivata la nascita di una politica culturale 'confederata' che renda possibile la realizzazione di una *respublica litteraria* nazionale capace di realizzare l'ottimo nelle lettere e nelle arti. In seguito, con le *Riflessioni sopra il buon gusto* e con il trattato *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, elaborati quasi parallelamente, tra il 1706 e il 1710, poi pubblicati in anni successivi, entrambi con lo pseudonimo di Pritanio, emerge con maggiore chiarezza il piano completo di una riforma della cultura italiana che investa tutti gli aspetti del sapere, nel quadro di un cambiamento generale della mentalità del mondo intellettuale italiano.

<sup>21</sup> In realtà, come viene ricordato nella *Lettera al Porcìa*, già prima degli anni milanesi, la lettura dei versi di Maggi e di Lemene aveva dato occasione di abiurare «il vano e l'affettato» per un più 'regolato' gusto arcadico. Cfr. *Intorno al metodo seguito ne' suoi studi. Lettera all'Illustrissimo Signore Giovanni Artico Conte di Porcìa* (1721), in L. A. Muratori, *Opere*, a cura di G. Falco – F. Forti, Milano-Napoli, Ricciardi, 1964, I, p. 11.

<sup>22</sup> Cfr. Sul rapporto Muratori-Orsi vedi il *Carteggio con Giovan Gioseffo Orsi*, a cura di A. Cottignoli, Firenze, Olschki, 1984. Cfr. inoltre C. Viola, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, Edizioni Fiorini, 2001; A. Cottignoli, *Orsi corrispondente muratoriano fra buon gusto e autorizzamento*, in Id., *Muratori teorico. La revisione della «Perfetta poesia» e la questione del teatro*, Bologna, CLUEB, 1987, pp. 37-47; Cottignoli, *Un inedito settecentesco: le Annotazioni di Giovan Gioseffo Orsi alla «Perfetta poesia»*, «Filologia e critica», VI (1981), pp. 426-441.

## 2. *La «perfetta poesia» e il programma culturale.*

Nella *Perfetta poesia* (1706), Muratori inizia a ragionare sull'uso delle facoltà conoscitive e, in relazione ad esse, sui rispettivi ruoli delle scienze e delle arti. La poesia è ricompresa tra i mezzi diretti all'ammaestramento degli intelletti umani, in quanto vera e propria «ministra», insieme alla storia e alla retorica, della filosofia morale nella quale vengono ricompresi lo studio delle leggi divine e umane, la politica e l'economia<sup>23</sup>. Fin dall'antichità, osserva Muratori, il loro legame era stato considerato strettissimo, tanto che nessuna distinzione veniva posta tra poesia e filosofia morale o teologia<sup>24</sup>. Come tutte le altre scienze e arti, la «vera e perfetta poesia» è regolata dalla «facoltà civile». Oltre ad essere «arte imitatrice e componitrice di poemi», la poesia si rivela perciò anche «arte subordinata alla filosofia morale o politica». In essa deve realizzarsi il perfetto equilibrio tra *docere* e *delectare*, vale a dire doveva «sempre dilettere e nello stesso tempo recare utilità alla repubblica»<sup>25</sup>.

La storia, invece, per Muratori è «la stessa morale in pratica, cioè spiegata con gli esempi delle azioni altrui». Non tende al diletto, ma fornisce una descrizione fedele dei costumi degli uomini secondo quella «mediocrità di vizio e di virtù» che li caratterizza<sup>26</sup>. È il frutto della sola memoria e in ciò si dimostra inferiore alla poesia perché questa, per il tramite della fantasia e dell'ingegno, è capace di attingere il «vero universale», mentre la storia rimane rappresentazione minuta di «veri particolari»; una conclusione, questa, che ripropone immutato il giudizio di Aristotele nella *Poetica* (1451b), ripreso ancora da Pallavicino, Castelvetro e Bacon<sup>27</sup>.

Su queste basi, Muratori si sforza di comprendere la funzione della poesia alla luce di un sistema del sapere pensato in accordo con la struttura metafisica del «mondo», inteso come «unione di molti ornamenti», come viene definito con espressione riecheggiante la letteratura retorica e barocca<sup>28</sup>. Secondo suggestioni platoniche, che rimandano all'idea della grande catena dell'essere e della gerarchia degli enti propria della tradizione di Dionigi Aeropagita, tutta la realtà è ripartita in tre regni: quello spirituale che comprende Dio, presenze angeliche e anima dell'uomo; quello umano, identificato con l'insie-

<sup>23</sup> L. A. Muratori, *Perfetta poesia spiegata e dimostrata con varie osservazioni*, I, Modena, Soliani, 1706, IV, p. 42.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 45. Ma vedi anche L. A. Muratori, *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti*, I, Venezia, Pasquali, 1742, IV, p. 150.

<sup>26</sup> Muratori, *Perfetta poesia*, I, IV, p. 42.

<sup>27</sup> Per un commento al passo della *Poetica* di Aristotele cfr. *ibidem*, XII, pp. 113 e sgg.

<sup>28</sup> Muratori, *Perfetta poesia*, I, VI, p. 70.

me delle relazioni tra anima e corpo; e il regno materiale che si riferisce a tutti i movimenti dei corpi e della materia. Ad ogni piano del reale corrisponde un piano di verità al quale si riferiscono le singole scienze. Così, in primo luogo, la teologia tratta del «vero soprannaturale», le matematiche si occupano del «vero astratto de' corpi, delle figure, de' numeri, de' suoni», la fisica, invece, del «vero della natura creata», mentre le «scienze pratiche» (teologia morale, filosofia dei costumi, giurisprudenza, politica, economia) del «vero de' costumi e delle azioni». Della morale, sono ancelle la retorica, la storia e la poesia, «nobili arti» che hanno per oggetto «il vero che è connesso con il buono», nella misura in cui la retorica persuade della sua verità, la storia lo rivela nei modi particolari in cui si presenta, la poesia lo raffigura per come dovrebbe essere «verisimilmente»<sup>29</sup>.

La poesia si distingue dalle altre scienze perché considera il vero non tanto per intenderlo o conoscerlo, quanto per imitarlo. La sua «essenza» consiste nell'«imitazione», fermo restando che i termini di «*rappresentare, imitare e dipingere*» indicano, per Muratori, «quell'azione, con cui parlando talmente si veste d'immagini e si esprime con sentimenti o vaghi o sensibili o nuovi o chiari o evidenti, e con parole sì convenevoli una cosa che l'intelletto per mezzo specialmente della fantasia l'intende senza fatica e con diletto particolare, e a noi può parere talvolta, per così dir, di vederla»<sup>30</sup>. Il principio del buon gusto fa qui la sua comparsa in quanto criterio estetico di discernimento del bello poetico, fonte di un diletto tanto maggiore quanto più si fonda sulla cognizione del vero: «il bello diletta e muove con soavità l'umano intelletto altro non è se non un lume e un aspetto risplendente del vero» e solo in quanto tale può essere oggetto di giudizio<sup>31</sup>. In linea con gli ideali culturali dell'Arcadia, i nuovi canoni estetici e stilistici vengono individuati nell'espressione 'breve', 'chiara' ed 'evidente'<sup>32</sup>. Il buon gusto diviene perciò regola di misura e di semplicità fondata sul modello di razionalità cartesiana, fatto proprio dal classicismo francese, e sulla base del quale diventa possibile archiviare in modo definitivo il principio che indicava nel riferimento all'autorità dei classici il solo criterio di validità estetica,

<sup>29</sup> *Ibidem*, VI, p. 69.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 67. Qui il buon gusto viene anche definito come il «saper giudicare in teorica e in pratica ciò ch'è bello, ciò ch'è deforme in poesia» (p. 63). Sull'estetica muratoriana, analizzata soprattutto nel suo rapporto con il canone barocco, si veda G. Morpurgo-Tagliabue, *Il concetto di gusto nell'Italia del Settecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1962.

<sup>32</sup> Muratori, *Perfetta poesia*, I, VI, p. 68.

secondo quanto sosteneva Giovan Gioseffo Orsi nelle sue *Considerazioni sopra la Maniera di ben pensare del padre Bouhours* (Bologna, Pisarri, 1703)<sup>33</sup>.

La questione della verità resta problema preliminare all'elaborazione di una nuova poetica nell'ambito della quale i principi della letteratura si comprendono alla luce di un quadro epistemologico che definisca le differenti funzioni della mente e lo statuto della conoscenza. L'invenzione poetica non presuppone processi sostanzialmente differenti da quelli con i quali si conosce il mondo della natura; si serve anzi delle medesime facoltà per animare le sue finzioni riferite a fatti possibili, supposti come veramente accaduti. Il finto della poesia prende forma nella fantasia a partire dalle sensazioni e dalle emozioni, ma resta radicato sulla realtà delle verità naturali e morali. Dallo stretto legame tra la sfera naturale e quella mentale, deriva un'attenzione del tutto particolare al «sistema della natura umana», a cui Muratori ricollega la disamina delle immagini mentali, sulla base delle diverse facoltà dell'anima.

L'immaginazione, concepita quale «arsenal privato ed erario segreto della nostra anima», raccoglie e conserva le immagini degli oggetti sensibili per dare «corpo e materia ai pensieri e alle operazioni interne dell'uomo». Se dall'intelletto dipendono le immagini o idee universali, legate al lavoro di astrazione del pensiero, la fantasia espone le immagini sensibili particolari, oppure ne crea di nuove a partire da quelle già apprese, ma senza interrogarsi sulla loro verità o falsità<sup>34</sup>. Le immagini della fantasia possono rivelarsi vere o verosimili solo in rapporto all'intelletto; in particolare possono esserlo in maniera «semplice e naturale», in altre parole diretta, oppure in modo «artificiale», vale a dire indiretto<sup>35</sup>. Se le immagini naturali pertengono soprattutto alla prosa, quelle artificiali sono proprie della poesia e sono le metafore, le iperboli, le parabole e le allegorie impiegate per rappresentare in modo figurato ogni genere di verità scientifiche, storiche o morali, realmente avvenute, ma anche solo meramente possibili<sup>36</sup>. È di questo «ammanto sensibile» che l'immaginazione riveste il 'vero' verso cui tende la ragione. Nell'artificio, in quanto via d'accesso alla novità e alla meraviglia, risiede la capacità del poeta di servirsi del falso come «vero travestito», cioè di

<sup>33</sup> Su questi aspetti, cfr. Viola, *Tradizioni letterarie a confronto*; ma si veda anche M. Fubini, *Dal Muratori al Baretti: studi sulla critica e sulla cultura del Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 140-141.

<sup>34</sup> Muratori, *Perfetta poesia*, I, XIV, pp. 154-155. Sulla 'teoria del fantastico' nella *Perfetta poesia* si veda M. Rak, *La fine dei grammatici: teoria e critica della letteratura nella storia delle idee del tardo Seicento italiano*, Roma, Bulzoni, 1974, pp. 359-454.

<sup>35</sup> Muratori, *Perfetta poesia*, I, XIV, pp. 156-157.

<sup>36</sup> *Ibidem*, ma anche XX, pp. 267-268.

produrre immagini che sono tanto più dilettevoli quanto più sono dirette a ritrarre le cose reali sotto nuova luce<sup>37</sup>.

Su questi presupposti si viene ad articolare una distinzione fondamentale tra la funzione passiva di apprensione dei dati sensibili e l'elaborazione creativa e riflessiva delle rappresentazioni secondo un processo che presuppone la partecipazione dell'intelletto e segna il discrimine tra razionale e irrazionale. La poesia è attività propria dell'immaginazione, ma, per il rapporto che intrattiene con la verità, innalzata a criterio di rappresentazione estetica, non può prescindere dal giudizio dell'intelletto che deve guidare la fantasia «non come assoluto padrone, ma come amico d'autorità». Deve cioè controllare i suoi «naturali deliri» per far emergere le immagini più adatte «a rappresentar qualche vero o verosimile, sia azione o costume o affetto o sentimento o altra cosa reale»<sup>38</sup>. Da qui la necessità del vaglio critico della ragione, volto a tenere lontano l'inverosimile, l'assurdo e l'irrazionale, onde impedire che il falso sia assunto dalla fantasia come reale e non come il mascheramento di qualche verità.

In questa prospettiva, Muratori rifiuta la riduzione della poesia alla 'prima apprensione', secondo la definizione proposta dal cardinale Sforza Pallavicino nel dialogo *Del bene* (1644)<sup>39</sup>. Quest'ultimo aveva visto nella semplice rassomiglianza tra l'immagine e l'oggetto rappresentato l'unico criterio da cui far dipendere la meraviglia e il piacere legato all'attività poetica: quanto più le favole della poesia assomigliavano alle cose reali, ritraendone ogni più minuto particolare, quasi fossero attente riproduzioni pittoriche, tanto più vivaci e fervide risultavano le immagini in esse impiegate e le passioni così ravvivate, a prescindere dal loro intrinseco grado di verità.

Contro questa opinione, Muratori chiama in causa Aristotele secondo il quale il confronto tra l'imitazione poetica e la cosa reale presuppone un «veloce sillogismo» che permette di riconoscere la rassomiglianza, fonte del diletto estetico<sup>40</sup>. Il piacere suscitato dalla poesia viene così a legarsi in maniera indissolubile all'uso della ragione e ad accrescersi nella misura in cui questa è adoperata non solo per mostrare la corrispondenza tra l'immagine poetica e il ricordo di un oggetto nella memoria, ma anche per rintracciare

<sup>37</sup> *Ibidem*, XVI, pp. 201-206.

<sup>38</sup> *Ibidem*, XVIII, p. 233.

<sup>39</sup> Cfr. S. Pallavicino, *Del bene*, Roma, Corbelletti, 1644, III, 49, pp. 452-453. Tali affermazioni saranno in parte corrette nel *Trattato dello stile e del dialogo* (1662). Su questi argomenti si veda C. Scarpati, E. Bellini, *Il vero e il falso dei poeti. Tasso, Tesauro, Pallavicino, Muratori*, Milano, Vita e Pensiero, 1990.

<sup>40</sup> Aristotele, *Retorica*, I, 11, 1371b, 9; *Poetica*, II, 2, 1152a, 30; 16, 1154b, 19.

i caratteri del vero in rappresentazioni del tutto nuove e prima sconosciute. Vero che resta, in questo modo, il metro di paragone dell'invenzione poetica.

Svincolare la poesia dal riferimento alla verità significava sottrarla alla regola della ragione, come aveva ritenuto lo Sforza Pallavicino, e finiva per esporla ai disordini dell'immaginazione. Ogni «sogno», «chimera», «delirio» o «falsità» avrebbe trovato così diritto a essere messa in versi «con ispe- ranza di dilettarci» e nessun limite si sarebbe potuto imporre a «chi sognas- se i più strani e mirabili oggetti, come i monti d'oro, gli uomini volanti per aria, e tutto il mondo incantato e volto sossopra da qualche ridicolo mago»<sup>41</sup>.

Come Sforza Pallavicino e Ludovico Castelvetro, Muratori lega la viva- cità e la forza della poesia alla 'descrizione minuta' o 'particolarizzazione' che, con la rassomiglianza all'oggetto rappresentato, smuove gli affetti e il diletto. Il verosimile, non più considerato in funzione della meraviglia, viene interpretato alla luce di un criterio di evidenza che riposa sulla comu- nicazione degli affetti e delle sensazioni capaci di restituire la realtà delle cose. L'imitazione poetica, in una tale prospettiva, acquisisce efficacia nella misura in cui riesce a riprodurre gli stessi effetti delle cose reali. Qui risiede tutta la sua evidenza o «enargia» e, da questo punto di vista, Muratori rifiuta la netta cesura posta dallo Pseudo-Longino tra il fine della poesia, cioè la capacità di muovere alla meraviglia (ἐκπληξίς), e quello della prosa, la chia- rezza espositiva (ἐνάργεια)<sup>42</sup>.

### 3. *Un nuovo sistema del sapere.*

Al tempo della *Perfetta poesia*, il riordinamento dell'archivio estense, il rapporto epistolare con Leibniz, le ricerche storiche iniziate a partire dalla vertenza di Comacchio e portate avanti con le indagini genealogiche sulla Casa d'Este<sup>43</sup>, avvicinano Muratori alla erudizione profana, fondata sulla

<sup>41</sup> Muratori, *Perfetta poesia*, I, IX, pp. 98-99.

<sup>42</sup> *Ibidem*, XIV, pp. 170-177. Sulla nozione di evidenza in Muratori si veda G. Baffetti, *Muratori tra «ingegno» ed «evidenza»*, in *Immaginazione e conoscenza nel Settecento italiano e francese*, a cura di S. Verhulst, Milano, FrancoAngeli, 2002, pp. 137-149.

<sup>43</sup> Sul rapporto Muratori-Leibniz, nato in occasione dalle comuni ricerche genealogiche, cfr. S. Bertelli, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1960, pp. 176 e sgg. Il carteggio tra Muratori e Leibniz era stato già pubblicato da Matteo Campori (*Corrispondenza tra L. A. Muratori e G. G. Leibniz conservata nella R. Biblioteca di Hannover ed in altri Istituti*, Modena, Vincenzi, 1892), ma si è in attesa di una nuova edizione; su questa cfr. I. Scaravelli, *Il carteggio Muratori-Leibnitz e gli antecedenti di un'edizione critica*, «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Antiche Province Modenesi», XIX (1997), pp. 367-395. Per la ricostruzione dell'ambiente culturale che fa da sfondo al ritorno, nel 1700, di Muratori a Modena, al lavoro di riordino

scienza giuridico-diplomatica, che diviene negli anni il principale oggetto d'interesse della sua storiografia. A partire da questi nuovi studi, emerge, in modo sempre più netto, un'idea unitaria del sapere storico, riscoperto come base di un moderno modello di ragione. Il razionalismo di cui Muratori si fa portavoce in ambito estetico investe tutta la cultura nel suo complesso e impone una nuova attenzione per la prosa e per la storia.

Su questo fronte, il *pamphlet* programmatico dei *Primi disegni* è il primo tentativo di riflettere su un concetto organico di cultura. In questo scritto, Muratori prefigura la possibilità di un'istituzione che sia il punto di riferimento di tutte le accademie presenti nei diversi contesti regionali italiani e il cui oggetto rimanga quello di «*perfezionar le arti e scienze col mostrarne, correggerne gli abusi e coll'insegnarne l'uso vero*»<sup>44</sup>. È questa l'occasione per ribadire il proprio ripensamento del modello arcadico: i tempi non sono più «poetici al pari del secolo prossimo passato», attacca Muratori, la «pompa della sola poesia» non è sufficiente a «pascere la fame» di chi, nel corso degli ultimi anni, cominciava a risvegliarsi dall'«ozio» e dal torpore delle sterili esercitazioni letterarie<sup>45</sup>. Bene hanno fatto le accademie che hanno intrapreso a trattare «l'erudizione ecclesiastica, la filosofia sperimentale e morale, la geografia ed altri importantissimi argomenti» di cui un chiaro esempio Muratori aveva trovato nelle istituzioni scientifiche fondate sul finire del '600 a Bologna dai fratelli Anton Felice e Luigi Ferdinando Marsigli<sup>46</sup>.

Nasce così la proposta di una lega culturale o di un'associazione che, dotata di proprie leggi e di una sua interna organizzazione, assicuri l'unione di tutti i letterati italiani, «di qualunque condizione e grado e professione», come anche di tutti gli istituti culturali, nella realizzazione della «riforma-

dell'archivio estense e ai rapporti con Leibniz cfr. *La corrispondenza di Lodovico Antonio Muratori col mondo germanofono: carteggi inediti*, a cura di F. Marri – M. Lieber, con la collaborazione di D. Gianaroli, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2010.

<sup>44</sup> L. A. Muratori, *Primi disegni della repubblica letteraria d'Italia*, in *Riflessioni*, I, p. 20. Lo scritto fu pubblicato nel 1704 a Venezia con falsa indicazione di Napoli, 1703, in seguito, con alcune modifiche, fu ricompreso nella seconda edizione delle *Riflessioni sopra il buon gusto* (1715).

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 17-19.

<sup>46</sup> In particolare, nei primi anni del Settecento, Luigi Ferdinando Marsigli fondava nello Studio di Bologna l'Accademia delle Scienze dell'Istituto che raccoglieva l'eredità dell'Accademia degli Inquieti di Eustachio Manfredi. Secondo Andreoli, la formazione di questo istituto ispira a Muratori, spesso a Bologna nei primi anni del Settecento, l'idea dei *Primi disegni*. Cfr. A. Andreoli, *Nel mondo di Lodovico Antonio Muratori*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 173-178. Sul ruolo e l'attività di questo istituto vedi anche M. Bego, *Cultura e accademie a Bologna per opera di Anton Felice Marisigli e di Eustachio Manfredi*, in *Accademie e cultura. Aspetti storici tra Sei e Settecento*, Firenze, Olschki, 1979, pp. 95-116.

zione» e dell'«accrescimento» delle arti e delle scienze, «per beneficio della cattolica religione, per gloria dell'Italia, per profitto pubblico, e privato»<sup>47</sup>. Questa «ideale repubblica», senza luogo fisso né provincia determinata, avrebbe accolto come suoi «arconti» coloro che si erano già distinti con libri «utili» nel vasto campo della «letteratura ed erudizione, sacra o profana», e che avevano dimostrato di servirsi della «critica» e di «cognizioni erudite» per trattare qualsiasi parte del sapere, arte liberale o scienza. Per contro, dovevano essere allontanati tutti gli autori di fatiche inutili e dannose, come erano «certi libricciuoli di divozione, delle storie triviali, di tante operette d'umanisti, o rettorici, e poeti, della pura logica, della pura giurisprudenza, della pura teologia scolastica o morale, di tanti zibaldoni, che vogliono comunemente appellarsi opere di schiena e non parti d'ingegno»<sup>48</sup>.

Il governo di questa «lega» di ingegni sarebbe stato demandato a un «primo arconte» e a cinque «consiglieri», in carica per tre anni. La repubblica letteraria veniva immaginata come suddivisa in cinque ideali provincie<sup>49</sup>. Gli arconti di ciascuna regione dovevano eleggere un proprio consigliere, mentre il primo arconte sarebbe stato eletto su scala nazionale<sup>50</sup>. L'iniziativa sarebbe stata promossa e si sarebbe retta sull'aiuto di cinque mecenati: il papa Clemente XI, la Repubblica di Venezia, il gran duca di Toscana Cosimo III de' Medici, il duca di Modena e Reggio Rinaldo I d'Este e il duca di Parma e Piacenza Francesco I Farnese<sup>51</sup>. A turno, ogni tre anni, a partire dallo stesso pontefice<sup>52</sup>, ognuno di questi mecenati avrebbe assunto la carica di «gran protettore, primo capo e regolatore dell'intera repubblica», al fine di sovrintendere al governo e al conseguimento di tutti gli impegni e le necessità che comportava un tale progetto: per esempio, arricchire di opere meritevoli le biblioteche pubbliche e private,

<sup>47</sup> Muratori, *Primi disegni*, p. 21.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

<sup>49</sup> Nella prima edizione del testo (1704), Muratori esplicita con più precisione queste provincie, individuate in quella «reale» che comprendeva i due Regni di Napoli e di Sicilia, quella pontificia dello Stato della Chiesa, quella «etrusca» nella quale rientravano il Gran Ducato di Toscana, le Repubbliche di Genova e di Lucca, insieme con la Lunigiana e gli altri feudi confinanti, quella veneta della Repubblica di Venezia, insieme con il Trentino e gli altri domini imperiali in Italia, quella lombarda, composta dai Ducati di Mantova, Modena e Parma.

<sup>50</sup> Muratori, *Primi disegni*, pp. 30-31.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>52</sup> Cfr. *ibidem*, p. 59: «Noi supplicheremo la Santità di N.S. a volersi degnare prima di tutti di accettar questo grado, il quale non durerà più di tre anni». Sarebbero poi dovute seguire la Repubblica Veneta, il Gran Duca di Toscana, il Duca di Modena e Duca di Parma. Inoltre al «Protettore» spettava di proporre quattro nomi di letterati tra i quali era eletto il «Primo Arconte» (cfr. *ibidem*, p. 29).

finanziare la costruzione di laboratori per incentivare gli esperimenti scientifici, provvedere a «premi» per svegliare «una nobilissima gara» tra le varie accademie; ma anche sostenere la fondazione di nuovi «Giornali de' Letterati», per far circolare le notizie sui libri e alimentare il dibattito culturale<sup>53</sup>, come da lì a poco, nel 1710, farà Apostolo Zeno con il «Giornale de' letterati d'Italia».

Questo inquadramento politico della Repubblica letteraria, che sembra trovare un punto di riferimento nel papato e nello Stato della Chiesa, in realtà spaventò molti, a partire dallo stesso Bernardo Trevisan che diffuse e promosse i *Primi disegni*<sup>54</sup>. Di certo, esso fu tra le ragioni all'origine della secca bocciatura da parte di Francesco Bianchini che era stato indicato, suo malgrado, come il «depositario» dei voti dell'istituzione e suo «primo arconte». Bianchini accusò di provincialismo il progetto muratoriano che gli sembrava nascere da malumori antifrancesi, sull'onda della polemica contro Bouhours<sup>55</sup>. Questo giudizio sancisce di fatto il fallimento dell'impresa, imponendo a Muratori una repentina marcia indietro. In ogni caso, l'idea di una repubblica letteraria nazionale rimane viva per tutto il Settecento nella coscienza di coloro che, in Italia, agiranno in funzione del rinnovamento civile, non tanto pensato secondo la prospettiva che sarà propria del Risorgimento, ma come orgogliosa rivendicazione, da una parte, del rinascimento italiano delle lettere, dall'altra, di un cattolicesimo che recupera la vena moralistica più pura dello spirito della Controriforma<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Muratori, *Primi disegni*, pp. 65-66.

<sup>54</sup> Muratori, sotto il nome di Antonio Lampridi, era entrato in contatto con Trevisan per far stampare a Venezia i suoi *Primi disegni*. Ne scaturì uno scambio fatto di continue repliche, complicato da correzioni e integrazioni – non gradite – agli scritti, ritardi nella loro stampa e, nell'ultima fase, tentativi di censura. La stessa introduzione alle *Riflessioni sopra il buon gusto* è il risultato di questo confronto che, soprattutto all'inizio, vede Trevisan cercare di legare la propria fortuna letteraria al programma di riforma. Paolo Ulvioni ha messo in luce i tentativi di quest'ultimo di presentarsi come il vero artefice delle proposte muratoriane, le sue riserve per gli aspetti politici del progetto che davano troppo spazio al papato, vedi P. Ulvioni, *Atene sulle lagune: Bernardo Trevisan e la cultura veneziana tra Sei e Settecento*, Venezia, Ateneo veneto, 2000.

<sup>55</sup> Cfr. la *Risposta* di Bianchini in G. F. Soli Muratori, *Vita del proposto Lodovico Antonio Muratori*, Venezia, Pasquali, 1756, Appendice III, pp. 246-251: «Onde io non posso acconsentire all'inventore, che si debba entrare in lega letteraria di nazione contro nazione, cioè senza metafore, in picca d'ingegno con oltramontani in materia di lettere, o con oltramarini, o con gli stessi indiani e cinesi, non più di quello che debba entrare la nostra età con le antecedenti, o con le future». Su questa vicenda cfr. Andreoli, *Nel mondo di Lodovico Antonio Muratori*, pp. 155-156.

<sup>56</sup> Per l'importanza degli ideali umanistici in Muratori vedi E. W. Cochrane, *L. A. Muratori e gli storici italiani del Cinquecento*, in *L. A. Muratori storiografo. Atti del convegno*

Al di là di questi aspetti, il fine del *pamphlet* è quello di richiamare i letterati a una restaurazione del gusto che segni il definitivo abbandono del barocchismo poetico e delle vacuità delle discussioni letterarie, in nome di un ideale di conoscenza collaborativa e pratica. È questo il nocciolo del programma muratoriano di riforma dei saperi

Il fine proposto della «purgazione», del «miglioramento» e dell'«accrecimento» delle scienze e della arti rappresenta un esplicito richiamo al *De dignitate et augmentis scientiarum* di Bacone. Per realizzare un tale scopo, bisogna innanzitutto «abbattere gl'idoli non ancor bene atterrati del gusto cattivo» che infestavano la grammatica, la poesia e la retorica<sup>57</sup>. In filosofia naturale è poi necessario superare l'autorità di Aristotele, ma senza canonizzare i moderni. Le pretese speculative della logica e della metafisica sono da ridurre e da mettere a confronto con i risultati conseguiti dal metodo sperimentale nella «storia della natura»<sup>58</sup>. Allo stesso modo, bisogna sottrarre la giurisprudenza alla sofistica, così come liberare le matematiche dalle astrazioni teoriche e impiegarle in modo più utile nelle scienze empiriche, dalla meccanica all'astronomia, dalla nautica alla geografia. Anche la teologia scolastica e quella morale vanno limitate per fare posto alla teologia dogmatica e a quella polemica, rivolte unicamente all'illustrazione dei dogmi della tradizione cattolica. Infine, gli studi eruditi necessitano di essere ampliati e promossi. Vastissimo diventa ora il campo dell'erudizione che spazia, senza soluzioni di continuità, dalla storia sacra a quella profana. Quest'ultima, in particolare, si allarga a comprendere, oltre alla cronologia e alla geografia delle nazioni antiche, lo studio della loro religione e dei loro costumi, della giurisprudenza e dei governi, della poesia, della filosofia, delle arti e delle scienze<sup>59</sup>.

Quello che affiora nel quadro tracciato da Muratori è un concetto unitario di cultura, capace di ricomprenderne i diversi ambiti in un articolato sistema delle scienze e delle arti che si perfeziona lungo la linea di un inde-

*internazionale di studi muratoriani*, Modena, 1972, a cura del Centro di studi muratoriani, Firenze, Olschki, 1975, pp. 227-240.

<sup>57</sup> Muratori, *Primi disegni*, p. 40.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 41-42: «Riponiamo poscia le maggiori speranze della nostra gloria nella filosofia, che appelliamo sperimentale. L'attenta osservazione degli effetti e delle cagioni delle cose, i cimenti, o vogliam dire gli esperimenti nuovi, il ritrovar nuove macchine e mezzi per giugnere più da vicino a conoscere la fabbrica, le virtù, l'origine, gli artifizi occulti, la lega o inimicizia, ed altre infinite qualità di tanti e sì cari corpi della natura, formanti il mondo terreno e celeste, moventisi o privi di moto: sono quegli studi che noi vorremmo principalmente coltivati da' nostri filosofi e che possono aiutati dal raziocinio porgere gran soccorso alla storia della natura».

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 50.

finito progresso. Le conoscenze sono legate fra loro in vista dei fini e dei bisogni dell'uomo. È questo il frutto di un moderno modello di ragione che, in ottica baconiana, è concepita come aderente alle cose e radicata nell'esperienza, fondata sulla condivisione delle idee e sulla loro discussione scientifica. Da questo punto di vista, è significativo che venga richiamata l'utilità di una comprensione storica delle dinamiche e dei processi attraverso i quali si sono costruiti i differenti rami del sapere.

Ancora nei *Primi disegni*, tra i compiti imprescindibili e più urgenti della futura lega di intellettuali, Muratori rileva la necessità di fornire una descrizione minuziosa delle condizioni in cui versavano le scienze. A tal fine, un gruppo di letterati sarebbe stato deputato a denunciare tutte le forme di abuso, soprattutto nell'insegnamento universitario, così da orientare nella giusta direzione la riforma delle lettere; un lavoro che si rivela tanto più importante perché preliminare alla diffusione del «buon gusto di erudizione» in tutti i campi di studio<sup>60</sup>. Fin da subito bisogna provvedere a redigere una storia generale della letteratura capace di spiegare le ragioni per le quali, in alcuni casi, le scienze e le arti fioriscano, mentre in altri, al contrario, decadano, fino a scemare del tutto<sup>61</sup>. La promozione di una maggiore consapevolezza critica, attraverso la ricerca storica, appare come il punto di partenza del rinnovamento culturale, nel quadro di un'articolazione enciclopedica della conoscenza.

Anche sotto questo profilo, Muratori fa tesoro delle indicazioni fornite da Bacone. Nel *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), Bacone aveva identificato la storia con l'esperienza per distinguerla dalla filosofia, fatta coincidere con la scienza<sup>62</sup>. Aveva poi sottolineato l'autonomia della storia civile da quella naturale, la prima tutta rivolta ai fatti umani, la seconda alle opere della natura<sup>63</sup>. Nella stessa *historia civilis* aveva ricompreso la storia sacra e la storia delle lettere e delle arti, da mettere nella lista dei *desiderata* umani<sup>64</sup>. La storia, in ogni caso, era posta alla base di un progresso scientifico che si dispiegava in modo non lineare, nelle forme antisistematiche di una collaborazione estesa e organizzata tra i diversi autori.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>62</sup> Cfr. F. Bacone, *De Augmentis*, II, II (*Opere filosofiche*, II, a cura di E. De Mas, Bari, Laterza, 1965, p. 88).

<sup>63</sup> *Ibidem* (*Opere filosofiche*, p. 89).

<sup>64</sup> *Ibidem*, II, IV (*Opere filosofiche*, p. 97). Qui Bacone divide la storia in *memoriae* (commentari e registrazioni), *antiquitates* (reliquie e altri monumenti), *historia justa* (cronache o annali, vite, e relazioni) (*ibidem*, VI).

Muratori andrà sempre più aggiornando questo modello di conoscenza a partire dalla consapevolezza maturata sul piano dei suoi studi eruditi. Le aspirazioni di riforma s'innestano nella più ampia problematica metodologica che fa da sfondo alla definizione del nuovo modello di letterato promosso nelle *Riflessioni sopra il buon gusto*.

#### 4. *Buon gusto come rifiuto delle «opinioni anticipate».*

Il buon gusto non è solo una formula retorica nata per liberare il mondo intellettuale italiano dai residui di secentismo, ma è concepito in quanto vero e proprio criterio del giudizio critico, fondato sull'accordo di autorità e ragione, da una parte, e di filosofia ed erudizione, dall'altra. La lotta contro le «anticipate opinioni» e contro l'attaccamento all'antico porta Muratori a ragionare sulle regole di un accordo fra filosofia ed erudizione grazie al quale pensare un moderno concetto di cultura.

La definizione di un tale accordo chiama in causa tutto il retroterra concettuale offerto dall'epistemologia post-cartesiana. Muratori raccoglie l'eredità degli autori della *Logique de Port Royal* (1662) e di quanti, sulla loro scia, al fine di dare fondamento all'erudizione religiosa, si erano sforzati di reintegrare le scienze della memoria nell'albero della conoscenza dalla quale Descartes le aveva escluse. Una volta esteso il metodo cartesiano a campi del sapere prima esclusi, la stessa nozione di *bon sens* aveva acquisito un valore nuovo. Dapprima intesa quale capacità naturale e immediata di distinguere il vero dal falso, quella stessa nozione ora veniva gradualmente sottratta alle regole dell'evidenza intuitiva per essere compresa, con una significativa correzione, in quanto 'ragionevolezza' filosofica applicata al giudizio relativo agli avvenimenti umani, o in ogni caso contingenti. Un cambiamento di prospettiva, questo, che permetteva di riconsiderare l'ambito del verosimile e del probabile sul piano di una certezza morale e fattuale, fondata sulla concordanza delle testimonianze e volta a giustificare l'autonomia epistemologica delle discipline morali<sup>65</sup>.

A una tale ragionevolezza, come anche alle categorie poste dalla logica portorealista, fa riferimento il buon gusto muratoriano che, da questo punto di vista, tende a fondersi con un concetto ampio di *ars critica*, non solo rivolta

<sup>65</sup> Su questi temi vedi C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, FrancoAngeli, 1983; sulla *Logique de Port Royal* cfr. in particolare pp. 106-127; Id., *Materie di fatto, procedure di prova e sistemi del sapere nei secoli XVII e XVIII*, in *La ragione e le sue vie. Saperi e procedure di prova in età moderna*, a cura di C. Borghero – C. Buccolini, Firenze, Le Lettere, 2015, pp. 357-395.

all'interpretazione dei testi antichi, ma estesa a tutto il sapere, fondato, in qualche modo, sull'accordo di ragione e di autorità. Il vocabolario baconiano si amalgama a un cartesianesimo di fondo. La ragione critica diventa la misura di una cultura fondata sull'esperienza e sulla storia, diretta al perfezionamento dell'uomo e della società. L'erudizione, non più scienza della memoria fondata sull'accumulo sterile di informazioni, si apre a tutto l'arco delle conoscenze naturali e storiche. Il compito della filosofia diviene quello di procedere risalendo la catena delle relazioni fra le cose per ritrovare i primi principi del conoscere e dell'agire umano, a partire dai quali organizzare tutto il sapere.

In questo contesto, il programma di emendazione delle facoltà conoscitive viene a completarsi con la critica dei pregiudizi. Muratori spiega che per «opinioni anticipate» è da intendersi «quel credere ai sensi nostri e alla nostra fantasia, o alla relazione altrui, (...) senza averne prima fatta la convenevole esamina coll'intelletto e senza esserne stati convinti dalla ragione»<sup>66</sup>. Si tratta di forme di prevenzione per lo più prodotte dall'alta «stima» ispirata dall'«acutezza dell'intendimento» e dalla «vastità dell'erudizione» di qualche maestro<sup>67</sup>. Un tale credito fa sì che alcuni autori, agli occhi dei loro seguaci, appaiano ben presto quali certissimi espositori del vero, come se fossero dotati di «soprannaturali talenti»<sup>68</sup>. La «fama», gli «encomi» e, talvolta, la «smoderata venerazione» per l'antichità ne alimenta quell'«idea magnifica» che li innalza sopra ogni altro. Più che l'intelletto, è qui soprattutto il «movimento dell'immaginativa» all'origine di un errore che, qualora perseguito con ostinazione, degenera in qualcosa di simile a forme di «delirio» idolatrico e di fanatismo superstizioso.

In effetti, come viene affermato in termini non lontani da quelli usati da Bacone<sup>69</sup>, «per la medesima via, per cui la sciocca gentilità giunse a divinizzare gli uomini riguardevoli in virtù eroica, giungiamo ancor noi spesso a credere caduti dal cielo, infallibili, impeccabili certi scrittori e maestri, che certamente furono eccellentissimi per le virtù intellettuali, ma pure furono uomini»<sup>70</sup>. Tali prevenzioni avevano finito per rendere la filosofia «piuttosto un cercare ciò che insegni quell'idolo, che un cercare ciò che insegni la verità e la ragione»<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, V, p. 157.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>69</sup> Cfr. F. Bacone, *Novum Organum*, I, 46. Sulla natura religiosa della metafora degli idola in Bacone cfr. A. Milanese, *Bacon et le gouvernement du savoir. Critique, invention, système: la pensée moderne comme épreuve de l'histoire*, Paris, Garnier, 2016, p. 131.

<sup>70</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, V, p. 160.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 161.

In ogni caso, se, da una parte, Muratori sostiene il rifiuto del principio di autorità e dei giudizi che non siano passati al vaglio della ragione, dall'altra, raccomanda di non cadere nell'abuso opposto di mettere in dubbio ogni cosa, fino a «figurarsi che tutte e tutti i primi più evidenti principi sien falsi per esaminarli di nuovo quasi con superstizioso rigore»<sup>72</sup>. È il rischio del pirronismo che si accompagna a quello dell'eresia quando, «col pretesto di sradicar ciò che è falso», vengono messe in crisi le verità della religione oppure, nella forsennata ricerca della «novità», si muove guerra alle comuni opinioni e, «sopra le rovine degli altri», si tenta di innalzare la propria fama letteraria<sup>73</sup>. Piuttosto, bisogna guardarsi «dall'uno abuso senza cadere nell'altro». Da questo punto di vista, la ricerca della verità deve tenere presenti le forze e i limiti delle nostre facoltà, per trovare un equilibrio tra l'autorità della tradizione e l'evidenza della ragione.

Muratori predica la prudenza intellettuale come *forma mentis* del letterato nell'esercizio di qualsiasi arte o scienza, compresa nella variegata enciclopedia del sapere. Se, sul piano particolare, ogni singola disciplina ha i propri termini «estremi» da rispettare, il «buon gusto universale», per la mente che si appresta a giudicare, deve rappresentare un principio di giusta misura che realizza l'ideale antico, ma di sapore umanistico, del *ne quid nimis*<sup>74</sup>. Si tratta di rifiutare gli eccessi, di evitare posizioni che portano tanto a una cieca venerazione degli autori antichi, quanto al rifiuto di tutte le opinioni acquisite in vista di una acritica smania del 'nuovo'. È invece necessario rispettare i limiti della conoscenza umana e, quando è opportuno, conciliare pareri opposti in soluzioni medie. Tale appello alla moderazione suona come un monito soprattutto nei confronti degli studi religiosi per equilibrare le spinte eterodosse e radicali, nutrite da una razionalità prevaricante sulla tradizione, e quelle conservatrici ma 'inerudite', fondate su un'ignoranza che fomenta la superstizione<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 165-167.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 169.

## IL NUOVO MODELLO DI LETTERATO

### 1. *La formazione del giudizio.*

Bernardo Trevisan, nella sua introduzione alle *Riflessioni sopra il buon gusto*, rimarcava come Muratori avesse esposto soltanto una «pratica» del buon gusto, alla quale egli si apprestava ad offrire una più adeguata «teorica», tesa a dimostrare in cosa esso consistesse e quali mezzi fossero necessari per conseguirlo<sup>1</sup>. Era certo un'osservazione non priva di una certa malizia, ma che rispecchiava, in fondo, un certo disimpegno di Muratori, almeno in quest'opera, nei confronti di teorizzazioni o di analisi complesse, tanto nel generale quanto nello specifico. Del resto, lo scritto nasce soprattutto come documento programmatico che amplia, corregge e giustifica le proposte dei *Primi disegni*<sup>2</sup>. Anche per questo, non si presenta in quanto trattato assiomatico, ma come discorso aperto e libero attraverso il quale, con una certa franchezza, s'intende «additar le cose necessarie» senza pretendere di

<sup>1</sup> La premessa di Trevisan è infarcita di barocchismi, di riferimenti retorici e conserva un impianto essenzialmente scolastico. Tra i rimandi eruditi, anche Niccolò da Cusa che aveva parlato di una «*infirmitas gustus* la quale *rationem seducit*». La nozione di buon gusto viene definita in vario modo: sia come interiore appagamento grazie al «sentimento» nato dal «conformarsi a quanto la ragione acconsente»; sia in quanto «senso comune» che consiste nella capacità di «apprendere gli oggetti» e di «distinguere le loro spezie con tutte le sue proporzioni»; ma anche come la particolare «disposizione» dell'anima a ricevere le forme «nel loro vero essere» e «l'abito, che in lei vive di misurarle sempre col vero, e di accordarle sempre col bene». Sulla *Teorica del buon gusto* cfr. F. M. Crasta, *L'eloquenza dei fatti: filosofia, erudizione e scienze della natura nel Settecento veneto*, Napoli, Bibliopolis, 2007. Su Muratori e Trevisan, cfr. P. Ulvioni, *Atene sulle lagune: Bernardo Trevisan e la cultura veneziana tra Sei e Settecento*, Venezia, Ateneo veneto, 2000, pp. 105-123.

<sup>2</sup> B. Maioli de Avitabile, nell'avvertimento *Al lettore* dell'edizione del 1715, affermava che le *Riflessioni* dovevano essere pensate come «le regole, e le basi della *Repubblica letteraria d'Italia*» (cfr. L. A. Muratori, *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti*, I, Venezia, Pasquali, 1742, *Al lettore*, p. n. n. [3]).

«spianarle» perfettamente, né di analizzarle in profondità<sup>3</sup>. In quest'ottica il testo mantiene un taglio pedagogico e didattico, per alcuni versi non lontano dalle forme della retorica precettistica. *Le Riflessioni* appaiono così come un vero e proprio compendio con il quale s'intende fornire ai giovani letterati più che un metodo, una metodica generale di ricerca e di studio, per metterli in contatto con la ragione moderna e con la nuova prassi scientifica.

Nonostante il carattere volutamente antisistemico e la natura disimpegnata dell'opera, i due tomi, scritti a breve distanza tra loro, sebbene pubblicati in anni diversi, anche a causa delle intromissioni e dei rinvii di Trevisan, al quale erano stati affidati<sup>4</sup>, vengono a strutturarsi intorno ad alcuni temi portanti. Al centro del primo volume, pubblicato a Venezia nel 1708, è ancora la riforma delle lettere che mette in gioco la critica delle facoltà dell'animo con il nuovo sistema delle scienze che ne deriva, alla luce di un più equilibrato rapporto tra ragione e autorità. Il secondo volume, pubblicato a Napoli, nel 1715, sebbene proceda per ordine sparso, integrando variamente l'altro, mantiene come suo filo conduttore la definizione del rapporto tra filosofia ed erudizione. In tal maniera, le *Riflessioni* accompagnano il definitivo passaggio della categoria di buon gusto da criterio estetico a programma culturale costruito intorno all'ideale baconiano di scienza utile, fondata sui «cementi» dell'esperienza e sulla funzione propedeutica della storia. In una tale categoria viene ora ritrovato il principio che spinge gli ingegni a riconoscere «ciò che sia il meglio, e il perfetto» nelle arti e nelle scienze, attraverso la critica di «ciò che sia difettoso, o imperfetto o mediocre»<sup>5</sup>. Se ogni singola branca del sapere richiede una riforma particolare che ne favorisca il progressivo miglioramento, il «buon gusto universale», che «scorre» in ogni sorta di letteratura, coincide con la formazione della facoltà di giudizio, affinché gli studi siano positivamente impiegati a «coltivare e rischiarare il medesimo intelletto per ben giudicar delle cose stesse e delle notizie che si ricevono», invece che per «empiere il capo di molte cose e notizie per poter discorrere, [e per] far comparsa nel mondo»<sup>6</sup>.

Lo stabilimento della repubblica letteraria e il rinnovamento delle scienze passano allora per un'emendazione delle facoltà conoscitive. Si inizia così a definire il problema gnoseologico, che sarà ripreso e approfondito, con mag-

<sup>3</sup> Cfr. Muratori, *Riflessioni*, I, II, p. 115.

<sup>4</sup> Trevisan interviene anche sul testo del primo volume con una serie di aggiunte che verranno emendate da Muratori nella seconda edizione, pubblicata a Napoli (con falsa indicazione di Colonia), nel 1715 insieme al tomo II, per tramite di Biagio Maioli de Avitabile e Costantino Grimaldi. Su questi aspetti cfr. Ulvioni, *L'Atene sulle lagune*.

<sup>5</sup> Cfr. Muratori, *Riflessioni*, I, II, p. 113.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 114.

giore attenzione, soltanto a partire dalla lettura di Locke, avvenuta intorno al 1726<sup>7</sup>. Nelle *Riflessioni*, Muratori affronta l'argomento in modo aperto, senza pretendere di chiarire definitivamente l'«oscuro sistema dell'anima», ma, comunque, alla ricerca di una mediazione tra diversi autori e molteplici tradizioni, da Aristotele ad Agostino, da Bacone a Cartesio. Da questo punto di vista, anche l'iniziale distinzione delle tre primarie «virtù» o «potenze», «*intelletto, memoria e volontà*»<sup>8</sup>, resta incerta. Come l'autore stesso dichiara, una tale divisione lasciava indeciso lo statuto e l'effettivo ruolo della memoria: se questa deve ridursi a semplice proprietà dell'intelletto legata all'apprensione sensibile, come volevano i peripatetici per i quali non esistevano che due facoltà, l'intellettiva e l'appetitiva; o se invece deve intendersi come autonoma potenza dell'animo, in accordo con la tradizione platonica, filtrata soprattutto da Agostino, che ne assicurava e ne difendeva l'imprescindibile dimensione spirituale, del tutto svincolata dalla sensibilità e dall'immaginazione<sup>9</sup>. Si tratta del resto di una tripartizione che, nel corso dell'opera, si arricchisce e si complica con le differenti funzioni della fantasia, associata in qualche modo alla memoria, dell'ingegno e del giudizio, concepite piuttosto come forze e proprietà intellettuali. In particolare, il giudizio appare qui come «saggio governatore ed ajo» che regge le potenze dell'animo «nel cammino delle scienze, col tenerle ben lungi da ogni precipizio e coll'additar loro la via migliore»<sup>10</sup>. In questi termini, se ben corretto «per quello che riguarda allo studio e alla coltura delle lettere», esso coincide con quel senso di misura che definisce il buon gusto; indica perciò una capacità critica da maturarsi con il tempo, con l'esercizio e con l'esperienza.

Nell'intento di precisare i nuovi parametri del gusto letterario, il primo volume delle *Riflessioni* tratta soprattutto delle diverse facoltà conoscitive di cui sono ripercorsi limiti e abusi. Muratori esamina in successione i vizi della volontà, dell'ingegno e del giudizio che formano l'intelletto e, infine,

<sup>7</sup> Ne informa una lettera indirizzata a Giuseppe Riva (Lettera a Giuseppe Riva del 5 dicembre del 1726, in L. A. Muratori, *Epistolario*, a cura di M. Campori, Modena, Società tipografica modenese, 1901-1911, VI, 1903, p. 2598). Per il progressivo interesse di Muratori verso i libri e gli autori inglesi cfr. F. Negri, *Libri e autori inglesi nell'Epistolario di L. A. Muratori*, in *Bibliothecae Selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 1993, pp. 571-579. Su Muratori e Locke, cfr. A. Vecchi, *La critica del Muratori al Locke*, «Divus Thomas», LIV (1951), pp. 213-222.

<sup>8</sup> Muratori, *Riflessioni*, p. 116.

<sup>9</sup> *Ibidem*. Più tardi nella *Filosofia morale* (1735) e nella *Forza della fantasia* (1745), Muratori preferirà far rientrare la memoria nell'ambito della fantasia, concepita come potenza materiale che ha la sua sede nel cervello.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 119.

della memoria e della fantasia. La descrizione del cattivo uso delle capacità umane è funzionale alla ricerca di un nuovo modello di letterato conforme ai caratteri della moderna repubblica delle lettere che si regge sulla critica e sul civile scambio di opinioni. Da questo punto di vista, se Muratori rimane legato a certe forme della trattatistica secentesca, da Tesauro a Pellegrino, a Pallavicino e a Bartoli, del tutto assente è in lui il ripiegamento sulla retorica aristotelica e sui modelli antichi; emerge invece una chiara presa d'atto della nuova mentalità culturale, nella direzione di un ritorno ai fatti e di una riconquista del concreto, nel mutato contesto intellettuale della scienza moderna.

## 2. *I costumi del letterato.*

Una volontà purgata dalle passioni è la condizione per l'esercizio dello studio e della pratica delle scienze secondo i dettami del buon gusto. L'amor proprio spinge alla falsa «adulazione» che svia dal fine generale della conoscenza, diretto ad apprendere il vero e a intendere il bene per praticarlo; essa è invece mossa dal desiderio di gloria, di fortuna e di fama personale. Altrettanto nefasta è poi l'«*involontaria adulazione*» che, sebbene meno «sfacciatamente», rimane alimentata da egoismo e da ambizioni personali, benché celate sotto il velo di un'apparente amore per il vero. In tal caso, affermiamo o neghiamo qualcosa, ci impegniamo per la verità di qualche opinione nella misura in cui, almeno in via indiretta, ne traiamo certi benefici particolari. Un esempio viene subito ritrovato nel «tacito incanto» che avvolge quelle false lodi ai libri, elargite dagli autori soltanto nella speranza di ritrovarle al più presto ricambiate<sup>11</sup>.

Muratori fa qui tesoro della lezione della letteratura moralistica francese che, specie con Jacques Esprit e Pierre Nicole, aveva fatto oggetto di attenta analisi i diversi mascheramenti dell'amor proprio<sup>12</sup>; un moralismo, di matrice agostiniana, impiegato soprattutto per definire il giusto comportamento del letterato che deve imparare a ben conoscere e controllare le proprie passioni,

<sup>11</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, III, pp. 123-125.

<sup>12</sup> Sul problema delle passioni nel pensiero etico e politico di Muratori, vedi C. Contino, *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori*, Firenze, Olschki, 1999. Più in particolare, su Muratori e Pierre Nicole cfr. G. Bedoni, *Muratori e Nicole*, «Muratoriana», 14 (1967-1968), pp. 25-58 che si concentra maggiormente sul rapporto con il giansenismo. J. Solé, *Étique chrétienne et anthropologie: du pessimisme de Pierre Nicole à l'optimisme de Muratori*, in L. A. Muratori e la cultura contemporanea. *Atti del Convegno internazionale di studi muratoriani: Modena, 1972*, Firenze, Olschki, 1975, pp. 353-359, si dimostra più attento a cogliere le differenze tra le due concezioni, quella di Nicole, proiettata verso il distacco dal mondo, quella di Muratori rivolta alla guida morale dell'uomo lasso, tramite il controllo degli affetti e delle passioni.

per evitare di giudicare in modo distorto e corrotto. In effetti, la vanità legata al desiderio di gloria rappresenta sempre un grande motivo di errore, soprattutto laddove spinge gli autori verso un eccessivo amore della novità che, nelle materie di religione, risulta in ogni caso dannoso<sup>13</sup>. Certo, altrettanto negativo sarebbe uno stoico ascetismo che deprima l'orgoglio fino ad eliminare tutti gli affetti propri dell'umana debolezza, bisogna piuttosto fare in modo che questi siano «temperati e moderati dalla retta ragione e nel coltivamento delle scienze stieno colla dovuta subordinazione al fine primario ed essenziale, che è la cura del vero»<sup>14</sup>. L'attenzione viene allora richiamata sui pericoli derivanti da una volontà «signoreggiata da mille strane passioni, e specialmente il troppo amore, e dalla troppa estimazion di se stesso»<sup>15</sup>. I letterati devono vigilare «acciocché l'altre passioni non prendano questa maschera d'amore del vero e poi ci tradiscano: siccome tuttodi avviene ne' costumi e nelle operazioni morali, nelle quali ci par di volere e di cercare il solo bene onesto, mentre unicamente cerchiamo di appagar la nostra ambizione, e ogni altro più basso affetto»<sup>16</sup>.

Maldicenza, tracotanza e iracondia, in accordo con Cicerone (*De finibus*, I, 27), testualmente riportato da Muratori, fanno la rovina della repubblica letteraria. Nella misura in cui le passioni divengono i soli moventi delle reciproche censure, le ingiurie e le offese si sostituiscono alle «civili maniere di riprendere il parer de gli altri» e a quella «non baldanzosa franchezza» che nasce «dall'evidenza della ragione»<sup>17</sup>. Contro il malcostume proprio delle contese intellettuali che vedevano fronteggiarsi dotti ed eruditi nello «stecato letterario», unicamente animati da vanagloria e desiderio di vendetta, viene richiamato il valore del «diligente studio delle leggi morali e critiche», capaci di frenare le cieche passioni. Fuori dal controllo della retta ragione, gli affetti non solo confondevano la naturale capacità di riconoscere l'«evidenza della verità», ma finivano per spegnere la spinta ad agire secondo il principio di «carità naturale d'uomo onorato e cristiano»<sup>18</sup>. Proprio su questi problemi, alle *Riflessioni sopra il buon gusto*, sarebbe dovuto seguire un trattato sui *Costumi de' letterati* per esporre il corretto comportamento da tenere nelle dispute da parte di eruditi e scienziati<sup>19</sup>. In realtà, se, per questioni di

<sup>13</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, III, p. 126.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 131; per il riferimento a Cicerone cfr. *De finib.*, I, 27.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>19</sup> *Ibidem*, II, *Al lettore*, p. n. n. (2): «Avrei anche pensiero di trattare un giorno dei *costumi de' letterati*. Ma quanto utile sarebbe un tal assunto, altrettanto ancora sarebbe pericoloso; e però prendo tempo a pensarci».

opportunità, Muratori abbandonerà un tale progetto, mentre attendeva alla stesura del secondo volume delle *Riflessioni*, ebbe comunque modo di vedere e revisionare la dissertazione di Giovan Gioseffo Orsi, *De moralibus criticae regulis*<sup>20</sup>, pubblicata anonima a Bologna, nel 1707, sebbene con l'indicazione di Colonia, 1706, e che rifonde buona parte delle idee muratoriane relative al governo della volontà da parte del letterato di buon gusto.

Quest'opera che, in seguito, viene raccomandata nel tomo II delle *Riflessioni*<sup>21</sup>, si inseriva tra le polemiche nate, a partire dal 1689, tra Marcello Malpighi e Giovanni Girolamo Sbaraglia. La controversia riproponeva nell'ambito medico-scientifico la consueta dialettica tra antico e moderno. In discussione era soprattutto l'uso della scienza anatomico-fisiologica nella pratica medica, la cui utilità Sbaraglia, in coerenza con il suo orientamento galenico, aveva messo in dubbio nella lettera *De recentiorum medicorum studio dissertatio epistolaris ad amicum* (1689)<sup>22</sup>, mentre Malpighi, in prospettiva galileiano-cartesiana, aveva difeso nella *Risposta* apparsa in latino nell'*Opera posthuma* (1697). Il confronto si era poi protratto, con toni accesi, nei primi anni del Settecento, ripreso in particolare da Sbaraglia nell'*Oculorum et mentis vigiliae* (1704), al quale, a difesa di Malpighi, rispondevano due *Epistolae* pubblicate, nel 1705, da Giovanni Battista Morgagni, benché sotto lo pseudonimo di Orazio de Floriani, per la prima, e Luca Terranova, per la seconda<sup>23</sup>. Orsi, intenzionato a prendere la

<sup>20</sup> Il titolo completo è *De moralibus criticae regulis compendiosa monita, ad quorum normam veluti obiter exiguntur tum controversia prius agitata inter celeberrimos viros Marcellum Malpighium, et Joannem Hieronymum Sbaraleam, tum quaedam Epistolae nuper a quibusdam illius asseclis adversus hunc evulgate*, Coloniae, typis Eymerici de Francal, 1706. Il testo era introdotto da una dedica firmata da Alamanno Laurenzi. Fu recensita sul «Giornale de' letterati» del (1710, tomo IV, art. XII) nell'ambito di un lungo articolo che riassumeva le fasi della polemica tra Sbaraglia e Malpighi.

<sup>21</sup> Muratori, *Riflessioni*, II, XV, p. 271: «Per fare una critica contra d'altrui bisogna prima aver ben bene criticato con severità l'intenzione, le forze, le ragioni nostre. Per farla bene, bisogna così decorosamente e acconciamente combattere che il censurato senta gli errori suoi, senza che gli resti campo d'accusar noi de' nostri eccessi. Vedi il trattato *De moralibus criticae regulis*, opera d'un autore italiano pubblicata in Colonia l'anno 1706».

<sup>22</sup> Fu pubblicata anonima, a Bologna, con la falsa indicazione di Gottinga, 1687. Ad essa seguì una seconda lettera, *De recentiorum medicorum studio, dissertatio epistolaris secunda ad amicum*, pubblicata anonima, nel 1693, a Vienna, con falsa indicazione di Napoli.

<sup>23</sup> *Horatii de Florianis Epistola, qua plus centum, et quinquaginta errores ostenduntur in recenti libro inscripto Oculorum, et Mentis Vigiliae, (...) Huic praefixa est quasi vice Praefationis altera Epistola in illud idem Argumentum a Luca Terranova (...)*, Romae, Typis Ioannis Francisci Buagni, 1705. Sulla polemica Malpighi-Sbaraglia, cfr. C. Preti, *Malpighi Marcello*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, LXVIII, 2007, pp. 271-276; «Giornale de' letterati d'Italia», IV, Venezia, presso Giovanni Gabriele Hertz, 1710, pp. 263-

penna in favore di Sbaraglia, ma consigliato e diretto da Muratori, messo al corrente fin da subito<sup>24</sup>, lesse tutta la *querelle* nel contesto di una riflessione sui criteri morali che dovevano guidare l'attività letteraria e critica. Già nella dedica al cardinale Pietro Ottoboni, firmata dal padre Alamanno Laurenzi, ma di mano dello stesso Muratori<sup>25</sup>, veniva spiegato come le controversie tra Malpighi e Sbaraglia erano state solo l'occasione per affrontare un argomento più nobile. Tra le cure necessarie alla repubblica delle lettere, vi erano i precetti e i rudimenti della «critica franca» (*germana critica*) e così la recente disputa, ricca di diversi abusi, aveva permesso non solo di ricordare le nefandezze cui cedono i censori, ma anche di metterle sotto gli occhi di tutti<sup>26</sup>.

Con grande apparato erudito, l'autore delle *Considerazioni*, sulla scia di quanto aveva già rimarcato Pierre de Villiers nel suo *Traité de la satire* (1695), chiariva la differenza della critica dalla satira e dalla calunnia. Del tutto lontana da quest'ultima che, fondata su invenzioni e menzogne, era usata per offendere gli oppositori, la critica era ben diversa anche dalla satira. Infatti, non nasceva per mettere in luce i vizi personali, ma per contrastare quelli propri delle opinioni e dei ragionamenti, dovuti, nel più dei casi, a ignoranza<sup>27</sup>. A tal fine, i diversi letterati dovevano rilevare gli errori senza ledere l'onore degli altri. Quando invece il movente che animava le censure e le apologie risiedeva, non nella difesa della verità, ma nella vanità e nel desiderio di

292; S. Danielli, *Raccolta di questioni intorno a cose di botanica, notomia, filosofia e medicina agitate già tra Marcello Malpighi e Giangirolamo Sbaraglia*, Bologna, per Lelio Dalla Volpe, 1723.

<sup>24</sup> Il 3 dicembre 1705 Orsi comunica a Muratori l'intenzione di preparare una risposta alle lettere firmate da Orazio de Floriani e Luca Terranova (in realtà Morgagni) e gli chiede di farsi carico della revisione dell'opuscolo: «Trattandosi di molti punti di erudizione potrebbe anche V.S. eccellentissima aiutar la parte a me amorevole con qualche buon lume» (*Carteggio con Giovan Gioseffo Orsi*, a cura di A. Cottignoli, Firenze, Olschki, 1984, Lettera 356, p. 290).

<sup>25</sup> È ciò che sembra suggerire una lettera di Orsi del 28 marzo 1707, nella quale, parlando delle varianti proposte per il titolo dell'opuscolo (non specificate nella lettera), afferma che quella preferita da Muratori si dimostra migliore «in due circostanze; cioè nell'accennare che l'opuscolo è un'epitome o compendio delle regole morali, sopra cui per altro potrevesi formare un vasto volume; e nel dire che *obiter* si toccano le consapute controversie, quasi che di queste solamente si tratti per esemplificar la teorica antidetta: il che confronta con quanto espose Vostra Signoria eccellentissima nella dedicatoria» (*Carteggio con Giovan Gioseffo Orsi*, Lettera 454, pp. 365-366). In seguito, si fa riferimento al padre Laurenzi come al «religioso, che si è contentato prestar il suo nome per la dedicatoria». Orsi fa inoltre sapere come fosse stato lo stesso Laurenzi a richiedere che l'indicazione del libro, benché falsa, «apparisca da luogo che realmente esista, come sarebbe o *Colonia* o *Anversa* o *Amsterdam* o *Lione*» (*ibidem*). La città scelta sarà Colonia, la stessa che comparirà sul frontespizio della seconda edizione delle *Riflessioni sopra il buon gusto* (1715), pubblicate in realtà a Napoli.

<sup>26</sup> Cfr. Orsi, *De moralibus criticae regulis*, pp. VI-VII.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 1-9.

vendetta, era inevitabile ricorrere alle offese e alle provocazioni, con l'unico fine di screditare gli avversari, a prescindere da ogni questione di merito sulle posizioni da loro espresse<sup>28</sup>. In questo senso, riguardo alle controversie letterarie, Orsi distingueva fra *provocans criticus* che, con oneste critiche, chiamava qualcuno a difendersi, e *provocans injuriosus* che, al contrario, si serviva di insulti e scherni per condurre le dispute<sup>29</sup>.

Al di là dei termini specifici della *querelle* medico-scientifica tra Sbaraglia e Malpighi, vagliata alla luce di un attento esame e nell'ambito della quale Orsi tendeva a sostenere le parti dell'amico Sbaraglia<sup>30</sup>, l'intero inquadramento moralistico della questione si lega al processo di riforma dei modi di fare cultura portato avanti nelle *Riflessioni*.

La formazione del buon gusto letterario, per Muratori, richiede un saggio governo della volontà, capace di far prevalere il solo fine della ricerca del vero, da una parte, e la moderazione ispirata alla carità cristiana, dall'altra. Bisognava mettere un freno alle «occulte ruote dell'affetto» che «nostro mal grado ci trasportano in sinistri giudizi»<sup>31</sup>. Coloro che si apprestavano a criticare un'opera, prima di iniziare a scrivere, dovevano riflettere sulle intime ragioni che portavano a difendere o attaccare gli autori e i loro libri. Soprattutto erano da rigettare quelle censure praticate con disprezzo e con offese che comportavano l'immediata voglia di vendicarsi e di replicare, quand'anche ne mancassero le ragioni. Accorgimenti morali, questi, viene fatto notare, tanto più stringenti per tutti i curatori di «Giornali de' letterati» che, quali vere e proprie «memorie per le scienze, e per le arti», dovevano impegnarsi a informare dei meriti e dei demeriti dei libri e delle diverse pubblicazioni. A tal proposito, Muratori osserva che «ogni censore e critico alza un tribunale ed ha l'obbligazione di farci presiedere la giustizia e l'amore del vero»<sup>32</sup>.

Riconoscere e controllare le passioni che alterano il giudizio non è solo fatto di civiltà delle maniere e di onestà intellettuale, ma risponde soprattutto all'idea di una cultura che fa proprio il criterio dell'evidenza razionale, di per sé spassionata. L'imparzialità della critica fa definitivamente cadere l'obbligo di deferenza nei confronti del pensiero antico ed apre verso un modello progressivo di conoscenza, fondato sulla libera discussione scientifica. Tale concetto implicava una geografia del sapere aperta, capace di tenere presente

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 27 e sgg.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 58 e sgg.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 154-155.

<sup>31</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, III, p. 136.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 134.

i diversi confini delle arti e delle scienze, e, nel medesimo tempo, di salvaguardare la tradizione religiosa.

### 3. *L'enciclopedia dei saperi.*

Se, rispetto alla volontà, il buon gusto richiede che si ricerchi soprattutto il vero e il buono, per quello che riguarda l'intelletto e le sue due potenze, l'ingegno e il giudizio, si tratta di distinguere tutti i mezzi necessari per raggiungere questi due fini e trasmettere, con persuasione, le conoscenze che li rendono possibili. Questo impone di riflettere sul merito e sul valore reciproco di tutte le scienze e le arti, di definirne insomma pregi e vizi.

Sullo sfondo, la polemica culturale coinvolge vecchi e nuovi modelli di studio e di insegnamento, praticati secondo rigidi schemi, al pari di riti o usanze inviolabili<sup>33</sup>. I letterati erano ancora legati all'impianto della Scolastica, fermente ostili agli esperimenti in filosofia naturale e agli studi eruditi; oppure, al contrario, divenivano troppo severi nella condanna della filosofia peripatetica, in linea con le moderne scuole di pensiero<sup>34</sup>. Se pochi sono coloro che «s'accordino coll'Agrippa» nel credere vano e incerto tutto il sapere, osserva Muratori, la maggior parte degli eruditi e scienziati sono chiusi a ogni novità, rintanati all'interno del mondo delle cose che conoscono e studiano, molto critici nei confronti degli altri ingegni e delle altre scienze, ma poi incapaci di riconoscere i propri errori<sup>35</sup>.

Si pone così l'esigenza di ripensare il sistema della conoscenza attraverso un esame del ruolo dei singoli studi e, soprattutto, del loro merito rispetto alla realizzazione della felicità umana. Da questo punto di vista, Muratori si serve di diversi criteri per descrivere la nuova enciclopedia dei saperi, secondo tassonomie eterogenee che tendono a sovrapporsi e, allo stesso tempo, a integrarsi reciprocamente. Fermo restando che bisogna escludere come nocive tutte le arti magiche e divinatorie, riprovate dalla ragione e dalle leggi, tanto «umane» quanto «divine», allo stesso modo dell'alchimia e dell'astrologia giudiziaria, più «ridicole» che inutili, la teologia cristiana e la filosofia dei costumi prevalgono su tutte le altre discipline, perché propedeutiche alla religione<sup>36</sup>. Su di esse, devono regolarsi le scienze che sono «bensì utili, ma non necessarie», vale a dire è sempre «un pregio il saperle, ma non è un delit-

<sup>33</sup> *Ibidem*, IV, p. 137.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 140.

to però ignorarle»<sup>37</sup>. Per teologia si intende soprattutto la dogmatica, purgata dalla speculativa; la filosofia morale, secondo Muratori, deve coincidere con quella che già i pagani facevano consistere nella «notomia delle virtù e de' vizi, delle passioni e delle inclinazioni dell'animo, come pure nel conoscere la segreta economia della volontà e dell'intelletto dell'uomo»<sup>38</sup>. A quelle due, inoltre, si affiancavano, da una parte, l'interpretazione delle Sacre Scritture che deve di preferenza schiarirne il senso letterale attraverso gli strumenti della critica sacra, dall'altra, l'erudizione religiosa che si serve dei «Concili», dei «Canoni», dei «santi Padri» e della «istoria ecclesiastica» per rendere più salda la fede cattolica e difenderla dagli attacchi dei gentili e degli eretici<sup>39</sup>.

Per quello che attiene al semplice accrescimento della ragione, la matematica rimane la pietra di paragone della certezza, di contro alla fisica, dominio del verisimile e del probabile. Per il resto, il sapere, in base al contenuto di verità, segue un ordine graduale che va dalle scienze più contemplative che «ci fanno più acuti nel penetrar nel midollo delle cose», a quelle morali «che ci fanno più accorti nel civile commercio, nel governo delle città e nella cura delle nostre famiglie», per finire con le scienze naturali che permettono di scoprire «il mirabil magisterio della natura, cioè le cagioni, gli effetti, il corso e l'uso delle cose naturali, onde possono venire tanti commodi alla vita umana». Il «diletto nobile», il «riguardevole ornamento» e la «utilità evidente» che procurano a chi le pratica fanno il merito di tutte queste conoscenze; merito che cresce nella misura in cui insegnano a ragionare con fondatezza su qualunque cosa<sup>40</sup>.

Ad un livello più basso si ritrovano quei saperi che hanno valore solo strumentale. Tra questi, con evidente senso polemico rispetto a tutte quelle concezioni che in un modo o nell'altro ne facevano la chiave di volta dell'intera conoscenza, la matematica e la metafisica, quando sono impiegate per un uso semplicemente speculativo, la logica (o dialettica), che precedono la critica, la retorica, diretta alla persuasione del vero, e la grammatica, che comprende lo studio delle lingue. Queste scienze e arti forniscono i mezzi necessari per imparare e per insegnare la verità<sup>41</sup>. Se rispetto al contenuto, tali strumenti non aumentano la conoscenza e, da questo punto di vista, sono da ritenersi inferiori alle altre discipline, conservano in ogni caso la loro utilità maggiore sul fronte della formazione del giudizio e del buon gusto. Chiudono, infine, l'erudizione poetica e, più in particolare, la poesia che, sebbene abbia il solo

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 144-145.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 146-147.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 149.

fine di dilettere e per questo occupa il gradino più basso della scala delle conoscenze, rientra nel novero delle arti utili laddove si fa ministra della morale e, attraverso le forme dei poemi eroici e delle commedie, diviene un positivo mezzo per correggere i costumi sociali<sup>42</sup>.

Si tratta di una generale riforma che punta a diffondere la nuova sensibilità culturale a partire dall'ambito accademico e universitario. E, a ben vedere, queste considerazioni, riproposte, con poche variazioni, nella *Pubblica felicità* (1749) contengono lo scheletro essenziale dei programmi di rinnovamento degli studi proposti in Italia lungo tutto l'arco del Settecento. Muratori si lasciava alle spalle gli ideali pansofici propri della cultura del XVI e del XVII secolo per un'enciclopedia della conoscenza aperta, fondata su un concetto empirico di scienza e ridisegnata in funzione dell'utile pratico e civile. Da questo punto di vista, «il buon gusto distingue il merito delle arti e delle scienze dal demerito di chi le tratta»<sup>43</sup>. Bisogna imparare a «considerare la maggiore o minore o niuna utilità che può trarsi dalle quistioni, dagli argomenti e dalle cose imparate o insegnate», e lasciare da parte i «cacciatori di mosche» che si possono incontrare in ogni ambito della letteratura.

Tenendo ferma la superiorità del sapere sacro su quello profano, i diversi tentativi di classificazione finiscono per abbandonare l'idea di una perfetta corrispondenza tra piano della conoscenza e ordine ontologico della natura, così come sembrava trasparire ancora nella *Perfetta poesia*. Senza mai spingersi verso concezioni fenomenistiche o probabilistiche, l'intenzione resta quella di rinsaldare, in primo luogo, la posizione di preminenza della religione rivelata e della morale cristiana come unico spazio intangibile di verità all'interno della mutata organizzazione del sapere, ma ora unita alla condanna di ogni forma di abuso speculativo e, orientata in funzione civile, verso la formazione intellettuale e morale dell'individuo.

#### 4. *L'ordine della memoria.*

Un intelletto purgato, ovvero riportato entro i suoi limiti naturali, è condizione indispensabile per una memoria ordinata, in altre parole per un'erudizione utile che sia in grado di dare luogo a veri e propri sistemi di idee. In effetti, l'analisi della facoltà della memoria serve in primo luogo a distinguere l'erudizione utile da quella «mal digerita o triviale o superflua»; la prima è tendenzialmente sistematica e riposa sull'intimo legame delle cose, la seconda affastella le notizie in modo confuso e risulta del tutto sterile. A fare la differenza,

<sup>42</sup> *Ibidem.*

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 151.

nel primo caso, è la «chiarezza» e la «distinzione» su cui riposa l'ordinata disposizione dei materiali raccolti. L'attività della memoria, da questo punto di vista, non si può scindere da quella dell'intelletto.

Per Muratori, l'una facoltà tiene dietro all'altra in maniera pressoché proporzionale: le capacità mnemoniche crescono in relazione al numero di raziocini e dei distinguo grazie ai quali la ragione ristabilisce l'ordine delle cose. Le varie notizie e le rappresentazioni, particolari o generali, si apprendono e si ricordano nella misura in cui si trovano «legate e unite l'una coll'altra»<sup>44</sup>. Al contrario, è quasi impossibile trattenere le «specie di molte e diverse cose», quando non siano rappresentate all'interno di un determinato ordine che le renda anche comprensibili<sup>45</sup>. La vera memoria non può fare a meno della guida dell'intelletto che suddivide le conoscenze in molteplici categorie e le riduce ai loro primi principi. È da qui che nasce un'erudizione feconda e utile per l'uomo, capace di portare alla luce i nessi che collegano le diverse idee in un tutto. La stessa formazione del buon gusto deve essere pensata in funzione di questo organico concetto di cultura, fondato sulla sintesi di ragione e memoria.

Nel richiamo al criterio della chiarezza e della distinzione è già l'adesione muratoriana al cartesianesimo, accolto, in ogni caso, in modo aperto ed eclettico. La «scuola de' cartesiani» viene a più riprese lodata per i «lumi» che ha portato nella battaglia contro i pregiudizi<sup>46</sup>. Per bocca di Marcello Malpighi, Muratori ricorda come Descartes avesse affrancato la filosofia dalla prigione della Scolastica<sup>47</sup>. E ancora alle «opere del Cartesio e de' suoi più illustri discepoli» rimanda per lo studio del metodo da seguire per fuggire l'errore e indagare la verità in ogni ambito del sapere<sup>48</sup>. Anche nella disamina

<sup>44</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, VII, p. 194. Per un'analisi della funzione della memoria in Muratori, messo a confronto con il pensiero di Antonio Conti, cfr. F. M. Crasta, *Forme e funzioni della memoria. Il caso della memoria fra Muratori e Conti*, in *Saggi di filosofia e storia della filosofia: scritti dedicati a Maria Teresa Marcialis*, a cura di A. Loche – M. Lussu, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 53-72.

<sup>45</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, VIII, p. 207.

<sup>46</sup> Cfr. per esempio *ibidem*, p. 159.

<sup>47</sup> *Ibidem*, II, XII, pp. 200-201: «tutti i filosofi da molti secoli fino al *Cartesio* erano stati rinchiusi dentro un'ampia o sala o galleria o prigione (che in ciò non ben s'accordano gli storici) dove continuamente passeggiavano, combattevano, talora eziandio venendo daddovero alle mani, e sempre quivi standosene schiavi d'Aristotele, senza sapere che altro paese ci fosse al mondo. Caduto un giorno in disperazione il *Cartesio* per non saper intendere certi punti, diede un uomo infuriato del capo nella parete; ed eccoti (cosa nuova) la parete era di carta, e rottasi questa apparvero al di fuori vasti paesi non prima veduti, laonde gran parte di quei galantuomini fuggirono dalla nobile prigione, quantunque altri amassero meglio di fermarsi all'antico e nativo loro nido».

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 191.

degli strumenti utili ad apprendere e a trasmettere il vero, che completano il discorso metodologico rispetto alla «general maniera di studiare, imparare, e insegnare o in privato, o in pubblico»<sup>49</sup>, ritorna l'importanza della logica e della matematica, come mezzi per dividere e ordinare le cognizioni delle cose.

La ricerca della verità, in accordo con il modello cartesiano, deve seguire i procedimenti analitici di «matematici ed aritmetici» che scompongono proposizioni complesse in elementi semplici e, successivamente, risolvono questi ultimi all'interno di teorie generali. Allo stesso modo, l'ingegno prima apprende «in un'occhiata» i generi, le proprietà, le relazioni e le manifestazioni individuali che riguardano una determinata cosa o idea, poi distingue le diverse parti e questioni in cui è possibile suddividere il proprio oggetto di studio, per derivarne i «fondamenti» sui quali innalzare un nuovo «edificio» del sapere, o sistema di conoscenze<sup>50</sup>. Solo così è possibile maneggiare materie molto vaste e ridurle ai loro primi principi in modo da farle apprendere facilmente all'intelletto umano. Dopo la logica e la matematica, seguono la critica, la retorica, ossia l'eloquenza, e lo studio delle lingue quali strumenti indispensabili per conoscere e insegnare il vero<sup>51</sup>.

L'ordine dell'intelletto resta per Muratori ideale imprescindibile per produrre nuove conoscenze e trasmetterle. Da qui la polemica contro quegli autori che a una grande memoria e a molte letture non sanno unire né ingegno né giudizio<sup>52</sup>. Questi producono per lo più libri ripetitivi, frutto dell'amor proprio, utili solo a mettere in mostra la loro vuota erudizione e vanità, a differenza di coloro che portano nuovi lumi alle scienze, con opere in grado di spiegare e mettere in relazione diverse nozioni e differenti campi del sapere. Da questo punto di vista, sono da ripudiare le diverse mnemotecniche, che forniscono una memoria «superficiale» e «materiale», fatta di vuote parole, tanto illusoria quanto infruttuosa. Ad essa, viene contrapposta una memoria «filosofica» e «scientifica», fondata su cognizioni meditate dall'intelletto<sup>53</sup>.

Le tecniche memorative si dimostrano insufficienti a restituire l'intima relazione che connette tra loro le diverse notizie delle cose. Bandite dalla scienza, restano strumenti unicamente adatti per chi deve recitare orazioni o poemi, per chi può permettersi di ripetere senza apprendere<sup>54</sup>. Muratori denuncia il fanatismo di coloro che facevano dell'*ars memoriae* una forma

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 195-196.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 196-201.

<sup>52</sup> *Ibidem*, VIII, p. 212.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 210.

di sapienza divina. E, a questo proposito, ricorda i sogni e le illusioni di Quirinus Kuhlmann, di Athanasius Kircher e del teatro della memoria di Giulio Camillo Delminio<sup>55</sup>. Insieme a una lunga schiera di autori, da Erasmo a Montaigne, da Bacone a Leibniz, Muratori condanna la logica combinatoria di Raimondo Lullo che, a partire dalla fine del '600, era sempre di più legata alla tradizione magico-ermetica<sup>56</sup>. A differenza della logica e della retorica che vanno alle «ragioni particolari» delle cose, l'«arte di Lullo» guarda alle «ragioni più comuni e universali»; si perde perciò in una sovrabbondanza di parole che non offre alcun mezzo per comprendere quello di cui si sta parlando, ma permette soltanto «di eternamente ciarlare sopra qualsivoglia quistione». In questo si era rivelata peggiore del peripatetismo scolastico che, per l'abuso di termini astratti, si era allontanato dalla natura delle cose<sup>57</sup>.

Alle tecniche della memoria, Muratori oppone un'arte dello studio fondata su regole di buon senso: molta lettura, comunicazione e discussione delle cose apprese, ma soprattutto zibaldoni di appunti, formati secondo quell'*ars excerpenti* che ogni studioso dovrebbe coltivare allo scopo di dotarsi di un buon apparato di «memoria esterna». Questa si rivela necessaria per sopperire alla «caducità e lubricità della memoria interna», così da recuperare facilmente i concetti da sottoporre al giudizio dell'intelletto<sup>58</sup>.

Un'erudizione non «digerita dalla filosofia», ovvero non meditata dall'intelletto, non può produrre altro che una congerie di fatti e di cose senza ordine e connessione, nel quale il falso si presenta misto alla verità e il tutto viene «consegnato alle carte» come vero e certo<sup>59</sup>. Il letterato di buon gusto non «fabbrica senza calce», ma è capace di congiungere le notizie tra loro a tal punto «che l'una pare naturalmente unita coll'altra»<sup>60</sup>.

##### 5. Ragione e autorità, filosofia ed erudizione.

Anche rispetto all'esame dei rapporti tra ragione e autorità, rimane centrale la ricerca di un punto di incontro tra evidenza e tradizione. È questo un tentativo di comporre la consueta dialettica tra moderno e antico che fa da sfondo alla nuova idea di cultura come sapere sottoposto alle regole della critica filosofica.

<sup>55</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, XII, pp. 273-274.

<sup>56</sup> Cfr. P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, il Mulino, 1983; F. A. Yates, *The Art of Memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, trad. it. Torino, Einaudi, 1972.

<sup>57</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, XII, pp. 270-271.

<sup>58</sup> *Ibidem*, VIII, p. 211.

<sup>59</sup> *Ibidem*, II, IV, p. 59.

<sup>60</sup> *Ibidem*, V, pp. 72-73.

Per definire le condizioni di questo equilibrio, Muratori ripercorre il gioco delle facoltà che portano verso la deliberazione del giudizio. Nell'ordinato tribunale della ragione, la mente esamina e valuta quello che viene attestato dalle sensazioni e dall'immaginazione, per metterlo a paragone con i principi innati, naturali e morali, impressi nell'animo umano. È solo da un tale confronto che nasce il peso delle «ragioni che ci determinano a credere e pronunziar vera o falsa, probabile o improbabile qualche cosa»<sup>61</sup>. Affermare e negare alcunché in base all'autorità di qualche maestro o scrittore significa affidarsi alla relazione fatta dai sensi e dalla fantasia altrui e rimettersi completamente all'esame e alle decisioni prese da una mente diversa dalla nostra.

Ciò nonostante, il riferimento all'autorità rimane una fonte importante di testimonianze, storiche o scientifiche, più o meno affidabili, che deve, ove possibile, essere integrato nel lavoro della ragione. L'autonomia dell'intelletto deve essere privilegiata di fronte a verità di per sé evidenti e necessarie e, in via più generale, davanti a tutto quello che possiamo percepire con i nostri sensi e giudicare con la nostra mente. In particolare, nei confronti della scienza, è opportuno «render ragione» di ciò che viene affermato o negato, mentre la voce, per quanto autorevole, degli altri ingegni non può mai rappresentare un «fondamento» in grado di giustificare le nostre credenze<sup>62</sup>.

Fatta salva la religione, nell'ambito della quale la Chiesa rimane l'autentica depositaria della tradizione di fede, l'autorità non è valido criterio di conoscenza. In effetti, «noi dobbiamo sottomettere i nostri libri e gli autori alla nostra ragione, e non la ragione ai libri o agli autori»<sup>63</sup>: ogni questione deve essere sottoposta alla regola del dubbio metodico che impone di «sospendere la nostra credenza», finché non si trovano ragionamenti abbastanza «sodi» e prove tali da «convincere» della verità di ciò che s'intende dimostrare<sup>64</sup>.

Al contrario, per quel che riguarda le cose contingenti e, più in particolare, per tutto ciò che si riferisce alla storia dei popoli, ai loro costumi, ai paesi, alle azioni e opinioni degli uomini, che non possono essere osservate e giudicate in prima persona, occorre rimettersi all'autorità delle testimonianze. Queste devono essere avvalorate dall'«arte critica» che aiuta a riconoscere «se chi afferma o nega quella tal cosa, abbia avuto motivo gagliardo o voglia di fingere, di mentire, d'ingannare, o di solamente ricreare», senza voler «ammaestrar nel vero»<sup>65</sup>. Per mezzo della critica, l'erudito distingue il

<sup>61</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, VI, p. 179.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 184.

racconto veritiero dalla poesia e dal romanzo, valuta le intenzioni dei diversi autori, se siano mossi dall'adulazione o da interesse personale ad affermare il falso. Verifica se un argomento sia sostenuto per «soverchia credulità» o per «ignoranza in quella materia». Controlla se le fonti siano apocrife, interpolate o spurie e si avvale del confronto tra «i luoghi, i tempi, i passi, i linguaggi» per interpretare i libri. Infine, «mette a bilancia» le argomentazioni opposte di differenti censori, dispone le varie testimonianze in base alla loro rispettiva attendibilità e sottopone tutto, in maniera equanime, al tribunale della ragione per trarne conclusioni imparziali<sup>66</sup>.

Il libero esercizio della ragione, tuttavia, deve essere temperato, per quanto possibile, dalla tradizione e ad essa appoggiato. L'autorità resta, sotto questo profilo, un elemento decisivo per sostenere la «ragione» e per «persuadere» dei fondamenti della credenza, anche quando si tratta di cose che richiedono il nostro autonomo giudizio. L'opinione dei propri maestri e degli altri saggi, quando è concorde con le nostre convinzioni, sebbene non costringa mai all'assenso, contribuisce a confermare la «sodezza» delle conclusioni che si vorrebbe dimostrare. In particolare, la loro autorevolezza porta gran peso alla «bilancia» del giudizio nel caso si tratti di «questioni dubbiose nelle quali si ricerca ciò che è più verisimile o probabile»<sup>67</sup>. In ambito religioso, infine, Muratori ribadisce che il giudizio deve essere affidato alla sola autorità, fonte della tradizione, «senza voler esigere le ragioni più intrinseche», benché in molte cose l'intelletto «potrebbe pretendere diritto»<sup>68</sup>.

Le varie modalità di relazione tra autorità e ragione definiscono i confini fra scienza, storia e religione, e fanno emergere, allo stesso tempo l'importanza del vaglio razionale dell'esperienza, così come delle fonti storiche. Muratori, interpreta il concetto di *ars critica* nel senso più ampio possibile, «non restringendola al solo intendere i vecchi scrittori, o al conoscere i libri veri e supposti», come l'aveva definita Jean Le Clerc<sup>69</sup>, ma allargandola al vasto campo della storia sacra e profana<sup>70</sup>. L'arte critica aiuta a distinguere il vero

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 186-187.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> Cfr. J. Le Clerc, *Ars critica*, I, Amsterdam, Schelte, 1712, p. 1: «Criticen, ut a definitione ordiamur, vocamus *artem intelligendorum veterum scriptorum, sive numeris adstricta, sive soluta oratione utentium, et dignoscendi quaenam eorum genuina scripta sint, quae spuria; tum etiam quae sint ad regulas artis exacta, quae vero secus*». Su questa definizione e per il suo valore di ampliamento e di ridefinizione della concezione umanistica dell'arte critica propria di Robortello, Canter, Schoppe, cfr. M. C. Pitassi, *Entre croire et savoir: le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, Brill, 1987, pp. 51-54.

<sup>70</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, VII, p. 197.

dal falso e il certo dal dubbioso in tutti i «punti storici e di erudizione»<sup>71</sup>, ma il suo abuso induce al pirronismo e a far dubitare di ogni verità. Il corretto equilibrio tra ragione e autorità, pensato nelle *Riflessioni sopra il buon gusto*, si pone come propedeutica diretta ad evitare un tale esito scettico.

Muratori fa riferimento a un'idea di conoscenza non più pensata in quanto esercizio della sola memoria, ma piuttosto come il frutto del reciproco integrarsi delle facoltà, capace di garantire al giudizio quell'ordine, quella proporzione e quella chiarezza, che sono segno distintivo del buon gusto. Per questa ragione, tutto il «sapere letterario» deve fondarsi sullo stretto accordo dell'erudizione con la filosofia, in cui la filosofia è intesa come ricerca delle cause e dei fondamenti dell'erudizione nella quale vengono ricompresi tutti i fatti dell'esperienza e della storia umana.

Il concetto di erudizione si allarga fino a includere tutto ciò che può cadere sotto il nome d'«istoria», comprende le «leggi civili» e i «dogmi della religione cattolica», cioè il contenuto della «teologia positiva»<sup>72</sup>; ma si estende in modo indefinito verso la conoscenza delle azioni e dei sentimenti umani, dei riti e delle credenze dei popoli, come verso quella delle realtà naturali, delle loro cause e dei loro effetti; ovvero riunisce in sé tutto il sapere che si fonda sulla «relazione altrui» e quello che proviene dalla «sperienza». Da questo punto di vista, include i diversi ambiti della filosofia naturale, come la fisica, l'astronomia, la medicina, l'anatomia che rispondono, allo stesso modo della conoscenza storica, ai criteri di una certezza empirica e fattuale<sup>73</sup>.

In parallelo, la filosofia, in quanto frutto della facoltà del raziocinio, rintraccia «le proporzioni, le ragioni e le cagioni, sì delle cose come delle

<sup>71</sup> *Ibidem*, II, XV, p. 258.

<sup>72</sup> *Ibidem*, III, pp. 37-38. Già nel tomo I delle *Riflessioni*, «sotto la bandiera dell'istoria» Muratori aveva ricompreso «quasi tutta l'erudizione, narrandoci ed esponendoci questa ora le varie religioni, ora i paesi, le geste, le leggi, e i costumi, ora le favole e le sentenze, ovvero opinioni teologiche, filosofiche, geografiche, poetiche, rettoriche, gramaticali e simili altre cose di chi non è vivuto o non vive ne' nostri tempi, oppure ne' nostri luoghi» (cap. IV, p. 152). Nonostante la stretta prossimità della storia all'erudizione, nella *Pubblica felicità* (1749), i due termini appariranno comunque ben distinti: la prima viene suddivisa in «ecclesiastica» e «civile», mentre la seconda viene descritta nei termini di un «vasto mare che entra nella giurisdizione di quasi tutte le scienze ed arti riguardando i detti, i fatti, i costumi, le religioni e i riti de' gli antichi, i lor governi, le manifatture, le fabbriche e tante altre vedute de' secoli lontani da noi, e la cognizione e la lettura de' libri che ci son rimasti dell'antichità» (*Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi, seguito dai Rudimenti di filosofia morale per il principe ereditario*, a cura di M. Al Kalak, con un saggio di C. Mozzarelli e una presentazione di F. Marri, Roma, Donzelli, 2016, pp. 85-86). Sull'erudizione in Muratori, sull'acquisizione del metodo storico e sulla sua opera storiografica, cfr. Bertelli, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*.

<sup>73</sup> Muratori, *Riflessioni*, II, IV, p. 61.

azioni e dei movimenti o intellettuali o animali o materiali». Sovraintende alla giustificazione razionale dei fondamenti delle conoscenze e dei fatti che derivano dalle testimonianze esterne o dalla nostra esperienza. Ad essa spetta il lavoro critico che si esercita tramite il confronto, l'esame e la comparazione delle fonti e dei documenti per determinare la verità di quanto «è stato da altri o detto o scritto»<sup>74</sup>. In questo caso, si tratta di confrontare i luoghi, i tempi e i passi per ritrovare «le corrispondenze e relazioni», «le nemicizie, e disuguaglianze» a partire dalle quali si costruisce la trama degli avvenimenti storici<sup>75</sup>. Nei confronti delle scienze empiriche, allo stesso modo, è importante analizzare antichi dogmi e dottrine, «coll'industria» bisogna «penetrare in miniere incognite, e trarne verità nuove, o pruove e ragioni e notizie non prima udite, non prima osservate». E, più di tutto, è necessario verificare le diverse ipotesi attraverso numerosi esperimenti<sup>76</sup>. Una ricerca che, laddove restasse preclusa la piena verità, approda comunque al più probabile o al più verosimile, attraverso un processo di costante rettifica dei giudizi. In questo modo, è possibile pervenire a ricostruire perlomeno qualche «traccia dell'ordine, della bontà e verità» che regolano il piano metafisico della realtà naturale, così come quello della storia delle azioni e delle opinioni umane<sup>77</sup>.

Si tratta di recuperare i primi principi della conoscenza: «in questo scoprimento consiste il meglio del sapere, la perfezione del buon gusto e l'utilità più cospicua della filosofia»<sup>78</sup>. Ciascun ambito della conoscenza insiste su alcune idee fondamentali da cui derivano conclusioni, proposizioni e notizie, rinvenute le quali è spesso possibile ritrovare nuovi sistemi di cognizioni, con infinite relazioni e implicazioni in tutti gli altri campi<sup>79</sup>. Per Muratori, questo rimane lo scopo del «raziocinio» che deve rintracciare nelle idee particolari delle cose quei fondamenti del conoscere che definiscono le varie discipline, così da vagliare, sul loro modello, gli oggetti presi in esame. Solo per mezzo di un tale confronto, è possibile stabilire quanto in essi ci sia di vero, buono, falso o nocivo, per essere in grado di formarsi un «retto giudizio». Se l'erudizione si estende a tutto il campo della storia e dell'esperienza, la filosofia si risolve in una *ars ratiocinandi* volta al reperimento delle primissime idee delle cose.

<sup>74</sup> *Ibidem*, IV, p. 57.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 63-64.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Ibidem*, VI, p. 86.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 83.

## TRA MODERNITÀ E TRADIZIONE

1. *La cristiana moderatio e i freni dell'intelletto.*

Nelle *Riflessioni sopra il buon gusto*, Muratori raccomanda il rifiuto di tutte le opinioni che non siano passate al vaglio dell'esame critico ma questo atteggiamento, in ultima istanza, deve coniugarsi con la capacità di chiarire, senza mettere in dubbio, il nocciolo della tradizione cattolica. Le concessioni fatte al razionalismo cartesiano devono scontrarsi con il limite imposto dal rispetto della ortodossia religiosa. E qui Muratori rimane fedele alle cautele espresse da Jean Mabillon nel *Traité des études monastiques*, studiato ai tempi dell'apprendistato erudito sotto la direzione di Bacchini<sup>1</sup>.

Mabillon aveva rimarcato come, dopo un lungo periodo nel quale ogni notizia veniva accettata senza esame e con molta ingenuità, al suo tempo, invece, niente sembrava più «à la mode» della «critique». Proprio per questo, tanto maggiore era divenuto il rischio di cedere all'orgoglio degli *esprits forts*, malattia dei tempi moderni che, per un eccesso di fiducia nella ragione, induce a rinunciare alla «tres grande moderation» che serve nelle materie di religione. Per tale motivo, egli distingueva tra «bonne et mauvaise critique»: la prima, descritta nei termini di una «lumière bien-faisante» che faceva da guida a tutti coloro che erano disposti a servirsene; l'altra, al modo di un «poison dangereux» che corrompeva la ragione e diffondeva la propria «malignité» fra i letterati e nelle loro opere<sup>2</sup>. A differenza di quest'ultima, una critica 'sana' accettava di porre un freno alla ragione «dans les choses de la foy» ed era diretta a conservare fedelmente «le dépost de la tradition» che scorreva negli antichi «monumens ecclesiastiques», nei confronti dei quali unicamente la Chiesa aveva il diritto di pronunciarsi<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> L'opera di Mabillon era stata recensita da Bacchini, nel 1692, nel suo «Giornale de' letterati», edito a Modena.

<sup>2</sup> J. Mabillon, *Traité des études monastiques*, Paris, Robustel, 1691, p. 291.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 293-294.

In termini analoghi, nella prefazione che apre il trattato *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (1714), Muratori ricordava che, priva della necessaria cautela, «l'arte critica» non era meno rovinosa di una «lama» che, nelle mani di un «medico prudente», è strumento per curare i mali, in quelle dell'«uomo furioso» può divenire causa di «morte» violenta<sup>4</sup>. Da qui l'esigenza di esplicitare «i diritti e i fini della ricerca del vero» che rendono possibile «l'onesta concordia della libertà dell'intelletto con la cristiana moderazione»<sup>5</sup>. Ma, a differenza di Mabillon, l'appello alla *christiana moderatio*, motivata, nel caso specifico, dalla requisitoria di Jean Le Clerc contro Agostino, acquisiva per Muratori un valore di battaglia culturale altrettanto decisa nei confronti delle ottusità e delle chiusure provocate dalla pressione della censura inquisitoriale. Nella prefazione del *De ingeniorum moderatione*, venivano ricordate, a questo proposito, le parole con le quali il teologo calvinista Jean-Alphonse Turretini aveva denunciato i metodi dell'Inquisizione che «in tante nazioni dell'Europa, provvisti di un clima mite e di una natura benevola» opprimevano qualsiasi esercizio della forza intellettuale e impedivano, di fatto, la fioritura delle scienze<sup>6</sup>.

Lottica di riforma della cultura diviene l'occasione per affrontare in maniera organica il problema religioso. Il buon gusto, configurato come una pratica del giusto mezzo nella ricerca della verità, sulla base dei limiti delle nostre facoltà, si definisce alla luce del principio galileiano della separazione fra verità di fede e verità di ragione. Muratori si sforza di impostare una riflessione ad ampio raggio sulla tradizione religiosa per determinare, da una parte, la massima libertà di filosofare nelle materie profane, dall'altra, per dare uno statuto teorico al recupero dello spirito critico nell'ambito dell'erudizione sacra, sulla scia di quanto fatto da maurini e bollandisti nei diversi campi dell'agiografia, della diplomatica e della cronologia. In effetti, già nelle *Riflessioni*, viene ricordato come la teologia non sfugga al vaglio dell'arte critica nella misura in cui «si consiglia e si regge ancora colla tradizione, co' santi Padri e Concili, e con tanti fatti spettanti all'istoria» che devono essere interpretati e accertati<sup>7</sup>.

La tensione tra autorità della tradizione ed evidenza della ragione si riflette in quella tra dogma religioso ed erudizione sacra, che si avvale della rico-

<sup>4</sup> L. A. Muratori, *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, Venezia, Pasquali, 1752, *Prefatio*, p. n. n. (4).

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. n. n. (5).

<sup>6</sup> *Ibidem*. Muratori riporta qui un passaggio dell'orazione accademica di Jean Alphonse Turretini, *Saeculo XVII erudito et hodiernis literarum periculis, oratio academica* (Genevae, typis Societatis, 1704, p. 37).

<sup>7</sup> L. A. Muratori, *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti*, I, Venezia, Pasquali, 1742, VII, p. 197.

struzione razionale della storia ecclesiastica attraverso l'esame documentario delle reliquie, dei miracoli e delle vite dei santi. In questo campo, la ragione diviene prima di tutto uno strumento per confermare e delimitare con più precisione il patrimonio dogmatico che rifugge da qualsiasi 'novità', per quanto non risulti sempre facile definire i confini dell'esercizio dell'infallibilità dottrinale della Chiesa di Roma. L'incrinatura di questo equilibrio, tutto proteso alla salvaguardia della fede cattolica, è all'origine dell'eresia, tanto antica quanto moderna, e di tutti i movimenti scismatici che, in un modo o nell'altro, hanno disconosciuto l'autorità ecclesiastica. Alla critica «ambiziosa» e «temeraria» propria di eretici e di eterodossi, in ogni caso, fa da *pendant* l'ignoranza dei cattolici, a causa della quale la difesa della religione era condotta secondo le forme di uno 'zelo inerudito' tanto più dannoso perché portava la «livrea della pietà». In effetti, Muratori denuncia quanto ormai fosse divenuto «pericoloso» il lavoro di chi intendeva respingere gli abusi risalenti ai «secoli barbari» e dovuti, nella gran parte dei casi, alla mancanza di erudizione propria di quei tempi. Sempre di più, per aver messo in luce gli errori nelle dottrine o i difetti presenti nelle pratiche devozionali, si veniva accusati di voler colpire «il cuor della religione»<sup>8</sup>.

La polemica è diretta in particolare contro coloro che vedono in «ogni sentenza nuova, in filosofia naturale o in astronomia o in erudizione sacra» l'ombra dell'eresia. Costoro difendono come articoli di fede i dogmi della Scolastica e della teologia e finiscono per attaccarsi a «certi usi che in apparenza spirano devozione, ma in effetto sono o superflui o poco atti a costituire il sodo, il massiccio della vera pietà»<sup>9</sup>. In tal modo, commenta Muratori, si ottiene il solo risultato di giustificare e fomentare la «superstizione» e, con questa, di dare adito alle accuse e alle «penne avvelenate degli eretici»<sup>10</sup>. Da qui deriva il doppio obiettivo della battaglia muratoriana: da una parte, il rinnovamento dell'apologetica tradizionalista a partire dagli studi di storia ecclesiastica, sull'esempio dell'erudizione gallicana; dall'altra, sul fronte interno, l'apertura moderata al moderno spirito critico, per purgare gli eccessi della religiosità barocca e per ammorbidire i lacci della censura religiosa.

In questa prospettiva, viene promosso un processo di revisione del culto e della dottrina che passa attraverso l'espunzione delle superstizioni, della magia, delle false credenze e di tutte le altre forme di pregiudizio sancite nel tempo dall'ignoranza. La rassegna di «ciurmadori» e «fanatici», nell'ultima parte del primo volume delle *Riflessioni*, volta a giustificare l'esclusione

<sup>8</sup> *Ibidem*, V, p. 170.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 173.

delle arti magiche, dell'astrologia giudiziaria, dell'alchimia e delle mnemotecniche dal novero delle scienze utili, si muove sulla linea di un controllo crescente rispetto ai fondamenti di credibilità delle esperienze religiose ritenute soprannaturali.

Tanto una corrotta volontà che un intelletto guasto, «quando si figurino di poter lecitamente ingannare», come anche una fantasia eccitabile, «debole» e «sregolata», deteriorano la coscienza religiosa e, in definitiva, l'allontanano dal patrimonio dottrinale della tradizione<sup>11</sup>. Tra le forme di impostura, sebbene «pie» e «innocenti», sono ricomprese tutte le opere scritte a fini apologetici, ma false o, in qualche modo, dubbiose, così come erano stati considerati i libri sibillini o il *Corpus Hermeticum*, ma anche i trattati e le lettere falsamente attribuiti agli Apostoli, nel corso della prima età cristiana. Nella stessa categoria, rientrano le profezie, le visioni e i falsi miracoli che si erano moltiplicati a partire dall'antichità e nel Medioevo<sup>12</sup>.

La censura di questi errori resta un terreno quanto mai delicato. Infatti, se da una parte Muratori rimarca quanto lo zelo religioso sia inutile oppure dannoso laddove si accompagna all'ignoranza e non si eserciti con prudenza<sup>13</sup>, d'altra parte ricorda come ogni critica alla religione esiga la massima «cautela». La denuncia dei vecchi errori e difetti, dovuti alla mancanza di erudizione, aveva infatti nutrito lo «scandalo» dal quale le «moderne eresie» avevano tratto forza per rigettare tutta la dottrina cattolica. Per questo, agli occhi di Muratori, resta da respingere il fervore riformatore di un Savonarola, ma anche il comportamento di tutti quei cattolici che, ai tempi della Riforma protestante, «si diedero a declamare contra l'usanza e contra certe opinioni popolari figliuole de' secoli rozzi», in modo tale da favorire la diffusione dei movimenti eretici<sup>14</sup>.

In questo contesto, appare interessante il riferimento a Erasmo, biasimato per i suoi «amarissimi scherni» che lo portarono a contrapporsi alla dottrina cattolica<sup>15</sup>. Muratori, infatti, si mantiene lontano da una condanna aperta. Al contrario, ricorda che Erasmo mai si separò dalla Chiesa si Roma, anzi si contrappose alle eresie nascenti e ai loro autori: insomma «quantunque meriti molte riprensioni e cautamente s'abbiano a leggere (ma non da ognuno) i suoi grossi tomi, pure egli merita di essere a pieni voti assoluto dal sospetto della miscredenza»<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> *Ibidem*, IX, p. 227.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 231-232.

<sup>13</sup> *Ibidem*, V, p. 172.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, II, XVI, pp. 282-283.

## 2. *La conciliazione di fede e ragione tra Agostino e Galileo.*

La ricerca delle regole del buon gusto in materie di fede e, più in particolare, la rivendicazione dell'utilità dello spirito critico nei confronti della religione, ma anche il rapporto con l'eredità erasmiana, è lo sfondo nel quale prende forma il trattato *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, ideato nel 1705 e concluso intorno al 1709, elaborato, di fatto, parallelamente alle *Riflessioni* di cui assorbe tutta la problematica metodologica.

L'occasione dell'opera era del tutto polemica e nasceva dal desiderio di replica ai duri attacchi alle dottrine agostiniane, avanzati da Jean Le Clerc nelle pagine della sua *Appendix Augustiniana* pubblicata, nel 1703, sotto lo pseudonimo di Johannes Phereponus. Qui, venivano presentati una serie di scritti, di cui molti dello stesso Erasmo, polemici nei confronti di Agostino, commentati da Le Clerc con tesi aspramente critiche delle affermazioni anti-pelagiane sostenute dal vescovo africano. In questi stessi anni, tra le altre cose, Le Clerc era impegnato nell'edizione dell'*Opera omnia* di Erasmo, fatta uscire a Leida, tra il 1703 e il 1706, e progressivamente pubblicizzata sulla sua *Bibliothèque choisie*.

A Muratori non poteva sfuggire l'intento di queste iniziative editoriali con le quali il loro autore tentava di presentare il grande umanista olandese come padre nobile di quell'idea di cristianesimo ragionevole al centro dell'arminianesimo da lui promosso<sup>17</sup>. L'ispirazione erasmiana, sotto questo profilo, serviva ad amalgamare un pensiero ampio e variegato che si avvaleva della moderna esegesi storico-critica dei testi sacri e intrecciava i fondamenti dell'empirismo lockiano con una teologia antitrinitaria di stampo sociniano<sup>18</sup>.

Nell'*Appendix Augustiniana*, nell'ambito del commento dello scritto *De utilitate credendi*, viene ribadita la difesa della libertà umana contro ogni forma di predestinazionismo e di determinismo. Le Clerc accusa Agostino di aver tradito l'originario nucleo dottrinale della Chiesa dei primi secoli, più conforme, invece, alle dottrine di Pelagio. Per rendere conto del suo sistema della grazia e della sua teoria della predestinazione, il vescovo di Ippona aveva finito per ridurre la religione cristiana a una credenza cieca

<sup>17</sup> Cfr. S. Brogi, *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella "République des Lettres"*, Milano, FrancoAngeli, 2012.

<sup>18</sup> Su Le Clerc, vedi L. Simonutti, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il carteggio Ph. Van Limborch-J. Le Clerc*, Firenze, Olschki, 1984; M. C. Pitassi, *Entre croire et savoir: le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, Brill, 1987; Brogi, *Il ritorno di Erasmo*.

che rinuncia a qualsiasi esame razionale del suo contenuto. Così facendo, l'aveva messa sullo stesso piano delle «favole» e delle «menzogne» diffuse dalle superstizioni di «pagani» e di «giudei»<sup>19</sup>.

In questo, per Le Clerc, si risolveva il senso della celebre formula agostiniana del *credo ut intelligam*. Tale principio, ai suoi occhi, svincolava del tutto la fede dalla ragione. Da questo punto di vista, era l'inevitabile riflesso della scarsa pratica della critica biblica propria dell'età patristica e di un'esegesi scritturale unicamente imperniata sul criterio dell'interpretazione letterale che, con tutte le sue inevitabili contraddizioni, imponeva di rinunciare a giustificazioni razionali e favoriva l'emergere di dottrine in contrasto con la sana ragione, come, secondo il teologo arminiano, erano quelle avanzate dallo stesso Agostino sulla grazia<sup>20</sup>. Al dottore della Chiesa veniva contrapposto soprattutto il nome di Grozio come l'esempio di un autore che aveva difeso il cristianesimo con le armi della sola ragione e aveva dimostrato che la fede, per non essere superstizione, doveva essere conforme all'intelletto<sup>21</sup>.

Muratori avrà presto tra le mani l'*Appendix* di Le Clerc, inviategli, al principio del 1704, da Apostolo Zeno<sup>22</sup>, e proverà subito il desiderio di una risposta capace di riscattare il pensiero agostiniano dalle critiche del teologo arminiano. Ne deriva una riflessione sui nodi essenziali della tradizione cattolica che trascende il piano della controversia specifica, per trasformarsi in analisi sistematica dei freni e dei diritti dell'intelletto nelle questioni di fede. L'opera, nonostante tutti i tentativi di farla uscire in Italia<sup>23</sup>, viene pubblicata

<sup>19</sup> J. Le Clerc, *Animadversiones in librum De utilitate credendi*, in *Appendix agustiniana, in qua sunt. S. Prosperi carmen De ingratia cum notis Lovaniensis theologi, Joannis Garnerii (...) Dissertationes pertinentes ad historiam pelagianam; Pelagii Britanni commentarii in epistolas S. Pauli; ac denique Des. Erasmi, Joan. Lud. Vivis, Jacobi Sirmondi, Henrici Norisii, Johannis Phereponi et aliorum præfationes, censurae (...) in omnia S. Augustini opera (...)*, Antwerpiae (ma Amsterdam), Mortier, 1703, p. 596.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Cfr. Lettera di A. Zeno del 10 gennaio 1704, Archivio muratoriano, Biblioteca Estense Universitaria di Modena, filza 82, 40, citata in A. Vecchi, *Tradizione e teologia nel Muratori*, «Studia patavina», XV (1968), pp. 263-289. L'anno successivo, Zeno farà avere a Muratori anche l'*Ars critica* (1686) dello stesso Le Clerc e l'*Augustinus vindicatus* (1704) di François-Jacques-Hyacinthe Serry (cfr. *Carteggi con Zacagni ... Zurlini*, XI, Apostolo Zeno, Lettere 90 e 92, pp. 278 e 280). Su Serry e sulla sua polemica con Muratori, vedi A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1962, pp. 225 e sgg.

<sup>23</sup> Prima di inviarlo in Francia, nel 1709, Muratori spedì il manoscritto del *De ingeniorum* inizialmente a Padova ad Antonio Vallisneri affinché ne favorisse la stampa, presso la tipografia del Seminario; l'edizione del testo venne però rifiutata, a meno di pesanti modifiche, dal

a Parigi, nel 1714, grazie alla mediazione di Jean-Paul Bignon, allora presidente dell'*Académie des sciences*, in seguito destinatario della dedicatoria che fa da prefazione al testo<sup>24</sup>.

Fin dall'inizio, Muratori è ben consapevole dei pericoli ai quali si espone nel parlare, «con modesta libertà», sia ai cattolici che ai protestanti, su temi delicati come quello, tra gli altri, della censura ecclesiastica dei libri e delle opinioni<sup>25</sup>. Le difficoltà di pubblicazione a cui va incontro il testo sono in buona parte legate al clima di tensioni nato intorno allo scontro tra la Curia romana e il movimento giansenista. Non bisogna dimenticare, infatti, che il manoscritto del *De ingeniorum moderatione* viene diffuso e fatto leggere, in Italia e in Francia, negli stessi anni delle polemiche sollevate dalle posizioni sostenute da Pasquier Quesnel nelle *Réflexions morales*, poi condannate nel 1713 da Clemente XI nella bolla *Unigenitus*, con una decisione mal digerita da parte del clero gallicano e contrastata apertamente dai teologi giansenisti.

L'opera di Muratori crea scontento sia presso il clero italiano, per la critica dell'infallibilità pontificia nelle materie di fatto, sia presso quello francese, per il troppo spazio concesso all'autorità papale. Anche per questo, al momento della pubblicazione, il testo rimane vittima di alcune «aggiunte gallicane» in direzione conciliarista che vengono prontamente denunciate e smentite dal prevosto modenese con una lettera apparsa, nel 1716, sul «Giornale de' letterati», con lo scopo ulteriore di evitare il rischio di procedimenti di censura da parte della Congregazione dell'Indice<sup>26</sup>.

L'intento di Muratori non è solo quello di costruire una pronta replica all'arminianesimo di Le Clerc e alle sue posizioni anti-agostiniane, ma anche

cardinale Giorgio Cornero (cfr. *Carteggi con Ubaldini ... Vannoni*, a cura di M. L. Nichetti Spanio, Firenze, L. S. Olschki, 1978, Lettere 9, 11, 16, 17, pp. 130-133). L'anno dopo, il manoscritto venne inviato ad Apostolo Zeno senza migliore fortuna (cfr. *Carteggi con Zacagni ... Zurlini*, XI, Apostolo Zeno, Lettere 141, 142, 143, pp. 317-319).

<sup>24</sup> Per le vicende legate alla pubblicazione del *De ingeniorum moderatione* cfr. G. F. Soli Muratori, *Vita del proposto Lodovico Antonio Muratori*, Venezia, Pasquali, 1756, pp. 33-35. L'opera ebbe una certa diffusione europea grazie alle immediate ristampe a Colonia (1715) e a Francoforte (1716) che ne garantirono la circolazione nei paesi riformati.

<sup>25</sup> Nel marzo 1707 Muratori avvertiva Filippo del Torre di aver in mente l'idea di un'opera «che servirà di difesa di S. Agostino criticato dal Clerc, e perché l'argomento mio è più vasto porterà forse per titolo *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* dove tratterò dei diritti e dei freni che ha d'aver l'uomo in cercare e insegnare la verità. Pensando io di parlare con una modesta libertà, dubito se potrò stampare il libro ovunque vorrò e se v'abbia a mettere col mio nome. Perciò la prego di tacere, e di credermi cattolicissimo, perché tanto i cattolici quanto gli eretici han bisogno di un tale trattato» (cfr. Lettera a Filippo del Torre, in *Epistolario*, a cura di M. Campori, Modena, Società tipografica modenese, 1901-1911, III, 1903, p. 915).

<sup>26</sup> Cfr. Soli Muratori, *Vita del proposto*, Appendice IX, pp. 284-285.

di difendere un'idea di cattolicesimo capace di mettere da parte l'ignoranza e la superstizione per confrontarsi senza pregiudizi con i risultati della scienza moderna. In questa prospettiva, viene argomentata e circostanziata la galileiana separazione dell'ambito della fede e della morale da quello delle scienze e della storia: nel primo vale il magistero della Chiesa, mentre nel secondo deve prevalere la massima libertà dell'intelletto. Nel quadro di una tale divisione delle sfere di competenza, si pone la giustificazione dello statuto dell'erudizione sacra in quanto strumento positivo di chiarificazione del dogma e di purificazione del culto dalle pratiche superficiali, non conformi né alla ragione né alla tradizione accertata, come per Muratori è quella del voto di sangue per l'immacolata concezione della Vergine<sup>27</sup>.

Proprio al fine di specificare i diversi territori del discorso scientifico e di quello religioso, sono ribadite con più precisione le categorie poste nelle *Riflessioni sopra il buon gusto*. Fin dal primo capitolo, Muratori chiarisce la differenza tra «sapere» e «credere»: il primo definisce propriamente una «scienza» ed è fondato o sulle esperienze dei sensi esterni, confermate, dopo attento esame, dall'assenso della ragione, o su quanto lo stesso intelletto scopre da sé, riflettendo con le regole della logica sulle conoscenze offerte dalle arti e dalle altre discipline; l'altro è all'origine della persuasione, ossia dell'opinione che permette di accedere a ciò che è più verosimile o più probabile, sulla base di una serie di strumenti quali le testimonianze esterne, la tradizione comprovata dalla fama, il confronto tra racconti attendibili concernenti una stessa questione e facendo leva, più in generale, su tutti i mezzi resi possibili dall'umano commercio<sup>28</sup>.

In posizione media, tra persuasione e scienza, viene posta la fede religiosa, definita come «persuasio firma» che in forza dell'autorità divina supera la certezza di qualsiasi altro sapere<sup>29</sup>. Da queste premesse, derivano le uniche due fonti della conoscenza, individuate nella *ratio*, il lume dell'intelletto che, con argomentazioni conseguenti, permette di discernere il vero dal falso, e nell'*auctoritas*, la forza di persuasione fondata sulla *narratio*, o testimonianza esterna, orale o scritta. Rispetto a quest'ultima, viene ribadita la differenza tra autorità divina, immune dall'errore, quando è causa della persuasione, e quella umana, spesso fallace, incapace di garantire validità universale al giudizio<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Su questa polemica muratoriana vedi P. Vismara, *Muratori «immoderato»*, *Le censure romane al De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, «Nuova rivista storica», 83 (1999), 2, pp. 315-344.

<sup>28</sup> Muratori, *De ingeniorum moderatione*, I, I, p. 4.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, III, p. 9.

Per respingere le velenose critiche di Le Clerc, Muratori ribadisce i punti dell'apologetica agostiniana contro il manicheismo. Rispetto alla religione, riafferma l'antioriginalità del credere su qualunque forma di sapere razionale. All'uomo resta preclusa la piena intelligenza degli «arcana religionis», che costituiscono il nocciolo dell'autorità divina, fonte di una «persuasio firma» altrimenti inattingibile. Si tratta in ogni caso di conoscenze superiori alla ragione e non contrarie ad essa<sup>31</sup>. In quest'ottica, la credenza nella verità della rivelazione deve precedere e non seguire il momento della sua comprensione razionale. Per questo, la pretesa dei manichei di fondare con la ragione «per explicationem omnimodam, atque evidentem demonstrationem» i dogmi della religione, in ossequio all'idea secondo la quale bisogna credere solo ciò che è anche possibile conoscere, non era altro che una «falsa promessa di razionalità», come aveva affermato lo stesso Agostino nel suo *De utilitate credendi*<sup>32</sup>.

Per riconfermare l'agostiniano *credo ut intelligam et intelligo ut credam*, Muratori fa appello alla tradizionale nozione teologica dei motivi di credibilità. Il fatto religioso si rende comprensibile all'uomo laddove esistono mezzi (*subsidia*) per convincere della sua verità. Questi ultimi possono derivare in egual misura dalla ragione e dall'autorità umana che, in ogni caso, deve rispondere alle regole critiche dell'assenso razionale. Per quanto riguarda la prima, attraverso l'uso di «argumenta intrinseca» che ne dimostrano la non contraddittorietà logica e la conformità alla ragione; per quanto riguarda la seconda, tramite «argumenta extrinseca» che ne garantiscono la credibilità e ne fondano la credenza («credulitas»), sulla base di una persuasione prudente. I motivi esterni, in particolare, riguardano la verità storica del cristianesimo, fondata sulla certezza morale dei vaticini dei profeti, della predicazione di Cristo, dei viaggi degli Apostoli, dei miracoli, della vita dei martiri e dei santi. Essi vanno anteposti ai motivi interni perché, largamente più universali di questi, possono essere facilmente riconosciuti anche da tutti coloro che non arrivano a comprendere le prove logiche e razionali degli assunti religiosi<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *Ibidem*, V, p. 16.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 15; Agostino, *De utilitate credendi*, 6, 13: «falsa pollicitatione rationis inaudita millia fabularum credere et colere fuisse coactos».

<sup>33</sup> *Ibidem*. Il discorso di Muratori mantiene sullo sfondo le categorie elaborate nella IV parte della *Logique de Port Royal*, in cui ritornano le analoghe distinzioni di fede umana e fede divina, motivi interni («circonstances intérieures») e motivi esterni della credenza («circonstances extérieures»), volte a definire il concetto di certezza morale, distinta dalla certezza metafisica e riportata alla probabilità e alla verisimiglianza (A. Arnauld – P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, éd. par P. Clair – F. Girbal, Paris, Vrin, 1993, pp. 335-342).

La priorità dell'*auctoritas* sulla *ratio* è funzionale al rifiuto del principio della *sola scriptura* e alla riconferma della Chiesa come la sola autentica depositaria della fede cristiana<sup>34</sup>. La *recta ratio* è propriamente quella che rigetta la piena comprensibilità del fatto religioso e ammette il «freno» dell'autorità ecclesiastica «in religionis negotio» e, più in particolare, nell'interpretazione dei dogmi divini<sup>35</sup>.

Per meglio definire l'ambito irriformabile della tradizione dogmatica e distinguerlo da quello della ragione che ammette la 'novità', Muratori discute ed espone le fonti della tradizione che articolano il contenuto del dogma cattolico. Di queste, «firma et inconcussa argumenta» sono il testo sacro e la tradizione apostolica, i Concili, i giudizi dei pontefici e il sentimento unanime dei Padri. Fonti solo probabili sono, in ordine di grado, la storia antica, gli scritti dei teologi, l'uso autonomo della ragione e il riferimento all'autorità dei filosofi<sup>36</sup>. Significativa è soprattutto la precedenza concessa alle discipline storiche sulla teologia e sulla filosofia, considerato che, al contrario, per Melchor Cano esse rappresentavano, subito dopo le altre due, l'ultimo dei *loci* utili a definire la dottrina teologica<sup>37</sup>. Questo rovesciamento, se è certo il riflesso della preferenza degli argomenti esterni su quelli interni nella giustificazione del fatto religioso, risponde anche al ruolo prioritario attribuito all'erudizione sacra nella formazione della coscienza religiosa.

In questa direzione, Muratori dedica grande attenzione proprio alla doppia funzione della storia della religione. Questa viene distinta in storia divina e in storia ecclesiastica. La prima comprende la storia della rivelazione, vale a dire la predicazione di Cristo, insieme a quanto tramandato dagli scritti e dalle parole dei profeti e degli Apostoli. Qui, l'unica libertà concessa agli ingegni è quella di interrogarsi se certi fatti siano storicamente avvenuti, o piuttosto non siano raccontati come allegorie che nascondono significati più profondi, oltre che ricercare le condizioni storiche e materiali di ogni evento narrato, sebbene nel rispetto della tradizione della Chiesa.

La storia ecclesiastica, invece, riguarda i fatti successivi all'età apostolica e si avvale, in particolare, dei Concili, degli scritti dei Padri, degli editti dei vescovi, delle storie dei santi, della storia dei movimenti eretici. A differenza della prima, essa non è oggetto della rivelazione e tutto quanto viene riferito si fonda sulla sola autorità umana. In questo senso, afferma Muratori, «ad eccezione di quelle riportate nel testo sacro o divulgate dalla tradizione legit-

<sup>34</sup> Muratori, *De ingeniorum moderatione*, I, I, IX, pp. 35-38.

<sup>35</sup> *Ibidem*, XI, p. 45.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>37</sup> È stato rilevato da Vecchi in *Tradizione e teologia nel Muratori*, pp. 272-273.

tima, nessuna storia può essere accettata per fede soprannaturale»<sup>38</sup>. La storia ecclesiastica, allora, si occupa di avvenimenti che, per lo più probabili, restano sempre soggetti alle regole dell'accertamento razionale<sup>39</sup>. Da questo punto di vista, in nessun modo è possibile ammettere come infallibili i pronunciamenti della Chiesa relativi all'autenticità delle vite dei santi, dei fatti miracolosi e del potere delle reliquie. Qui, i «Concili anche ecumenici» possono sbagliare, così come soggetto a errore è il giudizio espresso sulle persone e sui libri<sup>40</sup>.

Al di fuori della sfera religiosa, Muratori procede ad una limpida difesa della libertà degli ingegni nei riguardi delle arti, delle scienze e della storia, anche laddove queste entrano in contrasto con il dettato scritturale. A tal proposito, riprende e amplia l'impianto teorico galileiano a sostegno dell'astronomia copernicana. La rivelazione divina, oggetto del testo sacro, si occupa solo di contenuti morali e religiosi e non del resto delle verità volte a soddisfare la *humana curiositas*<sup>41</sup>. Di conseguenza, non si danno che interpretazioni proprie, univoche e letterali per tutti quei punti concernenti la dottrina della fede e dei costumi. Al contrario, i passi che riguardano le questioni indifferenti, possono essere considerati alla luce di diverse interpretazioni letterali, fatta salva la regola secondo la quale è sempre preferibile la soluzione più adatta a illustrare i dogmi tradizionali<sup>42</sup>. Laddove, comunque, la scienza naturale o la storia profana dispongano di tali evidenze da mettere in dubbio o rendere oscuro il racconto biblico, questo deve essere spiegato secondo un «senso letterale figurato», distinto da quello «proprio» e capace di accordarlo, per tutto ciò che rimane fuori dall'ambito della conoscenza rivelata, con quanto scoperto dall'uso autonomo della ragione. In tutti questi casi, bisogna presupporre che, per esprimersi in conformità alle immaginazioni popolari e alle spiegazioni comuni, gli autori sacri abbiano fatto ricorso all'uso di figure poetiche<sup>43</sup>.

Per questo, in tutte le materie che ricadono al di fuori delle verità rivelate, qualsiasi teoria che poggi su validi «experimenta» e su «potentes rationes» non può essere condannata solo perché appare contraria alla lettera della Scrittura; ma, piuttosto, occorre rendere quest'ultima conforme a quanto dimostrato dalla ragione, nella misura in cui è possibile ricorrere a qualche «*commodam interpretationem*»<sup>44</sup>. A riprova di questo assunto, Muratori

<sup>38</sup> Muratori, *De ingeniorum moderatione*, I, I, XVI, p. 73.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 71-75.

<sup>40</sup> In particolare, *ibidem*, XX, pp. 90 e sgg.

<sup>41</sup> *Ibidem*, XXII, p. 102.

<sup>42</sup> *Ibidem*; ma cfr. anche *ibidem*, V, p. 22.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, XXIV, p. 115.

faceva appello all'autorità di Agostino. Questi, nel libro II dello scritto *De Genesi ad litteram*, aveva ribadito che nelle questioni indifferenti alla fede, come quelle astronomiche relative alla forma e alla figura del cielo, sebbene gli autori sacri conoscessero «quod veritas habet», nulla però era stato rivelato dallo «spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur», giacché si trattava di cose del tutto inutili alla salvezza dell'anima (II, 9, 20).

I medesimi passi li aveva richiamati Galileo Galilei, nella *Lettera a Cristina di Lorena*, per argomentare l'idea secondo la quale «nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie». L'«intenzione de' santi Padri» non era contraria all'uso di nuove cognizioni nell'«investigazione de' veri sensi delle sacre lettere in quei luoghi che in apparenza mostrassero di sonar diversamente». In definitiva, per Galilei, l'autorità papale ha sempre il potere di ammettere o di condannare tutto ciò che non è direttamente *de fide*, «ma non è già in poter di creatura alcuna il farle esser vere o false, diversamente da quel che elleno per sua natura e de facto si trovano essere»<sup>45</sup>.

Nelle pagine del trattato *De ingeniorum moderazione*, Muratori presenta una delle più limpide prese di posizione a favore delle tesi di Galileo, sebbene il suo nome non sia mai esplicitamente menzionato. La definizione galileiana dei rapporti tra scienza e fede, a un secolo di distanza dalla condanna di Galileo, tuttavia, non conserva più lo stesso significato di rottura. All'interno del moderatismo di Muratori, essa funziona piuttosto da contrappeso a spinte contrarie con il quale si intende fornire una via di fuga per impostare da una parte una politica ecclesiastica di apertura alla discussione e alla critica delle nuove idee, dall'altra per arginare la diffusione delle correnti materialistiche, deistiche e scettiche che confondevano scienza e fede, alla confutazione delle quali Muratori dedica una parte importante dei suoi ultimi anni.

### 3. *Apologetica religiosa e filosofia moderna.*

Nel *De ingeniorum moderazione*, chiara è la difesa delle opere cartesiane contro la condanna senza appello dei censori più zelanti e tradizionalisti, così come, a partire da qui, della compatibilità della fisica esposta da Descartes nei *Principes de la philosophie* con il sacramento dell'eucarestia, posto tra gli «arcana religionis» inesplicabili alla ragione<sup>46</sup>. Tuttavia, Muratori preferirà

<sup>45</sup> G. Galilei, *Lettera a Cristina*, in *Le opere di Galileo Galilei. Edizione nazionale*, vol. V, a cura di A. Favaro, Firenze, Giunti-Barbera, 1895, rist. 1968, p. 343.

<sup>46</sup> Cfr. Muratori, *De ingeniorum*, II, 13, p. 181; I, 24, pp. 117-118; cfr. anche *Lettera ai capi, maestri lettori ed altri ministri degli ordini religiosi d'Italia*: «Né è buon gusto poscia, né alla

mantenere sempre una certa distanza dalla filosofia di Descartes, apprezzato soprattutto nella sua funzione di critica della Scolastica, ricompresa, in ogni caso, nel più lungo processo culturale avviato dal rinascimento italiano delle lettere dopo il cattivo gusto delle epoche precedenti.

Già nelle *Riflessioni*, Muratori biasimava l'eccesso di fiducia nella ragione dimostrato da alcuni «valentuomini cartesiani» che avevano alzato «alle stelle gli studi della metafisica e della geometria», perché, attraverso «quelle salde e intellettuali verità», credevano di arrivare «a Dio» e «alla pietà»<sup>47</sup>. Anche per questo, metteva in guardia dal totale rifiuto del sapere aristotelico e degli antichi. Non bisognava dimenticare «i molti errori» e «i sogni che lo stesso Cartesio fra molti bellissimi insegnamenti ha spacciato»<sup>48</sup>. E questi saranno prontamente fatti presente al filosofo siciliano Tommaso Campailla, vero e proprio «Lucrezio cristiano e italiano» che aveva messo in versi il pensiero cartesiano nel poema dell'*Adamo, ovvero il mondo creato*, pubblicato in due parti nel 1709 e nel 1723<sup>49</sup>. In una lettera a Giuseppe Prescimone del gennaio 1727, Muratori rimprovera a Campailla un eccessivo attaccamento al sistema di Descartes, così come la scarsa conoscenza delle opere di Newton<sup>50</sup> e nuovamente, nel maggio del 1730, gli ricorda che gli autori inglesi «oggi non si compiacciono molto d'ipotesi»; tra i diversi errori del filosofo francese è da annoverare l'ipotesi «che l'anima sempre pensa», finanche «ne' fanciulli nel ventre della madre» e nel sonno<sup>51</sup>.

carità cristiana mostrerà di dar ricetta, chi senza aver prima ben disaminate le opinioni del Cartesio, e senza aver prima ben pratica delle ragioni e difese sue, scaglia contro di lui e de' suoi seguaci ogni villania, o giunge fino a spacciare francamente per eresie gl'insegnamenti di questo filosofo, e per eretici, e talvolta ancora per peggio che eretici, i di lui partigiani, adoperando tutta l'eloquenza, e le arti per far credere falsa pericolosa e contraria alla fede una tal dottrina, per armarle contro la venerabile autorità e i più riveriti tribunali della cattolica Chiesa» (L. A. Muratori, *Opere*, a cura di G. Falco – F. Forti, Milano-Napoli, Ricciardi, 1964, I, pp. 217-218).

<sup>47</sup> Muratori, *Riflessioni*, I, VII, p. 193.

<sup>48</sup> *Ibidem*, V, p. 167.

<sup>49</sup> Campailla pubblica inoltre il trattato *Problemi naturali* (Palermo, Aicardo, 1727) che, per il tramite di Giuseppe Prescimone, farà avere a Muratori. Su Campailla e il cartesianesimo siciliano, cfr. C. Dollo, *La Ragione Signorile nell'etica di Tommaso Campailla*, «Sicorum Gymnasium», II (1979), pp. 379-412; ora in *Filosofia e medicina in Sicilia*, a cura di G. Bentivegna – S. Burgio – G. Magnano San Lio, con una introduzione di S. Burgio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 215-239; Id., *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, Napoli, Guida, 1984, pp. 220-251. Su Campailla, si veda anche il profilo redatto da Paolo Cristofolini in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, XVII, 1974, pp. 324-328.

<sup>50</sup> Muratori, Lettera a G. Prescimone, 27 gennaio 1727, in Id., *Epistolario*, VI (1903), pp. 2613-2615.

<sup>51</sup> Muratori, Lettera a T. Campailla, 18 maggio 1730, in Id., *Epistolario*, VII (1904), p. 2906. Sul rapporto tra Muratori e Campailla vedi l'introduzione di A. Vecchi a *Lettere di Tommaso Campailla a L. A. Muratori*, a cura di A. Vecchi, Modena, Aedes Muratoriana, 1956.

L'insoddisfazione nei confronti degli eccessi del razionalismo cartesiano, in effetti, aveva spinto Muratori verso un rapido avvicinamento alla cultura inglese. Accolto, nel 1716, nella *Royal Society Academy* grazie alla mediazione di Antonio Conti, egli si sentirà subito vicino a Newton e agli autori inglesi per via dell'approccio sperimentale e antisistemico alla scienza. L'Inghilterra era però anche terra che, per essersi allontanata dal seno della Chiesa cattolica, aveva visto proliferare infinite eresie. Nella *Lettera scritta a nome di una inglese cattolica ad uno inglese protestante* (1734), Muratori elogia Robert Boyle e l'«istituto lodevole» delle *Boyle lectures*, ma osserva che, se questo ha prodotto molti libri sulla «religion naturale», non ne ha prodotto nessuno su quella «rivelata». Sotto lo stesso cielo, erano nati William Whiston, «protettore di Ario», John Clendon, «avvocato di Socino», Daniel Whitby, sostenitore del «pelagianesimo», Samuel Clarke, ostile al dogma trinitario, Thomas Burnet, contrario a concedere il paradiso ai giusti prima del giudizio universale<sup>52</sup>, Thomas Gataker, critico dell'«efficacia del battesimo de' fanciulli», Henry Dodwell e Locke che avevano messo in dubbio l'immortalità dell'anima<sup>53</sup>.

Contrastanti e inquietanti erano state in particolare le impressioni ricevute dalla lettura dell'*Essay concerning Human Understanding*, avvenuta nel 1726 sulla traduzione francese di Pierre Coste. Nel 1733, Muratori scrive a Girolamo Tartarotti di trovare rifugio nella religione e in San Paolo di fronte alle affermazioni di Locke sulla possibilità di una materia dotata di pensiero, avvicinato, per questo, alle tesi dell'aristotelismo eretico di Pietro Pomponazzi e di Cesare Cremonini. E non manca di suggerire all'amico, interessato ad approfondire un tema «oscuro» come quello dell'anima, di studiare Fardella «il quale ha trattato questa materia secondo Sant'Agostino»<sup>54</sup>.

Il commento con il quale Michelangelo Fardella aveva delucidato il *De quantitate animae* di Agostino rappresentava, senza dubbio, un riferimento rassicurante, considerato il fatto che l'autore, nello stesso testo, si impegnava, tra le altre cose, in una ampia confutazione del *De rerum naturae* di Lucrezio<sup>55</sup>. Ma Muratori lo apprezzava e ne consigliava la lettura, più per la generale riconduzione del cartesianesimo nell'alveo dell'agostinismo, che per le dot-

<sup>52</sup> Sulla questione, Muratori ritornerà nel *De Paradiso regnique caelestis gloria non expectata Corporum Resurrectione Justis a Deo conlata, adversus Thomae Burneti Britanni librum De statu mortuorum*, Veronae, typis seminarii apud Jacobum Vallarsium, 1738. Su questa polemica cfr. G. Costa, *Thomas Burnet e la censura pontificia*, Firenze, Olschki, 2006.

<sup>53</sup> Muratori, *Epistolario*, VIII (1905), pp. 3354-3355.

<sup>54</sup> *Ibidem*, VII (1904), pp. 3117-3118.

<sup>55</sup> Cfr. M. Fardella, *Animae humanae natura ab Augustino detecta*, Venetiis, sumptibus Hieronymi Albricci, 1698, pp. 237-297.

trine gnoseologiche sostenute. Lontana dalla sua mentalità, tutta rivolta al mondo concreto della storia e dei fatti, doveva infatti rimanere la forte svalutazione della conoscenza sensibile operata da Fardella, spintosi fino a negare la stessa esistenza reale dei corpi.

Da questo punto di vista, è necessario rilevare come la teoria empirica della ragione promossa nell'*Essay*, nonostante tutti i timori sollevati, abbia rappresentato per Muratori uno stimolo fondamentale, quasi un punto di partenza, per costruire quell'impianto teorico che si muove tra gnoseologia e psicologia, nato, a partire dagli anni '30, a sostegno della riflessione morale e continuato, nel corso del decennio successivo, nella difesa delle 'forze' dell'animo umano. È di per sé significativo il fatto che, solo dopo la lettura di Locke, Muratori si sforzi di impostare una riflessione filosofica di più ampio respiro, nell'ambito della quale vengono affrontate in modo diretto le questioni che interessano l'anima, il suo rapporto con il corpo e la struttura delle facoltà conoscitive.

Una parte importante del progetto dell'*Essay* rispondeva all'intento di mettere in discussione il dualismo delle sostanze sostenuto da Descartes e la filosofia dei Platonici di Cambridge. Il rifiuto delle idee innate e della stessa nozione di consenso universale, l'affermazione dell'inconoscibilità delle essenze reali con le ambigue aperture verso l'idea di materia pensante, la teoria della identità soggettiva svincolata dal riferimento alla sostanza dell'anima, dovevano disorientare Muratori che, per altri versi, trovava confermate nell'empirismo di Locke le tendenze sperimentaliste promosse fin dalle *Riflessioni sopra il buon gusto*.

Muratori prova a ribattere a Locke fin dalla *Filosofia morale* (1735), nella quale viene presentata una prima sistemazione del problema dell'anima. Qui, per mezzo di una chiara allusione alla metafisica cartesiana, il corpo viene definito come principio «occasionale delle umane morali operazioni»<sup>56</sup>, ma con l'intento soprattutto di rimarcare l'importanza del ruolo giocato dalla sensibilità nel processo di formazione della conoscenza. Per quanto riguarda la sede dell'anima, viene subito dichiarata la preferenza per la «maniera, con cui insegnano i moderni filosofi». L'autore esclude perciò tutte le antiche teorie per collocarla nel «cerebro, o sia cervello», senza individuare una parte precisa come luogo dei rapporti con il corpo. Da questo punto di vista,

<sup>56</sup> L. A. Muratori, *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, Milano, nella Regio-Ducal Corte, 1736<sup>2</sup>, p. 19. Malebranche aveva in particolare sostenuto che i desideri sono le cause occasionali delle nostre conoscenze di modo tale che Dio, per mezzo di essi, muove in noi la volontà, ma si tratta di una prospettiva con ricadute deterministiche decisamente lontana dal pensiero Muratori; cfr. N. Malebranche, *Traité de morale*, éd. par M. Adam, Paris, Vrin, 1966, V, II, III, p. 60.

viene scartata l'ipotesi della ghiandola pineale, così come tutti i tentativi di identificare l'esatta localizzazione delle diverse operazioni conoscitive, della prima apprensione, del senso comune, della memoria<sup>57</sup>.

In accordo con l'indirizzo meccanicistico, il corpo umano viene descritto nei termini di macchina complessa, composta di filamenti nervosi che collegano gli organi di senso al cervello. A tal proposito, Muratori ricorda gli studi di anatomia e di fisiologia di Gabriele Fallopio, di Thomas Willis, di Marcello Malpighi. Le nozioni di spiriti animali e di tracce o immagini cerebrali vengono impiegate per spiegare il funzionamento della memoria e dell'immaginazione<sup>58</sup>. La fantasia, interpretata come facoltà materiale, riproduttiva e rappresentativa, che riassume in sé anche le funzioni mnemoniche, viene allora fatta coincidere con la stessa massa del cervello. Come aveva insegnato Descartes nelle *Regulae ad directionem ingenii*, si tratta di una vera e propria parte del corpo («hanc phantasiam esse veram partem corporis»), individuata nel cervello<sup>59</sup>, del tutto separata dall'anima ragionevole, ristretta, invece, alle sole facoltà della ragione e del libero arbitrio.

La memoria e l'immaginazione, in quanto capacità corporee, sono fermamente escluse dal novero delle «potenze primarie e maestre dello spirito umano». A quest'ultimo competono le sole facoltà dell'intelletto e della volontà che in nessun modo possono essere qualità o affezioni della materia<sup>60</sup>. L'anima, ridotta così alla sola vita razionale, è concepita quale principio attivo «che ognuno, posta qualche attenzione, sente o può sentire in sé stesso, e che opera o è atto ad operare con consiglio, con ragione, e sempre con qualche fine a sé proposto». Come un «abitatore d'altra sfera», un tale principio si ritrova assolutamente diviso dalla sostanza corporea e solo ad

<sup>57</sup> Muratori, *La filosofia morale*, pp. 20-21. L'idea che la fantasia sia facoltà da identificare, nel suo complesso, con tutto il cervello è probabilmente formulata in polemica con Campailla che nei *Problemi naturali* aveva soprattutto fatto fede alla tesi dei *corpora striata* di Willis per spiegare le operazioni immaginative (vedi *Discorso disordinato sull'uomo* in *Problemi naturali*). In ogni caso, già Malebranche, nella *Recherche de la vérité*, contro le diverse ipotesi di Willis, di Fernel e di Descartes, aveva preferito indicare la sede nella quale si esercitava la funzione dell'immaginazione in una «partie principale» che era inutile definire in maniera più precisa (*De la recherche de la vérité*, éd. par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1962, II, I, I, § I, pp. 191-192).

<sup>58</sup> Muratori, *La filosofia morale*, pp. 21-22.

<sup>59</sup> R. Descartes, *Regole per la direzione dell'ingegno*, Regola XII, in *Opere postume*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 751-753. Sull'immaginazione in Descartes, cfr. C. Santinelli, *Imago, phantasia, vis imaginandi: una lettura dell'immaginazione nell'opera di Descartes*, in *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, a cura di L. Formigari – G. Casertano – I. Cubeddu, Roma, Carocci, 1999, pp. 189-216.

<sup>60</sup> Muratori, *La filosofia morale*, p. 28.

esso spetta la prerogativa di «distinguere con idee chiare il bene dal male, il vero dal falso, il bello dal brutto»<sup>61</sup>.

Le idee che rendono possibile la conoscenza provengono sia dai sensi che dall'intelletto, ma si rappresentano esclusivamente nella fantasia come immagini impresse e, in un certo senso, 'archivate' nella massa del cervello. Quelle sensibili e materiali, in particolare, sono «condotte da' nervi» e si dispongono nella membrana cerebrale a seconda delle terminazioni nervose degli organi di senso da cui dipendono. Le immagini intellettuali e spirituali si riferiscono a quelle cognizioni astratte che si scoprono per mezzo del raziocinio o si apprendono dalla comunicazione con gli altri, ma vengono comunque rappresentate tramite i segni sensibili della parola<sup>62</sup>.

A partire da qui, Muratori prende posizione contro Locke. Rigetta la critica dell'innatismo condotta nel I libro dell'*Essay* perché, se non era facile trovare ragioni pienamente convincenti per dimostrare l'esistenza di idee che non derivino dall'esperienza sensibile, non era possibile negare la presenza di un «innato vigore di scoprire le proporzioni, le relazioni, le cagioni, gli effetti, la verità o falsità d'infinite cose». Questo principio era una guida sicura per distinguere il giusto dall'ingiusto e, a partire da qui, scoprire il principio dell'«*amore universale* del genere umano» su cui deve fondarsi la morale. Il fatto che una tale regola manca in molte delle società primitive emerse dalle recenti scoperte geografiche, non dimostra l'assenza di principi innati e condivisi, come voleva Locke, ma era cosa da imputare alla mancanza di istruzione e alla forza delle passioni che sviano l'individuo dall'intelligenza del vero e del bene<sup>63</sup>.

Al filosofo inglese che rinnovava il principio aristotelico secondo cui «nulla è nell'intelletto che prima non fu nel senso», Muratori ribatte, come Leibniz nei *Nouveaux essais*<sup>64</sup>, che l'intelletto stesso non è in ogni caso derivabile da nessuna esperienza; se però Leibniz risolveva l'innatismo sul piano di disposizioni naturali che prendono forma attraverso il lavoro della ragione, Muratori rimane invece sospeso tra due fuochi: riconosce la validità delle argomentazioni empiriche, ma teme di mettere in dubbio il dogma dell'immortalità dell'anima, al contrario perfettamente comprensibile all'interno dello schema dualistico cartesiano della distinzione reale fra anima e corpo, che presuppone la prima dotata di un insieme di principi e di idee innate.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 86-90.

<sup>64</sup> Muratori non avrebbe potuto leggere in ogni caso quest'opera di Leibniz, perché uscita postuma nel 1765.

Questo quadro teorico definito nella *Filosofia morale* non cambia in modo sostanziale negli anni '40, ma viene approfondito in direzioni che meritano di essere prese in considerazione perché mettono al centro, da una parte, lo sforzo di conciliare l'orientamento empirico con la metafisica cartesiana, dall'altra la difesa di un perfetto accordo tra ragione e fede.

#### 4. *Ragione, immaginazione e religione.*

Nelle *Forze dell'intendimento umano* (1745), Muratori si propone di contro-battere alle argomentazioni scettiche del *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain* di Pierre-Daniel Huet, uscito postumo ad Amsterdam nel 1723, ma, appena l'anno dopo, pubblicato a Padova in traduzione italiana<sup>65</sup>. Considerata anche la fortuna immediata del testo in Italia, Muratori decide di scriverne una confutazione per ribadire le ragioni della certezza della conoscenza, rimasto insoddisfatto della replica avanzata da Jean-Pierre de Crousaz nell'*Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (1733) che discute largamente le opere di Pierre Bayle, ma dedica poco spazio al vescovo di Avranches<sup>66</sup>.

Fin da subito, Muratori avanza dubbi sull'autenticità del testo, considerato il risultato di «qualche mascherato ateista» o, quanto meno, il frutto di ampi rimaneggiamenti libertini, perché, altrimenti, «grande scandalo è questo presso i cattolici»; anche se, viene fatto notare, già lo stesso Huet, con la critica al *cogito* nella *Censura philosophiae cartesianae* (1689), aveva mostrato i segni di un «cervello inclinato alla sofisticheria»<sup>67</sup>. Il trattato viene così ricompreso tra i «perniciosissimi libri» che hanno messo in discussione i principi della religione. Il suo autore è avvicinato a Montaigne e a Bayle per la «palpabile illusione» di una felice conciliazione tra scepsi e fideismo. Al sofista che mette in questione il valore e l'uso della ragione, Muratori oppone

<sup>65</sup> *Trattato filosofico della debolezza dello spirito umano di Monsignor Pier Daniel Huet, tradotto dall'idioma francese nell'italiano da Antonio Minunni*, Padova, Giovanni Battista Conzatti, 1724. La traduzione era priva dell'*Avertissement* e dell'*Éloge de Mr. Huet*. Il curatore, Antonio Minunni, era già noto per aver tradotto i *Dialogues des Morts* di Fénelon (Venezia, 1720) e le *Maximes* di La Rochefoucauld, presentate insieme a quelle della marchesa de Sablé in un unico testo edito a Venezia nel 1718.

<sup>66</sup> Muratori, *Delle forze dell'intendimento umano*, Venezia, Pasquali, 1748<sup>2</sup>, p. xxxv.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. xviii-xx. Muratori aveva letto il testo di Huet già negli anni '20, come riferisce in una lettera a Giovan Giacomo Zamboni, del 23 dicembre 1727, nella quale ricorda che «non da molto tempo ho letto un libro di cui l'autore, se piace a Dio, viene spacciato per Huet» (*Epistolario*, VII, 1904, p. 2821). In ogni caso, in una lettera a Domenico Bricchieri Colombi del 22 gennaio 1746, mostrerà di non avere più dubbi circa l'autenticità del testo, se afferma che l'*Intendimento* aveva solo «mostrato di credere che [Huet] non sia autore, o almen dubitato, di quel libro che è non poco nocivo» (*Epistolario*, XI, 1907, p. 4915).

l'immagine di un Huet sostenitore della *concordia rationis et fidei*, desunta, con qualche forzatura, dalle *Alnetanae Quaestiones* (1690)<sup>68</sup>.

L'appello a una regolata libertà di filosofare e la preoccupazione religiosa vanno nella direzione di ribadire le ragioni di un'apologetica tradizionale, ricompresa nell'ottica di una ragione che preceda la fede e predisponga all'accettazione del dogma, secondo l'impianto dottrinario messo in piedi nel *De ingeniorum moderatione*. In tal senso, quello che viene rigettato è lo stesso progetto con il quale Huet intendeva presentare lo scetticismo accademico come unico «sistema» propedeutico alla religione nella misura in cui, nel riconoscimento dell'inaccessibilità di una completa certezza da parte della ragione, veniva vista la condizione preliminare e necessaria per l'accettazione della fede<sup>69</sup>.

Per Muratori, un tale scetticismo, piuttosto che sostenere la religione, la disorienta, fino a mettere in discussione la stessa tradizione cristiana. Per «non volersi attaccare a setta alcuna» e per aver dubitato delle capacità dell'intelletto e dei sensi, Huet aveva finito per minare qualsiasi possibilità di dare un contenuto preciso alla fede, così come di affermare la verità di un 'credo' su un altro. Del resto, viene fatto notare, una volta posta come «sovralegge» quella di «dubitare», si era portati a crearsi «un sistema di filosofia e di religione» secondo quello che più «piace» o più «aggrada»<sup>70</sup>.

La difesa della certezza della conoscenza umana viene così ricompresa nella battaglia controriformistica contro il veleno dell'eresia messo in circolo da una smodata *libertas philosophandi*. Lo stesso criterio dell'evidenza è interpretato in modo estensivo, riferito tanto alla conoscenza immediata e intuitiva, quanto a quella empirica e sperimentale. Se moltissime verità si apprendono «senza fatica», perché «ne restiam certificati per la chiara idea delle medesime», tanto da non «restare in noi dubitazione alcuna» che una cosa sia così come la percepiamo, nel caso di altre, è necessario l'accurato uso dei «sensi» e della «ragione», applicati con molta «attenzione» in un esame che deve essere avvalorato, in ultima istanza, dall'«attestato della speranza»<sup>71</sup>.

L'evidenza sensibile e razionale, concepita quale inappellabile contrassegno di verità, trova poi conferma e giustificazione sul piano di un immediato consenso universale, perché «quanto io sento ed affermo» di un qualunque ogget-

<sup>68</sup> Sullo sviluppo delle posizioni scettiche e della prospettiva fideistica ad esse connessa in Huet, cfr. E. Rapetti, *Pierre-Daniel Huet. erudizione, filosofia, apologetica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

<sup>69</sup> Cfr. P.-D. Huet, *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam, Henri de Sauzet, 1723, in particolare capp. II e III.

<sup>70</sup> Muratori, *Forze dell'intendimento*, pp. 131-132.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 45.

to naturale, anche riguardo la sua semplice esistenza, «il medesimo lo sentiranno ed affermeranno tutti gli altri uomini di mente sana, ed avran sentito ed affermato tutti quei de' secoli trascorsi, ed ognun d'essi senza dubbio o timore d'ingannarsi; e si fatta stabile credenza comparirà anche ne' secoli avvenire»<sup>72</sup>.

Su questo sfondo, emergono le suggestioni provenienti dalla teoria empirica della ragione di Locke. Muratori distingue le idee in «semplici» e in «complesse» o «composte», ma ne spiega la differenza soprattutto in riferimento alle percezioni delle cose esterne. Le idee semplici sono le singole affezioni dei sensi, come i colori per la vista, che l'intelletto accoglie in modo passivo e con la massima evidenza, mentre quelle complesse sono gli oggetti di cui, sebbene non sia possibile definirne in modo immediato tutte le «proprietà», tuttavia se ne può riconoscere «chiaramente l'esistenza e identità»<sup>73</sup>. In entrambi i casi, si tratta di verità fondate sull'«ordinario corso della natura» che sono ricevute nella stessa maniera da tutti gli uomini, a meno che il «sensorio» non sia «guasto» o non si frapponga qualche ostacolo tra «il senso e l'oggetto»<sup>74</sup>.

La difesa della conoscenza sensibile, di sapore aristotelico ma svolta in ottica sperimentale, non pregiudica l'affermazione di un netto dualismo. La presenza di una sostanza spirituale distinta dal corpo resta stabilita soprattutto a partire dalle capacità astrattive della mente che, in tal modo, rivela la sua natura di principio non derivabile dalla materia. Infatti, osserva Muratori, anche quando si accetti l'ipotesi che tutte le idee astratte siano «scoperte dall'anima colla riflessione alle cose sensibili», è sempre la ragione che ne riconosce l'«evidenza di verità», supposto che «i sensi non sono quegli'infedeli ministri, che ci vengono dipinti dagli scettici»<sup>75</sup>.

Al cartesianesimo 'ortodosso' di Antoine Le Grand che aveva rimarcato come non si doveva fare affidamento sui sensi, poiché se ci ingannano una volta, ci possono ingannare sempre<sup>76</sup>, Muratori mostra di preferire quello

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 19. Muratori riporta la differenza fra idee semplici e complesse ai «cartesiani», ma è evidente che sia un debito soprattutto nei confronti dell'*Essay* di Locke e, in seconda battuta, di Gassendi che l'aveva affermata in modo analogo nel *Syntagma*. Non è escluso che, per «cartesiani», Muratori intenda Pierre-Sylvain Régis che nel suo *Système général* aveva ripreso la distinzione delle idee in semplici e complesse, benché la svolga su un piano più intellettualistico che empirico (cfr. *Cours entier de philosophie, ou système général selon les principes de M. Descartes*, Amsterdam, Huguëtan, 1691, I, *De la logique*, IV, IX, p. 59).

<sup>75</sup> Muratori, *Forze dell'intendimento*, p. 98.

<sup>76</sup> A. Le Grand, *Institutio philosophiae, secundum principia D. Renati Descartes. Nova methodo adornata et explicata. Editio tertia*, Londini, apud J. Martyn, 1675, *Logica*, I, art. II, II, pp. 9-10.

‘empirico’ di Pierre-Sylvain Régis, presentato come «saggio cartesiano» che, insieme ai «saggi peripatetici, (...)», con sicuri fondamenti stabiliscono, che i sensi non s’ingannano mai, ed essere colpevole dell’inganno il solo intelletto, perché non assenta con la dovuta attenzione, se il senso sia disposto, e l’oggetto proporzionato alla capacità del senso con altre avvertenze»<sup>77</sup>.

In tale direzione, rimane significativo come, contro le «sostituzioni di Monsignor Huet» utilizzate nel suo «Esame della Filosofia Cartesiana» per mettere in dubbio la verità del *cogito* cartesiano, Muratori metta in campo l’autorità di Pierre Gassendi, con un passo tratto dal suo *Syntagma Philosophicum* (1658), fatto valere per giustificare l’argomento secondo il quale il fatto di pensare presuppone pur sempre qualcosa di esistente e non può derivare dal nulla<sup>78</sup>. Del resto, tra i ‘sogni’ di Cartesio e le soluzioni scettiche e materialistiche di Huet e di Locke, il pensiero di Gassendi offriva a Muratori un riparo sicuro. Non a caso, per quanto lo biasimasse perché nelle *Exercitationes Paradoxicae*, si era spinto verso lo scetticismo affermando «*quod nulla sit scientia et maxime Aristotelica*»<sup>79</sup>, lo stesso Muratori non mancherà di precisare che «senza fallo non fu un pirronista»<sup>80</sup> e ne richiamerà il nome soprattutto per la difesa dell’immortalità dell’anima contro le tesi epicuree di Lucrezio, confutate nella seconda parte dello stesso *Syntagma Philosophicum*<sup>81</sup>.

In questo quadro, non stupisce la sfiducia di Muratori nei confronti dell’innatismo dell’idea di Dio che, tuttavia, resta «il più importante e primario oggetto» dell’intelletto, a partire dal quale viene fondato tutto il resto dell’edificio della conoscenza. Se «i più» la suppongono innata per sostenere che non possono esistere ateisti speculativi, i dubbi di Gassendi e di Locke in merito non gli sembrano del tutto fugati, e, considerata la infinita varietà delle opinioni umane, gli pare ben difficile escludere *a priori* «che possa darsi, e si dia taluno di sì guasto intelletto e corrotta coscienza che non voglia riconoscere l’esistenza» di una qualche divinità<sup>82</sup>. Una tale idea viene piuttosto giustificata come una conoscenza comune alla universale tradizione del genere umano, fondata sui principi della teologia naturale o derivata per mezzo della rivelazione giudaico-cristiana. In questo senso, alle

<sup>77</sup> Muratori, *Forze dell’intendimento*, p. 172.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 179. Il passo è estrapolato dal *De logicae fine*, cap. V, *Posse aliquam veritatem signo aliquo ignoscere et Criterio dijudicari*, in *Opera omnia (...) in sex tomos divisa*, I, Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson et Ioannis Baptisti Devenet, 1658, p. 80.

<sup>79</sup> Si tratta del titolo della VI *Exercitatio* del II libro (cfr. *Opera omnia*, vol. III, p. 192).

<sup>80</sup> Muratori, *Forze dell’intendimento*, p. 246.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 298; Gassendi, *Opera omnia*, II, XIV, *De animorum immortalitate*, III, 633-660.

<sup>82</sup> Muratori, *Forze dell’intendimento*, p. 252.

dimostrazioni *a priori* di Anselmo e di Cartesio, vengono preferite quelle *a posteriori* della tradizione tomistica, e soprattutto quelle fondate sulle cause finali, proprie della fisico-teologia dei *Boyle lecturers*<sup>83</sup>.

Il ripiegamento del criterio dell'evidenza sul piano delle 'sensate esperienze' e la sfiducia nei confronti delle soluzioni innatistiche si uniscono al rifiuto deciso di ogni dogmatismo, fondato sull'illusione di una comprensione totale e univoca della realtà, frutto di un orgoglio non meno dannoso per la religione di quello degli scettici. I sistemi filosofici, in tal senso, sono lo specchio di una verità inattingibile e per questo solo postulabile, si tratta di «un complesso di varie nozioni concatenate insieme con verisimiglianza, ma non già con evidenza di verità»<sup>84</sup>. E qui viene fatta una significativa concessione alla debolezza della ragione argomentata da Huet, ma si tratta anche di un esito inevitabile dei presupposti empirico-sperimentali mantenuti nella riflessione di Muratori sulla conoscenza.

Nei capitoli finali abbozzati per le *Forze dell'intendimento*, poi non pubblicati, lo stesso Muratori osservava che a scorrere «l'emporio delle scienze e dell'arti», a rigore, solo in «alcune parti delle matematiche» poteva trovarsi «il vero e talvolta l'incomprensibile», in tutte le altre, non c'è che un misto di «verità certe ed altresì non minor numero di verisimili, ed anche delle incomprensibili»<sup>85</sup>. Per questo, filosofi e scienziati di ogni tempo si sono dovuti accontentare di una conoscenza per lo più probabile. La tendenza a estendere la comprensione della natura oltre il ristretto limite delle proposizioni pienamente certe ha indotto, nei vari ambiti del sapere, a produrre sistemi filosofici più o meno verosimili. Ma solo quando le ipotesi si trovano fondate più sulla ragione che sulla fantasia, portano a un sistema «ingegnoso e sì industriosamente formato che con esso comodamente si rende ragione di tutti i fenomeni spettanti ad esso». E con questo, anche se non sarà possibile «mirare intuitivamente la verità», almeno ci si avvicinerà molto ad essa. Al contrario, quando la fantasia domina nella scienza, si tenta di spacciare per verità l'opinione, ristretta nei limiti della verisimiglianza e della probabilità, oppure si finisce «per obbligare l'intelletto altrui a tenere per certo ciò che finora non ha acquistato una tal chiarezza di luce»<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> *Ibidem*, pp. 253-254.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>85</sup> Muratori, «*Delle forze dell'intendimento umano, o sia il pirronismo confutato*», capitoli inediti dell'opera muratoriana, in Bertelli, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, p. 511.

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 515-516.

Il discorso sul rapporto tra immaginazione e conoscenza viene ripreso e ampliato in pagine importanti della *Forza della fantasia* (1745). Si tratta di distinguere la scienza, regno della certezza perché fondata sulla deduzione di verità di per sé evidenti, dall'opinione, regno del probabile e del verosimile perché «fondata sopra delle premesse non tutte certe, ma che sembrano accostarsi ora più ora meno alla verità». Il filosofo, alla ricerca delle cause e delle relazioni delle cose, non sempre è provvisto di «cannocchiali e microscopi per iscoprire il vero e certo d'esse»; in mancanza di tali strumenti, deve ascoltare quanto gli suggeriscono la memoria e la fantasia. È costretto allora a «maneggiar le immagini della probabilità e verisimiglianza» e, su di esse, costruisce «una fabbrica» di cui difficilmente può assicurare che non sia «fondata sul falso». Da questo punto di vista, l'attività del filosofo viene paragonata a quella del «trafficante» che ha sotto mano qualche commercio e studia il modo per trarne il maggior vantaggio possibile. A tal fine, si sforza di ricordarsi tutto quanto già conosce su quell'affare, così come di immaginarsi ciò che gli resta ancora da sapere. Valuta gli accidenti favorevoli, gli ostacoli, i pericoli e i mezzi che ha a disposizione per portare a compimento il proprio lavoro nel modo migliore. Ma nonostante tutti i suoi calcoli, nulla gli può assicurare che le cose vadano come se le aspettava e desiderava<sup>87</sup>.

Allo stesso modo, di fronte a questioni per le quali mancano intuizioni chiare ed evidenze certe, l'ingegno filosofico combina quanto trova depositato nella memoria per elaborare interpretazioni che, forse, l'esperienza o il progresso scientifico potranno in seguito verificare. Sotto questo profilo, «immaginare» e «ideare», per Muratori, sono termini del tutto sinonimi, usati per indicare un'attività che interessa tanto la mente quanto la fantasia, laddove la prima maneggia i materiali offerti dalla seconda per farne risultare un «edifizio nuovo»<sup>88</sup>. Ogni sistema o ipotesi sembra a Muratori essere nient'altro che «una immaginazione, in cui ha parte ora più ora meno anche la fantasia, se pure non li vuol taluno appellare manufatture propriamente spettanti a questa potenza». In effetti, tali 'immaginazioni' si rivelano poi veri e propri 'sogni' quando sono contraddette «dalla sperienza contraria o dal raziocinio». E così alla filosofia non mancano i suoi «visionari e chimerici artefici, fabbricanti di piantacastelli in aria al pari dell'Ariosto e degli altri romanzieri e poeti». Tra i sogni dei filosofi sono da annoverare la teoria geologica di Thomas Burnet, i vortici di Descartes, la fisica aristotelica, l'astronomia tolemaica; ma anche l'attrazione di Newton, benché «proposta

<sup>87</sup> Muratori, *Della forza della fantasia umana*, Venezia, Pasquali, 1753<sup>2</sup>, p. 163.

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 163-164.

con molta modestia», e la metafisica di Leibniz<sup>89</sup>. I sistemi filosofici, quando non siano puri *magna magnorum Doctorum deliramenta* – come li aveva definiti Sant'Agostino – forniscono unicamente soluzioni provvisorie che «sogliono aver voga finattantoché venga un altro [sistema] che ne proponga una diversa o contraria con architettura migliore».

Più che rimarcare il ruolo inventivo delle teorie e la necessità di modelli generali di spiegazione della natura, Muratori si sforza di mettere in luce i limiti della ragione. Molte verità, riconosce Muratori, sono del tutto incomprensibili all'uomo e «se l'intelletto nostro si appaga talvolta anche di queste apparenze del vero, fa come il povero, che veste e mangia come può, ma non come vorrebbe»<sup>90</sup>. Gli «immaginari edifizii dell'intelletto umano» gli appaiono un inutile «perditempo» di fronte alle sagge ricerche della «filosofia e medicina sperimentale, delle matematiche, dell'astronomia e d'altri studi delle verità particolari». Il «delizioso mestier di fabbricar sistemi», inoltre, cela sempre il pericolo di un'invasione nel campo delle verità rilevate dalla religione, perché spinge la mente e la fantasia umana a farsi interprete dei disegni divini<sup>91</sup>. Nella teologia, il desiderio di spiegare i «vari misteri della religione» finisce per offuscarne il contenuto essenziale, vale a dire «le regole principali del retto vivere» che sono, al contrario dei primi, «ben chiare» e a tutti comprensibili<sup>92</sup>.

La critica dei sistemi filosofici è l'esito di una gnoseologia che, in fin dei conti, si gioca sul filo dell'empirismo, per dare corpo alle tendenze sperimentali, ma non rinuncia del tutto a un modello di ragione forte, fondato sulla possibilità di un'evidenza intellettuale e intuitiva, anche se vede progressivamente ridursi lo spazio di certezza della ragione alla sola conoscenza del verosimile e del probabile. L'intera riflessione sulla conoscenza elaborata tra gli anni '30 e '40 è volta a sostenere un'apologetica tradizionale, fondata, in prima istanza, su una giustificazione storica del fatto religioso e sulla riconferma del dogma dell'immortalità dell'anima.

Nello strutturare la propria teoria della conoscenza Muratori si sforza di tenere insieme scienza sperimentale, filosofia razionale e patrimonio della religione cattolica, nel tentativo di salvare la possibilità di una fede conforme alla ragione e circoscritta al suo contenuto morale, ma ancora saldamente ancorata all'autorità della tradizione ecclesiastica.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pp. 168-169.

Lasciandosi alle spalle la filosofia scolastica, al bivio tra teologia razionalistica, inaugurata dal cartesianesimo, e lo scetticismo fideistico di Montaigne e di Bayle, ora riproposto in termini apologetici da Huet nel *Traité philosophique sur la foiblesse de l'esprit humain*, Muratori sceglie una *via media*, vale a dire una religione depurata dalla ragione, fatta di semplici regole morali, limitata nel patrimonio dogmatico, in accordo con i risultati della scienza sperimentale e ridotta il più possibile all'interiorità della coscienza. Una tale *via media* sarà anche quella imboccata da Antonio Genovesi per costruire il proprio riformismo in dialogo con l'Illuminismo europeo.



## II

### SCIENZA DELL'UOMO E FILOSOFIA CIVILE



## METAFISICA ED EMPIRISMO

### 1. *L'eredità muratoriana a Napoli.*

Le relazioni di Muratori con i letterati napoletani erano state assai intense e significative; non solo avevano segnato l'attività e la produzione letteraria del primo, ma avevano lasciato una traccia nel vivace tessuto culturale del Regno di Napoli. La sua opera tende a inserirsi in modo organico in un contesto contraddistinto dalla perenne polemica fra *veteres* e *novatores*, sulla quale si sovrappone quella fra curialisti e anticurialisti.

Fin dagli anni milanesi, tra il 1696 e il 1700, Muratori aveva intrecciato rapporti con lo stampatore napoletano Antonio Bulifon e con il figlio Filippo, alla ricerca di materiali, prima per gli *Anecdota* pubblicati tra il 1697 e il 1713, poi per la *Vita di Carlo Maria Maggi* (1700). Attraverso la famiglia Bulifon, aveva poi tentato di diffondere a Napoli i suoi primi lavori<sup>1</sup>. E del resto in queste due direzioni – da una parte il reperimento di pezze d'appoggio documentarie per le grandi opere storiche, dall'altra la diffusione e la stampa dei suoi scritti – si andrà giocando buona parte dello scambio epistolare intrattenuto, nel corso dei primi decenni del Settecento, con i diversi esponenti dell'ambiente culturale del Regno di Napoli<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Per il carteggio con la famiglia Bulifon, cfr. L. A. Muratori, *Carteggi con Botti... Bustanzo*, a cura di F. Marri, con la collaborazione di D. Gianaroli – F. Strocchi, Firenze, Olschki, 2003, pp. 481-493. Da notare come, già nel 1703, Muratori ricerchi di far stampare a Napoli uno dei suoi primi scritti impegnati nel campo della riforma della cultura, forse i *Primi disegni*, divulgati nel 1704, proprio con la data di Napoli 1703, oppure la *Perfetta poesia*, allora ancora manoscritta, pubblicata 3 anni dopo, a Modena, per Soliani. È quello che si desume da una lettera del 4 dicembre del 1703 di Filippo Bulifon (cfr. *ibidem*, pp. 490-491). Sull'attività della famiglia Bulifon cfr. G. De Caro, *Bulifon, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, XV, 1972, pp. 57-61.

<sup>2</sup> Per una ricostruzione dei rapporti intrecciati da Muratori con i letterati napoletani, cfr. R. De Maio, *Muratori e il Regno di Napoli. Amicizie, fortuna e polemiche*, «Rivista storica italiana», LXXXV (1973), 3, pp. 756-777, che aggiorna il lavoro di M. Schipa, *Muratori e la cultura napoletana del suo tempo*, Napoli, Piero e Veraldi, 1902.

Quando venne meno il legame con Bernardo Trevisan che aveva assicurato l'edizione dei *Primi disegni* (1704) e della prima parte delle *Riflessioni sopra il buon gusto* (1708), Muratori si rivolse alla rete di rapporti intessuta con gli ultimi eredi dell'Accademia Investigante, per far pubblicare la seconda parte delle *Riflessioni*, uscita, grazie all'aiuto di Costantino Grimaldi e di Biagio Maioli de Avitabile, nel 1715, a Napoli (con la falsa indicazione di Colonia), a spese dello stampatore Raillard. Da allora, la città partenopea divenne il luogo privilegiato di diffusione dei suoi testi, oltre che la cornice di diverse polemiche che, da una parte, investivano l'opposizione di Muratori al voto di sangue in difesa della immacolata concezione della Vergine, portata avanti a partire dal *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (1714); dall'altra, riguardavano le tesi avanzate nei *Difetti della giurisprudenza* (1742), fatte oggetto delle critiche di Francesco Rapolla e di Giuseppe Pasquale Cirillo, ma difese da Giuseppe Aurelio Di Gennaro<sup>3</sup>. È in considerazione di questa fortuna letteraria, in parte voluta e ricercata, che Muratori fece di Napoli la sede dei dialoghi, con i quali, sotto il nome di Ferdinando Valdés, reagisce alle polemiche suscitate, soprattutto a Palermo, dal *De superstitione vitanda* (1740)<sup>4</sup>.

A Napoli, le sue idee vengono subito lette in continuità con il progetto culturale e le aspirazioni dei *novatores*, all'indomani del processo degli ateisti e dell'aspro confronto con le posizioni tradizionaliste di Giovanni Battista de Benedictis, sostenute sotto il nome di Benedetto Aletino. E del resto è lo stesso Muratori a inserirsi all'interno di queste polemiche, sia attraverso il rapporto instaurato con Costantino Grimaldi di cui approvava

<sup>3</sup> La prima ristampa napoletana dei *Difetti della Giurisprudenza* esce nel 1743, per Felice Carlo Mosca. L'anno dopo, Giuseppe Pasquale Cirillo, professore di leggi dell'Università di Napoli, ripubblicò l'opera aggiungendovi le sue osservazioni, *Dei difetti della giurisprudenza (...), nuovamente ristampato colla giunta delle osservazioni del regio professor di leggi nella Università di Napoli, Gioseffo Pasquale Cirillo*, Napoli, Stamperia Muziana, 1744. Nello stesso anno uscì anche lo scritto di Rapolla, *Difesa della giurisprudenza, scritto in occasione del libro del signor Lodovico Antonio Muratori intitolato Dei difetti della giurisprudenza*, Napoli, Giovanni de Simone, 1744. Di Gennaro, a sostegno di Muratori, pubblica invece il trattato *Delle viziose maniere di difendere le cause nel foro* (Napoli, Felice Carlo Mosca, 1744). Sul dibattito sollevato dallo scritto muratoriano tra i giuristi del tempo vedi F. Venturi, *Settecento Riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 168-177; sul dibattito napoletano in particolare, cfr. Schipa, *Muratori e la coltura napoletana del suo tempo*, pp. 53-66; De Maio, *Muratori e il Regno di Napoli*, pp. 761 e sgg.; I. Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, Giappichelli, 2002, pp. 368-375.

<sup>4</sup> *Ferdinandi Valdesii Epistolae sive appendix ad librum Antonii Lampridii de superstitione vitanda ubi votum sanguinarium recte oppugnatum, male propugnatum ostenditur*, Mediolani (ma Venezia), apud Simonem Occhi, 1743.

e incoraggiava la polemica con Aletino<sup>5</sup>, sia quando intercede per far stampare la *Lettera del signor Giuseppe Valletta napoletano in difesa della moderna filosofia e de' coltivatori di essa*, pubblicata nel 1732, a Rovereto<sup>6</sup>.

Non è un caso che Grimaldi, quando aggiorna le sue *Risposte* ad Aletino, nelle *Discussioni storiche, teologiche, e filosofiche fatte per occasione della risposta alle lettere apologetiche di Benedetto Aletino* (1725), si serva ampiamente delle *Riflessioni sopra il buon gusto* e del trattato *De ingeniorum moderatione*. Ne riporta le tesi e le affermazioni sulla riduzione della teologia scolastica a favore della teologia dogmatica e positiva, sulla condanna dello 'zelo inerudito', sulla polemica con la censura ecclesiastica, sulla netta separazione, tra scienza e religione, tra ambito della ragione e ambito della fede, così come sul significato prettamente morale delle Sacre Scritture, fino a farsi scudo, con esse, rispetto all'ammissibilità della teoria copernicana<sup>7</sup>.

In questo quadro, quegli ideali che, alla promozione delle scienze sperimentali, univano l'appello a una 'regolata devozione' contro le pratiche superstiziose nate in seno alla Chiesa cattolica, calati nel particolare clima della cultura napoletana, ravvivano e danno corpo alle esigenze dell'anticurialismo regalista e dell'anticlericalismo meridionale<sup>8</sup>. Il riformismo di Muratori, sul piano religioso e politico, in parte anche acuito dalle critiche di varia natura e dalle diverse opposizioni incontrate nel Regno delle Due Sicilie, favorisce,

<sup>5</sup> Muratori aveva letto le *Risposte* pubblicate da Grimaldi tra il 1699 e il 1704, a lui procurate da Benedetto Bacchini, e incoraggiato la pubblicazione delle *Discussioni storiche, teologiche, e filosofiche*. Quando riceverà il testo, riferirà a Grimaldi, in una lettera del 21 dicembre 1731, che «non ha certo l'Italia opera uguale, in cui sia più esattamente esaminata la scolastica e la filosofia aristotelica e difesa la cartesiana» (*Epistolario*, VII, 1904, p. 3019). Sui rapporti intellettuali tra Muratori, Grimaldi e Giannone cfr. anche S. Bertelli, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1960, pp. 407-412.

<sup>6</sup> La *Lettera*, «indirizzata alla santità di Clemente XI», esce a Rovereto, a cura di Girolamo Tartarotti, per Pierantonio Berno. Sulla mediazione di Muratori, cfr. V. I. Comparato, *Giuseppe Valletta e le sue opere*, «Archivio storico per le provincie napoletane», II (1962), pp. 109-131: 123-124. I primi accenni agli inediti lasciati da Giuseppe Valletta si trovano nello scambio di lettere tra Muratori e i figli dell'erudito napoletano, Francesco e Nicola Saverio Valletta, vedi *Carteggi con Ubaldini ... Vannoni*, a cura di M. L. Nichetti Spanio, Firenze, L. S. Olschki, 1978, pp. 87-99.

<sup>7</sup> Per il peso esercitato dalle opere di Muratori nelle *Discussioni* di Grimaldi, cfr. V. I. Comparato, *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. 48-93. Comparato, in ogni caso, riferendosi soprattutto all'uso delle idee espresse nel *De ingeniorum moderatione*, ha riscontrato, da parte di Grimaldi, «una certa strumentalizzazione del pensiero dell'abate modenese in senso molto più radicale» (*ibidem*, nota a p. 63).

<sup>8</sup> De Maio, *Muratori e il Regno di Napoli*, p. 757.

più che altrove, quelle dinamiche di scontro diretto con le correnti tradizionaliste. Le sue opere stimolano le frange culturali reduci dall'esperienza dell'Accademia degli Investiganti, ne definiscono e ne orientano la riflessione sulla natura e sulla libertà di filosofare, sui limiti della politica ecclesiastica, sulla necessità di una riforma del diritto e della religione, sull'importanza del commercio e delle nascenti scienze economiche in vista dell'ideale condiviso della pubblica felicità. Del resto, anche quello che viene considerato il suo testamento spirituale, la *Pubblica felicità* (1749), appare legato a doppio filo con l'ambiente napoletano, tenuto conto del fatto che l'opera si nutre degli apporti e del confronto con Carlantonio Broggia<sup>9</sup> e che essa è, a tutti gli effetti, l'incunabolo di quella svolta 'da metafisico a mercatante' che vede Genovesi protagonista, dopo le vicende inquisitoriali che lo costrinsero alla rinuncia agli studi teologici, con l'acquisizione nel 1754 della cattedra di 'commercio e meccanica', da lui poi denominata di 'economia civile'<sup>10</sup>.

Soprattutto il percorso intellettuale di Genovesi restituisce una viva immagine del peso esercitato dall'eredità muratoriana a Napoli. Dopo la prima formazione avvenuta sugli autori tanto della Scolastica quanto cartesiani, sotto la guida del medico e suo parente Niccolò Genovese, e dopo i primi disordinati studi tra la biblioteca dei cappuccini a Castiglione, il paese di origine, e quella dei francescani riformati a Buccino<sup>11</sup>, è a Salerno che, nel 1735, Genovesi, su consiglio di Antonio Doti, il vicedirettore del seminario dove si apprestava a ricevere gli ordini di suddiacono, inizia a leggere «le *Riflessioni sopra il buon gusto* del Muratori, colle altre opere di quel valentuomo»<sup>12</sup>, insieme ai principali testi di Antoine Arnauld, di Malebranche, di Bernard Lamy, di Richard Simon, di Thomas Blount, di Huet.

Genovesi si riconosce e si rispecchia nel programma culturale dischiuso dall'ideale del 'buon gusto', fondato sull'accordo di erudizione e di filosofia,

<sup>9</sup> Per quello che riguarda l'aiuto materiale dato da Broggia a Muratori nella composizione della *Pubblica felicità*, vedi il carteggio Muratori-Broggia, in *Carteggi con Botti ... Bustanzo*, pp. 164-235.

<sup>10</sup> Per una contestualizzazione storica dell'istituzione della cattedra economica, vedi R. Iovine, *Una cattedra per Genovesi. Nella crisi della cultura moderna a Napoli, 1744-1754*, «Frontiere d'Europa», VII (2001), pp. 358-532. Sul primato italiano dello studio universitario dell'economica, cfr. P. Audegean, *Leçons de choses. L'invention du savoir économique par ses premiers professeurs: Antonio Genovesi et Cesare Beccaria*, «Astérian. Philosophie, histoire des idées, pensée politique», 5 (2007), <http://asterion.revues.org/824> (25 giugno 2019).

<sup>11</sup> A. Genovesi, *Vita di Antonio Genovese* (1756), in *Autobiografia, lettere e altri scritti*, a cura di G. Savarese, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 8-10, 12.

<sup>12</sup> A. Genovesi, *Vita di Antonio Genovese* (1750), in P. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972, p. 811.

così come dalle prese di posizione critiche nei confronti dei limiti del potere ecclesiastico, volte a definire un equilibrato rapporto tra ragione e dogma di fede, soprattutto nelle scienze e nella storia profana. Con questo indirizzo critico, segnato da forti aspirazioni al rinnovamento, nel 1737, arriva a Napoli, dove ha modo di confrontarsi con le opere di Giambattista Vico, con i fondi lasciati da Valletta nella Biblioteca dei Gerolamini e, in seguito, con i principali testi dell'Illuminismo europeo.

## 2. *Una filosofia eclettica.*

Genovesi trova in Muratori un'affine idea di cultura e di rinnovamento del sapere, lo stimolo a ripensare una ragione libera e accettabile per il dogma cattolico, un moralismo civile capace di sostanziare la rigenerazione politica ed economica della società. Nell'autore delle *Riflessioni*, vede il sostenitore di una riforma della religione che ne riscopra il suo profondo significato etico e sociale, anche oltre il senso dell'apologetica controriformista, all'interno di una visione nuova, aggiornata ai valori della cultura moderna, imperniata sulla scoperta della categoria della pubblica utilità e felicità.

Le aperture di Muratori verso una prudente emancipazione della ragione, nelle opere di Genovesi si realizzano sotto forma di una esplicita presa di posizione eclettica. Già nella lettera di prefazione *Lectori philosopho* del primo volume dei suoi *Elementa metaphysicae in morem mathematicum adornata* (1743), egli avverte di aver fatto largamente uso della «libertas philosophandi eclecticorum» che deve servire da guida alla *recta ratio* per confermare l'autorità delle opinioni<sup>13</sup>, e lamenta che, da lungo tempo, l'Italia soffriva la mancanza di spirito critico.

Né peripatetico, né cartesiano, né newtoniano, Genovesi condanna tanto coloro che si erano fondati sull'«arabo-peripatetica philosophandi ratio», quanto quelli che si erano legati ai sistemi di Descartes o di Newton. Se i primi vedevano nella filosofia più recente solo una pericolosa «schola atheismi», i secondi, al contrario, l'accettabano senza l'esame preliminare dei loro giudizi e dei loro sensi. È nel libero uso della ragione che è necessario ritrovare gli argomenti per difendere i principi della religione, messi

<sup>13</sup> A. Genovesi, *Disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata, tomus primus, Ontosophia et Cosmosophia*, Bassano, Remondini, 1779, *Lectori philosopho*, p. xvi. Viene qui presa a riferimento una ristampa dell'ultima edizione dell'opera, pubblicata tra il 1760 e il 1763. Gli *Elementa metaphysica mathematicum in morem adornata* era stati pubblicati in 4 volumi tra il 1743 e il 1752 (Napoli, Simoniana), rimaneggiati, con diverse aggiunte nel 1752 e nel 1756, prima della loro sistematizzazione definitiva in 5 volumi tra il 1760 e il 1763.

in dubbio da eretici e miscredenti<sup>14</sup>, secondo un eclettismo le cui radici sono fatte risalire ad autori classici come Cicerone, Clemente d'Alessandria o Lattanzio. Un tale indirizzo si risolve nella definizione di una metafisica critica e storica, sul modello delle opere di Jakob e Christian Thomasius, di Johann Franz Budde e di Johann Jakob Brucker<sup>15</sup>.

L'estrema dissoluzione della filosofia scolastica passa per un'esplicita accettazione del dubbio in filosofia. Genovesi dichiara di sentirsi parte di quella tradizione di scetticismo «moderato» che fa della dubitazione solo un criterio di metodo, a differenza di quello «sfrenato» del pirronismo radicale<sup>16</sup>. Tale scetticismo moderato era volto a dimostrare i limiti conoscitivi dell'uomo e sorretto da una meditazione filosofica diretta a confermare quelle che, per Genovesi, rimangono le verità naturali conosciute per mezzo del senso comune: l'esistenza dei corpi, dell'io, in quanto anima razionale e sostanziale, e di Dio, come causa prima distinta della realtà creata.

Genovesi tenta in tal modo di rifondare i contenuti tradizionali della metafisica, messi al vaglio della storia filosofica. Il criterio del buon gusto è inteso nel suo significato più ampio, tanto da divenire la base di una filosofia eclettica e storica che si traduce in un libero confronto con le principali correnti del pensiero moderno, attraverso l'esplicito riferimento ad autori

<sup>14</sup> *Ibidem*: «recta quoque ratio religioni adversabitur, quo quid impius dici potest?»; ma vedi anche *Elementa artis logico-criticae*, Bassano, Remondini, 1779, pp. 82-83: «philosophia eclectica, seu electiva, ea est, in qua sapentiam ratione tantum quaerimus: rationem autem regimus sensuum experimentis et observationibus, intima conscientia, ratiocinatione et auctoritate in iis, quae alia via sciri nequeunt».

<sup>15</sup> Sull'eclettismo di Genovesi cfr. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, pp. 321-418, che sottolinea la convergenza della posizione genovesiana con i criteri espressi da Denis Diderot nell'articolo «Éclectisme» dell'*Encyclopédie* (vol. V, 1755). In tempi recenti, Michael von Albrecht ha tuttavia messo in dubbio la possibilità di ritrovare in Genovesi una vera e propria forma di eclettismo nel senso di «Auswahl» («selezione»), cfr. *Eklektik: eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie-und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994, pp. 561-562. Sul rapporto tra metafisica e storia in Genovesi, cfr. E. Garin, *Antonio Genovesi metafisico e storico*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze, Le Lettere, 1993, pp. 247-264. Più in generale, sulla nascita della storiografia moderna e sulle sue relazioni con la nozione di eclettismo tra Sei e Settecento, vedi *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 2, *Dall'età cartesiana a Brucker*, a cura di G. Santinello – G. Piaia, Brescia, La Scuola, 1979.

<sup>16</sup> Genovesi, *Scepticismus confutatus*, in *Ontosophia et Cosmosophia*, § I, p. 228. È degno di nota che nella tradizione dello scetticismo moderato sia fatto rientrare il lungo catalogo di filosofi stilato da Huet nel *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain* (I, 14), da Ferecide di Siro a Cicerone, ai quali Genovesi aggiunge i cartesiani e Locke. Si tratta tuttavia di una forzatura, perché Huet trovava in questi autori solo argomenti a favore della sua tesi del dubbio radicale.

protestanti, inglesi, olandesi e tedeschi. Genovesi, nei suoi manuali latini di logica e di metafisica, procede sulla base di un sostanziale accordo tra erudizione e filosofia, in virtù del quale la storia diventa il vero e proprio terreno di discussione dei problemi più spinosi, legati alla conoscenza delle prime cause sostanziali, ormai sempre più relegata alla sfera del verosimile e del probabile. Si tratta di un programma di rinnovamento conforme alla proposta muratoriana di apologetica religiosa, diretta a moderare le istanze del pensiero moderno con gli assunti della tradizione cristiana, per mettere argine a ogni possibile deriva scettica, materialista e panteista.

I primi scritti di logica e di metafisica, pubblicati da Genovesi a Napoli tra il 1743 e il 1747, gli procureranno subito gli elogi di Muratori, anche lui impegnato, nel corso degli anni '40, su temi gnoseologici, con i trattati del 1745. In una lettera del 18 maggio del 1747, ne incoraggia gli sforzi e vede nelle sue opere un lavoro capace di contribuire «assaiissimo al moto degl'ingegni italiani per sempre più depurare la filosofia e ridurre il sapere entro que' limiti che si convengono ai nostri corti intelletti, se pure non si udiran fulmini di chi dappertutto paventa rovina della religione»<sup>17</sup>. Genovesi gli risponderà che «prima le sue dotte *Riflessioni sul buon gusto*, che hanno tanti giovani valorosi destati in tutta Italia alla vera maniera di pensare, e poi l'altre sue opere immortali che io ho lette fin di miei primi anni studiosamente, sono state la sorgente di quello che ella ora loda ne' miei scritti»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> L. A. Muratori, *Epistolario*, a cura di M. Campori, Modena, Società tipografica modenese, 1901-1911, XI (1907), pp. 5061-5062. Zambelli ha rilevato come questa sia la prima lettera con la quale Muratori apriva il carteggio con Genovesi che, in precedenza, gli aveva fatto dono dei primi due volumi dei suoi *Elementa metaphysicae* (1743; 1747). È invece frutto di un errore di Campori l'indicazione di Genovesi come destinatario di una lettera del 13 gennaio 1746 che fa riferimento a contenuti e a interessi eruditi assenti e del tutto privi di riscontro nella biografia intellettuale dell'autore (*ibidem*, p. 4914; cfr. Zambelli, *La formazione filosofica*, p. 151). Il carteggio tra Muratori e Genovesi risulta in buona parte perduto, ma è probabile sia durato a lungo, fino alla morte di Muratori (1750), come fa sapere Domenico Forges-Davanzati nell'avvertimento *A cortesi leggitori* della raccolta da lui curata delle *Lettere familiari* di Genovesi, dove ricorda che «tra le dolorose perdite, di cui sempre il pubblico sarà dolente, è da annoverare il carteggio che il nostro Genovesi ebbe per molti anni col dottissimo Lodovico Antonio Muratori» (cfr. *Lettere familiari*, Venezia, Pietro Savioni, 1787<sup>2</sup>, p. v). A tre si riducono le uniche lettere pervenute: oltre quella citata del 18 maggio del 1747 e la risposta di Genovesi (*Autobiografia, lettere e altri scritti*, pp. 59-60), l'ultima di Muratori, del 26 gennaio del 1748 (*Epistolario*, XI, 1907, p. 5133).

<sup>18</sup> Cfr. Genovesi, Lettera a Muratori del 29 giugno 1747, in *Autobiografia, lettere e altri scritti*, pp. 59-60. Nella stessa lettera, inoltre, Genovesi ricorda che «i primi miei maestri, che mi han tratta dall'oscurità e dall'errore, sono stati il suo *Buon gusto*, i *Trattenimenti* del Lamy e la *Ricerca della verità* del Malebranche, ne' quali io quasi per caso m'abbattei».

Il prevosto modenese, da parte sua, non poteva non approvare il progetto di integrare le regole della critica nella scienza logica portato avanti da Genovesi negli *Elementa artis logico-criticae* (1745). Questo era in fondo il frutto della commistione della storia e dell'erudizione con l'indagine filosofica e scientifica, legata all'idea di una ragione sperimentale che, sempre più ristretto il campo della certezza, è pensata in modo strumentale, in vista della costruzione di un sapere utile per l'uomo. Anche per questo, nella *Pubblica felicità*, Muratori farà menzione di Genovesi come uno di quegli autori che aveva spinto «l'umano intendimento a ben riflettere sulle cose, senza fermarsi alla loro apparenza e con penetrare nel midollo d'esse, purché siano di quelle, che appartengono alla giurisdizione della ragione, cioè non troppo astruse come avviene in tante ricerche di cose naturali e molto più nelle soprannaturali»<sup>19</sup>.

In effetti, negli *Elementa artis logico-criticae*, Genovesi si sforza di definire i fondamenti di una logica come vera e propria *ars ratiocinandi*, arricchita dalle regole della critica storica e dell'ermeneutica. Il metodo di Descartes è accettato ma in quanto semplice principio generale di ordine da rispettare nella ricerca scientifica. Il criterio dell'evidenza è riportato sul piano della sensibilità e della coscienza interiore che si dispiega alla luce di un *sensus optimorum communis*, cioè di un giudizio misurato sull'autorità dei maggiori filosofi<sup>20</sup>.

In questo quadro, vengono riconsiderati ruoli e compiti delle scienze metafisiche, all'interno di un pensiero sempre più marcatamente 'civile', votato al progresso morale della *civitas*. Attraverso un'attenta critica viene rigettato ogni tentativo di metafisica platonizzante per costruire una filosofia dell'esperienza che diviene la base di quell'antropologia che fa da sfondo alla teoria politico-economica delle *Lezioni di commercio*.

### 3. Da Platone a Locke.

A partire dalle indicazioni muratoriane ricavate dalle *Riflessioni sopra il buon gusto* e dal *De ingeniorum moderatione*, Genovesi affronta le contraddizioni e le difficoltà della crisi della metafisica al fine di ripensarne in modo critico i contenuti tradizionali. Da questo punto di vista, uno dei fili conduttori della sua opera filosofica diviene l'opposizione al variegato platonismo diffuso nel

<sup>19</sup> L. A. Muratori, *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi, seguito dai Rudimenti di filosofia morale per il principe ereditario*, a cura di M. Al Kalak, con un saggio di C. Mozzarelli e una presentazione di F. Marri, Roma, Donzelli, 2016, p. 80.

<sup>20</sup> Cfr. Genovesi, *Elementa artis logico-criticae*, III, III, § 10, p. 189.

primo Settecento italiano, spesso legato agli sviluppi della filosofia cartesiana e, per certi aspetti, visto come foriero di conseguenze eterodosse.

In effetti, quella di Platone è un'immagine lacerata e contesa tra antichi e moderni. A Napoli, la filosofia platonica, ravvivata da Giambattista Vico ma riletta alla luce delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes e della *Recherche de la vérité* di Malebranche, è riferimento comune di autori assai diversi. Se Valletta e Grimaldi, nei primi decenni del secolo, l'avevano richiamata per giustificare l'ortodossia del cartesianesimo<sup>21</sup>, all'indomani del processo degli ateisti, il 'vichiano' Paolo Mattia Doria, nel 1734, vi faceva appello, in modo ambiguo, per smentire il 'materialista' Locke<sup>22</sup>.

Genovesi, che ancora nella maturità si dichiarerà allievo di Vico, del quale, non appena arrivato a Napoli nel 1737, aveva seguito le ultime lezioni

<sup>21</sup> Si fa riferimento alla difesa della filosofia cartesiana condotta nell'ambito delle polemiche seguite alla pubblicazione delle *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica* (1694) del gesuita Giovan Battista De Benedictis, sotto lo pseudonimo di Benedetto Aletino. Valletta aveva difeso le ragioni del cartesianesimo inizialmente nella *Lettera in difesa della moderna filosofia e de' coltivatori di essa* (scritta nel 1693-1697, ma edita solo nel 1732), poi, dalla prospettiva di un suo accordo con l'antica tradizione pitagorico-timaica, soprattutto nella *Istoria filosofica*, scritta tra il 1697 e il 1704 e stampata parzialmente nel 1703-1704. Costantino Grimaldi, invece, aveva espresso le sue considerazioni nelle *Risposte* pubblicate tra il 1699 e il 1704, poi raccolte e ampliate nelle *Discussioni storiche, teologiche, e filosofiche di Costantino Grimaldi fatte per occasione della risposta alle lettere apologetiche di Benedetto Aletino* (Lucca, s. e., 1725). Sulle polemiche sorte a Napoli intorno alla diffusione del cartesianesimo si ricorda, tra gli altri studi, G. Belgioioso, *Cultura a Napoli e cartesianesimo*, Galatina, Congedo, 1992; Ead., *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Milella, 1999; Ead., *Images of Descartes in Italy*, in *Receptions of Descartes. Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe*, dir. Tad M. Schmaltz, London-New York, Routledge, 2005, pp. 171-196; *Dalla scienza mirabile alla scienza nuova. Cartesio e Napoli, catalogo della Mostra bibliografica e iconografica organizzata da Biblioteca nazionale di Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici*, Napoli, nella sede dell'Istituto italiano per gli studi filosofici, 1997; E. Lojacono, *Immagini di René Descartes nella cultura napoletana (1644-1755)*, Lecce, Conte, 2003; P. Girard, *Matérialisme et politique. Les enjeux de la réception du cartésianisme à Naples à l'âge classique*, «Corpus, revue de philosophie», LXI (2011), pp. 113-132.

<sup>22</sup> La polemica con Locke e Berkeley è portata avanti soprattutto nella *Filosofia di Paolo Mattia Doria con la quale si schiarisce quella di Platone*, Amsterdam (ma Ginevra) 1728. Su Doria, P. Zambelli, *Il rogo postumo di Paolo Mattia Doria*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di P. Zambelli, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 149-198; V. Ferrone, *Seneca e Cristo: la 'Respublica christiana' di Paolo Mattia Doria*, «Rivista storica italiana», XCVI (1984), 1, pp. 5-68; *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione. Atti del Convegno di studi, Lecce (4-6 novembre 1982)*, Galatina, Congedo, 1985; G. Belgioioso, *Philosophie aristotélicienne et mécanisme cartésien à Naples à la fin du XVIIe siècle*, «Nouvelles de la République des Lettres», I (1995), pp. 19-47.

di retorica, rimase in un primo tempo affascinato dal 'sistema delle idee innate' e, allo stesso modo, dalle critiche del Platone-Doria alla gnoseologia dell'*Essay*<sup>23</sup>. In seguito, approfondita la conoscenza con Celestino Galiani e Bartolomeo Intieri che, intuendone le capacità, ne facilitarono l'arrivo alla nuova cattedra universitaria d'economia politica, si trasformerà in uno dei più impegnati sostenitori e interpreti del filosofo inglese<sup>24</sup>. Nonostante questo 'affetto' perduto (o forse proprio per questo), la metafisica platonica, insieme a quella cartesiana è fatta oggetto di una dura requisitoria fin dalle prime opere pubblicate negli anni '40, nelle quali ancora evidente rimane il conflitto tra indirizzo empirico-sperimentale ed esigenza sistematico-metafisica.

Già nel primo volume degli *Elementa metaphysicae*, consacrato ai principi dell'*ontosophia* e della *cosmosophia*, pubblicato, nel 1743, senza l'approvazione ecclesiastica, suscitando i primi scandali<sup>25</sup>, l'autore afferma che «la sapienza innata e il lume interno dei platonici, se con questo nome si intenda la stessa ragione e la forza conoscitiva come qualcosa di incontestabilmente divino, sono pensieri funesti di uomini che lavorano di bile; infatti, non c'è altra via per raggiungere una sapienza universale, se non quella dei sensi, della meditazione e della congettura»<sup>26</sup>. A partire da questa prospettiva empirica che nega qualsiasi forma di conoscenza innata, così come la realtà metafisica degli universali, la stessa unità, da principio metafisico, diviene nozione astratta, proprietà del singolo ente individuale, ma che non può essere attribuita al concetto di totalità, da intendersi invece in quanto somma composita di individui<sup>27</sup>. Più in generale, la filosofia platonica gli appare incompatibile con la religione cristiana su diversi punti e soprattutto per quello che riguarda «le verità eterne, la natura e l'origine della materia

<sup>23</sup> Cfr. Genovesi, *Vita di Antonio Genovese* (1750), pp. 819-820. Su Genovesi e Doria, cfr. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, pp. 294-320.

<sup>24</sup> Sul ruolo di Galiani nella formazione di Genovesi, oltre l'opera citata di Zambelli, cfr. anche V. Ferrone, *Scienza, natura, religione: mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982, pp. 616-618. Sulla figura e l'opera di Intieri, vedi M. Fubini Leuzzi, *Intieri Bartolomeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXII, 2004. Nei primi anni '40, all'epoca del sodalizio con Galiani e Intieri, Genovesi tenta una traduzione della *Reasonableness of Christianity* di Locke dall'edizione francese di Pierre Coste, pubblicata nel 1695 (cfr. *Vita di Antonio Genovese*, 1750, pp. 833-834).

<sup>25</sup> Per confutare le critiche e le accuse mosse a quest'opera dall'autorità religiosa, Genovesi scrisse una *Appendix ad priorem Metaphysicae partem qua quaedam paullo obscuriora clarius explicantur et argumento scepticorum diluuntur*, Neapoli, expensis Bernardini Gessari, 1744, poi ricompresa come appendice dell'*Ontosophia et Cosmosophia* a partire dalla prima riedizione del testo nel 1751.

<sup>26</sup> Genovesi, *Ontosophia et Cosmosophia, Prolegomena*, § 8, p. 4.

<sup>27</sup> *Ibidem*, V, propp. XLII-XLV, pp. 32-34; e VII, propp. XCIII e XCIV, pp. 125-132.

e dell'anima»<sup>28</sup>. Da questo punto di vista, Doria, ricordato da Genovesi perché aveva insegnato che in metafisica bisognava eliminare «le ipotesi arbitrarie», è allo stesso tempo biasimato per aver respinto l'assunto, prima aristotelico e poi lockiano, secondo il quale «mentem instar tabulae nudae corpus subire, ideasque omnes sensu et meditatione acquirere»<sup>29</sup>.

Sulla base di tale presupposto, viene decisamente respinta ogni forma di innatismo, ma soprattutto quell'ontologia fondata sul principio metafisico dell'Uno, sostenuta, tra gli altri, dallo stesso Doria, foriera, agli occhi di Genovesi, di inevitabili conseguenze eterodosse e panteiste<sup>30</sup>. Su Doria gravava già l'accusa di spinozismo avanzata da Francesco Maria Spinelli dopo la lettura di alcuni suoi dialoghi cartesiani, oggi perduti. A tal proposito, è Doria a spiegare che «per conseguenza dello studio che avea fatto delle *Meditazioni*», senza rendersene conto si era «incontrato» con Spinoza<sup>31</sup>. Il cartesianesimo di partenza viene allora aggiornato all'interno di una «filosofia platonica» sulla base della quale si pretende di correggere gli errori di Spinoza, in parte dello stesso Descartes, di Bayle, di Locke<sup>32</sup>. Ne deriva un sistema metafisico fondato sul principio dell'unità immateriale in un'ottica che reinterpreta soprattutto la tradizione ficiniana di un platonismo cristianizzato.

Su questi temi, se il contrasto di Genovesi con l'allievo di Vico è netto e non lascia spazi di incontro, quello con Antonio Conti rimarrà un dialogo aperto che troverà qualche punto di accordo. Conti, che faceva del platonismo un tratto peculiare della propria riflessione filosofica, nel 1743 aveva pubblicato un'*Illustrazione del Parmenide di Platone* con un corposo commento sul problema dell'«Uno», mentre, negli stessi anni lavorava a un *Trattato sulle idee*, rimasto inedito e incompiuto, e al libro *Dell'anima*, anch'esso inedito e incompiuto, ma di cui inviava la prefazione a Muratori. In questo contesto, nel 1745, prendeva contatti, per tramite di Giuseppe Orlandi, professore di fisica all'Università di Napoli, con Genovesi in merito alla questione dell'origine delle idee. Ne nasceva una risposta che rappresen-

<sup>28</sup> *Ibidem*, *Prolegomena*, § 11, p. 5.

<sup>29</sup> *Ibidem*, § 9, p. 4. Per il rifiuto delle ipotesi in metafisica, cfr. P. M. Doria, *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il Signor Giovanni Locke ed alcuni altri moderni autori*, Venezia (ma Napoli), s. e., 1732, p. 48.

<sup>30</sup> *Ibidem*, § 10, p. 5; ma vedi anche V, prop. XLIV, schol., p. 33.

<sup>31</sup> P. M. Doria, *Risposte ad un libro stampato in Napoli nella Stamperia di Felice Mosca l'anno 1733 con il titolo Riflessioni di Francesco Maria Spinelli*, Napoli, Angelo Vocola, 1733, p. 105.

<sup>32</sup> P. M. Doria, *Narrazione di un libro inedito fatta affine di preservare e difendere le numerose sue opere da quell'oblio nel quale tentano di seppellirlo i suoi contrari*, Napoli, Angelo Vocola, 1745, p. 22.

ta una prima bozza del secondo volume degli *Elementa metaphysicae* (1747), dove l'autore espone la propria dottrina dell'anima o *psychesophia*.

Di fronte alle domande di Conti circa il problema dell'universalità delle idee, Genovesi non esita a riconoscere la questione come al di là dei confini dell'intelletto umano. Ad ogni modo, questo non gli impedisce di intraprendere una discussione approfondita delle diverse soluzioni in campo. Per prima cosa, rileva i pericoli di spinozismo e di materialismo impliciti nell'opinione che riduceva le percezioni a semplici passioni o modificazioni dell'anima e, di conseguenza, l'intendimento umano a mera potenza passiva; opinione condivisa da una lunga serie di filosofi che comprendeva tanto gli Scolastici quanto i cartesiani<sup>33</sup>. Al termine di un'ampia disamina critica dei diversi sistemi dell'anima, ripresa e approfondita nel secondo volume degli *Elementa metaphysicae*, vengono rigettate «le spezie universali de' platonici, e de' semiplatonici» e la concezione delle verità eterne su di esse fondata. L'origine delle idee universali viene piuttosto spiegata come il frutto di un processo di astrazione che parte dalla «percezione de' simili e singolari» per arrivare alla formazione di idee generali che riuniscono i caratteri comuni degli individui. Una concezione, questa, che, come riconosce lo stesso Genovesi, non era diversa da quella sostenuta dall'abate veneziano<sup>34</sup>.

Antonio Conti, in effetti, sosteneva un platonismo dalle forti tendenze empirico-sperimentali<sup>35</sup>. In particolare, nell'*Illustrazione del Parmenide*, veniva proposta una rilettura 'antimetafisica' del dialogo platonico, volta a giustificare una concezione dell'universalità delle idee fondata esclusivamente su procedimenti di natura astrattiva. Frainteso dai Padri della Chiesa e, in età rinascimentale, da Ficino che intendevano rendere la filosofia di Platone conforme alle verità della religione cristiana, il dialogo non avrebbe affatto suggerito la tesi che le idee fossero da considerare entità metafisiche separate e partecipate dall'intelletto, ma le avrebbe piuttosto spiegate alla luce di una

<sup>33</sup> Cfr. Genovesi, *Lettera II. All'abate Antonio Conti, A Venezia*, in *Lettere familiari*, I, p. 11.

<sup>34</sup> *Ibidem*, § 23, pp. 52-53. Conti a sua volta risponderà di apprezzare poco la teoria delle idee generali di Locke, cfr. *Lettera dell'abate Antonio Conti*, firmata 5 febbraio 1745 (ma 1746), in *Lettere familiari*, I, p. 29: «Io per me non posso concepire ciò che pretende di concepire il Lockio, o che abbiamo l'idea d'un triangolo che non sia né isoscele, né scaleno, né equilatero, né acutangolo. Questa è l'idea generale ch'egli propone, e per cui crede trarne la spiritualità dell'anima, negando alle bestie tali idee generali».

<sup>35</sup> Nicola Badaloni ha rilevato che il platonismo di Conti è «radicalmente indirizzato in senso metodologico e in direzione dell'esperienza», cfr. il suo *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 14; sul problema delle idee, vedi in particolare *ibidem*, pp. 118 e sgg.

teoria dell'astrazione in linea con quella di Aristotele, degli Scolastici e per ultimo di Christian Wolff<sup>36</sup>.

Nella *Dissertazione preliminare* che precede l'esposizione *more geometrico* delle argomentazioni parmenidee, sono recuperati gli schemi storiografici consolidati dal *Dictionnaire* di Pierre Bayle che avevano visto nel pensiero antico e pagano una manifestazione del materialismo e del monismo metafisico, «corretto» solo al tempo delle dispute dei Padri della Chiesa che vi avevano sovrapposto il principio della *creatio ex nihilo*.

Se Jean de Serres e Ficino, sulla base di queste interpretazioni 'teologizzanti', avevano attribuito al Parmenide-Platone la tesi di un Dio distinto dal mondo, creato e ordinato per mezzo dell'idea dell'unità, dotata di realtà ontologica<sup>37</sup>, al contrario, per Conti, Platone aveva voluto respingere la concezione metafisica e ontologica della conoscenza nata nell'ambito della scuola pitagorica. L'indagine di Parmenide su tutte le possibili relazioni dell'Uno all'ente è per Conti un'utile ginnastica dialettica che mette in gioco i diversi metodi di dimostrazione teoretica, come la riduzione all'assurdo e l'analisi euristica che procede per esclusione di casi. In questa prospettiva, gli esiti aporetici della dimostrazione dell'esistenza dell'Uno non fanno che rendere evidente, secondo Conti, l'impossibilità di pensare le idee come entità dotate di realtà al di fuori del processo astrattivo e intellettuale dell'animo.

L'originale interpretazione argomentata nell'*Illustrazione del Parmenide* riflette la polemica di stampo newtoniano contro le ipotesi e i sistemi, frutto del potere della fantasia nelle costruzioni metafisiche, portata avanti da Conti nelle sue diverse opere manoscritte. Ma si distingue anche per il richiamo all'ontologia di Wolff letta in linea con la tradizione empirica. A questa posizione, Genovesi, nel 1743, sembra essere assai vicino: alla critica antisistemica affianca la metafisica wolffiano-leibniziana, sebbene corretta da determinati presupposti empirici diretti a sottolineare i limiti della conoscenza umana contro l'entusiasmo filosofico di cartesiani e platonici.

<sup>36</sup> A. Conti, *Illustrazione del Parmenide di Platone con una Dissertazione Preliminare*, Venezia, Giambattista Pasquali, 1743, p. 43: «ma chi può dire che Platone ebbe disegno di proporsi in questo dialogo Parmenide qual mercatante venditore ed appaltatore di buio pesto, che così devono chiamarsi le questioni tenebrose ed allambicate; buio pesto è quello di cui troppo liberamente lo caricano il Ficino ed il Serrano, non quel che combina la dottrina d'Aristotele con quelle di Platone; dottrina che tutt'i Peripatetici e gli Scolastici abbracciarono, e che ultimamente con tanta chiarezza e precisione espose il Wolfio nella sua *Ontologia*. Questo dialogo è primieramente ontologico, e preso in questo senso non ha in sé in più di pericolo che la metafisica d'Aristotele, ma ridotta alla dialettica». L'opera era stata scritta poco dopo la ristampa, nel 1742, delle *Opere* di Platone nella traduzione secentesca di Dardi Bembo, corredata dalle note critiche del teologo calvinista Jean De Serres.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 40-41.

Nel primo volume degli *Elementa metaphysicae*, Genovesi riconosce l'impossibilità di avere una nozione chiara e distinta della sostanza<sup>38</sup> e recepisce la teoria dell'astrazione esposta nell'*Essay* di Locke, fondata sulla distinzione tra essenze nominali ed essenze reali e sulla concezione delle idee generali<sup>39</sup>. Benché queste premesse rendevano del tutto problematico qualunque tipo di discorso ontologico, non è messo da parte il tentativo di definire *more geometrico* un sistema capace di contrapporsi in modo efficace allo spinozismo e a tutte le metafisiche che sfociavano nel determinismo e nel fatalismo. Si tratta di risalire dall'esperienza delle cose particolari alla necessità di una sostanza eterna e spirituale<sup>40</sup>, da cui derivare l'esistenza di un ordine di essenze finite e create, in modo da escludere *a priori* qualsiasi tipo di conseguenza fatalista<sup>41</sup>. In un tale contesto, rimane incerta soprattutto la definizione delle sostanze degli enti naturali che, nel 1743, vengono riportate all'idea di un principio attivo ricompreso in una sorta di *anima mundi* di cui tutti i corpi partecipano; in seguito, a partire dal 1751, vengono spiegate sulla base di un principio individuale, di stampo leibniziano-wolffiano, una *vis* che nell'uomo diventa propensione al vero e al buono<sup>42</sup>.

L'accettazione della teoria della conoscenza di Locke fa comunque cadere gradualmente tutte le aspirazioni a fondare in modo scientifico una tale ontologia, volta, in fin dei conti, a confermare i contenuti religiosi tradizionali. Questi, al di fuori della rivelazione cristiana, finiscono per rimanere il patrimonio di una coscienza interiore, fondata sull'universale consenso degli uomini e dedotta a partire dalla considerazione della finalità e della organizzazione della natura. In effetti, Genovesi marginalizza progressivamente il discorso ontologico e, nel 1763, preferisce dimostrare la natura di Dio solo per mezzo del preteso *consensus gentium* e degli argomenti della fisicoteologia<sup>43</sup>, con ragionamenti ripresi e ampliati, qualche anno dopo, nella prima parte delle *Scienze metafisiche*, in cui significativamente si perde ogni riferimento alla *ontosophia*<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Genovesi, *Ontosophia et Cosmosophia*, I, XXII, p. 21.

<sup>39</sup> *Ibidem*, I, def. XXVIII, p. 27; def. XLVII, p. 35.

<sup>40</sup> *Ibidem*, propp. XXXIII e XXXIV, pp. 83-84.

<sup>41</sup> *Ibidem*, prop. XXXVII, p. 85; prop. XLV, p. 88; prop. LXV, p. 105; prop. LXVII, p. 109. Sul rifiuto del fatalismo vedi propp. CLXXIII-CLXXXIX, pp. 203-250.

<sup>42</sup> *Ibidem*, prop. XXXII, p. 26. Su questo passaggio e, più in generale, per un'analisi dei problemi alla base dell'ontologia di Genovesi, cfr. M. T. Marcialis, *Genovesi tra Wolff e Locke. Metafisica ed empirismo nella Ontosophia genovesiana*, «Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università di Cagliari», XXXII (1984), pp. 5-45.

<sup>43</sup> Si tratta della *Dissertatio III, De natura Dei*, compresa nel V volume dell'ultima edizione degli *Disciplinarum elementa metaphysicae* (ed. 1779, pp. 193-237).

<sup>44</sup> Soprattutto i primi quattro capitoli sono dedicati alla dimostrazione dell'esistenza di una causa prima, eterna e indipendente che fonda l'ordine della realtà; cfr. in particolare

Venute meno le premesse che rendono possibile la ricerca delle prime cause interne della realtà, l'attenzione si sposta dai fondamenti della natura alle relazioni attraverso le quali si manifesta l'ordine esistente e che, a prescindere dalla sua giustificazione metafisica, formano i fenomeni naturali e morali, gli unici oggetti a essere conoscibili dalla ragione umana. Si spiega così l'emergere dei nuovi interessi per il campo economico, sociale e antropologico che segnano la fase matura del pensiero di Genovesi<sup>45</sup>.

#### 4. Contro gli 'entusiasmi' della ragione.

In questo quadro, segnato dalla tensione tra orientamento empirico e tentativo di fondazione metafisica che vede il progressivo abbandono dello studio tradizionale dell'ontologia, bisogna considerare anche la polemica contro gli 'entusiasmi' della ragione. A tal riguardo, a essere fatta oggetto di critiche, è soprattutto la filosofia cartesiana, specie nella versione della metafisica di Malebranche, sempre soggetta a rivolgersi in un aperto spinozismo, come Johannes Regius aveva sostenuto nell'opera *Cartesius Spinozismi Architectus* (1719)<sup>46</sup>. In realtà, Genovesi aveva riconosciuto in Descartes il corifeo della *libertas philosophandi*, o meglio il restauratore della filosofia che, dopo Galileo e Bacone, secondo un'immagine ormai consolidata nel Settecento, aveva completato il processo di emancipazione della scienza dalle astrazioni e dall'intellettualismo scolastico.

Nell'*Ars logico-critica*, viene descritto come colui che aveva riportato la filosofia «a vocabulorum ludo et ab inepta sophisticae ad res ipsas». In particolare, gli spettava il merito di aver diffuso la libertà di filosofare e di aver rinnovato l'*ars dubitandi*, l'unica capace di rimettere in questione i pregiudizi «aut populi, aut magistrorum, aut sensuum». Con il principio della chiarezza e della distinzione, aveva gettato le fondamenta della moderna «critica»,

*Delle scienze metafisiche per li giovanetti*, in A. Genovesi, *Logica e metafisica*, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1835, I, I, p. 306: «Esservi qualche cosa eterna e sussistente di per sé, è il senso di tutto il genere umano, ed è mostrato chiarissimamente per la ragione. Non v'è stato mai né nazione né filosofo in mente a cui fosse venuto esservi questo mondo, e non esservi intanto niente eterno e sussistente da sé; perché l'esistenza di questo mondo porta seco essenzialmente unito un senso dell'eternità di qualche cosa che ne sia o materia o fondo o causa, o tutto esso finalmente». Si fa qui riferimento a una ristampa della terza edizione del testo, pubblicata postuma, nel 1777.

<sup>45</sup> Su questi aspetti che interessano lo sviluppo degli interessi e della filosofia di Genovesi, cfr. M. T. Marcialis, *Antonio Genovesi e la costruzione scientifica dell'economia civile*, in *Ragione natura e storia. Quattro studi sul Settecento*, Milano, FrancoAngeli, 1999, p. 112.

<sup>46</sup> Cfr. Genovesi, *Lettera all'abate Antonio Conti*, in *Autobiografia, lettere e altri scritti*, p. 45.

mentre, grazie all'introduzione del metodo geometrico, aveva fatto avanzare di molto tutte le scienze<sup>47</sup>. In ogni caso, viene condannata l'eccessiva fiducia cartesiana negli strumenti della ragione che deve, invece, mantenersi all'interno dei limiti delle prove sperimentali, «come Bacone aveva insegnato». A causa di un tale abuso dell'intelletto, la «schola cartesiana» era caduta in un «portentosus fanaticismus». Soprattutto l'uso sregolato delle ipotesi arbitrarie e astratte, proprie della matematica, impiegate da Descartes nella investigazione dei misteri della natura, l'avevano irrimediabilmente allontanato dalla verità. Era questo per Genovesi il motivo per cui i filosofi più avveduti erano rimasti fedeli alla via sperimentale<sup>48</sup>.

Negli *Elementa metaphysicae* gli sviluppi 'fanatici' e 'platonici' della metafisica cartesiana sono letti attraverso la griglia interpretativa affinata dalla storiografia protestante che aveva tentato di riportare lo spinozismo al contesto del pensiero antico e pagano. In particolare Johann Franz Budde, sulla scia di Pierre Bayle, aveva insistito sulla continuità tra la metafisica neoplatonica dell'«Uno» e l'immanentismo di Spinoza: perché, come viene spiegato nella dissertazione *De Spinozismo ante Spinozam*, «sebbene questi vizi sembrino del tutto opposti, tuttavia debbono provenire da un'unica fonte, infatti laddove l'entusiasmo riconduce tutte le cose a Dio, lo spinozismo trasforma Dio nelle cose o nella materia»<sup>49</sup>.

In termini analoghi, Genovesi avvicina il «fanatismo» e il «materialismo» e li descrive come due «scogli difficili da evitare per ogni metafisico». Se i materialisti «disprezzano l'anima tanto da renderla una affezione del corpo e sopprimono, in questo modo, la sostanza spirituale»; i fanatici, al contrario, si fidano troppo della loro «immaginazione» e accordano all'anima una considerazione «eccessiva», fino a «giustificare tutta la realtà attraverso il solo fondamento *delle idee innate, dell'unione con Dio o della luce della sostanza divina*». Tra questi ultimi, figurano «Malebranche Poiret, Leibniz, Wolff e tutti coloro che hanno ammesso l'idealismo»<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Genovesi, *Elementa artis logico-criticae, Prolegomena*, §§ 35-36, pp. 15-16.

<sup>48</sup> *Ibidem*, § 37, p. 16.

<sup>49</sup> J.-F. Budde, *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halae Magdeburgicae, Typis Christiani Henckelii, 1706, p. 15; vedi anche *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Ienae, apud Johann Felicem Belckium, 1717, II, § V, p. 217. Su Plotino e Spinoza, cfr. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique (...) cinquieme édition, revue corrigée et augmentée par Mr Des Maizeaux*, t. III, Amsterdam, Brunel, 1740, *Plotin*, remarque D, p. 760: «Que vouloit dire Plotin quand il fit deux livres pour prouver, *Unum et idem ubique totum simul adesse?* N'étoit-ce pas enseigner que l'Être qui est par tout est une seule et meme chose? Spinoza n'en demande pas davantage».

<sup>50</sup> Genovesi, *Elementa artis logico-criticae*, II, VI, § 4, p. 113.

In un tale quadro è da comprendere la polemica di Genovesi con le diverse ipotesi nate sul terreno della metafisica cartesiana, a proposito del problema della natura dell'anima e della sua unione con il corpo, discusse soprattutto nel secondo volume degli *Elementa metaphysicae* (1747). L'obiettivo è proprio quello di rifiutare ogni tipo di assimilazione dell'anima all'attività e all'unicità di Dio, per difendere una concezione metafisica tradizionale fondata sull'esistenza di una sostanza spirituale, immortale e distinta dal corpo<sup>51</sup>. Sotto questo profilo, a partire dai testi di Jakob Thomasius, di Budde e di Michael Gottlieb Hansch<sup>52</sup>, viene ricostruita una vera e propria genealogia del concetto di *anima mundi*, impiegato per spiegare la generazione delle anime individuali per emanazione dalla sostanza divina. Genovesi ricorda che si tratta di una teoria che, seppur in forme diverse, era stata sostenuta dalla filosofia degli antichi egizi, da Pitagora, da Platone, dagli stoici, dai neoplatonici, dall'aristotelismo arabo e che, oltre i confini europei, si poteva ritrovare nella filosofia cinese e in quella giapponese<sup>53</sup>.

Il bersaglio primario di Genovesi resta il panteismo che vede espresso nell'*Ethica* di Spinoza di cui confuta le principali proposizioni; in particolare la definizione dell'anima individuale come modificazione dell'intelletto infinito di Dio<sup>54</sup> e la possibilità di una conoscenza adeguata dell'idea di Dio, sulla quale si fonda l'intero sistema metafisico del filosofo olandese<sup>55</sup>. Per Genovesi, si tratta di dottrine che, senza successo, pretendono di colmare lo scarto insanabile tra perfezione divina e finitezza dell'uomo, finendo per cadere in un entusiasmo peggiore di quello degli oracoli sibillini<sup>56</sup>. Per gli stessi motivi, bisogna rigettare l'interpretazione dei testi sacri avanzata da Spinoza e dai suoi «sectatores», come John Toland e Pierre Poiret. All'uso che essi fanno del passo paolino, «in Deo nos vivere, movere et esse», per

<sup>51</sup> Cfr. Genovesi, *Disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata, tomus tertius, Psychesophia*, prop. XIX, p. 144: «Mens humana neque Deus est, neque Dei pars, aut idea».

<sup>52</sup> *Diatriba de Enthusiasmo Platonico*, Leipzig, Gleditsch, 1716.

<sup>53</sup> Genovesi, *Psychesophia*, pp. 144-145.

<sup>54</sup> *Ethica*, parte II, prop. XI, coroll. Genovesi conosceva l'*Ethica* attraverso la confutazione di Christoph Wittich, *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza, et Commentarius de Deo et ejus attributis* (Amsterdam 1690), come fa sapere in una lettera dell'11 settembre 1756, indirizzata a Romualdo Sterlich (cfr. *Autobiografia, lettere e altri scritti*, p. 102). In ogni caso, l'opera di Spinoza circolava ampiamente a Napoli sotto forma manoscritta (cfr. F. Biasutti, *Spinoza et la culture italienne du XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Revue de métaphysique et de morale», II, 1988, pp. 173-187).

<sup>55</sup> Genovesi, *Psychesophia*, prop. XLVII.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 145-147.

argomentare l'assenza di mediazione tra Dio e la realtà naturale, Genovesi oppone i luoghi biblici che confermano la tesi di un principio divino come causa originaria e distinta del mondo creato.

Per quanto riguarda il problema dell'unione dell'anima e del corpo, i sistemi di Malebranche e di Leibniz sono criticati per aver rifiutato l'ipotesi della comunicazione fra le due sostanze. L'occasionalismo viene definito come una teoria «incerta» e piena di contraddizioni che mette in dubbio gli stessi fondamenti della religione<sup>57</sup>. Il pensiero di Malebranche, riletto alla luce delle tesi sostenute da Laurent-François Boursier nell'opera *Des actions de Dieu sur les créatures* (1713), viene posto sullo stesso piano del panteismo spinoziano. Boursier aveva interpretato la dottrina delle cause occasionali a partire dalla nozione tomista di premozione fisica e aveva finito per sostenere che «Dieu est le seul acte, la seule âme, la seule nature du monde». Aveva così svelato, secondo Genovesi, la conclusione implicita nei principi assunti da Malebranche nella *Recherche de la vérité*<sup>58</sup>. Più in generale, per Genovesi, la dottrina occasionalista non può non entrare in contraddizione con la religione, perché, nel tentativo di spiegare il rapporto tra *res cogitans* ed *extensa*, priva l'uomo della sua libertà individuale, precipitandolo in un fanatismo che lo spoglia di qualsiasi responsabilità morale nei confronti delle proprie azioni<sup>59</sup>.

Analoghe critiche vengono avanzate anche rispetto al sistema leibniziano dell'«armonia prestabilita». Fin da subito, viene fatto presente che già i suoi principali sostenitori, Christian Wolff e Georg Bernhard Bilfinger, ne avevano ammesso lo statuto di mera supposizione non dimostrabile. Sotto questo profilo, una tale ipotesi non era né più né meno verificabile di quella secondo cui, al contrario, Dio avrebbe fornito all'anima e al corpo la forza di influenzarsi reciprocamente. Per Genovesi, sono gli stessi concetti alla base della metafisica di Leibniz a rivelarsi il frutto di una fantasia eccitata e a far crollare, di conseguenza, anche la sua concezione dei rapporti anima-corpo. Difatti, la nozione di monade spirituale, priva di ogni rapporto con la realtà esterna, rimane del tutto sconfessata dalla semplice esperienza delle sensazioni di dolore e di piacere che presuppongono necessariamente l'esistenza dei corpi. Anche la tesi leibniziana a partire dalla quale, in base al principio di ragion sufficiente, il pensiero si risolveva in un *continuum* di stati psicolo-

<sup>57</sup> *Ibidem*, prop. XXVI, p. 165.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 166. In realtà, Malebranche aveva preso le distanze dalle tesi dell'opera *Des actions de Dieu sur les créatures* nelle sue *Réflexions sur la notion de prémotion physique* (1715), che Genovesi non sembra però tenere presente.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 167-170.

gici successivi e conseguenti, non si accordava, di fatto, con quanto attestato quotidianamente dalla nostra coscienza che era, piuttosto, il teatro di una serie di rappresentazioni senza alcuna particolare relazione l'una con l'altra. Inoltre, con la riduzione dell'anima a mero automa spirituale, dotato di una *idea totius universi* che doveva dispiegarsi gradualmente in essa, il filosofo tedesco la rendeva del tutto indipendente e separata dalla realtà esterna, con la conseguenza di relegare le stesse acquisizioni della scienza umana al mondo dei sogni «poetici e romanzeschi»<sup>60</sup>. Da questo punto di vista, secondo Genovesi, l'armonia prestabilita sostenuta da Leibniz e da Wolff, si rivela il frutto di un'architettura metafisica nella quale ogni cosa è sottoposta al principio della ragione sufficiente e, così facendo, la stessa apparenza dei corpi è funzionale a riconoscere l'unica realtà di Dio e dell'anima. Per un tale motivo, la monadologia leibniziana si era persa in un idealismo non differente da quello di Malebranche.

In merito alla questione dell'origine delle idee, è innanzitutto il «systema malebranchianum» ad essere criticato per aver aperto la strada all'entusiasmo filosofico<sup>61</sup>. La teoria della visione delle idee in Dio avanzata da Malebranche ha per Genovesi origine nel neoplatonismo e, in particolare, in quel concetto di *mundum noeticum et archetypicum* introdotto da Giamblico, poi ripreso e ampliato da Plotino e negli *Oracoli caldaici*<sup>62</sup>. Genovesi menziona i diversi autori che avevano confutato le dottrine esposte nella *Recherche de la vérité*: Antoine Arnauld, nel *Des vrais et des fausses idées* (1683), Pierre Poiret, nelle *Cogitationes rationales* (1677), John Locke, nell'*Examination of Malebranche's Opinion* (1706) e, infine, Johann Georg Pritz, nella dissertazione *Francisci Malebranchii Enthusiasmus* (1710). Ne ricorda le principali obiezioni, in particolare quella di Locke secondo cui tale dottrina riposava su un *argumentum ad ignorantiam*, capace di mettere in evidenza solo i ristretti limiti del nostro intelletto, senza poter chiarire il problema in modo risolutivo<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> *Ibidem*, prop. XXVII, pp. 173-177. Genovesi conosce la *Monadologia* di Leibniz nella versione latina apparsa nel 1721 negli *Acta eruditorum*, sotto il titolo di *Principia philosophiae*, da lui menzionati in nota. Per la storia di questa edizione, cfr. *Le prime traduzioni della "Monadologie" di Leibniz (1720-1721). Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive*, a cura di A. Lamarra – R. Palaia – P. Pimpinella, Firenze, Olschki, 2001. Ma Genovesi mostra di conoscere anche i *Collection of Papers, which passed between the Late Learned Mr Leibniz and Dr Clarke. In the Years 1715 and 1716 relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion* (London 1717), citati nella traduzione francese a cura di Pierre Des Maizeaux (Amsterdam 1720).

<sup>61</sup> Genovesi, *Elementa artis logico-criticae, Prolegomena*, § 42, pp. 18-19.

<sup>62</sup> Genovesi, *Psychesophia*, pp. 195-196.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 197-198.

A Malebranche che, a sostegno della sua tesi, ricorreva a Platone e a Sant'Agostino, viene opposta l'autorità di Tommaso d'Aquino di cui vengono ricordate le critiche avanzate nella *Summa Theologiae* nei confronti dello stesso vescovo di Ippona e del platonismo. Genovesi richiama la distinzione tra visione nell'oggetto conosciuto («vedere in obiecto cognito») e visione nel principio («vedere in principio et lumine»)<sup>64</sup>: se la visione di tutte le cose nella sostanza divina era intesa da Malebranche nel primo significato, questo avrebbe comportato la conseguenza di poter intendere Dio e tutta la sua conoscenza infinita in un'unica intuizione; ipotesi che cade di fronte alla constatazione della parzialità del sapere umano, legato alla memoria e formato da nozioni molto differenti l'una dall'altra, sviluppate in diverse fasi della vita. La stessa idea di Dio, spiega Genovesi, è concetto costruito gradualmente, attraverso l'esperienza dei sensi e della riflessione razionale, come dimostrano i molti popoli selvaggi che ne erano del tutto privi<sup>65</sup>. Se invece per visione in Dio Malebranche intendeva il «vedere in principio et lumine», allora, per Genovesi, questo voleva solo dire che le cose sono apprese dall'uomo grazie all'«aiuto del lume divino, ovvero della ragione naturale»<sup>66</sup>.

Questa affermazione correggeva in realtà il pensiero di Tommaso D'Aquino, al contrario propenso ad ammettere la diretta partecipazione dell'intelletto alle verità eterne e innate, almeno limitatamente ai primi principi e fondamenti della conoscenza<sup>67</sup>. Genovesi può comunque concluderne che «la dottrina dell'unione sostanziale dell'anima con Dio può essere compresa solamente nello spinozismo»; ma se il sistema di Malebranche e quello di Spinoza giungono al medesimo esito fanatico, era errore da perdonare a tutto il secolo precedente, quando «l'opera di Descartes e quella degli altri platonici erano molto studiate»<sup>68</sup>.

In analoghi termini, vengono messe in evidenza le contraddizioni del «sistema delle idee innate». Genovesi rammenta come i platonici avevano per primi sostenuto una tale tesi, a partire dall'affermazione della preesistenza delle anime ai corpi. Contro Aristotele e la Scolastica, Descartes aveva rinnovato la medesima idea, ma con la differenza che, al contrario di Platone e

<sup>64</sup> Tommaso d'Aquino, *Pars prima Summae theologiae, a quaestione I ad questionem CXIX, cum commentariis Thomae De Vio Caietani*, cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis, Romae, ex Typographia Polyglotta, 1889, q. 84, a. 5, p. 322.

<sup>65</sup> Genovesi, *Psychesophia*, p. 199.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>67</sup> Tommaso d'Aquino, *Pars prima Summae theologiae, a quaestione I ad questionem CXIX*, q. 84, a. 4, p. 320.

<sup>68</sup> Genovesi, *Psychesophia*, p. 201.

dei suoi discepoli che concepivano le idee quali forme «scolpite» nell'anima e create per partecipazione divina, per Descartes esse derivavano da una necessità intrinseca alla facoltà di pensare, come veniva spiegato nelle *Notae in programma quoddam*<sup>69</sup>.

Infine, sono prese in esame le differenti interpretazioni dell'innatismo proposte da Henry More, da Régis e da Leibniz. Se nessuna di queste si dimostra inoppugnabile, secondo Genovesi, era perché ogni maniera di spiegare le idee innate implicava contraddizioni insolubili. In effetti, nei confronti di coloro che, con il termine di 'innato', comprendevano tutte le idee come create in un medesimo tempo insieme all'anima, rimaneva decisiva l'obiezione avanzata contro Descartes da Malebranche: in questo caso l'animo dell'uomo si sarebbe ritrovato riempito di una tale infinità di idee da ridurlo a una totale debolezza e impotenza; e del resto «s'il ne comprend pas l'infini, c'est seulement que son étendue est très limitée»<sup>70</sup>. Analoghe questioni potevano porsi anche contro chi, per 'innato', intendeva un numero ristretto di idee, separate e distinte dal resto delle 'avventizie'. Soprattutto restavano decisive le argomentazioni dell'*Essay* di Locke che, per Genovesi, avevano chiarito come fosse possibile dedurre dall'esperienza tutto il presunto patrimonio *a priori* della ragione, ovvero le idee di Dio, dei principi logici e morali, quelle matematiche delle proporzioni e dei numeri<sup>71</sup>.

Con la diffusione della fisica gravitazionale di Newton e la crisi del modello della natura fondato sulla scienza meccanica, la portata del cartesianesimo viene definita soprattutto in termini di acquisizione metodologica.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 202. Genovesi si riferisce in particolare all'articolo 12 delle *Notae in programma quoddam* (cfr. *Œuvres de Descartes*, éd. par C. Adam – P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, VIII-2, pp. 335-369), ripotate in questi termini: «Renatus Cartesius iterum ideas innatas praedicare occoepit, sed significatu longe a Platonicis diverso: ideas enim innatas vocat non formas aut a Deo menti participatas, aut in animo insculptas, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi, sed earum cogitationum formas, quae cogitationes, nec ab objectis externis, nec a voluntatis determinatione proveniunt, sed a sola facultate cogitandi, quasi nempe necessitate naturae a mente ipsa manantes, si recte accipio».

<sup>70</sup> N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, éd. par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1962, III, IV, p. 244: «L'esprit voit donc toutes ces choses: il en a des idées: il est sûr que ces idées ne lui manqueront jamais, quand il emploierait des siècles infinis à la considération même d'une seule figure; & que s'il n'aperçoit pas ces figures infinies tout d'un coup, ou s'il ne comprend pas l'infini, c'est seulement que son étendue est très limitée. Il a donc un nombre infini d'idées; que dis-je, un nombre infini! il a autant de nombres infinis d'idées, qu'il y a de différentes figures; de sorte que puisqu'il y a un nombre infini de différentes figures, il faut pour connaître seulement les figures, que l'esprit ait une infinité de nombres infinis d'idées».

<sup>71</sup> Genovesi, *Psychesophia*, pp. 203-205.

Da questo punto di vista, il fanatismo cartesiano diviene l'espressione di una razionalità che sorpassa i limiti dell'intelletto umano fino a oscurare le ragioni della fede religiosa. Contro i *desiderata* di una filosofia che pretende di conoscere i fondamenti della natura, Genovesi invoca i limiti della conoscenza ristretta ai dati dell'esperienza. I fallimenti dei differenti sistemi idealisti che, in diversa misura, avevano ravvivato le concezioni platoniche, confermano l'incapacità dell'intelletto umano di formarsi idee precise sulla natura delle essenze e delle loro relazioni.

Di fronte alle oscurità delle filosofie di Malebranche e di Leibniz, Genovesi fa appello alla nozione di 'coscienza intima' che l'uomo ha dell'anima e della sua forza di agire sui corpi. L'esperienza di un «sensus vividus et clarus», avvertito interiormente da tutti gli individui, basta per confermare la presenza di un'anima concepita come sostanza individuale che, sulla base della mutua influenza con i corpi, è causa morale delle sue operazioni e dell'agire umano. In questo modo viene delimitata la possibilità di una scienza critica della metafisica e del suo accordo con la teologia cristiana.

Nella misura in cui le verità metafisiche divengono sempre più inaccessibili alla comprensione umana, Genovesi ritrova il senso autentico della razionalità dell'uomo sul piano etico e civile, nella costruzione attiva della felicità pubblica. È in questo contesto che, negli anni della IV parte della *Metaphysica* (1752) e dell'acquisizione della cattedra economica, inizia a delinearsi un'attenzione sempre più spiccata per l'antropologia come studio alla base delle regole morali e del vivere associato, nel cui quadro si definisce quell'umanesimo civile che sta al cuore delle sue ultime opere.

## ANTROPOLOGIA E STORIA DELLE NAZIONI

1. *Fisiologia e teoria delle passioni.*

A partire dalla presa in carico della cattedra di economia, nel 1754, la riflessione di Genovesi si concentra sempre più sull'uomo, considerato in quanto animale socievole dotato di raziocinio e libero arbitrio, ma, ciò nondimeno, sempre a rischio di annegare in quel mare di bisogni e di passioni che ne contraddistinguono la natura soprattutto civile, alterata dallo sviluppo storico e sociale.

Sotto questo profilo, un ruolo essenziale viene ad acquisire lo «studium naturae hominis», inizialmente compreso come parte dell'etica insieme all'economia, al diritto naturale e alla giurisprudenza<sup>1</sup>, poi dotato di sempre maggiore autonomia, tanto da prendere il posto tradizionalmente assegnato alla psicologia, come terza parte di una metafisica che guarda alle 'cose' e al pubblico bene. Non a caso, nelle *Scienze metafisiche* (1766), sintetica rielaborazione in volgare dei più impegnati manuali latini, dopo la cosmologia e la teologia, il titolo che l'autore preferisce dare alla terza parte dell'opera diviene quello di «*antropologia, scienza dell'uomo*», con un passaggio diretto ad archiviare, almeno in modo ideale, la «*psicheologia, cioè scienza dell'anima*», ormai incapace di rispecchiare la «vera idea di questa parte della metafisica, idea compiutamente bella perché giovevole»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Per questa classificazione vedi *Elementa artis logico-criticae*, Bassano, Remondini, 1779, II, VIII, pp. 122-128; in particolare sull'antropologia, § 9, p. 127.

<sup>2</sup> A. Genovesi, *Delle scienze metafisiche per li giovanetti*, in Id., *Logica e metafisica*, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1835, p. 608. Rispetto all'utilizzo del termine 'antropologia' per indicare una scienza ancora commista di categorie metafisiche, non è privo di interesse ricordare che Giambattista Gorini Corio nel 1756 aveva pubblicato a Lucca un trattato dal titolo *L'uomo. Trattato fisico-morale*, tradotto, pochi anni dopo, in francese con il titolo di *Antropologie. Traité métaphysique* (Losanna, Marc-Michel Bousquet et Compagnie, 1761). Sulla nascita della moderna scienza dell'uomo, vedi S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 1970.

In realtà, quella indicata da Genovesi è ancora una disciplina dai confini incerti, nata sulle ceneri dei dibattiti – cartesiani e post-cartesiani – intorno alla natura dell'anima e alla sua unione con il corpo, che fa appello alla fisiologia medica, con una serie di considerazioni che mettono in gioco un'analisi della condizione umana, sia fisica che morale, volta a definire, in ultima istanza, l'ideale tradizionale del buon governo delle passioni.

Genovesi aveva già consacrato una parte importante della sua *Psychesophia* all'esame delle «propensiones», vale a dire delle inclinazioni naturali che definiscono il comportamento umano per mezzo delle abitudini e della memoria che le affina. Se, inizialmente, tali inclinazioni, in accordo con Malebranche, vengono concepite come «leggi meccaniche» impresse nello spirito umano dalla volontà divina, a partire dagli anni '60, nell'ambito della revisione dei trattati latini di metafisica, viene rimarcato come esse nascano «ex usu vitae», per soddisfare la ricerca crescente del piacere e delle cose utili o «consentanae» alla vita degli individui<sup>3</sup>. Tale prospettiva, venata di un certo epicureismo, diviene nel tempo una nota dominante del suo discorso filosofico che si avvale degli studi di fisiologia di Hermann Boerhaave e di Albrecht von Haller.

In questi anni, soprattutto Haller trova in Italia grande diffusione, sia attraverso la traduzione di alcuni suoi scritti<sup>4</sup>, sia per il dibattito scientifico nato, a partire dal 1755, intorno al concetto di irritabilità<sup>5</sup>, fatto proprio anche da Genovesi, benché in senso assai ampio. Haller aveva parlato di una irritabilità indipendente dalla sensibilità e limitata alle sole fibre di determinati organi (cuore, intestino e muscoli), capaci di reagire agli stimoli con una contrazione indipendente dal sistema nervoso; Genovesi tende invece a estendere questa proprietà a tutto il corpo e ai processi legati alle appetizioni sensibili e al funzionamento della memoria<sup>6</sup>. Da questo punto di vista, resta

<sup>3</sup> A. Genovesi, *Disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata, tomus tertius, Psychesophia*, Bassano, Remondini, 1779, § XII, p. 43.

<sup>4</sup> *Sull'insensibilità e irritabilità di alcune parti degli animali. Dissertazioni de' signori Haller, Zimmerman e Castell trasportate in lingua italiana dal p. Gian Vincenzo Petrini (...) colle lettere del p. Urbano Tosetti sullo stesso argomento*, Roma, nella stamperia di Giovanni Zempel, 1755. Sul dibattito nato in margine alla diffusione degli scritti di Haller in Italia, cfr. A. Dini, *Vita e organismo: le origini della fisiologia sperimentale in Italia*, Firenze, Olschki, 1991.

<sup>5</sup> I principali interventi di queste dispute furono raccolti dal medico bolognese Giacinto Bartolomeo Fabri nell'opera *Sull'insensività ed irritabilità balleriana opuscoli di vari autori*, 3 voll., Bologna, per Girolamo Corciolani ed eredi Colli a S. Tommaso d'Aquino, 1757-1759.

<sup>6</sup> Per questi aspetti, cfr. M. T. Marcialis, *Natura e sensibilità nell'opera manualistica di Antonio Genovesi*, in *Ricerche sul pensiero del secolo XVIII*, a cura di G. Solinas, Cagliari, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università di Cagliari, 1987, pp. 83-124.

vicino alle concezioni di Boerhaave per il quale i nervi e la sensibilità interessano tutte le parti dell'organismo e ogni irritazione nervosa che produce un movimento muscolare viene sempre percepita dall'anima. Non a caso, sebbene, nella *Logica* italiana, Genovesi ricordi che ad Haller spettava il merito di aver dato un sistema del corpo animale<sup>7</sup>, nella terza parte delle *Scienze metafisiche*, si riferirà al «trattato *De' sensi* di Boerhave», e dunque alle sue *Istitutiones medicae* (1708), per la descrizione degli organi di senso<sup>8</sup>.

L'irritabilità è riferita a tutta la sfera dell'affettività, compresa come risposta immediata, di attrazione o di repulsione, allo stimolo dei bisogni e dei desideri, spesso definita anche come 'elettricità' della natura umana. Coincide con la «tela nervosa» di cui è composto il corpo e che ha la sua sorgente nel cervello<sup>9</sup>: l'uomo è prima di tutto macchina sensibile, composta di fibre, membrane e nervi, di cui gli affetti, gli appetiti, le passioni non sono che le «irritazioni» del «tessuto nervoso». Tale vita animale rimane il «tronco selvaggio su cui l'uomo è innestato» e, per questo, deve restare il punto di partenza di qualsiasi studio che abbia per oggetto le azioni e le passioni dell'animo. Alla fisiologia spetta «l'analisi del cuore» umano<sup>10</sup>, nel quale è la sede di tutta la sensibilità e di tutti i movimenti che da essa dipendono.

Quest'idea di affettività, fondata su un'interpretazione estensiva del concetto di irritabilità, si inserisce, per altri versi, all'interno di una accentuazione dell'inquietudine morale che chiama in causa il pensiero di Agostino. Si tratta di riconoscere la fragilità dell'uomo lasso e, con essa, l'incapacità della ragione di avere un dominio completo sulla sfera passionale.

Per Genovesi la vita umana è mossa da una ricerca irrefrenabile del piacere che riproduce in continuazione se stessa<sup>11</sup>. Le parole di Agostino, «inquietum est cor nostrum», sono richiamate per sottolineare come dal piacere dipenda l'infinita inquietudine dell'anima, come viene ribadito nella

<sup>7</sup> A. Genovesi, *La logica per li giovanetti*, in Id., *Logica e Metafisica*, V, III, § XXXIII, pp. 259-261.

<sup>8</sup> Genovesi, *Scienze metafisiche*, III, I, § I, p. 608.

<sup>9</sup> *Ibidem*, I, § X, p. 616: «questo cervello si è riputato la sorgente di tutt'i nervi, e con ciò il solo istrumento delle sensazioni e delle cogitazioni, non essendovi sensazioni dove non ha nervi: ancorché la sostanza del cervello sia dell'intutto priva d'ogni sensibilità».

<sup>10</sup> *Ibidem*, § XV, p. 621: «È mostrato per un'infinità di sperimenti, che dove non ha nervi, né fibre nervose, non vi ha sensibilità. (...) Sembra che la tela nervosa si possa concepire come un ammasso d'infiniti piccoli vermicoli tutti sensitivi, ma sì ordinati che formino una sensibilità generale in tutta la macchina dell'animale. Negli animali perfetti il centro di questa sensibilità è il setto traverso, o sia il diaframma e il cuore».

<sup>11</sup> Sul tema dell'inquietudine, cfr. J. Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1979.

*Diceosina* (1766)<sup>12</sup>. Il piacere è descritto nei termini di una vuota soddisfazione, «un fine maturato nel gran magazzino de' nienti»<sup>13</sup>; una sorta di «quiete e una specie di letargo» tra un desiderio e un altro. Il dolore, per conseguenza, rimane l'unico dato provvisto di realtà psicologica e morale: ogni nostro movente «ad operare» si può ridurre al «dolore» e all'«inquietudine», a qualche «irritazione noiosa e spiacevole». In esso rientra anche il desiderio, inteso da Genovesi come «un'irritazione dolorosa»<sup>14</sup>. Questo è il «principio motore degli uomini»<sup>15</sup> che è anche però positiva spinta a interagire con gli altri nella società, perché «ogni dolore è un sito per noi scomodo; e quindi è che ci studiamo a tutto potere di cambiarlo in meglio, e adagiarci in modo che o non sentiamo dolore o ne sentiam men che si può»<sup>16</sup>.

In questa idea di dolore nella quale le passioni sono quasi completamente riassorbite, viene recuperato tutto il portato del concetto di *uneasiness*, sviluppato da Locke nell'*Essay*, ma diffuso nell'accezione della versione francese di *inquiétude*, termine impiegato da Pierre Coste nella sua traduzione dell'opera<sup>17</sup>. Questa nozione va intesa non solo in senso agostiniano, ma anche come impulso originario all'agire. In effetti, il tratto essenziale dell'inquietudine, nel contesto del pensiero di Locke, viene ad essere soprattutto la spinta all'industria<sup>18</sup>. In modo analogo, Genovesi riconosce la funzione di pungolo del disagio individuale che rende vana la soddisfazione del piacere e dispone l'uomo a una continua «fatica» per migliorare il proprio stato. In questo modo, l'accentuazione del dolore morale in quanto radice psico-fisiologica della vita degli individui, benché richiami l'antropologia agostiniana, perde quel valore di trascendenza metafisico-esistenziale che era invece prevalente, in differenti modi, nella riflessione, per esempio, di Pascal e di Malebranche.

<sup>12</sup> A. Genovesi, *Della diceosina, o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, a cura di N. Guasti, con una presentazione di V. Ferrone, Venezia, Centro di Studi sull'Illuminismo europeo Giovanni Stiffoni, 2008, I, I § XV, nota a, pp. 27-28; Agostino, *Conf.*, I, 1.

<sup>13</sup> Genovesi, *Delle lezioni di commercio o sia di economia civile, con Elementi di commercio*, a cura di M. L. Perna, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 2005, I, II, § I, p. 296.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Genovesi, *Diceosina*, I, I § XII, p. 26.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Per l'utilizzo della traduzione di Coste cfr. Genovesi, *La prima autobiografia* (1750), p. 819.

<sup>18</sup> J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1979, II, XX, § 6, p. 230: «The uneasiness a Man finds in himself upon the absence of anything whose present enjoyment carries the *Idea* of Delight with it, is that we call *Desire*; which is greater or less, as that uneasiness is more or less vehement. Where, by the by, it may perhaps be of some use to remark, that the chief, if not only spur to human Industry and Action is uneasiness».

Tutte le passioni, legate alle risposte della macchina irritabile, vengono definite come veri e propri «dolori», distinti in quelli di «*di natural sensazione, di energia simpatica o antipatica, di cura e riflessione*»<sup>19</sup>. I primi si riferiscono ai bisogni primari che rappresentano il «gran principio motore d'ogni animale» e che «ci stimolano e aizzano a ricercare tutti i mezzi a soddisfarli». I «dolori di energia» sono al contrario suscitati da una repulsione o attrazione provata istintivamente davanti alle rappresentazioni degli oggetti forniti dall'immaginazione. Tali movimenti dell'anima hanno un controllo più «durevole» sulla mente perché «hanno molto dell'entusiasmo» e coincidono con una risposta immediata di «consonanza» o di «dissonanza» soggettiva. Ne sono un esempio «la compassione all'aspetto di chi patisce miseria, l'amore di quel che ci par bello, l'ira che bolle ad un segnale d'ingiuria, il timore del soprastante male, la noia e 'l disgusto di ciò ch'è discorde dall'avvezamento delle nostre sensazioni e del pensar nostro»; affetti per così dire 'irriflessivi' che sono per Genovesi la vera molla che conduce alla nascita delle strutture sociali<sup>20</sup>. Si tratta delle passioni o dolori «di primo rapporto» propri della condizione di barbarie, dominata dall'immaginazione e dalla poesia, a differenza di quelli «di secondo rapporto» che nascono nelle nazioni civili. Questi ultimi sono ravvisati nei moventi del «lusso», dell'«avidità» e della «speranza», 'mediati' ma anche 'complicati' dallo sviluppo della socialità, del linguaggio e della ragione che calcola le idee e compara le situazioni.

Sul piano della costruzione della socialità umana, il disagio e l'inquietudine legati al desiderio sono messi in relazione alla 'simpatia', risposta immediata ed emozionale dell'uomo in quanto animale, all'origine della disposizione sociale verso gli altri. Nelle *Lezioni* Genovesi spiega che «se il soddisfare al dolore e la sollecitudine si dica interesse (ed è in fatti), è chiaro che l'uomo non opera naturalmente che per interesse»; sarebbe comunque errato vedere in esso il solo frutto dell'«*amor proprio riflesso*» perché, secondo lui, «l'esperienza» mostra come l'uomo sia in primo luogo «un *essere elettrico*, e che il principio simpatico sia la sorgente di tre quarti delle azioni umane»<sup>21</sup>. La virtù è «l'energia simpatica di giovare agli altri», in tal senso presuppone una coscienza morale, un obbligo sentito come naturale, fondato «sul dolore, cioè sull'inquietudine che un uomo prova, dove non s'impiega in pro del genere umano»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Genovesi, *Lezioni di commercio*, I, II, § II, p. 297.

<sup>20</sup> *Ibidem*, § IV, pp. 297-298.

<sup>21</sup> *Ibidem*, § VI, p. 300.

<sup>22</sup> *Ibidem*, nota a.

L'analisi dell'affettività viene in questo modo ricompresa nel quadro del problema morale e di un tentativo di ricomposizione delle tensioni tra «amor proprio» e «amore della specie». Su queste basi, l'autore definisce la sua antropologia in quanto anatomia delle passioni e l'orienta verso l'idea di una moralità civile che coincide, in definitiva, con l'armonizzazione delle due forze opposte: l'una radicata nell'amor proprio e nell'interesse personale; l'altra, fondata sulla compassione naturale e la spinta altruista. Sul piano psicologico, individuale e sociale, si riproduce la polarità che caratterizza l'ordine della natura: la «cupidità» e la «socialità» sono interpretati come le espressioni delle forze naturali, centripeta e centrifuga, che regolano l'universo<sup>23</sup>.

## 2. *Habitus, costumi e gusti pubblici.*

L'analisi fisica e morale dell'uomo induce Genovesi a considerare in modo sempre più stringente i rapporti che legano e contrappongono natura e civiltà; una questione, questa, che rimaneva problematica fin dalle prime opere latine pubblicate negli anni '40.

Punto di partenza della sua riflessione, rimane la nozione, prima aristotelica e poi tomistica, di *habitus* definito come «la facilità acquisita dalla natura umana con una lunga disciplina per mezzo di atti interiori, mentali o morali, o esteriori legati al linguaggio, ai gesti, ecc.»<sup>24</sup>. Il processo di acquisizione di queste «facilitates» implica la partecipazione dell'intelletto, della volontà e del corpo e si perfeziona nella formazione di comportamenti e di conoscenze che rispondono al fondo delle passioni e dei desideri dell'uomo. Le inclinazioni o le propensioni, «confermate per atti ripetuti», divengono gli *habitus*

<sup>23</sup> La distinzione tra «cupiditas» e «socialitas» viene espressa per la prima volta in alcuni paragrafi aggiunti alla quarta parte degli *Elementa metaphysicae*, al momento dell'ultima revisione negli anni '60, per definire le due 'leggi' che regolano i corpi politici e che ripropongono, sul piano antropologico e sociale il modello della gravitazione universale (cfr. *Disciplinarum metaphysicarum elementa, tomus quartus, De principiis legis naturalis ac de officiis quae inde manant*, I, XII, § V, pp. 91-92). Una tale idea viene ripresa da Genovesi nelle sue opere italiane per spiegare l'opposizione, sul piano dell'individuo, tra una forza psicologica «concentriva» e una forza «diffusiva» di cui la prima è l'espressione dell'«amor proprio» e la seconda dell'«amore della specie».

<sup>24</sup> Genovesi, *Psychesophia, Definitiones*, § XV, p. 49. *L'Etica a Nicomaco* di Aristotele è ricompresa da Genovesi tra i libri necessari a chi si voleva dedicare allo studio dell'uomo, oltre a numerose altre letture tra cui figurano, tra gli autori antichi, Platone, Teofrasto, Cicerone, Seneca, Plutarco, Epitteto, Marco Aurelio; mentre tra i moderni, René Descartes, Scipione Chiaramonti, Marin Cureau de La Chambre, Jean de La Bruyère, François Lamy, Pierre Nicole. Per la ripresa dell'etica aristotelica nel XVIII secolo in Italia, cfr. F. M. Crasta, *L'eloquenza dei fatti. Filosofia, erudizione e scienza della natura nel Settecento veneto*, Napoli, Bibliopolis, 2007.

che costituiscono, secondo la nota conclusione aristotelica diffusa nella letteratura moralista da Montaigne a Pascal, una seconda natura dell'uomo<sup>25</sup>.

Sotto questo profilo, per Genovesi, l'uomo non è altro che una «congeries habitum», il risultato dei costumi nati nel corso della vita associata. La distinzione tra condizione naturale e civile è riportata allo scarto che passa tra la «confectam statuum», modellata dagli artifici sociali, legata agli abiti spirituali e fisici, e il «rude metallum», il materiale grezzo della macchina animale, con il suo patrimonio di «propensiones», cioè di inclinazioni e di disposizioni, mosse dalla forza che spinge l'individuo alla conservazione di sé e «al commercio con il mondo»<sup>26</sup>. Tali propensioni si trasformano in abitudini durevoli, secondo il cammino tracciato dagli oggetti interiori o esteriori che «urtano» e orientano la sensibilità dei singoli.

Il richiamo all'etica di Aristotele è utilizzato da Genovesi contro le stesse categorie della teologia scolastica. Sulla base del principio secondo il quale *nullum habitum esse ingentum*, tratto dal II libro dell'*Etica a Nicomaco*, Genovesi rigetta la possibilità di *habitus* innati o «infusi» secondo l'espressione utilizzata da Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*<sup>27</sup>. In realtà, una tale critica assume un doppio risvolto: da una parte, serve all'autore per manifestare la propria adesione all'empirismo gnoseologico, nel quadro della più ampia polemica contro l'innatismo; dall'altra, sottrae l'etica a una possibile ipotesi teologica, per radicarla in una antropologia pensata in modo moderno, come anatomia delle passioni umane.

Genovesi fa dell'*habitus* un criterio di interpretazione di tutto il processo di formazione morale e cognitiva dell'uomo. Anche nella memoria e nella riflessione ritrova i tratti di due facoltà che si perfezionano per esercizio e per abitudine. La prima viene riportata alla facilità di reazione che le fibre irritabili del cervello acquisiscono in presenza o al ricordo di certe idee<sup>28</sup>; la seconda è identificata con la facilità ad associare le conoscenze e a connettere quelle antecedenti con le conseguenti. Genovesi presta attenzione a rimarcare che la «vis» del pensiero, indipendentemente dal suo contenuto particolare,

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, schol. Anche in seguito, nella *Diceosina*, Genovesi ripeterà quasi con le stesse parole che «noi non siamo poi, che un ammasso di abiti», che «ci vengono dall'educazione o domestica, o civile, o religiosa» (*Diceosina*, I, I, V, § XXX, pp. 74-75).

<sup>27</sup> Genovesi, *Psychesophia*, p. 50. Per il riferimento a Tommaso d'Aquino, cfr. *Prima secundae Summae theologiae, a quaestione I ad quaestionem LXX* (1891), q. 51, a. 4, *Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo*, p. 329. Sulla nozione di *habitus infusi*, cfr. S. Pinckaers, *Habitude et habitus*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VII-1, Paris, Beauchesne, 1969, pp. 2-11.

<sup>28</sup> Genovesi, *Psychesophia*, propp. LV-LVI, pp. 244-246.

resta «innata», al fine di escludere ogni possibilità di riduzione materialista dell'intelletto alla sensibilità<sup>29</sup>. In ogni caso, memoria, reminiscenza e ragionamento concorrono a formare l'intera «eruditio» umana e, a partire da qui, quell'«ammasso» di abitudini che forma la storia dei popoli e delle nazioni<sup>30</sup>.

La nozione di *habitus*, riletta alla luce del modello della macchina sensibile, derivato dalla fisiologia della fibra irritabile, è in questo modo ridefinita nel contesto della moderna filosofia empirica e si colora di sfumature assai lontane dal pensiero aristotelico e dalla sua interpretazione tomista. La riflessione sull'abitudine individuale rifluisce senza strappi in quella sui costumi sociali, portata avanti soprattutto nelle *Lezioni di commercio*. Gli abiti intellettuali e morali strutturano le conoscenze e i comportamenti che formano le usanze dei popoli e si modellano attraverso la lingua, la comunicazione delle opinioni e delle passioni. I costumi definiscono lo spazio nel quale prende forma il progresso civile, messo in movimento dagli affetti e dai desideri.

Il «costume selvatico», quando è nutrito solo dalla «fame» che non conosce legge e dalla superstizione, spinge alla «ferocia». Presso gli Irochesi, nativi del Canada, riferisce Genovesi, «le madri danno a' bambini a succhiare del sangue, a mangiare delle crude membra degli animali, e talora, degli uomini medesimi». La stessa crudeltà si poteva riscontrare presso «i Galli, i Germani, i Britanni, i Danesi, gli Svezzesi, i Polacchi, gli Ungari, e alcune parti d'Italia altresì». Anche l'*Histoire des Incas* (1744) di Garcilaso de la Vega viene ricordata perché conferma come le popolazioni peruviane, prima di riunirsi sotto uno stesso impero, fossero «crudeli» e «andropofaghe», finché «il governo, la religion pacifica, l'istruzione, il lungo avvezzamento ne fece un popolo il più placido e amorevole che fosse in terra»<sup>31</sup>.

La riflessione su abiti e costumi sociali mette in gioco la nozione di 'gusto pubblico' nella quale si raccolgono i modi di pensare, le abitudini e gli usi condivisi da una determinata nazione. Nelle *Scienze metafisiche*, Genovesi presenta gli abiti, acquisiti dall'uomo nella vita associata, nei termini di «callosità» del tessuto nervoso e irritabile, formate dalle «percosse continuate» che gli «usi comuni» comportano «in tutta o in gran parte di una nazione»<sup>32</sup>. Il «gusto o disgusto pubblico» viene allora legato alla «consonanza» dei piaceri o dolori privati nella quale si riflettono le somiglianze tra gli «ondeggiamenti» della tela nervosa delle teste dei singoli. Sotto tale profilo, si distingue un

<sup>29</sup> *Ibidem*, prop. LVII, p. 246.

<sup>30</sup> *Ibidem*, prop. LVIII.

<sup>31</sup> Genovesi, *Lezioni di commercio*, II, *Ragionamento intorno all'uso delle grandi ricchezze per riguardo all'umana felicità*, § XIX, p. 848.

<sup>32</sup> Genovesi, *Scienze metafisiche*, III, V, § XVII, p. 674.

«gusto naturale», identico per tutti, da «un gusto artificiale», relativo alle abitudini sociali; così come a un «gusto universale», condiviso dai popoli nelle diverse fasi storiche, è contrapposto un «gusto particolare», che si modifica rispetto ai luoghi e alle epoche<sup>33</sup>. La diversità delle nazioni e dei costumi si gioca su questo secondo piano, fermo restando il presupposto di un modo di sentire comune e invariabile per tutti gli uomini.

Genovesi riconosce tre generi di gusto pubblico: «sensibile, morale, razionale o scientifico», ognuno dei quali riproduce la fondamentale dicotomia tra «naturale» e «artificiale». Nel caso della morale, a un sentire «armonico al corso della natura, che tende al ben essere delle parti e del tutto», sono contrapposti i «gusti morali artificiali, che chiamiamo costumi o maniere». Questi, a seconda delle «vibrazioni» trasmesse alla tela nervosa degli individui, possono divenire «miglioratori» o «peggioratori»; predisporre il soggetto alla moralità, oppure opprimere «il naturale amore per la virtù». Le opinioni hanno un'influenza inevitabile sul costume. Per questo motivo, una persona virtuosa mai potrebbe andare «all'unisono» tra coloro che regolano la propria vita sul vizio, proprio perché susciterebbe solo giudizi contrariati e un disgusto tale da sovvertire la sua stessa coscienza<sup>34</sup>.

Il gusto pubblico, sotto tale profilo, si presenta come «il gran principio motore delle nazioni»; esso muove «gli abiti degli ondeggiamenti» umani, delle mode e dei costumi dei popoli, una sorta di 'senso comune' che si modella in modo continuo sulla tensione fra 'naturale' e 'artificiale'. Da questo punto di vista, secondo Genovesi, il sogno di Platone non può non cadere davanti alla forza della diffusione delle nuove teorie e convinzioni. Ciò che rende «platonica» la «repubblica» pensata dal filosofo ateniese è proprio l'illusione di poter «impedire il crescere di notizie, i loro accozzamenti, i sistemi, le nuove scoperte, le nuove opinioni» al fine di mantenere salde e immutabili le leggi<sup>35</sup>. Il flusso continuo di idee, al contrario, è il fondamento della vita sociale.

L'importanza della circolazione di idee e di opinioni diventa una questione essenziale per la definizione di una moralità civile. Un tale scopo presuppone che il raffinamento culturale dei costumi sia orientato nella direzione della riscoperta di un principio di armonia interna. Questo, agli occhi di Genovesi, rappresenta il «gusto morale» che, distinto da quello artificiale e pubblico, permette, una volta riscoperto, di indirizzare i costumi verso il conseguimento del pubblico bene, inteso quale ideale punto d'arrivo del cammino delle nazioni.

<sup>33</sup> *Ibidem*, §§ XV-XVI, pp. 672-674.

<sup>34</sup> *Ibidem*, § XVIII, pp. 674-675.

<sup>35</sup> *Ibidem*, § XIX.

Si apre così il problema della riformabilità della società. I «falsi appetiti» che portano alla dissoluzione del vincolo civile popolano non solo le epoche barbare ma anche quelle più coltivate. In ogni caso, se presso le prime prevalgono gli affetti nati dall'ignoranza e dalle illusioni della fantasia, nelle nazioni civili, è il fondo animale e irrazionale, costituito dalle simpatie e antipatie naturali suscitate dalle cose esterne, ad essere la radice di comportamenti spesso in contraddizione con l'interesse comune nel quale dovrebbe confluire quello privato. Mentre il progresso delle conoscenze elimina gradualmente le credenze erranee che sono all'origine di affetti disarmonici e antisociali, oltre un certo limite l'uomo, secondo Genovesi, non è più riformabile. Sotto il velo artificiale delle «modificazioni» del costume si vede sempre «tralucere» la «forza del temperamento», il dato ultimo dell'indole e del carattere; da questo punto di vista, «non si può svellere il naturale, né tanto vestire che per qualche parte non si manifesti»<sup>36</sup>. In ogni caso questo non impedisce a Genovesi di argomentare, soprattutto nelle *Lettere accademiche*, la sua difesa del progresso civile contro Rousseau: la civiltà moltiplica i bisogni e, con essi, l'inquietudine e l'infelicità umana, ma la condizione d'ignoranza dello stato naturale è ancora più misera perché le passioni, quando non sono regolate da una corretta disciplina, «sbalzano» l'uomo dal «giro» dei suoi veri interessi.

Se tutti questi falsi appetiti, provenienti «dalla testa o dal cuore», inducono gli individui verso quell'«infinita varietà di opinioni, di false idee, d'errori» che corrompono i costumi sociali e che allontanano dalla volontà di indirizzare la propria condotta alla realizzazione del pubblico bene, nella *Logica*, comunque, Genovesi intravede la possibilità di trovare un criterio di armonia sociale, se non rispetto a tutti i comportamenti, almeno riguardo alle azioni «le più importanti a mantenere l'unità del corpo civile»<sup>37</sup>.

Insomma, al di là dei «vizi» e delle «follie» private, che oltre un certo limite non sono eliminabili, rimane la possibilità di una coesione sociale capace di promuovere la felicità pubblica e solo «questa unione fa che il nostro intelletto divenga una fiamma composta di mille e mille fiamme; che noi veggiamo cogli occhi di tutti; che lavoriamo a spignere i mali colle destre di tutti; che tutti soccorriam tutti»<sup>38</sup>.

### 3. *Storia delle nazioni e progresso sociale.*

Genovesi riprende e amplia aspetti importanti del modello vichiano di sviluppo sociale e civile. Già nelle lezioni di teologia degli anni '40 ricorda la

<sup>36</sup> *Ibidem*, § XXII.

<sup>37</sup> Genovesi, *Logica*, § XVIII, p. 42.

<sup>38</sup> Genovesi, *Scienze metafisiche*, p. 720.

suddivisione nelle tre età storiche degli dèi, degli eroi e degli uomini<sup>39</sup>, fatta propria da Vico a partire dal *De Constantia Philologiae*, ma è nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* del 1754 che un tale schema viene posto alla base di una vera e propria teoria della civiltà. L'infanzia della ragione è l'età nel corso della quale la conoscenza aderisce perfettamente alla natura delle cose e l'uomo apprende più per le sue «mani» che per la sua testa<sup>40</sup>. A questa età segue quella dell'immaginazione che vede nascere tutte le «chimere» proprie della speculazione metafisica, alimentate dall'invenzione della scrittura e dalle «scuole» che, all'esperienza diretta delle cose naturali, preferiscono lo studio delle loro «copie». L'avvento della stampa apre la terza età dell'uomo, quella della restaurazione della letteratura. La scienza procede sulle basi di una ragione «ragunatrice», costruita sulla graduale sedimentazione del sapere tratto dalle diverse esperienze dell'uomo. La filosofia può così recuperare il suo carattere concreto e la propria utilità civile<sup>41</sup>.

Tale schema, nelle *Lezioni di commercio*, viene ricompreso in una teoria stadiale dei progressi civili legata ai modi di sussistenza che elabora suggestioni provenienti soprattutto dall'*Esprit des lois* (1748) di Montesquieu<sup>42</sup>, a confronto con la letteratura di viaggio sui popoli selvaggi, dai testi di Peter Kolb e di Joseph-François Lafitau a quelli di Pierre-Louis Moreau de Maupertuis. La nascita e lo sviluppo della società sono scandite in sette «età delle nazioni» che rispondono all'acquisizione delle arti necessarie alla sussistenza e all'avanzamento del vivere civile. Genovesi pensa a un modello costruito sulla relazione tra sviluppo sociale, aumento dei bisogni e artico-

<sup>39</sup> A. Genovesi, *Universae Christianae Theologiae Elementa, historica, dogmatica, critica*, Venetiis, Pasquali, 1771, I, II, § 3, p. 11.

<sup>40</sup> A. Genovesi, *Il vero fine delle arti e delle scienze*, in Id., *Scritti*, a cura di F. Venturi, Torino, Einaudi, 1977, p. 47.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>42</sup> Genovesi fu tra i primi in Italia a leggere Montesquieu. Già a partire dal 1749 consiglia l'*Esprit des lois* ai propri studenti (cfr. *Elementa artis logico-criticae*, II, VII, § 4, Napoli, Gessari, 1753, p. 151); più tardi annota la stessa opera con un commentario pubblicato postumo, nel 1777, a Napoli da Domenico Terres, ora ricompreso in *Dialoghi e altri scritti intorno alle Lezioni di commercio*, a cura di E. Pii, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008. Sul rapporto Montesquieu-Genovesi, cfr. E. De Mas, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello Spirito delle leggi*, Firenze, Le Monnier, 1971; E. Pii, *Antonio Genovesi: dalla politica economica alla «politica civile»*, Firenze, Olschki, 1984; R. Faucci, *Genovesi commentatore di Montesquieu*, in *Genovesi economista nel 250° anniversario dell'istituzione della cattedra di «commercio e meccanica». Atti del convegno di Studi di Napoli del 5-6 maggio 2005*, a cura di B. Jossa – R. Patalano – E. Zagari, Napoli, Istituto italiano per gli Studi filosofici, 2007, pp. 233-244; G. Imbruglia, *Antonio Genovesi lecteur de Voltaire et de Montesquieu*, «Revue Voltaire», 13 (2013), pp. 267-279.

lazione delle diverse attività umane e, sulla loro base, dei differenti ceti o classi sociali. Così dalle popolazioni «selvagge vaganti», che vivono di caccia e di pesca, si passa ai «barbari stabili», che sviluppano le prime rudimentali arti, dai «culti non commercianti» ai «culti commercianti» che gettano le basi per il completo progresso della società<sup>43</sup>.

Dopo la caccia e la pesca, proprie dello stato selvaggio, si succedono la diffusione della pastorizia, nella seconda età delle nazioni, e l'uso dell'agricoltura, il «primo fondamento degli stabili imperii civili», nello stadio successivo, mentre l'estrazione e la lavorazione del ferro e dei metalli, nella quarta età storica, chiudono il quadro delle «arti fondamentali». Le «arti miglioratrici» delle manifatture, capaci di soddisfare le esigenze di una società estesa e ben popolata, marciano il passaggio alla «politezza» delle «nazioni colte». Nella sesta età delle nazioni, il commercio, «compimento dell'industria umana», nato dalla crescente richiesta di beni di lusso, favorisce l'allargamento delle relazioni con l'esterno e l'incremento della ricchezza generale. L'ultimo stadio del processo di civilizzazione coincide con il perfezionamento delle lettere e delle scienze che pongono le condizioni per il miglioramento di tutte le arti e, con esso, della pubblica felicità del corpo civile: «[è] un'esperienza di tutti i secoli passati, che in niun popolo l'arti son giunte alla loro perfezione, senza che ci siano pervenute anche le lettere e le scienze: e dove esse sono state spente, l'arti ancora sono decadute, e divenute rozze»<sup>44</sup>.

La rielaborazione della vichiana storia delle nazioni è ora diretta a celebrare il ruolo della cultura come argine alla dissoluzione della società nella barbarie. I conflitti, che avevano opposto *gentes* e 'famoli' nella *Scienza nuova* di Vico, sono rimossi dalla narrazione del processo di civilizzazione immaginato nelle *Lezioni di commercio*. Le classi sociali nascono e si articolano in modo uniforme al processo di sviluppo delle arti: i selvaggi hanno un solo ceto, sono popolazioni descritte, con echi vichiani, come «*autoctone*», «*figlie della terra*, de' monti, de' boschi, de' laghi, de' fiumi dove abitavano», al modo di tutte le «antiche nazioni» nate «dopo le seconde origini del genere umano». Stabilito un «imperio fisso» cominciano a comparire le prime divisioni sociali che si moltiplicano nelle «nazioni colte», con le manifatture, l'espansione dei commerci e l'esercizio delle lettere e delle scienze<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Genovesi, *Lezioni di commercio*, I, III, § I, p. 311. Sul ruolo delle arti nella concezione del progresso di Genovesi, vedi V. Ferrone, *Il problema dei selvaggi nell'Illuminismo italiano*, «Studi storici», XXVII (1986), 1, pp. 149-171.

<sup>44</sup> *Ibidem*, VII, §§ I-VIII, pp. 369-376.

<sup>45</sup> *Ibidem*, III, § III, p. 312.

A differenza di Vico che guardava all'evoluzione delle diverse nazioni in modo indipendente l'una dall'altra, Genovesi, come negli stessi anni faranno per esempio Turgot e Condorcet, pensa all'evoluzione storica dell'umanità nel suo complesso, secondo una prospettiva favorita dall'affermarsi della scienza dell'uomo settecentesca. In tal senso, nell'ambito della celebrazione dei benefici del lusso, viene riconosciuto come «l'esser d'uomo va sviluppandosi a proporzione della politezza de' tratti»<sup>46</sup>. E in nota, ritorna un'osservazione ironica, ma significativa per la torsione assunta dal vichismo nel quadro della nuova antropologia che fa da sfondo all'economia politica genovesiana:

Mettete in fila dieci grandi Orang-outang (scimie dell'altezza e fattura umana, e che marciano diritte, delle quali vedi Buffon, Storia naturale, tomo 14, in 4, p. 43). Dieci de' nostri contadini di Basilicata a piedi pelosi, dieci semigentiluomini provinciali di certe piccole terre, dieci gentiluomini napoletani di questa età, dieci gentiluomini fiorentini, e voi avrete una serie d'uomini ascendente dall'unità al sommo<sup>47</sup>.

Lo sviluppo dell'umanità segue quello sociale, mosso dalla ricerca e dall'uso della ricchezza. Contro Hume che aveva visto nel lusso un raffinamento legato alla sola «gratification of the senses», Genovesi, in accordo con Montesquieu, ne fa la spinta essenziale all'ingentilimento dei costumi<sup>48</sup>. In particolare, il lusso viene caratterizzato come un «raffinare le mode di vivere al di sopra di quel che richiede il grado di ciascuno, e questo per distinguerci da' nostri eguali, o per agguagliarci a coloro a' quali per altro riguardo siamo inferiori»<sup>49</sup>. Da questo punto di vista, è il vero motore della storia dei popoli e delle nazioni<sup>50</sup>, motivato, sul piano psicologico, dall'impulso alla 'distinzione sociale'. Un tale «istinto di distinguerci», per Genovesi è presente fin nei selvaggi, anche se limitato a singoli caratteri o ad azioni particolari. Nei corpi civili, invece, riguarda le «maniere e le qualità del vivere» e alimenta l'ambizione degli individui a emulare i membri di un ceto superiore, così come quella di intere classi sociali che si sforzano di distinguersi da quelle inferiori: «quindi avviene che dove incomincia a regnare il lusso non vi sia giammai termine nessuno che l'arresti; ma si veggono perpetuamente, come nella ruota della fortuna, le classi insieme salire allo stato di mezzo; le mezzane alla cima; quei della cima scendere prima nel mezzo, poi nel piano»<sup>51</sup>. La

<sup>46</sup> *Ibidem*, X, § XXVI, p. 424.

<sup>47</sup> *Ibidem*, nota y.

<sup>48</sup> *Ibidem*, § XXXIII, p. 430.

<sup>49</sup> *Ibidem*, § X, pp. 411-412. Per il riferimento a Hume, cfr. p. 411 nota k.

<sup>50</sup> *Ibidem*, §§ XVII-XX, pp. 418-420.

<sup>51</sup> *Ibidem*, § XVIII, p. 418.

stessa dinamica si ripete per i popoli e le nazioni che più sono vicine, più sono portate a emularsi nelle forme di rappresentazione del potere, nelle mode, nelle feste, nei giochi e nelle opere pubbliche<sup>52</sup>.

La riforma del sistema feudale, causa principale dell'arretratezza del Regno di Napoli, è posta nelle mani dell'«ordine mezzano», configurata come classe 'aperta', radicata nel cetto civile, in cui sono fatti rientrare soprattutto «i preti, i frati, i professori delle lettere, i giureconsulti e tutti i gentiluomini privati»<sup>53</sup>. La cultura è il carattere distintivo di questo cetto sociale in cui Genovesi vede lo strumento principale per la realizzazione del suo programma politico-economico, fondato sui criteri dell'equità civile e della solidarietà cristiana.

<sup>52</sup> *Ibidem*, § XIX, p. 419.

<sup>53</sup> *Ibidem*, VI, § V, p. 320.

## MORALITÀ CIVILE E NUOVO MODELLO SOCIALE

1. *Senso interno e diritti di natura.*

Per la definizione delle sue categorie morali, Genovesi ricorre in modo significativo al pensiero di Shaftesbury. Non soltanto impiega un vocabolario tratto in gran parte dalle *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) e fondato sulle nozioni dell'«entusiasmo», della «simpatia», sulla dialettica tra «amore di sé» e «amore sociale», ma segue il filosofo inglese soprattutto nella definizione dell'esercizio della moralità sulla base di un senso interno di natura così come viene definito soprattutto nell'*Inquiry concerning Virtue or Merit*<sup>1</sup>. L'interesse per Shaftesbury emerge con l'allargamento degli interessi di studio all'economia che lo spinge a riflettere sui valori della società commerciale, fondata sui rituali della *politesse* e della comunicazione<sup>2</sup>.

Un rapido esame dei suoi scritti mostra che Genovesi si avvicina al testo delle *Characteristics* relativamente tardi. Il primo riferimento diretto risale solo al 1763, nell'ambito della revisione della *Dissertatio de anima brutorum*, posta in appendice al volume della *Psychesophia*. Shaftesbury viene menzionato come «Anglus magni nomini philosophus» e viene riportato un passo dal *Soliloquy or Advice to an Author* per ricordare quel perpetuo conflitto tra ragione e immaginazione che segna l'attività filosofica, sempre soggetta a degenerare in vani sogni o astrazioni, quando non è fondata sulle prove dell'esperienza e si fa invece guidare dalla fantasia<sup>3</sup>. Ma, al di là della polemica antimetafisica, il

<sup>1</sup> Su questi temi cfr. L. E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral discourse and cultural politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; L. Jaffro, *Ethique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998.

<sup>2</sup> Sui valori della società commerciale in Genovesi, cfr. R. Bellamy, «Da metafisico a mercatante»: Antonio Genovesi and the Development of a New Language of Commerce in Eighteenth Century Naples, in *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. by A. Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 277-299.

<sup>3</sup> A. Genovesi, *Dissertatio de anima brutorum*, in *Disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata, tomus tertius, Psychesophia*, Bassano, Remondini, 1779, §

pensiero del filosofo inglese viene impiegato soprattutto per definire le condizioni della socialità umana e della morale che ne deve regolare i rapporti.

Fin dalla prima edizione della *Dissertatio* (1747), Genovesi prende posizione in merito al problema dell'anima delle bestie, per sottolineare che la specificità umana, rispetto agli altri animali, oltre che nella cognizione di Dio e del diritto, stava nella capacità di sentire l'ordine della natura e, a partire da questo, la norma del dovere morale. Con le parole di Cicerone, ricorda come l'uomo sia l'unico animale a 'sentire' «*quid sit ordo quid sit quod deceat in factis dictisve qui modus*»<sup>4</sup>. Il passo ciceroniano, tratto dal *De officiis*, rimandava a quell'idea di morale stoica che ricomprendeva il concetto di *honestum* come coscienza dell'ordine universale e, su questa base, radicava i doveri nella *convenientia rerum* propria dell'armonia della natura<sup>5</sup>.

Su questo terreno, in fin dei conti, il pensiero di Genovesi s'incontra con la tradizione del giusnaturalismo moderno, anche se, rispetto a quest'ultimo, piuttosto che a Grozio e a Samuel Pufendorf che avevano posto la fonte del diritto di natura nella socievolezza o sociabilità umana, egli guarda soprattutto a Richard Cumberland e Johann Gottlieb Heinencke che avevano visto nella mutua benevolenza e nella felicità comune il principio di pensabilità della legge naturale. A partire da questi autori, nella IV parte degli *Elementa metaphysicae*, pubblicati nel 1752, vengono rigettati i sistemi di Hobbes e di Spinoza<sup>6</sup>. In seguito, una tale idea di morale viene meglio chiarita alla luce del naturalismo etico di Shaftesbury.

I, note I, p. 314. Il passaggio ripreso dai *Soliloquy* è questo: «This [il conflitto tra ragione e l'immaginazione] is a business which can never stand still. I must always be winner or loser at the game. Either I work upon my fancies, or they on me. If I give quarter, they won't. There can be no truce, no suspension of arms between us. The one, or the other must be superior and have the command. For if the fancies are left to themselves, the government must of course be theirs. And then, what difference between such a state and madness?» (*Soliloquy Advice to an Author*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. with notes by J. M. Robertson, with an introduction by S. Grean, Indianapolis-New York, Bobbs-Merrill, 1964, Part III, Section II, p. 208).

<sup>4</sup> *Ibidem*, § XVIII, p. 336; Cicerone, *De officiis*, I, 4.

<sup>5</sup> Numerosi studi sono stati dedicati all'influenza dello stoicismo in età moderna, a partire da quello di L. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1914. Più di recente, una ricostruzione d'insieme sulla fortuna moderna dei temi e delle tesi stoiche è stata fornita dai contributi presenti nella miscellanea a cura di P.-F. Moreau, *Le stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1999. Sulla morale stoica nel Rinascimento cfr. A. Quondam, *Forma del vivere civile. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna, il Mulino, 2010.

<sup>6</sup> Cfr. Genovesi, *Disciplinarum metaphysicarum elementa, tomus quartus, De principiis legis naturalis ac de officiis quae inde manant*, I, capp. X-XI, pp. 77-89. Per il rapporto con le dottrine giusnaturalistiche cfr. E. Pii, *Antonio Genovesi: dalla politica economica alla «politica civile»*, Firenze, Olschki, 1984.

Nell'*Inquiry concerning Virtue or Merit*, Genovesi poteva trovare una definizione della bontà o virtù come «interesse pubblico». Affezioni e disposizioni umane, per Shaftesbury, acquisiscono i valori di bene e di male in relazione al «sistema» nel quale è incluso il soggetto senziente, parte, a sua volta, di un «sistema universale» che viene a coincidere con quello dell'intera «economia animale». Sotto tale profilo, la «rettitudine», l'«integrità» o la «virtù» è proprietà da attribuire solo a quelle affezioni dirette a soddisfare il bene pubblico e della società nel suo complesso<sup>7</sup>. L'affezione morale per essere perfetta deve riguardare «la società intera, considerata come un tutto», perché «un'inclinazione sociale debole», un amore «parziale» e non «intero», non può produrre «quella gioia che deriva dalla partecipazione e dalla condivisione tanto essenziali per la nostra felicità»<sup>8</sup>.

L'uomo, per Shaftesbury, dispone di un sentimento o giudizio (*sentiment or judgement*) capace di «discernere ciò che viene compiuto secondo un'affezione giusta, equa e buona, da ciò che viene compiuto da un'affezione contraria»<sup>9</sup>. Si tratta di un naturale *sense of right and wrong* che anche la più debole delle creature possiede; un principio intuitivo che, pensato in analogia con il senso estetico, permette a tutti di riconoscere ogni condotta offensiva come iniqua e degna di punizione e, al contrario, come meritevoli di ricompensa, i comportamenti e le azioni eque<sup>10</sup>. Un tale sentimento naturale diviene coscienza morale quando, nel foro interno (*inward part*), la mente controlla «ciò che le accade dentro, così come nelle affezioni o nella volontà», e l'uomo ritorna a considerare le sue azioni e i suoi comportamenti attraverso un attento «autoesame» (*self-inspection*). In ogni caso, osserva

<sup>7</sup> Shaftesbury, *An Inquiry concerning Virtue or Merit*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, II, Part I, Section I, p. 280: «We have found, that to deserve the name of good or virtuous, a creature must have all his inclinations and affections, his dispositions of mind and temper, suitable, and agreeing with the good of his kind, or of that system in which he is included, and of which he constitutes a part. To stand thus well affected, and to have one's affections right and entire, not only in respect of one's self, but of society and the public. This is rectitude, integrity, or virtue. And to be wanting in any of these, or to have their contraries, is depravity, corruption, and vice».

<sup>8</sup> *Ibidem*, Part II, Section I, p. 299.

<sup>9</sup> *Ibidem*, I, Part II, Section III, p. 253.

<sup>10</sup> *Ibidem*, Part III, Section I, p. 259: «Thus offence and injury are always known as punishable by every-one; and equal behaviour, which is therefore call'd merit, as rewardable and well-deserving from every-one. Of this even the wickedest creature living must have a sense. So that if there be any further meaning in this sense of right and wrong; if in reality there be any sense of this kind which an absolute wicked creature has not; it must consist in a real antipathy or aversion to injustice or wrong, and in a real affection or love towards equity and right, for its own sake, and on the account of its own natural beauty and worth».

Shaftesbury, «se una persona non è capace di fare ciò, ve ne sono altre pronte con la critica a rammentarglielo»<sup>11</sup>.

Genovesi fa propria l'idea che vede nella virtù un accordo tra ragione e passioni diretto a mettere in equilibrio interesse personale e pubblico<sup>12</sup>. A più riprese, con metafora 'newtoniana', ripete che la moralità nasce dall'armonizzazione della «cupidità», vale a dire la «gravità» dell'amor proprio, e della socialità, o meglio la forza «centrifuga» che spinge all'unione amichevole. Nella *Logica*, in particolare, a Shaftesbury viene riconosciuto il merito di essere stato il primo dei moralisti ad aver distinto le due forze che governano il comportamento umano senza far derivare l'una dall'altra. Questo, per Genovesi, era stato l'errore di Hobbes, che aveva preso l'altruismo per una forma di egoismo nata dal timore, ma anche di Christian Wolff, che aveva pensato l'«amore della spezie» come un effetto dell'«amore per la propria felicità», e di tutti quelli che, al pari di «Platone, Cicerone, Grozio, Cumberland, Puffendorff», avevano visto nell'amore di sé un riverbero della pulsione «diffusiva» verso gli altri<sup>13</sup>.

Genovesi ripropone a più riprese la metafora con la quale Shaftesbury aveva paragonato le affezioni dell'«essere vivente» alle corde di uno strumento musicale per sottolineare che gli uomini convengono in una medesima natura, in virtù della quale è possibile quel sentimento di reciproca 'simpatia' che li unisce in modo naturale<sup>14</sup>. L'istinto simpatetico caratterizza il lato umano più emozionale e immediato che permette di riconoscere l'altro come proprio simile e dispone alla socievolezza. Su questa base si avvia il processo di costruzione della coscienza morale, nella quale si esprime il dettato della legge di natura. Quest'ultima non è più pensata in quanto regola di ragione, ma è riportata sul piano del sentimento, legata a un senso di natura che garantisce agli individui un criterio di misura morale dell'azione, diretto alla realizzazione dell'interesse pubblico. Passioni quali l'ira

<sup>11</sup> *Ibidem*, II, Part II, Section I, p. 304.

<sup>12</sup> Cfr. Genovesi, *Lezioni di commercio*, § XII, nota i, p. 306, in cui Genovesi, rinviando alla II parte dell'*Inquiry*, definisce la virtù come «un accordo armonico tra le passioni e la ragione così per riguardo a noi medesimi, come per rispetto all'affezione del ben pubblico».

<sup>13</sup> Genovesi, *Logica*, V, V, §§ XXXVI-XXXVII, pp. 261-262.

<sup>14</sup> Genovesi, *Diceosina*, I, I, § XVII, pp. 29-30: «come nelle corde di un cembalo al toccarne una risuona l'ottava per consonanza della tensione, (...); a quel medesimo modo, essendo le nostre nature lavorate, quanto sembra, ad un medesimo regolo e stampate su una medesima stampa, non sia possibile che nell'incontro l'aria dell'uno non commuova simpateticamente l'altro». Shaftesbury, *An Inquiry concerning Virtue or Merit*, II, Part I, Section III, p. 290: «it may be said properly to be the same with the affections or passions in an animal constitution as with the cords or strings of a musical instrument».

che nasce dall'ingiuria, o la compassione che porta a una naturale benevolenza verso gli altri, benché risposte puramente emozionali, rappresentano, secondo Genovesi, le prime manifestazioni di una coscienza dell'accordo o del disaccordo con la legge naturale che ordina tutti gli enti della natura. Le offese e le ingiurie, prima dell'intervento di qualsiasi processo razionale, fanno emergere la presenza di diritti primitivi propri della persona che devono essere ristabiliti; la compassione e la pietà permettono di sentire l'obbligazione al «mutuo soccorso» sulla quale si fonda qualsiasi società umana.

Genovesi conclude che, a partire dal principio della «*simpatia*», come «natural combaciamento», e dell'«*antipatia*», come «dissonanza fisica», la virtù e la giustizia si conoscono «per un senso interno, o per un tatto morale». È buono e onesto tutto quello che mantiene l'individuo nell'«equilibrio» e nell'«ordine» che lo circonda; è ingiusto e disonesto tutto quanto al contrario lo pone in un «sito violento». Proprio per questa ragione «la pace della coscienza o il rimorso» possono essere considerati «effetti della natura e della sua costituzione, dell'ordine e non dell'opinione»<sup>15</sup>. La legge di natura si trova inscritta nel «tribunale della coscienza» di tutti gli uomini, fondata sul rispetto dei diritti degli altri<sup>16</sup>, sulla base della quale le passioni devono essere regolate così da realizzare l'armonia tra privato e pubblico.

Nell'ambito di una tale sintesi filosofica, anche la riflessione sul diritto di natura viene riletta secondo i presupposti della stessa etica naturalista. Nella *Diceosina*, Genovesi lega la moralità alla immediata percezione di diritti ingenerati e, con essi, di una norma di giustizia capace di regolare le azioni<sup>17</sup>. Così come sente il bisogno, l'uomo sente di avere la facoltà di servirsi di tutte queste innate «proprietà» in vista della sua «felicità», nella quale risiede il fine della legge di natura. Una tale felicità dipende dall'equilibrio fra passioni egoistiche e passioni sociali volto a ridurre al minimo il dolore e la pressione dei bisogni individuali, ma soprattutto a mettere in armonia il singolo con la comunità civile. La morale viene ritrovata in una regola di giustizia volta a misurare le azioni, motivate dall'appetito animale, sui diritti o «proprietà», sentiti da ognuno per natura.

<sup>15</sup> Genovesi, *Diceosina*, I, IV, § XIX, p. 67.

<sup>16</sup> *Ibidem*, III, § XI, pp. 47-48; § XIV, p. 50; § XVII, pp. 51-52.

<sup>17</sup> *Ibidem*, *Proemio*, pp. 14-15, ma anche *ibidem*, I, I, III, § II, p. 41. Sugli stessi argomenti vedi anche Genovesi, *De iure et officiis ad usum tyronum*, Venezia, Pezzana, 1785, I, 1, pp. 1 e 8; II, 5, p. 266. Per una contestualizzazione della riflessione giusnaturalistica di Genovesi all'interno della scuola napoletana, da Vico a Pagano, vedi V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

Il rispetto dei diritti diventa quindi il principale interesse dell'uomo, in quanto fine di una volontà razionale che deve regolare gli appetiti animali. Se questi ultimi sono come la «molla nell'orologio», ovvero l'istinto macchinale che coincide con «la *concupiscenza* e l'*irascibilità* rispetto a' beni e mali particolari, o sensibili, o fantastici», essi trovano un freno nella tensione verso il «bene in generale, oggetto della sola ragione e proposto dalla ragione»<sup>18</sup>. In quanto senso inscritto nella natura, la legge naturale si fa coscienza morale nella misura in cui diventa metro delle azioni umane per equilibrare le pulsioni degli affetti, attraverso il calcolo del raziocinio che guida la scelta. All'interno di questo quadro, l'esercizio della giustizia e l'attività della stessa moralità su di essa fondata, si risolve in una sorta di aritmetica dei diritti soggettivi in vista dell'assunzione di scelte volte al pareggio dei diritti personali e di quelli degli altri, che è condizione dell'equilibrio tra felicità privata e pubblica.

Tale calcolo rimane tuttavia una scienza solo «probabile», perché, se i principi che riposano sul diritto naturale sono certi, le situazioni esperibili non sono prevedibili e gli stessi diritti e doveri possono entrare in «collisione» fra loro, elidendosi a vicenda o facendo in modo che uno dei due ceda di fronte alla maggiore forza dell'altro.

Già nel *Proemio* della *Diceosina*, Genovesi avvertiva che quando Locke sosteneva che la «morale è capevole di dimostrazione», si riferiva ai principi, ma non guardava alla loro «applicazione»<sup>19</sup>. Del resto, al di fuori delle scienze astratte della geometria pura e della matematica, come viene ricordato con un'altra allusione all'*Essay*, il «lume» delle scienze non è altro che «crepuscolare». Nelle stesse discipline «moralì e politiche», i punti certi sono pochissimi e per tutto il resto bisogna accontentarsi delle verisimiglianza<sup>20</sup>. Per questo, quando dalle assunzioni di principio si passa al piano dei fatti e delle situazioni particolari, la coscienza morale che regola le azioni si fa nella maggior parte dei casi 'errante', in balia delle probabilità «estrinseche», derivanti dall'opinione dei dottori, e di quelle «intrinseche», regolate dalle interpretazioni delle leggi civili<sup>21</sup>.

Se dal punto di vista applicativo la «filosofia del giusto e dell'onesto» non garantisce certezze, saldo è però il fondamento sul quale poggia. Genovesi tende a dare un valore schiettamente metafisico e ontologico ai diritti personali. Sono questi a distinguere l'uomo dal resto delle creature comprese nella grande catena dei rapporti fra le sostanze<sup>22</sup>. In questo senso, viene riba-

<sup>18</sup> Genovesi, *Diceosina*, I, I, § V, p. 19.

<sup>19</sup> *Ibidem*, *Proemio*; per il riferimento alla «morality capable of demonstration» cfr. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, IV, III, § 18.

<sup>20</sup> Genovesi, *Diceosina*, I, IV, § XV, p. 65.

<sup>21</sup> *Ibidem*, § XIV, p. 64.

<sup>22</sup> *Ibidem*, III, § IV, p. 42.

dito che «usia, jus, proprietà sono in morale termini sinonimi». Addirittura, ricalcando il metodo e lo stile vichiano<sup>23</sup>, Genovesi, giocando sul suo doppio significato latino, riporta l'origine etimologica del termine *ius* all'idea di un «succo» o di un «brodo sostanziale» il cui contenuto rimane legato all'espressione di una «norma» e di un'«obbligazione morale» capace di coinvolgere l'esercizio della ragione e del libero arbitrio<sup>24</sup>.

Si tratta di diritti innati che fondano la natura razionale dell'uomo e, tra di essi, in accordo con la tradizione giusnaturalistica, vengono ricomprese «le doti del corpo e dell'animo, la vita, la libertà, l'appetito alla beatitudine e a un diritto a tutto ciò ch'è in terra, donde dipende la nostra vita e felicità presente». Tali proprietà risaltano alla minima «percossa» della natura umana che, in questo, non è diversa dai «corpi elastici». Si «sentono» con un immediato atto di «riflessione» che nasce «dalle interne sensazioni della coscienza»<sup>25</sup>. Su di esse, in un secondo momento, si innestano gli altri diritti acquisiti, come i «beni acquistati», benché senza invadere quelli degli altri, oppure che sono sanciti con «patti e contratti»<sup>26</sup>.

In questo quadro, Genovesi argomenta la difesa dell'idea di uguaglianza naturale degli uomini che rappresenta, in particolare, il filo conduttore del I libro della sua *Diceosina*. Contro Buffon che, nella *Histoire naturelle*, aveva classificato gli uomini in diverse razze, egli ribadisce l'unità della specie umana, al di là delle differenti qualità fisiche e morali, legate alla diversità dei climi e dei costumi<sup>27</sup>. Ma la polemica colpisce anche lo stesso Shaftesbury che aveva rilevato come, nel sistema della natura, alcuni animali siano destinati al sostentamento della vita degli altri. Un tale principio, secondo Genovesi, giustifica la superiorità di alcuni uomini, votati al comando, su altri uomini, destinati a servirli<sup>28</sup>, ma nessuna 'teleologia' può indurre ad ammettere una «differenza

<sup>23</sup> Per il rapporto con Vico e, soprattutto, per la ripresa di temi, motivi e stile vichiano nell'ultima fase del pensiero di Genovesi, cfr. P. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972, pp. 239 e sgg.

<sup>24</sup> Genovesi, *Diceosina*, I, IX, § I, nota a, p. 147; ma, rispetto all'obbligazione cui vincola in coscienza il diritto, cfr. anche *ibidem*, V, § V, p. 78. Il termine *ius* in latino può significare, oltre che diritto, anche 'succo'.

<sup>25</sup> *Ibidem*, III, § XIV, p. 50.

<sup>26</sup> *Ibidem*, III, § V, p. 43.

<sup>27</sup> *Ibidem*, IX, §§ II-III, pp. 147-148. Genovesi afferma in modo generico che Buffon «parla delle diverse spezie di uomini nel tomo IV della *Storia naturale*», ma non riconosce e in alcun modo problematizza la differenza tra i concetti di 'specie' e di 'razza' che questi aveva posto alla base della stessa *Histoire naturelle générale et particulière* (1749-1788).

<sup>28</sup> *Ibidem*, § IV-VII, pp. 148-150. Per il riferimento a Shaftesbury vedi *An Inquiry concerning Virtue or Merit*, I, Part II, Section I, pp. 245-246.

sostanziale» che giustifichi il predominio dell'uno sull'altro e, di conseguenza, una disuguaglianza naturale degli uomini. Tutti condividono «i medesimi bisogni, il medesimo fine, ed i medesimi rapporti con quel fine»<sup>29</sup>. Per questo, non solo dispongono degli stessi «diritti», ma anche di «reciproche ingenite obbligazioni»<sup>30</sup> che fondano il vincolo sociale. Dal comune bisogno e dai diritti primitivi di vita, di libertà e di felicità deriva il diritto/dovere al reciproco aiuto.

L'uguaglianza di natura, fondata sull'unità della specie, nata dal fatto che gli uomini «nascono con eguali *jussi* ed egualmente deboli», costituisce quel vincolo di «*essenziale dipendenza*» che lega gli uomini in un'«unione amichevole», prima della comparsa di qualsiasi forma di legge espressa<sup>31</sup>. A partire da questa «*essenziale dipendenza*», l'uomo è pensato da Genovesi come «persona naturale», soggetto morale che risponde all'obbligo di aiutare i propri simili, prima che «persona civile», soggetto giuridico che risponde al sistema di leggi vigenti sotto un certo governo politico. L'uguaglianza tra gli uomini, sostrato della disposizione morale che fonda il naturale consorzio umano, rimane il 'collante' di qualsiasi forma di *civitas*, perché la radice dell'unico concetto positivo di felicità, inteso quale armonia degli interessi privati nel pubblico bene.

È questo il contenuto della legge cristiana che deve farsi regola della morale e che porta Genovesi ad affermare che «chiunque rifiuta il titolo di fratellanza e di socio a qualsivoglia degli uomini, è empio»<sup>32</sup>. In questa prospettiva, trova spazio la polemica antifeudale, diretta in particolare contro tutti quegli istituti, come fedecommissi e maggiorascati, che costituivano una manifesta violazione dei diritti, rispetto ai quali Genovesi ricorda che «il riputarsi più che uomo, e metter gli altri nel numero delle bestie, con arrogarsi su di loro un diritto che non dà né la natura né Dio, è un rovesciare da' fondamenti il diritto di proprietà che è in Dio»<sup>33</sup>.

## 2. *L'educazione del cittadino.*

Questa idea di moralità civile, fondata sul principio di uguaglianza naturale, si affianca a un problema sentito con sempre maggior interesse da Genovesi:

<sup>29</sup> Genovesi, *Diceosina*, I, II, § III, p. 34.

<sup>30</sup> *Ibidem*, IX, § VIII, p. 150.

<sup>31</sup> *Ibidem*: «la similitudine di natura, l'egualità del *jus* stretto ingenito, il comune bisogno formano un'essenziale dipendenza dell'uno uomo dall'altro, e questa essenziale dipendenza è un *jus*. (...): la natura dunque stessa ci fa sentire che l'uomo è nato per l'uomo, e che non può esser quaggiù felice, che nel di lui amichevole consorzio. (...) È l'interesse dicono; cioè il bisogno, dico io: questo bisogno è impastato colla natura umana; è dunque un essenziale dell'uomo; dunque un essenziale di tutti gli uomini per istinto chieder aiuto».

<sup>32</sup> *Ibidem*, VI, § XII, p. 94.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

quello dell'educazione e dell'opinione pubblica che orientano i costumi e i 'gusti' di una nazione. È questione che emerge con chiarezza nella polemica con Montesquieu.

La difformità di comportamento tra un popolo e un altro non poteva dipendere solo da «cagioni fisiche», ovvero dalla natura dei climi, così come voleva Montesquieu, ma, per Genovesi, in massima parte era da ascrivere alla «disciplina» e all'«avvezamento» come prova il fatto che all'interno di uno stesso popolo e «ne' medesimi climi» si può riscontrare la più grande variabilità di costumi. Infatti, «le forze dell'ingegno e del corpo prendono sempre, quanto il permette il clima, quelle modificazioni e piegature che loro dà l'educazione e 'l costume, grandissimo maestro e modellatore della nostra natura»<sup>34</sup>.

Nelle *Note* alla traduzione italiana dell'*Esprit des lois*, Genovesi, in più occasioni, rimprovera Montesquieu di aver costruito un 'romanzo filosofico' per aver inteso distinguere, con artificio metafisico, tra onore, in quanto principio delle monarchie, e virtù, in quanto principio delle repubbliche. In realtà, quel «falso onore» che Montesquieu rilevava alla base del sistema delle società monarchiche gli sembra mero «interesse senza virtù». Si tratta di «forza disciogliente» che rende impossibile lo stesso vincolo sociale su cui si regge qualsiasi unione civile<sup>35</sup>.

Montesquieu aveva inserito la riflessione sui *moeurs* nel quadro più vasto di una analisi delle istituzioni politiche e di una critica delle forme di governo, Genovesi rimane all'interno dei confini del problema della moralizzazione del corpo civile<sup>36</sup>. Le differenze costituzionali sono per lui assolutamente inessenziali al processo di civilizzazione dei costumi. In questa prospettiva, il dispotismo finisce per designare quel regime di immoralità in cui tutto è venale; un pericolo a cui è esposto qualsiasi potere politico, indipendentemente dalla sua struttura, nella misura in cui viene a mancare il fondamento della morale. Senza virtù diffusa nel corpo politico, le leggi «saranno eluse con scaltrezza» e il vincolo sociale della mutua dipendenza sarà disciolto, mentre, sul fronte politico, un sovrano iniquo e corrotto cercherà di piegare le leggi «a' suoi capricci» e si comporterà da «tiranno»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Genovesi, *Lezioni di commercio*, II, *Ragionamento intorno all'uso delle grandi ricchezze per riguardo all'umana felicità*, § XX, p. 849.

<sup>35</sup> A. Genovesi, *Note allo Spirito delle leggi*, nota 4 al l. III, cap. 7, cpv. 5, in *Dialoghi e altri scritti intorno alle Lezioni di commercio*, a cura di E. Pii, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008, p. 333; e nota 3 al l. III, cap. 3, cpv. 5, p. 329.

<sup>36</sup> Ha insistito su questo aspetto Pii, *Antonio Genovesi: dalla politica economica alla «politica civile»*, pp. 261-271.

<sup>37</sup> Genovesi, *Note allo Spirito delle leggi*, nota 1 al l. III, cap. 3, cpv. 1, p. 329.

I *bona mores* rimangono la miglior forma di governo politico e, al relativismo dell'*Esprit des lois*, viene opposta una massima tanto antica quanto moderna: «Qual è il miglior governo? domanda il savio Burlamacchi? È quello, non dove sono le migliori leggi, ma dove i migliori governano. Era un detto di Democrito»<sup>38</sup>. Jean-Jacques Burlamaqui era, tra i teorici del diritto natura, quello che più aveva rilevato l'importanza della «*sapientia*» e della «*benignitas*» quali «vera fundamenta imperii», il cui fine riposava nell'*utilitas* e nel *commodum* degli uomini<sup>39</sup>. In particolare, la benevolenza si dimostrava virtù essenziale al sovrano che voglia «fare in modo che i suoi sudditi siano davvero felici, per cui alla loro felicità dirige ogni sua azione di potenza e sapienza»<sup>40</sup>. Allo stesso modo, Genovesi pone la moralità, che rende possibile l'unione e la felicità sociale, alla base del potere politico<sup>41</sup>. Nelle *Lezioni di commercio* ribadisce che il costume e la virtù non sono separabili, a differenza di quanto sostiene Montesquieu: il costume, inteso come l'«astenersi dal far male altrui», è il presupposto della virtù, ossia la spinta morale verso il «ben pubblico»<sup>42</sup>.

Messa da parte l'analisi delle forme di governo, diventa centrale la possibilità di definire una pedagogia volta alla moralizzazione del corpo sociale con la diffusione di comportamenti ispirati al bene pubblico. Allo scopo di preservare la società dalla caduta in uno stato di barbarie, è necessaria una «savvia educazione» che fornisca all'individuo gli strumenti per «mettere in equilibrio gli appetiti naturali con le forze e con i diritti»<sup>43</sup>. Nelle *Lezioni di commercio*, Genovesi ricorda che «tutto quel che noi siamo, il dobbiamo principalmente all'educazione» e «senza di essa l'uomo sarebbe animale rozzissimo, esposto ad uscire ad ogni momento dall'atmosfera della sua natura, e perciò a maggior miseria che non sono le bestie»<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> *Ibidem*, nota 7 al l. III, cap. 10, cpv. 8, p. 337.

<sup>39</sup> J.-J. Burlamaqui, *Juris naturalis elementa*, Genevae, apud Fratres de Tournes, 1754, I, IX, § VII, pp. 90-91.

<sup>40</sup> *Ibidem*, § VIII, p. 93.

<sup>41</sup> Genovesi, *Note allo Spirito delle leggi*, nota 1 al l. III, cap. 7, cpv. 1, p. 333.

<sup>42</sup> Cfr. Genovesi, *Lezioni di commercio*, I, I § XXXII, nota w, p. 292: «Un grand'uomo ha detto che nelle monarchie non è necessaria la virtù, ma sì bene il costume. La virtù è l'affezione pel ben pubblico, il costume l'astenersi dal far male altrui. Il virtuoso si sacrifica al ben della patria; il ben costumato non offende nessuno, ma, se è senza virtù, ogni altro uomo gli è indifferente. È egli a farsi de' lunghi passi dal riguardare gli altri con indifferenza all'offendergli? Non credo dunque che si possa aver buon costume senza virtù nessuna».

<sup>43</sup> *Ibidem*, § XXI, p. 286.

<sup>44</sup> *Ibidem*. Le parole di Genovesi richiamano quelle di Claude Adrien Helvétius, per il quale «les principes de Locke (...) loin de contredire cette opinion, la confirment; ils prouvent que l'éducation nous fait ce que nous sommes; que les hommes ont entr'eux d'autant plus de ressemblance, que leurs instructions sont plus les mêmes» (*De l'homme, de ses*

L'educazione, intesa come sviluppo del corpo e della ragione, è per Genovesi un diritto di tutti i «ragazzi»; i genitori contraggono un'obbligazione, «o per un fatto libero o per un patto», ad assicurarla<sup>45</sup>. Considerata in quanto sviluppo culturale e progresso del 'gusto pubblico', essa diventa problema politico, legato alla realizzazione della pubblica felicità<sup>46</sup>. Lasciata alle cure esclusive del «diritto privato», l'educazione è fonte di «opinioni e pregiudizi pubblici fra loro opposti» e, per questo, è motivo di una disaffezione generale che finisce per disunire gli «interessi» comuni, così da rendere, allo stesso tempo, «incerta l'obbedienza de' sudditi, e precario l'imperio del sovrano»<sup>47</sup>.

Al governo spetta il compito di occuparsi della formazione dei cittadini. L'educazione «civile», che si sovrappone a quella domestica e privata, non si esaurisce nella disciplina impartita dalle leggi, ma si estende alla promozione dell'accrescimento delle intelligenze attraverso l'istituzione di collegi<sup>48</sup>. A questo progetto lo stesso Genovesi lavorerà all'indomani della soppressione dell'Ordine dei gesuiti nel 1767 con una proposta di riforma commissionata da Bernardo Tanucci per trasformare gli istituti religiosi in scuole pubbliche d'istruzione secondaria, rimasta fino ad allora, nel Regno di Napoli, in mano ai conventi e ai seminari.

Fin dal *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* del 1754, Genovesi promuove, come premessa del suo programma politico-economico, la necessità di un importante piano di alfabetizzazione e di scolarizzazione, supportato dalla diffusione dell'uso della lingua italiana nei diversi ambiti della vita civile e culturale, nella maggior parte dei quali prevaleva ancora il latino. Posizione, questa, che emerge con nettezza nel *Dialogo degli studi*, nel quale viene messo in scena un incontro tra Celestino Galiani, Pietro Bembo e Nicola Fraggianni, illustre giurisdizionalista e consigliere della Camera di Santa Chiara, morto nel 1763. La tesi centrale del dialogo, espressa da Fraggianni, si risolve nella prescrizione dell'«uso pubblico»<sup>49</sup> dell'italiano,

*facultés intellectuelles, et de son éducation. Ouvrage posthume de M. Helvetius*, II, Londres, chez la Société typographique, 1774, p. 438).

<sup>45</sup> Genovesi, *Dialoghi e altri scritti*, p. 198.

<sup>46</sup> Per un'analisi dei rapporti tra cultura, politica e felicità nella riflessione genovesiana, vedi C. Passetti, *Una fragile armonia: felicità e sapere nel pensiero di Antonio Genovesi*, «Rivista storica italiana», II (2009), pp. 857-868, ora in *Felicità pubblica, felicità privata*, a cura di A. M. Rao, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 287-300. Sul tema della felicità quale *leitmotiv* della cultura europea del Settecento, cfr. inoltre W. Rother, *La maggiore felicità possibile: Untersuchungen zur Philosophie der Aufklärung in Nord-und Mittelitalien*, Basel, Schwabe, 2005.

<sup>47</sup> Genovesi, *Lezioni di commercio*, I, VI, § XI, p. 366.

<sup>48</sup> *Ibidem*, XXII, § XXVIII, p. 637.

<sup>49</sup> Cfr. A. Genovesi, *Dialogo degli studi*, in *Dialoghi e altri scritti*, p. 405.

non solo nei confronti dell'insegnamento di tutte le materie che, invece, Galiani, nella propria riforma degli studi universitari, aveva lasciato fossero lette in latino, ma soprattutto nell'ambito della giurisprudenza e delle leggi che, secondo Genovesi, non possono rimanere «misterio di pochi».

Nelle *Lezioni di commercio*, il binomio 'buone cognizioni-virtù' viene inquadrato nella prospettiva dello sviluppo della ricchezza nazionale che deve rendere possibile il «ben vivere» dei cittadini. La promozione della conoscenza a tutti i livelli, oltre a essere strumento di formazione delle coscienze e delle opinioni, doveva rappresentare il grande spazio nel quale educare la popolazione alla coesione sociale e, dunque, al vivere civile e al rispetto delle leggi, rafforzando il consenso intorno al potere politico: il sovrano quale «primo moderatore del corpo civile, il debbe anch'essere delle opinioni comuni, e perciò di tutte le scuole donde quelle si spargono e per la forza delle quali si nutriscono»<sup>50</sup>.

Già negli *Elementi di commercio*, opera preparatoria alle *Lezioni di commercio*, Genovesi rimarca la necessità di favorire, fin dalla giovanissima età, l'avvicinamento all'istruzione scolastica. Nelle *Lezioni di commercio*, critica Bernard Mandeville perché aveva negato l'utilità delle scuole di carità diffuse in Inghilterra; le aveva anzi ritenute istituti dannosi, perché allontanavano le classi povere e ignoranti dai lavori umili, che erano alla base della ricchezza e della felicità pubblica<sup>51</sup>. Al contrario, Genovesi difende l'importanza di imparare a leggere, a scrivere e a far di conto nei «primi dieci anni di vita», lasciando alla «buona educazione domestica e civile» il compito di impiegare gli ingegni «da quella parte che giovi al ben pubblico»<sup>52</sup>. Su questa base, anche l'istruzione superiore deve essere rivolta alle scienze, ma senza allontanarsi dalle «reali e sode, non fantastiche, cognizioni»<sup>53</sup>. La formazione scolastica va associata alla promozione delle arti «primitive, di comodo e di lusso», incentivate e sviluppate attraverso la fondazione di accademie e la pubblicazione di libri che facessero avanzare la conoscenza delle diverse arti meccaniche<sup>54</sup>. All'istruzione pubblica,

<sup>50</sup> Genovesi, *Lezioni di commercio*, I, XXII, § XIII, p. 623.

<sup>51</sup> B. Mandeville, *An Essay on Charity and Charity-School*, in *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, London, Parker, 1723, pp. 326-329. Oltre questa edizione inglese, a Genovesi era certamente nota anche la traduzione francese *La fable des abeilles, ou les fripons devenus honnetes gens avec le commentaire où l'on prevue que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public, traduit de l'anglois sur la VI édition par Jean Bertrand*, Londres, aux dépens de la Compagnie, 1740.

<sup>52</sup> Genovesi, *Lezioni di commercio*, I, XXII, § XV, p. 625; ma vedi anche *Elementi di commercio*, in *Lezioni di commercio*, pp. 39-43.

<sup>53</sup> *Ibidem*, § XVIII, p. 628.

<sup>54</sup> *Ibidem*, §§ XIX-XX, pp. 629-630.

è affidato il compito di radicare nella società un «severo e casto costume» e, con esso, il rispetto per le leggi civili, da coltivare «ne' cuori di tutti i cittadini»<sup>55</sup>.

Queste idee troveranno, di lì a poco, pieno sviluppo nel piano di studi per la riforma delle scuole ex-gesuitiche, stilato nel 1767 su commissione di Bernardo Tanucci. Qui, Genovesi sottolinea, in via preliminare, l'esigenza di fondare «un'ampia scuola di leggere, di scrivere, di abaco pratico, di piccolo catechismo», da considerarsi primaria rispetto a tutte le altre, con lo scopo, da una parte, di allevare «i figli degli artisti e dei bassi cortigiani» e, dall'altra, di preparare «alle scuole più alte quei fanciulli che si destinano alle scienze»<sup>56</sup>. Successivamente, i nuovi istituti pubblici superiori, subentrati a quelli religiosi, avrebbero dovuto fornire una «scuola di lingua, eloquenza e poesia toscana», insieme a insegnamenti di letteratura greca, ebraica e latina. Dopo la matematica e la religione, si sarebbero dovuti apprendere «gli elementi di storia universale e di cronologia», allo stesso modo della geografia, della meccanica, del disegno e dell'architettura, dell'agricoltura, della logica, della filologia, del diritto naturale e delle scienze fisiche<sup>57</sup>. Tali istituti dovevano rivelarsi una scuola «più di cose che di parole».

La riforma degli studi rimane per Genovesi un punto centrale della sua dottrina politica e sociale, anche se non troverà mai una realizzazione concreta. Nell'educazione viene visto il perno del processo di civilizzazione dell'uomo; ciò che permette alla società di rimanere in uno stato di equilibrio fra la barbarie e l'eccesso di lusso che corrompe l'integrità morale dei costumi e allenta il vincolo sociale fino a disgregarlo. E così 'savìa' – vale a dire utile al progresso civile di un popolo – viene considerata quell'educazione che non solo è fondata sul «fisico della natura», sulla cura del corpo, sulla condanna dell'ozio, su un costume fatto di poche e semplici massime, ma che soprattutto si sforza di introdurre «un catechismo di leggi civili» capace di rendere queste regole «una disciplina comune», laddove rimanevano nel più dei casi «una scienza di pochi»<sup>58</sup>. Tale processo viene visto come l'unico argine alla «crisi» dell'antico regime, sentita come quanto mai imminente<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> *Ibidem*, § XXII, pp. 631-632.

<sup>56</sup> A. Genovesi, *Interventi sulla riforma delle scuole*, in *Dialoghi e altri scritti*, pp. 415-416.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 417.

<sup>58</sup> Genovesi, *Lezioni di commercio*, I, VI, § XII, p. 366.

<sup>59</sup> *Ibidem*, nota d: «Il problema, come riformare una nazione già interamente guasta, mi è paruto sempre di difficile soluzione. Si può con minor fatica dar del costume ad una barbara, che ritirare una rilassata e corrotta; perché i popoli duri sono più facili ad ammolire, che i molli ad indurare. La più parte de' savii crede che la sola crisi può rimediarsi. E nondimeno stimo che pochi principi sodi con una forte applicazione potessero a lungo andare produrre del gran bene, e prevenire quella crisi che non giova che dopo uno sfracello».



## CONCLUSIONI

Fin dagli esordi dei *Primi disegni della repubblica letteraria d'Italia*, Muratori si sforza di pensare un rinnovamento della letteratura e delle scienze capaci di costituire anche una risposta ai limiti della frammentazione politica dell'Italia, che rendeva impensabile qualsiasi tipo di programma culturale nazionale. Benché fallisca il progetto politico avanzato nel 1704, tuttavia resta viva in lui l'idea di una repubblica italiana delle lettere da fondare su nuove categorie. In tal senso, il concetto di buon gusto, da criterio di discernimento meramente estetico, si trasforma in principio di riforma culturale per pensare un nuovo modello di letterato, capace di fare propri i moderni strumenti di conoscenza, sulla base di un equilibrato rapporto tra le facoltà dell'animo. La questione del metodo si risolve, ed è questo il perno intorno al quale ruota il pensiero di Muratori, in quella della formazione del buon gusto, al fine di mettere in moto in maniera concreta il processo di affinamento del giudizio che si esercita sul materiale offerto dall'erudizione, esteso al vasto campo della storia. La nuova idea di sapere critico fa riferimento a una rinnovata enciclopedia delle scienze e risulta fondata su un orientamento empirico della conoscenza, maturato, negli ultimi anni, anche grazie alla lettura di Locke, di cui Muratori rifiuta gli esiti che rischiano di mettere in contraddizione gli assunti religiosi. Ed è indubbio che la polemica con l'arminianesimo di Le Clerc e il pirronismo di Huet ne perfezioni l'analisi critica e il pensiero, facendolo approdare a un concetto di religione dal valore soprattutto morale e sociale. È questa la cornice entro la quale viene promosso l'ideale della pubblica felicità, quasi un manifesto dell'ultima fase delle sue riflessioni.

La *via media* indicata da Muratori è recepita a Napoli in un forte senso di rottura e di scontro con la vecchia cultura aristotelico-scolastica. In questo contesto di accentuati contrasti, animato dalla filosofia vichiana, Genovesi, attraverso la sua polemica antimetafisica e la critica empirica della conoscenza, proietta l'eredità muratoriana verso un'idea dell'uomo e della società elaborata alla luce delle teorie giusnaturalistiche e dell'etica della 'simpatia'

suggeritagli da Shaftesbury. L'antropologia di Genovesi muove da una riflessione sulle abitudini e sugli abiti sociali fino a maturare l'idea di una sensibilità collettiva a cui ricondurre le lingue, i costumi e le norme. Da qui nasce quel programma che si regge sul binomio buone cognizioni-virtù e ritrova nell'educazione del gusto collettivo la precondizione della realizzazione della pubblica felicità. Questa, in particolare, si presenta come il risultato del radicamento nel tessuto sociale della disposizione al bene reciproco, garantita dalla religione, alla base della moralità dei singoli cittadini. Attraverso questi filtri, il moderatismo muratoriano viene messo alla prova sul terreno delle idee illuministiche di progresso e di uguaglianza, a partire da una sintesi filosofica che fa dello stesso cristianesimo, riportato al suo puro significato morale, lo sfondo sul quale pensare una condivisa cultura civile.

La linea di pensiero che va da Muratori a Genovesi, dalla riforma degli studi a quella dell'uomo e della società, che inizia e quasi chiude un'intera stagione filosofica in Italia, è con ogni evidenza non lineare. A ben vedere, però, tale percorso rappresenta uno sviluppo coerente del muratorianesimo in direzione illuministica, che, preso isolatamente, è rimasto come in un cono d'ombra nel panorama ampio degli studi in materia. Ritornando su alcuni snodi fondamentali del pensiero dei due autori, questo volume si è sforzato di approfondire in modo unitario la portata della prospettiva moderata da loro delineata, frutto di un complesso bilanciamento tra tradizione e innovazione, destinata a lasciare tracce profonde in tutta la cultura italiana successiva, tanto da restare un termine di confronto importante ancora nell'Ottocento, quando si fa più concreta l'esigenza di riflettere sul problema di una precisa identità nazionale.

In appendice si è ritenuto opportuno riportare alcuni testi tratti dalle opere di Muratori e di Genovesi in cui si ritrovano le idee guida dell'interpretazione qui offerta. Si tratta di alcuni passaggi che rendono espliciti, nella loro interezza, i collegamenti che il saggio ricostruisce: l'Appendice I riproduce i capitoli del tomo II delle *Riflessioni sopra il buon gusto*, incentrati sul rapporto tra filosofia ed erudizione, al cuore del progetto di riforma letteraria pensato da Muratori; nell'Appendice II sono invece le *Considerazioni su le scienze*, che chiudono la *Logica italiana* (1766) di Genovesi, dove emerge con chiarezza la rivisitazione degli ideali muratoriani alla luce dei nuovi scenari e modelli di sapere elaborati nell'età dei Lumi.

## APPENDICI



# I

## SUI RAPPORTI TRA FILOSOFIA ED ERUDIZIONE

DALLE RIFLESSIONI SOPRA IL BUON GUSTO

DI LODOVICO ANTONIO MURATORI

*Quanto sia necessario nell'erudizione l'aiuto della filosofia. Industria e meditazione per tirar fuori il vero e non dire il falso nello scrivere istorie. Errori degl'istorici non filosofi. Esempi in varie arti. Attenzione de i filosofi per non errare, né far errare altrui.*

Che ha dunque da fare l'erudizione per giustamente guadagnarsi l'applauso de i migliori? Ella ha da raccomandarsi alla *filosofia* nel possesso e buon uso di cui consiste in gran parte la perfezione tanto degl'intelletti come de' libri. Ma chi intendiamo noi per costei? Forse la morale, la fisica, la metafisica o pure la logica? Di niuna d'esse particolarmente intendiamo, benché in tutte queste abbia luogo la filosofia e a tutte queste ancora il nome di filosofia si doni. Con questo vocabolo noi vogliamo qui far intendere la virtù del raziocinare, del ritrovare colla speculazione le ragioni, le cagioni, gli effetti e le amicizie, corrispondenze e relazioni delle cose; o pur le loro nemicizie e disuguaglianze e la virtù del saperle ordinare; e sopra tutto questa di distinguere il vero dal falso, il buono dal cattivo, il bello dal brutto, l'apparenza dalla sostanza, l'opinione dalla scienza e l'incerto dal certo, senza lasciarsi ingannare dalle anticipate opinioni, senza lasciarsi abbagliare da' sofisti, da' mentitori, dagl'ignoranti, da' declamatori, da' pessimi gusti ed usi de' tempi, e da altri somiglianti nemici della verità e della vera bellezza. Ora, questa *filosofia* si è questa che in ogni scienza ed arte nobile entrando, loro contribuisce il nerbo migliore e l'interno buon sugo, siccome la retorica suole contribuir loro l'esterna vaghezza. Senza l'aiuto di questa nobile maestra, appellata da noi *universale filosofia*, le materie si trattano superficialmente, i libri riescono smunti, imperfetti, inutili, sciocchi. E chi cerca il buon gusto ha principalmente da procacciarsi la cognizione e il possesso d'una sì eccellente scorta. Non per altra ragione stimava *Giovanni Pico*, la fenice degl'ingegni del suo tempo, che *Avicenna*, *Averroè*, *Albumazar* e tutti gli altri scrittori arabi, che in Affrica e in Ispagna una volta furono celebri nelle scienze, non avessero ingegno filosofico se non perché a sangue freddo spacciarono tante favole e bugie. Egli è nondimeno da credere che non mancasse né pure a

Per la trascrizione del testo si è fatto riferimento all'edizione delle *Riflessioni* del 1742, pubblicata a Venezia per Niccolò Pezzana. Sono qui riprodotti i capitoli IV, V e VI del tomo II (pp. 51-95). Parte di queste pagine sono state ricomprese in *Opere di Lodovico Antonio Muratori*, a cura di G. Falco – F. Forti, Milano-Napoli, Ricciardi, 1964, vol. I, pp. 260-270.

coloro l'ingegno atto a filosofare, ma sì bene che avessero estrema penuria di buon gusto e di questa filosofia di cui ora parliamo.

Venendo pertanto all'erudizione, affinché possiamo con ella ben *ammaestrare* e *dilettare* altrui, e massimamente quei che sono tra gli uomini anche in maggior credito di sapere, primieramente noi con essa dobbiamo ingegnarci di ritrovare o mettere in luce verità o pruove della verità non prima o osservate o pubblicate da altri. Egli non può dirsi quanta obbligazione debba professare, quante lodi abbia da pagare ciascuno intendente a chi disotterra e pubblica quelle verità che è di sommo giovamento o di grande ornamento il sapere, né si sarebbero mai o solo difficilmente si sarebbero sapute se non ce le avesse scoperte o poste in chiaro qualche valente erudito. A misura della maggiore o minore importanza di queste verità, è dovuta anche o maggiore o minor lode a chi le discopre. E se dall'un canto ve n'ha di queste sì minute e frivole che del pari si stima il saperle e il non saperle, dall'altro canto sicuramente ne possiamo scorgere delle massiccie e sublimi e utilissime e dilettevoli, le quali sommamente giovi e piaccia al pubblico d'averle imparate. Infinite sono le verità che si sono smarrite e tutto giorno si smarriscono. O la saggia curiosità o il ben pubblico e privato le richiede e le amerebbe tratte alla luce. Quanti avvenimenti riguardevoli spettanti o alla religione o al governo politico del mondo, quante notizie de' tempi, de' paesi, de' prodi o dotti uomini, quanti segreti ed effetti della natura, quante produzioni dell'arte, sono tuttavia sepolte nell'oblio o nascose ne' profondi abissi dell'ignoranza? Oltre di che troppe bugie e falsità vanno mischiate colle cose, verità ed istorie che sono ancora più trite e famigliari fra gli uomini. Ha dunque il vero e perfetto erudito da correr dietro alla gloria degl'inventori; che tali ancora si debbono dire quei che sanno disepellire queste nascose e smarrite e confuse verità. E a ciò mirabilmente l'aiuta e lo scorge il lume e il braccio della mentovata filosofia.

Miriammo l'operazione di costei in qualche esempio. Hassi a scrivere un'istoria. Non tocca al nostro cervello il cavarla da' suoi gabinetti. Bisogna solo raccogliere e distendere quello che è stato ed è, e senza che noi di nostro capriccio vi possiamo aggiugnere azioni e cose nuove o mutar le vecchie, siccome è lecito, anzi lodevole a i poeti, purché dal verisimile non si dipartano e non offendano il vero e certo in quella parte che riguarda il fine e la sostanza delle azioni famose. S'ha dunque da cercare fuori di noi tutta la materia per ordire e tessere questa nobile tela. Nulla in tal caso servirebbe la filosofia, nulla il più vigoroso ingegno, ove mancassero i fonti esterni da trarne le notizie pertinenti all'istoria proposta. Se questi fonti si possano trovare, la filosofia vuol tutti, per quanto è lecito, avergli in sua balia e attentamente considerarli. Poscia comincia a disaminare, a confrontare i luoghi, i tempi, i passi. Trova diversità e contrarietà negli autori; acutamente s'ingegna di conciliare una tal dissensione. Non si può? Mettesi ad osservare quale degli autori e de' libri meriti maggior fede in quel racconto. Non si fida de i testi e documenti stampati, ricorre a i manuscritti più antichi, più autentici e talora truova un gran soccorso da una sola differente parola. Anzi la grande ansietà di trovar pure il vero qui non si ferma. Pesca eziandio nelle più polverose librerie e ne' più riposti archivi opere non mai pubblicate, antichi diplomi, epistole ed altre memorie sepolte. Gran bene-

fizio in vero ci prestano coloro i quali, non contenti di purgare per quanto si può e concordar con gli originali e co' migliori mss. i libri già pubblici, tirano anche dalle tenebre fragmenti, trattati e libri non pria da noi veduti, la conservazione de' quali dinanzi pendeva da un codice solo, ben facile a perire col tempo. Se non primi, secondi padri di tali opere debbono dirsi costoro; e a' nostri giorni ha l'istoria sacra e profana ben profittato di molto, mercé della diligenza usata in questa parte da' vari eruditi, fra i quali massimamente o si sono segnalati o seguono a distinguersi i padri *d'Achery, Mabillon, Martene, Ruinart, Martianay, Montfaucon* ed altri benedettini della Congregazione di San Mauro in Francia, siccome ancora i padri gesuiti *d'Anversa, Bolland, Henschenio, Papebrochio, Janningo, Baerzio* ecc. Oltre a ciò si vuol consultare ogni altra memoria antica che forse avrà che fare coll'argomento, quali sono iscrizioni, le medaglie, i cammei, i bassi rilievi ed altre sì fatte antichità.

Non si può negare: il disotterrar de' nuovi e più sicuri documenti, per formare un'istoria intera o per trattarne qualche parte, e il trovare ne' libri più comuni de' passi non prima avvertiti, che servano di fondamento stabile alla decisione di qualche dubbio storico e di luce a qualche oscurità, sono frutti dell'industria, non della filosofia degli scrittori. Anche il non filosofo, purché infaticabile e attento, può fare gran provvisione di nuove e non volgari notizie. Ma è da dire ancora che senza la *filosofia* non varrà la massa delle cose, tuttoché nuove e pellegrine. Ci vuol costei, la quale minutamente le disamini e le pesi tutte e scelga le buone e sprezi le cattive. Non tutti gli autori e documenti meritano credenza; e se la meritano altrove qui non s'ha loro per avventura da dare. Si possono di leggieri prendere degli abbagli, ove non si conosca bene quale autorità s'abbia da antiporre o posporre all'altra. La filosofia, il cui impiego si è d'investigar le cagioni delle cose e i loro effetti e le loro dipendenze, qualità e relazioni, cerca di sapere avanti di credere all'altrui affermazione o negazione, se costui abbia probabilmente in questo o in quel luogo voluto per malizia e parzialità mentire o ingannare; o s'egli si sia ingannato per passione o per ignoranza. Tien sempre davanti agli occhi l'intenzione e il genio di qualunque autore, secondo questa, non secondo le vane meditazioni altrui, interpreta le loro parole e i passi oscuri o pur li corregge. Appresso ella si guarda dall'appoggiare i suoi giudizi e le sue asserzioni sopra autori supposti, libri apocriphi e documenti battuti alla macchia; e va con riguardo a fidarsi de' traduttori e ricorrer sempre alle fonti, per quanto può e non a i ruscelli. Sa eziandio alle occorrenze o per via di congetture o col mezzo de' mss. correggere e supplire i passi o manchevoli o adulterati degli autori. Finalmente sempre sta argomentando e sopra tutto s'industria nelle cose dubbiose e controverse, e da altri principi e da notizie disperate e lontane altre ne cava non men sicure per deduzione e, accozzando insieme ad un tempo le persone, i fatti, i luoghi e i tempi, giunge bene spesso a scorgere il vero d'imprese e cose anche lontanissime.

Da gli scrittori non filosofi egli non s'ha mai di aspettare un'istoria di tal sorta, quantunque tutto giorno scuotano la polvere alle più ampie librerie e perdano gli occhi intorno a i caratteri smarriti e indiatolati di alcune carte pecore e di certi antichissimi e rosi mss. Si tratta qui di far sapere a i nostri lettori non ciò che è stato riferito da altri, ma ciò che veramente è stato od è tuttavia e col fondamento della verità

è stato da altri o detto o scritto e non già sognato. Possiamo ancora noi dire degli antichi ciò che ne disse già Cicerone: «Minus eruditus hominum saeculis fuerunt; ut fingendi proclivior esset ratio, quum imperiti facile ad credendum impellerentur»<sup>1</sup>. E certo ci sono stati de' tempi, ne' quali si scrivea trovarsi al mondo popolazioni intere d'uomini mostruosi. Altri erano Pigmei e né pure poteano sostener la guerra delle gru. Altri non aveano che una finestra in fronte per vederci; altri si riparavano il sole co' piedi e colle orecchie più che asinine; altri aveano la testa di cane. Delle pietre, dell'acque e delle fontane mirabili, oh gran copia se ne trovava. Ma per disavventura si trovavano sì pellegrine cose per lo più ne i soli libri, poichè altrove di vero non comparivano; o se comparivano, ciò era solo nell'India Pastinaca<sup>2</sup>. E pure si credevano e si scrivevano e si copiavano queste ed altre somiglianti scempierie e fole come indubitate notizie, anche due o tre secoli sono. Assai pareano fondatissime, da che le rapportava un *Plinio*<sup>3</sup>, un *Pomponio Mela*<sup>4</sup>, un *Solino*<sup>5</sup>, un *Eliano*<sup>6</sup>, un *Ierocle*<sup>7</sup>, un *Belvacense*<sup>8</sup>, un *Giovanni Tzetze*<sup>9</sup> ed altri famosi autori; e per buona giunta entrava in ballo anche l'autorità dei poeti, persone che senza dubbio professano d'essere sempre veridiche. *S. Agostino*, è vero, ne' libri della *Città di Dio* rapporta alcune di queste mirabili cose; ma finalmente soggiunge che non le mantiene già per vere. «Nam, dice egli, nec ego volo temere credi cuncta quae posui, quia nec a me ipso ita creduntur, tamquam nulla de illis sit in mea cogitatione dubitatio»<sup>10</sup>. Ma gli altri meno accorti le spacciavano senza sospetto alcuno come autentiche verità.

La sperienza, la maggiore accortezza e l'aver gli europei in due secoli scorso e conosciuto più mondo che non fece in tanti secoli tutta l'antichità a noi nota, non permettono più che chi scrive libri vada spacciando cotali frottole, se non è qualche scrittore che si contenti d'alloggiare ad ogni osteria. Ma finalmente questi son

<sup>1</sup> Cicerone, *De republica*, II, 18: «fu nei secoli meno eruditi degli uomini che si era più portati a fingere perché gli ignoranti erano spinti facilmente a credere».

<sup>2</sup> Paese favoloso.

<sup>3</sup> Plinio il Vecchio (23-79 d.C.), autore della *Naturalis historia*.

<sup>4</sup> Pomponio Mela, geografo latino, vissuto nel I sec. d. C. Compose intorno al 44 d. C. *De chorographia*, descrizione del mondo allora conosciuto e la più antica geografia latina a noi giunta.

<sup>5</sup> Gaio Giulio Solino è stato uno scrittore romano vissuto fra la prima metà e la fine del III secolo.

<sup>6</sup> Claudio Eliano, filosofo e scrittore romano in lingua greca, autore, fra le altre cose, di una *Varia historia*.

<sup>7</sup> Ierocle Grammatico, scrittore greco, vissuto nel VI secolo, autore di un'opera storico-geografica sulle province e sulle città dell'Impero d'Oriente.

<sup>8</sup> Vincenzo di Beauvais o Bellovacense, vissuto tra il 1190 circa e il 1264. La sua fama è legata allo *Speculum maius*, che circolò manoscritto per due secoli, per poi essere stampato nel 1476.

<sup>9</sup> Giovanni Tzetze, grammatico bizantino, vissuto nel XII secolo. L'opera più importante è il *Libro di storie*, anche nota come *Chiliadi*.

<sup>10</sup> Agostino, *De civitate Dei*, XXI, 7, 2: «Io non voglio che si creda alla leggera a tutti i casi che ho citato; neppure io vi credo sino al punto di non nutrire alcun dubbio quando vi penso».

fatti ne' quali ciascuno può chiarirsi oggidì con facilità perché non è mica il mondo presente diverso da quel de gli antichi e non ha mutata l'antica sua sopravvesta. Come faranno gli scrittori ad avvedersi e con sicurezza affermare che sieno o non sieno stati i tali e i tali uomini, eroi, re, filosofi e simili; o si sieno o non si sieno fatte, e in che maniera e quando e da chi e per qual fine le tali e le tali imprese, da che quegli uomini e queste imprese passarono, e la sola memoria può restarne sparsa in vari libri e in altri monumenti eruditi; e quelli libri e monumenti egualmente possono contenere il vero e il falso.

Oltre all'industria, dunque, nel trovar nelle cose o nelle pruove delle cose molto nuovo, se si può, ed oltre a tutto quello che può fare al proposito dell'istoria che vogliam trattare, egli è necessaria l'acutezza della filosofia per scoprire nell'antichità e nelle favole stesse e ne' dispareri de gli scrittori ciò che è vero. Bisogna nel medesimo tempo saper correggere gli antichi o i loro libri e per via d'argomentazione, di confronto e d'induzione cavar fuori quella verità che altri o aveva adulterata o non avea conosciuta. E notisi bene che l'*erudizione* non digerita dalla *filosofia* altro non può o non suol essere che un ammassamento o mescolamento di cose, parte delle quali saran false e parte saranno bensì vere ma senza sapersene il vero perché; e pure il tutto verrà dallo scrittore come certo e vero consegnato alle carte. Il filosofo ben educato nulla riceve, nulla vende senza il dovuto esame. Le cose da lui trovate solamente verisimili e probabili non diventano certe e sicure ne' suoi scritti, ma ritengono la sola aria della verisimiglianza. Le cose dubbiose non c'è dubbio che sieno da lui se non come tali proposte, e colla medesima sincerità e franchezza egli dirà: «questa cosa mi par falsa o favolosa»; con cui egli dice: «quest'altra io la reputo vera e certa». Si guarda dal dir delle bugie per inavvertenza; e senza comparazione più si tien lontano dal dirne per malizia. Io non oserei decidere se il *Varillas*<sup>11</sup> e il *Maimburgo*<sup>12</sup> a' nostri giorni ben sapessero ed eseguissero bene questo avvertimento, benché sì necessario ad ogni storico. Ma so bene che a parecchi di coloro i quali hanno scritte genealogie non si fa torto per l'ordinario accusandoli d'aver adulterato il vero e spacciato o per inavvertenza o per adulazione il falso. Di *Gioseffo Ripamonti*<sup>13</sup>, storico milanese, e che avea molte qualità necessarie alla sua professione, ho anche udito dire che, interrogato un giorno perché ad un fatto vero avesse aggiunta una circostanza da lui stesso riconosciuta per falsa, rispose: «Me ne avviddi, è vero; ma avreste voi voluto ch'io con levarla avessi assassinato quel perio-

<sup>11</sup> Antonio Varillas (1624-1696), autore, tra le altre cose, di una *Histoire de France* (1683) e di una *Histoire des révolutions arrivées dans l'Europe en matière de religion* (1686-89).

<sup>12</sup> Louis Maimbourg (1620-1686), autore dell'*Histoire du luthéranisme* (1680) e dell'*Histoire du calvinisme* (1682), che fu opera fonte di polemiche e risposte in ambito protestante. Scrisse inoltre un *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome et ses évêques* (1685), nel quale prendeva posizione contro l'infallibilità papale e per le libertà gallicane.

<sup>13</sup> Gioseffo Ripamonti (1572-1641), autore di una *Historia Ecclesiae mediolanensis* (Milano, 1617-1628), e del trattato *De peste Mediolani* (1640).

do che riusciva sì ritondo e sonoro?» Oh povera verità, in mano di chi mai capita ella alle volte! Non così fa, non così dee fare il vero letterato, ben sapendo egli che il falso, detto ad occhi aperti per ingannare altrui, è segno d'una troppo mal inclinata volontà; e detto incautamente e con inganno proprio è contrassegno o di biasimevol trascuraggine o di fievolezza d'ingegno. E tale si è il sistema dell'erudito filosofo, non solo scrivendo l'istorie delle guerre e de i regni, ma eziandio trattando qualunque altra cosa che riguardi i costumi, la religione, vestiti, le fabbriche, le opinioni, la misura de' tempi, l'armi, i giuochi, gli spettacoli e cento altre simili cose dell'antichità, che tutte sono abbracciate sotto nome d'erudizione.

Abbiam detto di sopra che ora possiamo chiarirci se s'accordino colla verità alcune strane cose contateci da gli antichi, perciocché la sperienza può chiamarsi in aiuto. Ora è da avvertire che parte dell'erudizione solamente dipende dalla relazione altrui e parte dipende ancora dalla sperienza. La prima si è la già mentovata delle azioni e cose state o passate senza la presenza nostra. La seconda è delle cose tuttavia permanenti e di quelle ancora che dureranno sinché durerà questo mondo. Già s'è accennato l'uffizio della filosofia nell'una, che è ben faticoso e pericoloso, perché la verità delle cose passate, le quali han potuto essere o non essere, è fondata solamente sul racconto altrui; e noi possiamo bensì accortamente ed esattamente pesare questi racconti, ma non possiam fare che tutti quegli autori siano stati accorti, esatti e filosofi, e che non ci abbiano potuto ingannare, anche non volendo. Nell'altra parte dell'erudizione ci è più facile il camminar con piè stanco, perché non è difficile l'aiutare il raziocinio nostro, o colla ben disposta attenzione de' sensi nostri o col ragguaglio di persone che noi conosciamo diligenti e fidele.

Prendiamo la geografia. Se di queste città vogliam parlare che interamente si ha divorate il tempo, certo è che conviene stare affatto alla relazione degli antichi. Ma trattandosi di queste città che tuttavia sussistono e de' monti e de' fiumi e de i lidi e delle fontane e della situazione e qualità di tante altre cose, le quali d'ordinario per variar di stagioni e di secoli non variano giammai, noi possiamo chiarircene co' nostri occhi, o prenderne esatta informazione da chi può darcela senza timor d'ingannarsi o d'ingannarci. In tal caso, chi non si vuol contentare di solamente riempire le sue carte di notizie, ma cerca di porgere certe e sicure notizie chiama in giudizio tutti gli scrittori che di tali cose favellano, né loro crede se non quel solo che la sperienza compruova; e ne' loro libri condanna ciò che la sperienza ripruova. E insegna ben che gli antichi anche in questa parte si degnino di venire a scuola da i moderni, perché i moderni con più cura e fortuna de gli antichi scrittori possono favellare di tanti paesi del mondo, conosciuti solo per una confusa fama da uno *Strabone*, da un *Tolomeo*, da un *Plinio*, da un *Q. Curzio*<sup>14</sup> e da tanti altri o geografi o storici greci e latini. Che non dissero una volta coloro dell'origine del Nilo, dell'Eufrate e del Tigri e del Danubio e del Po' e della situazione di tante città? Mal accorto erudito oggidì per verità sarebbe chi alla cieca seguisse la loro autorità, senza prima

<sup>14</sup> Quinto Curzio Rufo, storico dell'età di Claudio, autore delle *Historiae Alexandri Magni Macedonis*.

ben ponderare se sia loro dovuta fede, cioè senza chiarirsi avanti, giacché il può, della verità delle cose, o sia co' propri sensi, o sia colla vista e relazione d'altre persone giudiziose e intelligenti. Del pari, nondimeno sciocco sarebbe colui il quale, non ben considerando le mutazioni che possono essere avvenute nella topografia e ne' popoli, prendesse a staffilare gli antichi, perché diversamente ne parlino de' moderni, ovvero senza precauzione si desse in preda all'autorità de' moderni, i quali non che per inavvertenza, per bizzarria infiorano di favole le relazioni de' loro viaggi, e son giunti a' nostri giorni a comporre de' romanzi di geografia, per dilettae non per ammaestrar chi legge.

La filosofia congiunta coll'industria ci fa conoscere ove abbiano la ragione o il torto gli uni e gli altri autori. E sola il può fare perché sa, dalla maniera del racconto, dalla cognizione di chi scrive e dalla combinazione di moltissime particolarità, comprendere se abbia o no da credere ad altrui; e poscia, nelle contrarietà de' pareri e nelle diversità delle notizie, sa di scoprire o la trascuratezza o la troppa credulità degli uni, ovvero l'accuratezza e fedeltà de' gli altri, quando non le riesca di accordare ciò che pareva a prima vista discorde.

Lo stesso dee dirsi della fisica, dell'astronomia, della medicina e della notomia. I corpi naturali e il movimento de' celesti sempre furono, sempre saran gli stessi. Di belle cose intorno ad essi ci han fatta sapere tante scuole di filosofanti, sì antichi come moderni. Erudito si appellerà chiunque avrà appreso ciò che *Aristotele*, *Teofrasto*, *Tolomeo*, *Galeno*, *Lucrezio*, *Seneca*, *Alberto Magno*, *S. Tommaso* e infiniti altri raccontano de' gli elementi, degli animali, de' corpi inanimati, delle stelle e del corpo umano. Ma non perciò costui spera d'essere vero erudito e di acquistarsi vera lode col rapportare nulla più che costoro ne' libri suoi. Ma come ci saprà dire costui se tante belle merci vengano dal paese della menzogna o da quello della verità? Poca lode può egli promettersi da i lettori non volgari, alla approvazione e all'applauso appunto de' quali ha da aspirare il valentuomo, se nulla ei produce di nuovo, se nulla di buono aggiugne alle vecchie cognizioni, e se di queste medesime cognizioni egli alle pruove non sa far costare se traballi o stia saldo il fondamento. Questo è un caricar la memoria e non già un arricchir l'intelletto. «Quousque sub alio moveris? (così scriveva Seneca nell'Epistula 33.) Aliquid de tuo profer. Aliud est meminisse, aliud scire. Meminisse est rem commissam memoriae custodire; at contra scire est, et sua facere quaeque, nec ab exemplari pendere, et toties ad magistrum respicere. Hoc dicit Zenon, hoc Cleanthes. Aliquid intersit inter te et librum. Quousque discas?»<sup>15</sup> Leggi il resto.

Il vero erudito, adunque, e il meritevole d'encomi in tali materie altri non può essere che il filosofo, cioè quegli che col raziocinio sa ben ponderare sì fatte dottri-

<sup>15</sup> Seneca, *Epistulae morales ad Lucillum*, IV, 33, 9-10: «Fino a quando ti muoverai sotto la guida di un altro? Tira fuori qualcosa di tuo. Una cosa è il ricordare, un'altra il sapere. Il ricordare è custodire ciò che è affidato alla memoria; al contrario il sapere significa anche farlo proprio, e non dipendere da un modello, né guardare ogni volta al maestro. Questo dice Zenon, questo Cleante. Tra te e il libro si trova una differenza. Fino a quando imparerai?».

ne e coll'industria sa penetrare in miniere incognite e trarne verità nuove, o pruove e ragioni e notizie non prima udite, non prima osservate e per avventura correttive de' dogmi antecedenti. Il perché costui intanto solamente si fiderà qui dell'altrui notizie e adotterà le altrui opinioni, in quanto dopo averle ben colla mente disaminate o poste al cimento, ne avrà discoperta la verità e sodezza. Altrimenti avvevendogli di truovare il contrario, egli grida: «addio Platone, addio Aristotele». A que' grandi uomini si vuol rinunziare le loro insussistenti dottrine e notizie, attenersi alle nostre sicure; o per dir meglio (posciaché in somiglianti studi spesso convien contentarsi del solo probabile e verisimile) almeno si cercherà di antiporre il più almeno verisimile e di non far valere come certissimo il solamente probabile. Oltre a ciò costui, se gli sia possibile, ricorrerà a gli esperimenti e ne farà de' non più fatti, e replicherà questi medesimi in varie guise, essendo talora fallace l'appagarsi di un solo e di una sola fiata. Egli è ben facile che così operando costui impari e sappia con fondamento le cose vere, e corregga le false e accresca di nuove cognizioni l'erario del pubblico sapere. E in tutte queste maniere, ma principalmente nell'ultima, avvenir potrà ch'egli occupi un seggio ben riguardevole tra gli astronomi, tra i fisici e simili altri letterati, perché avrà trovata la via di veramente ammaestrare, giovare e dilettere colla verità della sua erudizione.

*Altri benefizi apportati dalla filosofia all'erudizione. Distinguere il buono dal cattivo e il meno dal più buono. Sapere in che consista il bello delle varie discipline e metterle in pratica.*

L'altro beneficio che può apportare la *filosofia* all'*erudizione* si è quello di farci conoscere anche il *buono* con distinguerlo dal *cattivo*, e il *men buono* in paragoni del *più buono*, e il *più cattivo* in comparazione del *men cattivo*. Hanno tutte le cose che realmente sono o sono state una porzione di bontà, perché il nostro Dio, essendo ottimo, non può crear se non cose buone. Dalla nostra sola volontà cattiva proviene il male e il peccato; e i mali naturali o accidentali son quaggiù da Dio permessi o per gastigo o per profitto nostro. Ora la bontà può essere nelle cose e nelle operazioni umane di due spezie, cioè o fisica o morale; e queste due spezie di poi si diramano in molte altre. Il buon filosofo, qualunque cosa creata da Dio o artefatta, e qualunque azione dirittamente eseguita o permessa, tanto dalla divina volontà e provvidenza quanto dall'umano arbitrio, se gli presenta davanti, va subitamente considerando in essa qual bontà vi si truovi, e se fisica o se morale. In quanto alla considerazione dell'ultima bontà che cade sopra le azioni umane, la scienza dell'etica, parte fondata su i principi naturali e parte su i teologici, e parte sul consentimento de' popoli, è quella sola maestra che può illuminarci, in quanto all'altra, noi ricorriamo alla scienza fisica. Ma per conoscere eziandio ciò che è o più o men buono e più o men cattivo, bisogna contemplar le cose e le azioni con vari riguardi e relazioni e paragoni tra loro, e secondo l'ordine prescritto o da Dio e dalla natura sua ministra e dalla ragione e dalla volontà ben regolata de' gli uomini. Una cosa è buona al corpo e non all'anima; e buona al tal soggetto, al tal fine, al tal governo, popolo, paese, ecc. che sarà non buona per altri e sarà buona in tal tempo e non in altro tempo, ecc.

Ora il saggio filosofo acutamente va pesando tutto ciò ch'egli osserva nel mondo e ne gli altrui libri, e tutto parimente quello ch'egli è per narrare e registrare ne' libri suoi e s'ingegna d'intendere ciò che può nuocere o giovare, ciò che è da lodarsi ed amarsi o è da biasimarsi e fuggirsi, avuto riguardo alla diversità delle persone, de' fini, de' luoghi, e de' tempi. E così facendo il filosofo, ne avvien poi che i suoi ragionamenti o i libri da lui composti si fanno sentir pieni di un altro nobil vigore, il quale, aggiunto a quello che porta con seco la scoperta del vero, mirabilmente serve ad istruire ed appagare tutti gli uditori o lettori. Imperciocché non solamente ci fa questo filosofo nell'erudizione sua rimirare la verità, ma ci fa riflettere in quelle vere notizie anche il buono, colla cognizione di cui l'uomo può più facilmente giugnere egli stesso o condurre altri a maggior felicità e perfezione. Se parla delle azioni umane, de' detti, delle inclinazioni, de' gli affetti e de' pensieri delle persone, egli, ovvero con pennellate spedite o pure con tutti i proporzionati colori, ne fa osservare la bontà o la malizia, le virtù o i vizi, i pregi o i difetti. Se tratta delle varie leggi, de' vari costumi, delle arti o nobili o ignobili, e del governo de' popoli o delle famiglie: con pesate sentenze scuopre ancor quivi ciò che conviene o non conviene, e comodo o non comodo, utile o dannoso ora alla religione, ora alle scienze e all'arti stesse, ora

al privato ora al pubblico, ed ora a questo privato o pubblico, più che a quell'altro. Medesimamente ove egli abbia ragionamento de' gli animali, de' frutti, de' monti, de' fiumi, de' mari e d'altri infiniti corpi, naturali o artefatti, che si mirano per l'universo, egli sa riflettendo trovarci dentro ciò che è buono o cattivo, pernizioso o giovevole nell'uso, tanto alla vita e felicità de' gli umani corpi, quanto alla dilettazione onesta de' gli animi e alla comodità del civile commercio, e all'avanzamento dell'arti e alla conservazione de' corpi politici, e ad altri simili oggetti. In somma egli fa o segretamente o palesemente una perpetua scuola a se stesso e ad altrui, per non prendere inganno da li innanzi nel credere buona e giusta, o pur comoda ed utile e lodevole, un'operazione o cosa che pure, o sempre o in quel tempo e luogo, è cattiva, ingiusta, incomoda, pregiudiziale e biasimevole. Sopra tutto, questo saggio gran cura pone di seminare con destrezza la morale filosofia nelle sue narrazioni, ispirando l'amore della virtù e delle oneste azioni e l'odio de' vizi, e riflettendo sopra i costumi de' suoi attori, e penetrando nell'interno de' i loro affetti, e lodando senza parzialità ed anche ne gli stessi nemici quello che è veramente da lodare, e delicatamente accennando e riprovando anche ne gli amici le operazioni biasimevoli e gli errori, e rilevando ciò che può servire di profitto a chi legge. Senza questa buona filosofia né lo storico, né l'oratore, né il poeta, né altri professori di tal fatta potranno empier di buon sugo l'opere loro e farle utili al mondo.

E pur troppo qui, più che altrove, abbiam bisogno d'essere illuminati, perché, nel ravvisare massimamente in certe occasioni il bene o morale o fisico delle cose e delle azioni, siam biechi e qui più che altrove stende l'imperio suo ed ha innumerevole copia di sudditi l'*opinione* e l'*anticipazion de' giudizi*. Più spesso all'apparenza del bene che al vero bene ci appigliamo e secondo essa giudichiamo e ansiosissimi della felicità perdiamo la felicità, perché non conosciamo o non usiamo que' mezzi i quali a lei o più agevolmente o più sicuramente conducono. E onde mai tanti errori, tanti affanni, tanta inquietudine, tante lodi o biasimi ingiusti, tante elezioni ed amori sciocchi e nocivi, se non perché non sappiamo dare il giusto prezzo alle cose e alle azioni, e se non perché stimiam buono per un fine quello che effettivamente non è tale o è ancora il contrario, e ci lasciamo abbagliare dall'apparenza, dall'opinione del volgo e dalla prevenzione de' giudizi, e ci lasciam rapire dalla foga delle passioni? Se l'avarò scioccamente giudica della bontà dell'oro, altri ci sono che non giudicano più saggiamente di lui della povertà o delle dignità o della potenza de' grandi o della nobiltà delle famiglie. E alcuni riti e costumi intanto non si riconoscono per cattivi o ridicoli e superstiziosi, perché già sono introdotti e godono un pacifico possesso. Ed alcuni eroi intanto sono l'oggetto dell'ammirazione e il soggetto delle pubbliche lodi, perché, a guisa di certe statue e dipinture, si mirano molto da lontano. Cagione ancora di disordine si è il venir troppo stimato qualche bene tanto nel morale quanto nelle scienze; perciocché per questo capo il bene talora diventa male. E ciò accade quando qualche bene tanto si pregia che poi s'hanno in dispregio o non si curano o non si studiano altri beni, anche più necessari. Buona cosa è per esempio il sapere *politico* e l'*economico*: ma se non si ha riflessione al prescritto dalla natura e alle leggi del Vangelo ed anche alle altre virtù civili, si cangerà quel bene in un gran male. Nelle scienze e in ciascuna d'esse ci è

il buono, ma dispregiandosi l'altre si caderà in gravissimi errori; e se uno *spargirico* o *sperimentale*, apprezzando solo le sue cognizioni, apprenderà per ingannati tutti i *razionali*, o il *razionale* farà lo stesso de' gli *spargirici*: il bene dell'arte loro porterà non poco nocimento a i medesimi e a chi ciecamente seguirà il loro parere. Ma di troppo andrebbe in lungo il ragionamento nostro, se ci volessimo fermar qui a divisare come sia proprio del buon filosofo il discernere gl'infiniti inganni che si pigliano intorno alla bontà, giustizia, utilità, delle azioni e delle cose, e intorno al merito e pregio o demerito e difetto loro.

Il terzo beneficio che risulta dalla filosofia sopra l'erudizione si è questo: non tanto di riconoscere il bello delle cose e l'ordine, quanto di farlo comparire di modo che possano le cognizioni, i ragionamenti e i libri arrear diletto, e diventino più utili e care che prima non erano le verità conosciute. Non è in poter nostro la maggior parte delle volte il ritrovar notizie non osservate o mal osservate da altri. Chi è che sì facilmente all'istoria della repubblica romana e della Grecia antica e d'Alessandro il Grande e ad altre simili possa aggiugnere azioni non favolose e tuttavia ignorate dal mondo letterato? Chi può o sa produrre nuove esperienze in qualunque soggetto ch'ei prende a trattare? Sarebbe questo un voler condannare al silenzio la voce e al riposo la penna di moltissimi o, per dir meglio, della maggior parte de' gli eruditi, se si pretendesse che ogni ragionamento e libro contenesse di tali cose nuove e pellegrine. Pertanto diciamo essere anche una sicurissima via alla lode di vero erudito questa del sapere in tal maniera stendere e comunicare al pubblico le notizie che più utilità o diletto di prima arrechino e compariscano belle, benché non nuove, ciò può eseguirsi mercé della filosofia; senza di lei non può con lode eseguirsi. Nascerà questa maggior dilettazione e utilità o dalla giudiziosa scelta delle cose o dall'unione accurata delle stesse qua e là disperse; o pel comodo e vago ordine che loro si dà di nuovo e dall'accurata distribuzione de' tempi e dell'imprese; o dalle dotte sposizioni o dalle saggie riflessioni ed osservazioni che si aggiungono alle cose, per nulla qui dire della facilità, chiarezza, leggiadria, gravità e nobiltà dello stile, con cui si possono spiegar le cose. Queste sono virtù che non altronde vengono che da un valoroso ingegno, e da un intelletto ben guernito de' gl'insegnamenti filosofici e pratico dell'idea del bello e provveduto di giudizio. E chi non ha un tale ingegno e giudizio alle pruove, o conoscerà egli o farà conoscere ad altri ch'egli n'è privo o mal fornito, perché ne' suoi libri poca o niuna parte delle sopraddette virtù si lascerà vedere. Tanto è ciò vero che, quantunque le ultime di queste virtù propriamente scaturiscano dall'eloquenza, o sia dalla rettorica, nulladimeno sono ancor dovute alla filosofia, che sola può far essere sodamente faconda, nobilmente ingegnosa e in una parola giudiziosa l'eloquenza de' gli oratori e scrittori.

Vuolsi dunque trattare l'istoria di qualche gran città, di qualche regno o provincia, o di qualche insigne ordine e università? Si avverrà tosto lo scrittore ben ricco di libri e di documenti in una strana copia di cose a quell'argomento spettanti. Troverà eziandio altri che la stessa materia avranno trattata e illustrata. Per ben valersi de' primi e passar avanti a i secondi, andrà egli considerando quali notizie veramente conferiscano al suo disegno e quali importi o torni bene al pubblico di saperle, sia per comun giovamento o sia per dilettazione sana di chi è per leggerle. Queste sce-

glierà egli, lasciando a gli autori leggeri e troppo oziosi la facilità di fare d'ogni erba fascio, o la briga di supplire con parole il difetto delle cose e il piacere di svolazzare in mille altre parti diverse dal preso soggetto, senza ricordarsi qual sia il titolo e quale l'intento de' libri suoi. Non è da tutti il saper fare nell'abbondanza una giudiziosa scelta. E né pur tutti avranno l'abilità di raccogliere da tanti differenti luoghi un'istoria nuova, con darle un bel corpo, una nobile struttura, un legamento perpetuo. Il semplice erudito ammassa; il vero distribuisce; quegli fabbrica senza calce; questi talmente congiunge le notizie che l'una pare naturalmente unita coll'altra. Oltre a ciò mancherà ne gli altri la distribuzione de' tempi; non si scorderanno i motivi delle imprese e le stesse imprese con oscurità verranno rappresentate a' tali mancamenti, porrà il filosofo rimedio, bilanciando bene o indagando attentamente le cagioni delle cose, e dilucidando i passi difficili, e disponendo secondo l'ordine de' tempi la serie delle notizie le quali da lui ricevono lume e grazia. Nello stesso trattar queste cose, va egli illustrando gli autori medesimi onde piglia le notizie ed altri ne va riprovando e correggendo, secondoché li truova in fallo o s'avvede che i loro copisti li fanno fallare. Intanto, a luogo e tempo, va intrecciando osservazioni curiose, riflessioni non volgari, ammaestrando senza pedanteria e ricreando senza viltà.

Nel trattare l'erudizione tutta, lo stesso avviene che nel trattarne una sola particella, cioè nel descrivere i viaggi e i vari paesi del mondo. Faranno moltissimi la descrizione del medesimo viaggio e dello stessissimo paese; ma differentissime tra loro saranno cotali descrizioni, quantunque io voglia qui supporle tutte veridiche. Chi non penetra colla mente nelle cose e solamente usa gli occhi esterni della faccia, altro non si studierà di riferire se non quello che è oggetto di questo senso, ed è talora il men delle cose. Né sarà dissomigliante da que' giovani ultramontani i quali, dopo aver viaggiato parecchi anni, portano anch'essi alle case loro quel misero profitto d'aver solamente notate le fabbriche, le dipinture e le poste. Ma chi sa argomentare intorno alle cose e porta con seco il discernimento di ciò che è veramente bello ed utile ad osservarsi e sapersi, truova nel paese medesimo mille oggetti non osservati da altri e tuttavia più degni d'essere registrati ne' libri e raccontati, siccome più giovevoli e dilettevoli. E però a mio credere stima grande avrebbe ogni provincia di colui il quale ne' suoi viaggi per molte contrade del mondo avesse avuto il giudizio di osservare e il gusto poscia di comunicar colle stampe a' suoi nazionali di vita sedentaria tutto ciò che di lodevole e buono altrove si ha e non si ha nel suo paese, e potrebbe anche aversi da quella città e provincia. Tali sono le migliori usanze, certi riti e certe maniere spedite del conversar civile, altre più sagge forme di governo delle città e delle famiglie, un più bel regolamento della gioventù e degli studi, la perfezione dell'agricoltura e della mercatura, nuovi segreti di medicina, nuove comodità di macchine e nuove invenzioni ed osservazioni da aggiugnersi a queste arti che son più utili o necessarie alla vita umana, e non già a quelle che solamente servono alla lussuria, al ludo, alla gola, alla crudeltà, all'ambizione e alla vanità. Ora questa medesima accortezza, questo stesso giudizio può render vaghe, utili e gustose tutte l'altre parti dell'erudizione. E le renderà senza fallo qualora lo scrittore, da tante notizie che si possono non meno a lui che a gli altri presentar davanti, saprà conoscere quali più si convengano al fiore del popolo

e de' letterati; e farà che i lettori men fatica durino per apprenderle da lui che da altri, tanto leggiadramente e giudiziosamente le avrà egli dilucidate e spiegate, con renderle anche tali che più agevolmente si possano ritenere a memoria mercé del nuovo e bell'ordine con cui egli le ha distese. In tal guisa, quand'anche non venga fatto a quell'autore il rapportar cose che altri non potessero rapportare, il suo disegno e l'opera sua nondimeno avranno una tal novità e bellezza che dovrà sommamente commendarsi da qualsivoglia intendente.

*Filosofia quando abbia bisogno dell'aiuto dell'erudizione. Teologia consistente più che in altro in erudizione. Differenza tra la dogmatica e la scolastica. Buona lega d'ambidue. Come si faccia a filosofare. Sapere le idee e le massime generali delle cose e sapere farne buona applicazione a i particolari. Difficoltà in ciò. Logica necessaria. Complimenti e cerimonie civili come s'abbiano a disaminare. Studio dell'uomo.*

Inoltriamoci ora a vedere come la filosofia o si vaglia anch'essa o abbia bisogno dell'erudizione. La diversità che passa fra queste due sorte di sapere da noi appellate *erudizione* e *filosofia* consiste in questo. L'*erudizione* ci fa sapere le cose esistite, avvenute, fatte o pensate, di qualunque condizione si sieno. La *filosofia* ci fa sapere le *idee*, i *primi principi* e le *massime* e le ragioni, relazioni, cagioni, qualità non materiali delle cose. Ma questo non basta. Il suo nerbo maggiore, il suo più importante uffizio, si è questo di sapere, quando vien l'occasione, applicare e adattare alle suddette cose le idee, i primi principi e le massime generali che tutte stanno schierate davanti alla mente. Sicché l'erudizione propriamente tende ad arricchir la memoria e la filosofia a regolar l'intelletto; e tanta più per conseguente è stimabile questa che l'altra, quanto più è evidente che l'essenza propria e vera dell'uomo è posta non già nella memoria, ma nell'intelletto, seggio della ragione, anzi per dir meglio la ragione stessa. L'applicazione poscia de' primi principi e delle idee generali alle cose fa che noi discopriamo la verità o falsità, il buono, il cattivo, l'ordine o il disordine e le ragioni e le cagioni delle medesime cose. Adunque, l'uomo, per impossessarsi bene de' primi principi e di queste idee universali, ha bisogno d'imparare e di considerar moltissime cose e scorrere sopra parecchi diversi particolari. Ma potendogli risparmiare di molto cotal fatica le scienze e l'arti nobili che per tal fine s'insegnano e si studiano, in secondo luogo è necessaria all'uomo la cognizione e contemplazione d'assaisime cose, quando pur egli voglia esercitare il nerbo vero della filosofia e disaminare se sieno vere o false, buone o cattive non solamente le cose, ma anche le stesse idee e i medesimi primi principi ch'egli ha da' suoi maestri appreso. Questa cognizione di cose dicemmo chiamarsi *erudizione*. Poniamo, dunque, che uno s'accinga a filosofare sopra la natura de' corpi. Se costui veramente desidera di conoscere le cagioni di queste cose fisiche e la natura e l'essenza e differenza loro, per quanto si può, senza errore, non gli basta una corta e superficiale contezza de' corpi e de' loro effetti e de' loro movimenti e delle loro qualità. Bisogna ch'egli o con gli occhi propri o ne' libri de' più fidati autori vegga ed impari mille diversi esperimenti e mille osservazioni fatte sopra i vari corpi, cioè si procacci una copiosa erudizione in questo soggetto. Da tante notizie unite insieme e confrontate tra loro ne risulta poscia un sicuro fondamento al raziocinio. Laonde non dovrebbero già credere d'essere divenuti gran filosofi naturali coloro che si contentano della sola fisica d'*Aristotele* o, per dir meglio, di *S. Tommaso* e di *Scoto*, e sono giunti a saperli litigare e sillogizzare intorno le giornate intere. Il sapere ciò che hanno scritto quegli autori fa essere un mezzo erudito; il non saper altro e il volere di questo solo contentarsi, senza ricorrere a tante altre cognizioni, anche più certe di fisica, e senza avere con che chiarirsi della sodezza de' primi principi di tali scuole e con che esaminar meglio le altre cose, fa che giammai non si sia un vero filosofo.

Altrettanto avviene nella *teologia*. Propriamente la *dogmatica* è un'erudizione. Siccome l'erudizione principalmente s'acquista colla gran *lettura*, onde ancora per dire che uno ha molta erudizione, si dice talvolta ch'egli ha molta lettura; così la dogmatica anch'ella sta nel molto leggere ed apprendere ciò che delle dottrine teologiche han lasciato scritto gli autori canonici, i Concili e i santi Padri. La *scolastica* all'incontro propriamente è filosofia, perciocché ella, argomentando cerca le ragioni e le cagioni o certe o probabili de i dogmi già stabiliti e delle opinioni teologiche. Ma per costituire un perfetto teologo non basta la mera speculativa, né basta la mera erudizion teologica. E primieramente indarno aspireranno alla gloria di perfetti teologi gli scolastici, ove non abbiano fatta o non facciano gran provvisione eziandio dell'erudizione dogmatica. Consiste la teologia non in ciò che può parere all'intelletto nostro e all'argomentazione umana, ma in ciò che ha rivelato Iddio e che per via delle divine Scritture e della tradizione noi sappiamo che è stato rivelato da lui. Laonde va di leggieri fabbricando in aria chi senza ben prima imbevversarsi di questa rivelazione e senza essere ben erudito nelle sacre carte e ne' ss. Padri eccita mille quistioni di teologia e vuol deciderle solo a forza de' suoi acuti sillogismi. Questo non è mica un paese da sognarvi a piacimento suo. Se ciò avviene talora nella fisica e in altre scienze ed arti, quei bei sogni non sogliono essere in fine pericolosi e mortiferi alla religione e all'anime. Qui le ragioni quantunque ingegnose s'hanno da sottomettere all'autorità legittima ed elle o debbono supportarla o pure debbono seguirla. Il sapere poscia quello che l'autorità prescrive ne' determinati casi dipende dall'erudizione e dalla dogmatica; e se in questa bramiamo più pratici e consumati alcuni teologi delle scuole, non bramiamo se non una condizione necessaria per essere vero e perfetto teologo. E questo è quello che richiese ne' professori nella teologia Martino I, sommo pontefice, allora che nel Concilio Lateranense citò ed approvò quel detto di Vittore Cartaginese: «Nihil permettere dici noviter a quopiam, quod sanctorum Patrum traditio minime definivit». E questo è quello (tornerò a dirlo) che anche oggidi si trascura da molti forse di solo nome teologi, e pure dovrebbe da loro sommamente curarsi. In vece di consumar tanti anni preziosi e tante parole, per imparare a decidere a forza di sottigliezze e verisimiglianze, tante quistioni o non necessarie o non utili, perché non atte ad essere determinate, meglio sarebbe studiare ed apprendere dalla tradizione e dall'erudizione de' Padri e de' Concili tante altre certe e nobili notizie, e queste fortificar di poi e ornare con gli argomenti e coi lumi di quella purgata ed amena filosofia che, in luogo dell'altra confusa ed asciutta de' secoli barbari, insegnarono i secoli migliori ed usano ora i più intendenti.

Dissi che, supposta la teologia dogmatica, può appresso servirle di poderoso aiuto la filosofia. Aggiungo ora che se le dee, per quanto è possibile, procurar questo aiuto. Hanno alcuni tanto smoderatamente discredita la scolastica teologia che molti, né pure curandosi di salutarla da lungi, si consacrano interamente allo studio della sola dogmatica, bastando loro di sapere ciò che han detto i ss. Padri, ed è o determinato o lodato ne' sacri Concili. Questa è una maniera ben agevole di divenir saputo nelle dottrine della fede e della Chiesa. Ma siccome s'è detto che l'erudizione senza la filosofia non rende perfetto il letterato, così è da dire che la

sola erudizione teologica non può costituire un teologo perfetto. E conviene prendere guardia che per isfuggire il faticoso steccato de gli scolastici, non si conduca la dogmatica ad una snervata oziosità, facendo divenire tutto il saper teologico una semplice lettura e un solo esercizio della memoria. Egli è d'uopo saper difendere e provare gl'insegnamenti teologici contra tutti gli eretici, che sinora sono stati e specialmente contra quei che tuttavia sussistono. Bisogna saper mantenere le verità della legge cristiana contra gli ateisti e contra i gentili e giudei e maomettani. Ciò non può farsi né assai speditamente, né assai robustamente ove la filosofia non entri coll'armi sue, cioè con gli argomenti e colle ragioni a sostenere l'autorità, la quale è una forza bastevole sì tra i cattolici, ma non bastevole con chi non crede a Cristo o non crede infallibile la vera Chiesa di Cristo, cioè la cattolica romana. Appresso, anche a provare e dilucidare fra gli stessi cattolici questa autorità, e a spiegare le sante Scritture e i Padri della Chiesa e certi dogmi superiori all'intendimento ordinario delle persone, egli è di troppo necessaria l'assistenza della filosofia e il discernimento critico figliuolo della medesima filosofia.

Né già la fede e la teologia sdegnano il corteggio delle ragioni. Imperocché, quantunque i divini insegnamenti sieno in parte superiori alle ragioni umane, nondimeno eglino non sono mai senza ragione. E purché il filosofare de gli uomini non voglia sottoporre ciò che c'insegna la fede al fievole giudizio della ragione nostra; e purché non si pretenda di voler dimostrativamente intendere e spiegare e provare questo che solo ha da credersi e da riverirsi tacendo; e purché non si vadano moltiplicando le quistioni superflue, per sola vaghezza di disputare e non per necessità di imparare: ama la teologia di vedersi cinta di belle e poderose ragioni e volentieri accetta per sua ministra la filosofia, la cui lega è sempre buona col buono ed ottima coll'ottimo. Noi così vogliamo il nostro teologo. E tali il descriveva Clemente Alessandrino; e tali furono i principali dottori della Chiesa e i Padri e i teologi più rinomati. Sicché que' professori di teologia, i quali sì fattamente s'empiono di concetti e litigi filosofici per lo più barbari, confusi e inutili, e che ad altro poi non pensano se non a cavare dal cerebro mille sottigliezze vane, mille prosuntuose o lievi ragioni, mille quistioni curiose, trascurando intanto la necessaria ed amenissima erudizione della dogmatica; costoro, dico, non errano forse meno di quegli altri i quali di questa sola erudizione facendosi belli, o per dappocaggine o per falsa persuasione, lasciano di procurarle ancora il vigore della scolastica teologia.

Io potrei scorrere per tutti gli altri argomenti sopra i quali può esercitarsi la filosofia e dimostrare come l'*erudizione* le sia necessaria o le giovi, con darle polso, lena ed ornamento. Ma il reputo superfluo ed è meglio far viaggio e più tosto entrare nell'anima di alcuni per discoprirvi un giusto lor desiderio. Vorrebbero eglino e con ragione vorrebbero che si mostrasse loro finalmente come e con qual mezzo si possa divenire quel filosofo che noi cotanto commendiamo. Ingegnamoci di far trasparere alquanto più questa luce la qual pare che quanto più vi s'appressa per discoprire la sua natura tanto più si nasconda, simili all'anima ragionevole che tante cose intende, e pure così difficilmente intende e conosce se stessa. Già abbiám detto consistere la filosofia prima in sapere le idee, i primi principi e le massime generali delle cose, e poscia nel saper applicare a i particolari, che sono infiniti, queste idee,

queste massime e questi principi. Il primo sapere non è tanto malagevole, perché è anch'esso una sorta di erudizione. L'altro è di gran lunga più difficile. La natura, facendoci nascere ragionevoli, fa del pari nascere (secondo la sentenza di alcuni) con esso noi scritte nell'intelletto nostro certe leggi e cognizioni delle cose che dobbiamo praticare nel pellegrinaggio di questa vita mortale; o pure, siccome altri sentono, le va improntando nella mente nostra la meditazione, lo studio, la sperienza.

Non la finirei però io sì presto se volessi mettermi ad annoverare le idee generali e i primi principi e le loro divisioni e suddivisioni. In gran numero sono e in differenti spezie si diraman quelle che riguardano il vero, cioè che c'insegnano a discoprirne la verità delle cose, delle azioni, delle opinioni e de' ragionamenti, e per conseguenza il falso, gli errori, gl'inganni. Di maggior copia son quelle delle quali ci possiamo servire a distinguere il buono delle dette cose, azioni ed opinioni, considerandole o in se stesse o con tante relazioni e rispetti a tante altre cose, venendo noi per conseguenza a conoscere ancora il cattivo, il vizioso e il difetto loro. Una massima estensione poscia hanno quelle che riguardano l'ordine di tante cose create o tra loro stesse o col Creatore loro, e gli effetti a le cagioni o efficienti o finali o materiali o formali, sì delle medesime cose come delle operazioni e de' ragionamenti umani. Ogni scienza, ogni arte ha ed insegna anch'essa i suoi primi principi e le sue idee generali, le quali al pari dell'altre dette di sopra, sono come i semi, cioè picciole di mole, grandi di virtù. Imperocché le medesime regolano mille diversi giudizi e da loro si traggono infinite varie conclusioni e proposizioni e notizie. Anzi queste proposizioni e notizie anch'elle diventano talora primi principi, perché servono di fondamento ad altre non poche. Fra le discipline, poscia, che ci forniscono di queste leggi e idee, la più universale in quanto alla contemplazione si è la metafisica e la logica, la più utile in quanto all'operazione si è la morale, la più fidata maestra dell'ordine e delle proposizioni si è la matematica, e la più nobile tra l'altre, l'una e l'altra teologia, e tutte queste finalmente sono per se stesse all'uomo necessarie secondo i suoi diversi fini e bisogni.

Da che dunque si sono imparati e si hanno pronti quelli primi principi, queste idee, queste leggi e massime, sì della contemplativa come della pratica, l'uomo può dirsi giunto a possedere parte della filosofia. Resta l'altra che è la più malagevole, siccome dicemmo, ed è questa del saper applicar alle cose varie e a gl'infiniti particolari, tante belle regole e leggi, in guisa che col valersi di un primo principio non si venga disavvedutamente ad offendere un altro più rilevante principio, e acciocché s'adopere quello appunto che allora è necessario per decidere le cose secondo il vero, il buono e il bello. I principi e le massime sono ordinate e nelle occasioni debbono stare come i corpi fluidi, de' quali il più grave più s'accosta al centro, spingendo in alto i men gravi. Ingegno certamente e anche giudizio si richiede per abbracciare la gran copia di questi primi principi e formarne tesoro in noi stessi. Ma incomparabilmente più ingegno e giudizio esige l'altro impiego della mente umana, siccome quello da cui spezialmente dipende il filosofare nelle determinate occasioni. Mercé poscia dell'uno e dell'altro sapere, noi non solo arriviamo a ponderare qualunque cosa, azione, opinione, e ragionamento ci vien proposto e a darne diritto giudizio, ma eziandio possiamo esaminare gli stessi primi principi da noi posseduti e le idee e le massime generali, per vedere se sieno vere o false, buone o cattive, ordinate o disordinate, utili

o disutili e simili altre cose. Ciò si appella filosofare. Qualunque cosa, azione, opinione e proposizione è a noi proposta da esaminarsi col fine di conoscere se sia vera o no, buona o cattiva, ed abbia innumerabili altre qualità e denominazioni o essenziali o accidentali, e quali sieno o non sieno le cagioni sue, i suoi affetti, i suoi legamenti e rapporti con tanti altri oggetti: noi la prendiamo e la misuriamo con quel primo principio e con quell'idea che si conviene a questa tal cosa, azione ecc. Il ritrovarla conforme o non conforme a quel primo principio fa che noi sappiamo poscia pronunziare il sì o il no intorno ad essa con retto giudizio, alla qual operazione dell'intelletto nostro noi diamo nome di *raziocinio*.

Ora grande ingegno ci vuole per comprendere e potere speditamente scoprire coll'occhio interno le tante idee, i tanti primi principi ed assiomi, co' quali può avere attinenza il soggetto a noi proposto. Gran giudizio parimente è necessario per sapere appunto sciogliere quel primo principio ch'è allora necessario e non prenderne un altro in cambio del vero; poiché, siccome ogni corda della cetera battuta rende suono, ma solamente serve alla buona armonia quella che a luogo e tempo è toccata dal sonatore, così de' primi principi avviene servendo gli uni in certe determinate occasioni a farci dirittamente giudicare, mentre allora gli altri non saran buoni se non a farci cadere in giudizi stravolti. E quindi nascono per l'appunto gl'inganni ed errori tutti degli uomini. Ognuno finalmente, da ch'egli è animal ragionevole, se non è impedita la sua ragione, sempre l'adopera; ed egli va raziocinando e filosofando per quanto sa in tutte le azioni che dipendono dall'intelletto suo. Cioè, non sa nulla né pure il rozzo villano senza il suo perché, senza il suo fine. Ma i più errano e s'ingannano perché si fondano in raziocinando su principi falsi o pure perché ne usano degl'impertinenti ed incompetenti, mancando loro l'acutezza per discoprire e prudenza per scegliere quegli de' quali convien valersi all'occasione; virtù che non manca per lo più a gli attenti filosofi. Ora, ecco ciò ch'è filosofare; ecco la maniera colla quale si rintracciano e scoprono le ragioni e corrispondenze delle cose, e l'ordine o il disordine, e il vero o il falso, e il buono e il cattivo delle medesime. In questa traccia, in questo discoprimiento consiste il meglio del sapere, la perfezione del buon gusto e l'utilità più cospicua della filosofia. Si suol dire che è vastissimo ed oscuro il libro del perché. Niuno più de' filosofanti sa leggere in questo libro; perché cosa veruna loro non si presenta di cui abbia a trattarsi ch'eglino colla scorta della filosofia non s'ingegnino di rischiararla e spiegarla, esponendo le ragioni di lei e le cagioni e l'altre qualità da noi accennate, il più certamente o almeno il più verisimilmente che sanno e possono.

Costoro, in oltre, non men diligenza pongono in figurarsi che in confutare nella mente propria, o palesemente ancora occorrendo qualunque difficoltà ed obbiezione si possa fare alla sentenza che lor sembra la migliore. Bellissimo è in questo proposito ciò che Tullio scrivea di se stesso, come oratore. «Tres personas unus sustineo, meam, adversari, iudicis»<sup>16</sup>. E questo dee sempre farsi dal vero letterato filosofo in ogni discussione. Sempre bisogna aver davanti agli occhi o fingersi qualche avversario delle nostre opinioni, e fedelmente pensare alle ragioni contrarie ch'egli

<sup>16</sup> Cicerone, *De oratore*, 2, 24, 102.

addurrebbe e noi stessi addurremmo se fossimo gli avversari; dopo la qual cosa si può fare la persona di giudice con isperanza di non errare così di leggieri. Ma per ben valersi di questo segreto mal conosciuto da certuni, ci vuole una gran chiarezza d'ingegno; e una non minore sincerità e indifferenza di volontà purgata da tutte le passioni. Altrimenti non avremo occhi per iscoprire nella mente di questi o finti o veri avversari le opposizioni che far si possano; ovvero ci parran queste subitamente di niun polso o ci lusingheremo di averle in quattro colpi atterrate.

Dalle quali cose possiamo sempre più comprendere la necessità specialmente della logica, arte il cui uso non è ristretto alle sole ordinate dispute delle scuole, ma si stende per tutte quante le ricerche della verità e nel maneggio di tutta l'erudizione, sempre argomentando l'uomo savio per guardarsi dal falso e per raggiugnere il vero e per conoscere il buono e il bello. Non si veggono già per tanti buoni libri i sillogismi, gli entimemi e gli argomenti in forma; la forza nondimeno d'essi vi è dentro chiaramente riposta. E perciò, in trattando tutte l'arti e le scienze, andrai dimandando a te stesso: di questa mia pruova, di questa mia argomentazione potrei essere io contento se l'udissi usata ne' libri altrui e in bocca altrui per cavare questa tal conseguenza? Crederei io che altri avesse ragione e mi convincesse, ove non adducesse altro passo ed altra autorità che questa? Io, per esempio, voglio illustrare e spiegare questa oscura anticaglia attribuita a s. *Pier Crisologo*<sup>17</sup>: ho io abbastanza provato che questi due versi leonini, sì accuratamente rimati, possano convenire al secolo quinto in cui visse quel santo? Casualmente agli antichi scapparono fatti alcuni versi colle rime; ma di simili a questi, forse noi non ne troviamo se non ne' secoli bassi e molto posteriori al Crisologo. Sarebbe egli possibile che questo *Teodulo*, di cui citò i versi rimati come composti del detto secolo quinto, fosse vivuto alcuni secoli dopo e ch'egli fosse lo stesso che *Teodolfo* vescovo di Orleans? Se altri argomentasse, come so io, che giusto per cagione di questi versi il Crisologo è autore di una tale anticaglia, non mi parrebbe egli ciò una strana cosa? Rimarrei forse io soddisfatto quando mi volesse taluno provare che quel santo vescovo sapea la lingua ebraica solo perché in qualche suo sermone ha interpretato la parola *Jesus*, e sapea ciò che vuol dire *Abraham* e *Sarah* e *Jacob*? Non poteva egli aver ciò imparato da i libri di *San Girolamo* e da moltissimi altri autori cristiani, senza intendersi punto di quella lingua? Altrimenti qual sacro scrittore latino ci è che in questa guisa non si potesse provare peritissimo della lingua ebraica e della greca, quantunque niun d'essi veramente l'avesse né pure salutata da lungi? E ci sarebbe dubbio che io per forza facessi diventar caratteri greci ed ebraici quei di questa patena? Che direi io se altri così ragionasse e scrivesse? E potrei poscia trattener le risa quando altri sognasse cotante belle cose in questi che io penso essere misteriosi ieroglifici, e interpretasse con tante fantastiche spiegazioni questi sì scuri caratteri? Per verità, se ogni scrittore con tali interrogazioni andasse facendo il sindacato a se stesso, taluno potrebbe bene spesso dar meno da ridere e da sindacare a gli altri. E l'uomo valoroso ha ben da conoscere s'egli parla con fondamento o no,

<sup>17</sup> Pietro Crisologo (380 circa-450 circa), santo, dottore della Chiesa, vescovo di Ravenna (dopo il 425), è soprattutto noto per la sua attività pastorale e specialmente per l'oratoria.

e ha da saper immaginare qual effetto produrranno i suoi detti in cuore e in mente di quel tale e di quel tale uditore o lettore; e s'egli sarà creduto uomo vano, affettato, indiscreto, ingiusto, parlando così; e se queste parole irriteranno troppo altrui o gioveranno al bisogno o pervaderanno o saran credute ben fondate e assai chiaramente spiegate. E quando per cagione di esempio s'accorga che altri non persuaderebbono a lui con quelle ragioni e prove quella tal cosa, non ha poi da credere sì buoni gli altri da restar persuasi in udire da lui quelle stesse o somiglianti prove, autorità e ragioni.

E qui dee osservarsi questa o onesta furberia o nobile sincerità d'alcuni, i quali dopo aver fatta segretamente la censura a se medesimi, confessano poi leggiadramente quello che si può con ragione opporre a i lor detti e fatti. A chi legge o ascolta piace troppo di osservare che altri, o ne' ragionamenti famigliari o ne' libri, vada correggendo se stesso e palesando con gravità e confessando con grazia i propri suoi difetti e i segreti suoi affetti. Questa è una assai facile via di compararsi la benevolenza altrui e, oltre a ciò, poco luogo resterà a noi di criticare chi già si è riveduto da se stesso i conti. Adunque, buona logica in ogni occasione; e se non siamo perfetti, sappiamo almeno essere accorti e sinceri; né permettiamo mai che la nostra sola o memoria o lettura faccia de' libri, se non le assiste accuratamente per quanto si può il riguardo della filosofia argomentatrice, maestra di tutti e regolatrice di tutto. Perciocché, questo è quello che merita lode e lode maggiore che non fa l'erudizione; anzi siccome abbiam detto, senza il vigore o tacito o palese della filosofia, l'erudizione stessa non suol pascere né dilettrar molto i letterati veri. Saper ben ragionare, o sia raziocinare su tutte le cose, saper trovar le cagioni loro: questo è il primo vanto de' letterati, questo è quello che conduce l'uomo ad una non volgare felicità per sentimento anche di Virgilio: «Felix qui potuit rerum cognoscere causas»<sup>18</sup>.

Pogniamo, dunque, che taluno prenda a ragionare sopra un punto che a prima vista sembra lieve ed asciutto, ma che nondimeno tale non è, e potea aver luogo nella gran lite de' riti cinesi: io parlo de' *complimenti* e delle *cerimonie* che s'usano nel civile commercio de gli uomini. Comincia egli tosto a filosofare con que' principi che gli suggerisce lo studio dell'uomo, potendo ciò aprirgli le viscere della materia, siccome studio il più necessario per filosofare sopra la maggior parte delle cose e di cui niuno più utile in pratica può ritrovarsi. L'uomo è un picciolo mondo; e chi ben conosce questo picciolo può anche rettamente ragionare sopra infiniti oggetti del grande, i quali sogliono considerarsi quasi sempre con qualche relazione a noi altri. Per giugner dunque a ben conoscere questo picciolo mondo, fa d'uopo considerarlo prima in se stesso ed imparare la sua natura, sì per parte dell'anima come per parte del corpo. Poscia contemplare qual armonia e legame abbia colla materia corporea lo spirito incorporeo; e qual rapporto passi tra questa nobile creatura e il Creatore; e qual relazione abbia l'uomo stesso con gli altri uomini e con altre innumerabili creature. L'attentamente studiare queste cose può fornirci di un incredibile quantità d'idee, massime e primi principi che continuamente poi cadano in uso e in acconcio ne' ragionamenti nostri. Parte della teologia, parte della

<sup>18</sup> Virgilio, *Georgiche*, 2, 490.

fisica e metafisica e tutta la morale ci possono servire di maestre in istudio tale. E per *morale* io intendo non solamente l'aristotelica, ma eziandio un'altra morale, da cui essendo noi condotti a minutamente contemplare l'uomo in pratica, scorgiamo agevolmente co' nostri occhi gl'innumerabili difetti palesi e tante segrete macchine dell'uomo in azione, in conversazione, in pubblico e in privato. In tal maniera noi penetriamo nell'interno dell'uomo e meglio intendiamo qual sia vizio e quale virtù in lui; che sieno le passioni e i loro eccessi; che cosa il diletto o gli spaccia; e per qual fine e con quali finimenti egli operi; come l'opinione, come l'errore il governino; ciò che esiga in lui la ragione e ciò che s'usurpi il corpo e la forza dell'immaginazione e il disordinato amor di noi stessi; e come egli indirizzi tutte le cose a qualche sua o onesta o viziosa dilettazione. Queste ed altre simili notizie formano lo *studio dell'uomo*; ed è grand'uomo e gran filosofo chi è ben addottrinato in questo.

Pertanto se vuol trattarsi delle cerimonie e de' complimenti, sarà un superficiale ragionamento questo di colui il quale solamente con uno sfoggio d'erudizione se la passi e citi alla rinfusa in questo proposito autori greci, latini e italiani, e rapporti ciò che si costumò da gli antichi e si costuma oggidì da vari popoli o barbari o gentili. La più soda e più lodevole maniera di ragionare sopra tale soggetto, sarà quella di considerarlo secondo i primi principi e coll'investigarne le cagioni e ragioni. Si scorgerà dunque che la dottrina de i *segni a beneplacito*<sup>19</sup> occupa non picciolo sito nello studio dell'uomo. Essendo utile o necessario che l'un uomo comunichi all'altro i movimenti dell'anima sua, cioè gli affetti, i pensieri e i desideri suoi, non può egli farlo senza toccare e muovere gli altrui sentimenti e specialmente la vista e l'udito. Si sono accordati vari popoli e tutto di s'accordano tra loro a determinare certi segni che indicano gl'interni segreti dell'anima. Le parole e le voci son segni, i gesti, i simboli, gli emblemi e infiniti altri oggetti per istituzione o de' popoli tutti o di qualche nazione o de' letterati soli divengono o pure son divenuti segni di qualche altra cosa e massimamente de' pensieri umani. Ecco il più universale principio, ecco la cagione più generale di questo argomento. Appresso apparirà che vogliamo significare bene spesso ad altri uomini che noi gli onoriamo, ovvero gli amiamo: colui che può in qualche guisa giovarci, persuaso che sia che noi gli portiamo amore o riverenza, suole, o per gratitudine o per ambizione e sempre anch'egli per interesse proprio, farci de' benefizi o almeno astenersi dal nuocerli. Ora l'uomo ha inventato moltissimi segni che servono per comune consentimento a far palese questa benivolenza o quell'ossequio che noi professiamo ad altri. Consistono questi o in parole o in gesti o in doni ed in altrettanti sensibili atti, a buona parte de' quali diam nome di *cerimonie* e *complimenti*, e a conoscere ed usare i quali è tenuta ogni gentile persona, secondoché richiegono il tempo, il grado, il paese o altre simili circostanze. Ed ecco un altro primo principio e una cagione anch'essa generale, ma più vicina ed intrinseca alla materia proposta.

Poscia si può venire anche più alle strette colla stessa materia, individuando i *complimenti* e le *cerimonie*, e ricercando la cagion particolare per cui sono state instituite cotali significazioni d'onoranza e affezione. Noi, per esempio, a fine di far intendere

<sup>19</sup> Manifestazione di consenso.

l'umiltà e l'abbassamento dell'animo nostro in presenza de' maggiori, inchiniamo o il capo o il ginocchio davanti a loro. Ci caviam loro la beretta o il cappello, o perché tali ornamenti erano una volta segni d'autorità, o per dimostrarci più spediti ad intendere gli altrui comandamenti, o perché pare un inchinare il capo quell'inchinare ciò che copriva il capo. Camminando in due, il più degno si pone alla destra, acciocché egli abbia libera alle operazioni la mano migliore. Camminando in tre il luogo di mezzo tocca al più riguardevole, perciocché in tal guisa riesce a lui più facile il favellare con gli altri due. Nelle città prive di portici, quando piove e son fangose le strade, il dare ad altrui la parte vicina al muro è segno di riverenza, essendo questa parte per l'ordinario la più agiata per camminarvi allora. Se noi disamineremo in tal guisa cotante altre cerimonie a nostri tempi usate, ritroveremo di ciascuna o il vero o il verisimile perché. Altresì, ci avverremo in una infinità di vari complimenti di parole i quali tutti prendono anch'essi l'origine da i suddetti principi.

Si vogliono finalmente riportare a questa materia altri principi della morale filosofia e dell'esperienza civile che qui non monta riferire; ed allora noi potremo incominciare a dividere la materia e a profferire de' sani giudizi intorno ad essa. Ci sarà allora palese che molti di questi segni furono saggiamente inventati, altri sono ridicoli, altri incomodi e tutti equivoci, e che lo stesso segno, secondo la diversità de' paesi, può denotare contrarie cose e che ne i segni bisogna sempre badare all'intenzione de' gli uomini in usarli. Conosceremo, inoltre, quali si convengano a Dio e quali a gli uomini; e quali a' principi e quali a gli altri cittadini; e come l'adulazione se ne vaglia con eccesso; e come l'ignoranza o la stessa adulazione facciano talora comune a gli uomini i segni destinati per onorare Iddio; e in quali congiunture e in quai tempi e luoghi, e a' quali persone sieno convenevoli o disconvenevoli somiglianti cerimonie e complimenti. Del pari, ci apparirà come non solo fra' cinesi, ma eziandio tra gl'italiani passino in abuso, eccedendosi nello scrupoloso ricercamento o nella smoderata pratica delle medesime cerimonie; e come possa divenire virtù e rendere la vita più sciolta e la conversazione men tediosa l'astenersene tal volta, o pure come sia gentilezza l'abbondare in esse e rusticità altre volte lo scarseggiarne; e quando in ciò debba il cittadino conformarsi a gli altri, ovvero senza taccia di singolarità o di mala creanza egli possa trascurarle. Moltissime altre cose dedurremo da' tali principi, e così avverrà che noi filosoficamente parleremo di questo argomento che pure non è di sì alto rilievo come tant'altri. E ciò fatto, allora sì che lodevolmente noi serviremo a così ben fondato ragionamento, dividendolo acconciamente, fortificandolo colle pruove che può suggerirne l'erudizione scelta e non dozzinale, e ornandolo poscia colle citazioni de' gli autori e de' gli esempi o antichi o moderni, e infiorandolo, se così anche si vuole, con ingegnosi versi e passi altrui a proposito, cioè senza che questi compariscano mendicati o incitati troppo da lungi, e senza che si riconosca che il nostro dire serve a quei versi e passi di scrittori e che s'è faticato per far loro il letto, quando ragion volea ch'essi più tosto servissero al nostro dire e naturalmente cadessero al nostro ragionamento. Così riescono utili i libri, così possono promettersi di vivere lungamente: sì perché hanno il fondo ottimo né consistono in soli festoni, e sì perché pascono ed appagano l'intelletto, né sono indirizzati ad erudire la sola memoria, né ci erudiscono con poco garbo e molto stento.

## II

### UNA SCIENZA PER L'UOMO

DALLA LOGICA PER GLI GIOVANETTI  
DI ANTONIO GENOVESI

#### *Considerazioni su le scienze*

§ I. Io dirò qui di certe cose le quali, come gli animi umani sono ostinati ne' sentimenti che hanno appreso da fanciulli, potranno per avventura dispiacere ad alcuni. Ma se io non intendo che di giovare e promuovere il ben delle necessarie e utili cognizioni, chieggo perdono a chi sia tanto delicato da offendersene. Consideri che le medicine anche le più leni, dove si applicano a morbi vecchi, riescono dolorose.

§ II. Giovanni Locke nell'estremo capitolo dell'opera sua famosa, *Sulle forze dell'intendimento umano*<sup>1</sup>, stima che tutte le scienze non possono né debbono avere per iscopo che o le *cose* o le *azioni* degli uomini o la *comunicazione* de' pensieri degli uni agli altri. Noi abbiamo qui sopra seguito questa divisione. Abbiamo anche ripartito questi oggetti in altri minori e mostrato a' giovanetti brevemente le parti dello scibile che convien coltivare, se vogliono essere utili a sé e alla patria. Esaminerò ora qui, il più brevemente ch'io possa, quanto noi altri italiani siamo in quelle avanzati, e principalmente noi di questi regni. Comincerò da certi principi che importa di sapere.

§ III. Locke dice: Le scienze delle *cose* non sono che di pura contemplazione e meramente speculative; quelle dell'*azione umana* son pratiche e indiritte alla nostra felicità; le *scienze logiche* servono alle une e alle altre.

§ IV. Tutte le scienze e tutte le arti hanno i loro fini. Da questi fini debbono nascere i principi su de' quali si vogliono condurre; ma questi fini tutti prendonsi dall'interesse che vi ha l'uomo. Non vi ha niuna scienza tanto astratta e speculativa, il cui fine non sia l'uomo medesimo, niun'arte che non debba servirgli. Chi studia questi fini troverà subito i principi della scienza o arte che imprende a trattare, e vedrà come migliorarla.

§ V. In tutte dunque le scienze e le arti si vuol mirare tre punti: 1° necessità, 2° comodità, 3° piacere del bello. Nell'architettura, per cagion d'esempio, v'è il necessario per l'uomo, l'utile, il bello e dilettevole. È il medesimo dell'agricoltura, della

Per la trascrizione del testo si è fatto riferimento all'edizione contenuta in A. Genovesi, *Logica e metafisica*, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1835, che tiene conto delle revisioni e delle aggiunte dell'autore pubblicate postume. È qui riprodotto il capitolo V del libro V (pp. 244-291).

<sup>1</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, XXI.

manifattura, dell'arte balistica, della nautica, di tutta la meccanica, dell'astronomia, della fisica, della medicina, ecc. Le regole perciò di maneggiarle sono le seguenti.

§ VI. 1° *La prima mira dev'essere il necessario; il comodo e il bello gli si vuol sacrificare.* Se un architetto attendendo al bello, mancasse nelle parti necessarie, sarebbe da dichiararsi un bue. E il medesimo è di ogni altra scienza o arte. 2° *Il bello si vuol sacrificare al comodo.* Un bell'istrumento d'arte, ma scomodo e difficile a maneggiarsi; una bella, ma scomoda casa, nave, carrozza, veste, scarpa, ecc., può piacere ad uno stravolto che vive in sulle fantasie, non ad un uomo di giudizio.

§ VII. Sul bello è difficile che si possa dir nulla che paia bello sempre e a tutti. V'è veramente un bello naturale e questo, secondo me, consiste nella *semplicità, utilità, diletto* il maggiore possibile. La semplicità nasce dall'unità delle parti. Parti bene assortite e comode, utili, dilettevoli costituiscono il bello generale e sodo. Ma gli uomini non veggono sempre la maggiore semplicità, né il miglior comodo; e il diletto ha tante forme quante il costume. E di qui è che delle volte si è veduto il troppo composto e caricato, né gran fatto comodo e utile, riuscir dilettevole ed esser tenuto per bello, ancorché ne' tempi più rischiarati sembrano ridicole smorfie.

§ VIII. Ci son certe arti che paiono unicamente inventate per piacere, come la scultura, la pittura, la poesia, la musica, ecc. Diconsi le *belle arti*. Voi non vi trovate del *necessario*, ma vi è però dell'utile che nasce dal piacere. Dunque in questo l'utile viene nella classe del necessario. Sicché la prima regola vuol essere *che sieno utili*. Il maggior utile possibile è dunque il loro PRINCIPIO. Ma perché l'utile nasce dal piacevole, il piacevole vuole esser il maggior possibile. Ora il piacevole in queste arti nasce dalla maraviglia, dal timore, dall'amore, dalla letizia, dalla compassione, dalle ire, dalle passioni in somma. Perché il diletto è piacere e il piacere è il figlio del dolore. Se il pittore, lo scultore, il musico non desta solletico, ch'è il dolore di cui si tratta, e non possiede l'arte di saperlo placare subito che l'ha eccitato, non piace. L'opere loro vogliono destare de' momentanei pizzicori successivi. Nascendo e morendo ad ogni istante generano un successivo piacere. Questo non si può ottenere senza continui tocchi di passione. Ogni passione è egritudine, cioè dolore; momentanei tocchi di passioni e successivi, sicché continuamente nascano e muoiano, succedendo all'egritudine il piacere, fanno il bello di queste arti. Per questo il maraviglioso, il curioso, il generante misericordia, ira, timore, ecc., piacciono; ma vogliono esser piccoli tocchi e non cannonate che stonano e spiacciono. I poeti, i pittori, gli scultori, i musici de' secoli barbari volevano stonare; il lor piacere durava poco e presto diveniva noia.

IX. Per me non mi pare che vi possa essere scienza di cosa nessuna tanto speculativa e astratta che non ci riguardi in conto alcuno, cioè che non possa o giovare alla nostra felicità o nuocerle. Tutto è connesso in questo mondo; non ci è perciò cognizione di veruna cosa del mondo che non c'interessi. La metafisica, tutte le scienze fisiche, il calcolo, tutte le parti della geometria e ogni altra scienza contemplatrice può farci come il più gran bene, così come il più gran male, secondoché ella sia bene o male maneggiata.

§ X. Le idee di una prima cagione di ogni essere, della cura ch'egli ha del mondo, dell'amore e timore che le dobbiamo, delle leggi con cui governa l'universo e ogni sua parte, delle pene e de' premi de' buoni e de' malvagi, che costituiscono il fondo

della metafisica e della teologia, fate quanto volete, sono e saranno sempre le idee che più che ogni altra occupano e occuperanno sempre le menti di tutt'i popoli selvaggi, barbari, culti, ignoranti, dotti. Sarebbe empio e stolto il tentare di svellerle; e son sicuro che si potrebbe più facilmente riuscire a sbarbicar dalla terra gli uomini che a privarli di ogni religione. Ma quando anche si potesse, sarebbe egli l'interesse del genere umano? Certi cervelli matti che l'han tentato, a guisa de' giganti delle favole, conoscevano poco l'uomo<sup>2</sup>. Anzi, è importante non solo di conservarle intatte, ma di dar loro, per meglio acconciarsi alla comune debolezza, più che si può di un lume corporeo e più tosto grossolano che no, purché però non vengano ad esser guaste e nocevoli; e mantenerle poi in quel lume ricreante la debolezza dell'uomo<sup>3</sup>.

§ XI. La metafisica dunque e la teologia saranno eternamente l'occupazione degli uomini. E perché di tutte le notizie delle cose niuna tocca più e più solletica gli animi umani quanto quella di queste scienze, né vi sono altre cognizioni da cui ci lasciamo più regolare in tutto ciò che facciamo o non facciamo quanto le metafisiche e le teologiche, mi pare che queste scienze dovessero meritatar maggior attenzione de' grandi uomini amanti del ben pubblico che non sembra che oggi si faccia. Quei filosofi e matematici che le disprezzano e che le vorrebbero lasciare inculte non pare che capiscano i veri interessi del genere umano e, con ciò, i loro propri, niuno interesse e di niuno potendosi separare da quello del tutto di cui si è parte.

§ XII. La metafisica e la teologia debbono dunque studiarci a rappresentarci la divinità e l'ordine che tiene nel governo di questo mondo, per quell'aspetto che può meglio riempirci di virtù, cioè d'amore pel supremo essere e padre di benevolenza pel genere umano, di temperanza in noi medesimi, di fermezza in mezzo a' mali, di speranza nell'esercizio della virtù, di timore all'aspetto dei vizi, di moderazione nell'uso de' beni, di placidezza, affabilità, urbanità, pazienza nel tratto: finalmente per quell'aspetto che più e meglio ci unisce e fra noi e col sovrano del mondo. Allora queste scienze fanno la felicità degli uomini. Né vi sarà mai né arte né scienza di altro genere che più possa ammolire l'uomo, animale di sua natura elastico, ghiribizzoso, fantastico, iracondo, vendicativo; perché non ve ne può essere un'altra più conveniente alla natura umana e più atta a domarla. Ma se elleno operano pel rovescio, introducendo opposte divinità o false, rappresentandoci Dio come nemico degli uomini che si delizia nella nostra miseria, mostrandoci l'ordine del mondo pel falso aspetto, generando sospetti, odi, guerre, persecuzioni e, a questo modo, dissociando gli uomini, si potrebbe immaginare un veleno più atroce e una più gran causa di male e di distruzione? Di tanta importanza è adunque il come queste scienze si maneggino.

<sup>2</sup> Se voi non date a' popoli una metafisica ragionevole, se ne faranno una o ridicola e disonorante la ragione, o disumana e crudele. Nel Messico certe feste solenni costavano la vita a cinque o seimila prigionieri che si sacrificavano a quelle divinità, cioè alla rabbia e superstizione de' sacerdoti de' tempi. (n. d. a.)

<sup>3</sup> Si vorrebbe loro ripetere spesso un divin detto di Platone: φιλόσοφον εἶναι πλῆθος ἄδυνάτων ἐστὶ. *De republica*, p. 494, tomo II, Serrani. (n. d. a.)

§ XIII. Ma appunto in queste scienze noi altri italiani siamo ancora assai addietro della loro vera perfezione. La prima proprietà della metafisica e della teologia è di essere le più brevi che sia possibile, perché è delle scienze motrici dell'animo umano come delle vette, se le allungate soverchio si piegano, si sbandano e perdono la loro forza. La seconda è di esser le più nette e chiare che si possa fare, perché al buio, in cambio di un lume governatore de' passi, si vedranno qua e là mille scintille tenebrose che fanno smarrire la vera via. La terza è di esser pacifiche, perché l'aspresza e la stizza irrita e fa partiti, e ogni partito nuoce alla verità e alla tranquillità della vita. La quarta è di essere disinteressate, perché come quel che regola la vita diviene interesse di chi l'insegna, i popoli sospettano di frode. La quinta è di esser semplici: non si adorna mai il vero importante senza metterlo in discredito.

§ XIV. Che fare? Io abolirei tante scuole di metafisica e teologia scolastica e in lor cambio introdurrei un po' più di teologia fisica, perché il secolo è filosofico e perché ogni idea di metafisica che non è analizzata per la cognizione delle cose di questo mondo non ha certo fondamento e divien vana e disprezzevole. I principi fisici del cavalier di Newton, la teologia fisica di Derham<sup>4</sup>, l'opera di Niewentit<sup>5</sup> e altre di simil fatta vagliono centomila volumi di frasche e di arzigogoli di quegli Avicenni, Averroi, ecc. Ecco la vera metafisica.

§ XV. Molte poi di queste scuole le convertirei in cattedre di corti e lampeggianti estratti di divina Scrittura e di catechismo. Sentir la voce di Dio, sentirla colla sua propria grandezza e unione, spiegarla con la nettezza e semplicità de' primi savi cristiani, annunziare semplicemente la voce della Chiesa universale senza dispute né parti, parmi la più bella e la sola utile teologia. Perché quando la teologia non tende a far gli uomini più giusti, più moderati, più umani, meno confidenti nella presente vita più nell'altra e vera; quando non tende ad unire non per forza ma per amore tutto il genere umano, è o inutile o nocevole: se questo è lo spirito della teologia cristiana, la pace, l'amicizia, la carità, la pazienza, perché abbiamo noi a guastarlo colle nostre triste e altiere indignazioni?

§ XVI. In tutte le scienze si richiede per i giovani una ben fatta istituzione che serva di manuduzione. Questa ci manca tuttavia in teologia. Si crederebbe che il p. Mabillone avesse prescritta per modello la teologia di Episcopio? Io ho molte ragioni da disapprovare l'avviso di questo grande uomo; ma so che l'opera che si richiede non può esser l'opera che d'un uomo universale, filosofo di buon gusto, storico e versato nell'arte di trattar le scienze. La scienza teologica, cioè di Dio, cagion prima del *mondo*, potrebbe separarsi dell'intutto dalle scienze delle cose del

<sup>4</sup> William Derham (1657-1735), autore della *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation* (1713).

<sup>5</sup> Bernard Nieuwentyt (1654-1718), medico e matematico olandese. Tra le sue opere, la più conosciuta fu *Het regt gebruik der werelt beschouwingen, ter overtuiging van ongodisten en ongelovigen* (*L'uso corretto della contemplazione dell'universo per la convinzione di atei e increduli*), pubblicata nel 1715 ad Amsterdam, diffusa nella traduzione inglese (1718) e francese (1725).

*mondo* donde egli primamente si conosce? Dalla storia de' popoli o vecchi o presenti? Dalla cognizione delle antiche lingue? Dalla critica? Un'istituzione dunque teologica richiede la mano di un filosofo, geometra, antiquario, incallito nell'arte placida di maneggiare i sistemi scientifici. In mezzo a tanti libri teologici ci manca ancora il più necessario per la vita pratica<sup>6</sup>.

§ XVII. La teologia cristiana ha i suoi *preamboli*, come li chiama S. Tommaso e i suoi *principi*. Tutti i dogmi che la retta e comune ragion degli uomini dimostra, cioè la più pura teologia naturale, son preamboli della cristiana. Perché Dio, creatore e padre della natura, non potrebbe distruggere quel che ha fatto creandola con quel che fa sollevandola. Dunque un primo principio della teologia cristiana debb'essere che la vera fede non dee distruggere la retta ragione.

§ XVIII. È una dottrina così della natural teologia, come della rivelata, che Dio non ha creato né conserva il mondo per veruno suo bisogno, essendo egli in sé e per sé solo beatissimo. Di qui seguita un secondo principio di teologia cristiana, che *Dio non ci ha parlato pe' profeti e per gli apostoli per veruno suo interesse, ma pel nostro*, affinché noi, divenendo ubbidienti alla sua legge, *siamo uomini dabbene, disciplinati in tutte le opere giuste e oneste*. E perciò essendo il fine d'ogni legge di Dio la perfetta carità e 'l fine l'anima di ogni legge, le leggi rivelate non si vogliono tirare ad altro senso che a questo; cosicché sia un guastarle con interpretarle altrimenti. E così il primo carattere di vera religione è L'ESSERE UTILE AL GENERE UMANO.

§ XIX. Quando parlano, i profeti e gli apostoli suppongono degli uomini ragionevoli, forniti del senso comune, non degl'irrazionali. Sarebbe inutile, e perciò indegno di Dio, dare agli uomini delle leggi opposte al senso comune della ragione. LA GRAZIA NON DISTRUGGE LA NATURA: è massima di tutta la teologia cristiana. Queste leggi debbono dunque rilevare la ragione umana, debbono reggerla, debbono sottrarla dall'imperio delle false passioni, debbono farle vedere il suo vero interesse; ma elleno non possono essere impiantate che sulla ragione, vale a dire debbono esser da lei intese, debbono sapersi adattare a' casi particolari pel discorso ragionevole. E in questo senso credo che la Scrittura chiami l'ubbidienza alle leggi divine *obsequium rationale*; e per questo medesimo esser detto «nolite credere omni spiritui»<sup>7</sup>. Dio, dice l'autore della *Lettera agli ebrei*, chiama Abramo, gli comanda di sacrificar suo figlio, Abramo ubbidisce (*credidit ἔπεισε*): questa ubbidienza rende Abramo giusto. Abramo, dunque, perché quest'ubbidienza gli fosse imputata a giustizia, dovette esser persuaso che Dio, non altri, il comandava. Egli adunque ragionò: «Dio è sovrano, signore di ogni cosa; ritoglie dunque il suo; non debbo dunque esitare un momento a renderglielo». Senza questa persuasione (*fede*) avreb-

<sup>6</sup> Questa parte morale (sia detto con buona pace e per quel verso che qui conviene) è stata più giudiziosamente e con più profitto del lettore trattata da Filippo Limborchio che da mille de' nostri casisti (n. d. a.). Philippus van Limborch (1633-1712) è stato un teologo rimostrante olandese, autore delle *Institutiones theologiae christianae, ad praxin pietatis et promotionem pacis, christianae unice directae* (Amsterdam, 1686).

<sup>7</sup> 1 Giovanni, 4.

be operato da stolto, e la sua ubbidienza sarebbe stata un moto, non una virtù. Il terzo principio della teologia cristiana è dunque: *Dio richiede un ossequio razionale.*

§ XX. La teologia cristiana è fondata su la parola di Dio. Questa parola, come consta dalla storia, fu prima predicata, poi scritta. La predicazione contiene le parole e lo spirito delle parole; la Scrittura le parole. Dunque il quarto principio della nostra teologia è di non avvanzar nulla a nome di Dio che non sia insegnato nella Scrittura e nella tradizione apostolica. Ma per pescar le tradizioni, si vuol badar a non confondere le private opinioni degli scrittori ecclesiastici col senso della *Chiesa Universale*. S. Agostino, ex. gr., delle volte è testimonio di ciò che si credeva a' suoi tempi, e questo è tradizione; e delle volte è autore de' suoi sentimenti.

§ XXI. La teologia, dunque, ha bisogno della critica, perché ha bisogno d'intendere le parole divine, scritte o predicate. Il quinto principio sia dunque *rettificate il Dizionario teologico*. Questo vuol dire: *vedete se col decorso de' tempi le parole divine sieno per l'uso popolare scritte a significar altre idee che non ebber dapprima*. Ora è certissimo che molte parole ebrae a tempo di Mosè avevano altri sensi che non ebbero negli ultimi tempo della repubblica ebrea; e molte diversi da quelli che ebbero nel secolo apostolico. Or perché la teologia cristiana non può esser fondata che sulla sola parola di Dio, si vogliono ridurre le parole di cui si serve a' primi sensi dove se ne sieno distaccate. Per esempio, la parola *chiesa* significò tutta l'adunanza de' cristiani, laici, chierici, maschi, femmine, fanciulli, adulti, vecchi, ricchi, poveri, sovrani, sudditi, ecc.; sotto i loro pastori ch'erano i più vecchi (*presbyteri*), dottori, *episcopi*, cioè ispettori, regolatori, custodi, ecc.; donde segue che un pastore della chiesa è pastore di tutti ed è ministro di tutti in ciò che è il suo mestiero; perché Gesù Cristo venne *ministrare*, non *ministrari*, cioè *a servire*, non *ad esser servito*, e così lasciò i suoi discepoli *ministri*, non *signori*. Ma poi questa parola si trasse a significare altre idee, e generò conseguenze non solo ignote a' primi cristiani, ma desolatrici di molte chiese. La parola *canone* significò una regola di costume fondata su la sola carità; poi fu tirata a significar legge armata di *jus* coattivo del corpo. La parola *fede* spiegò l'ubbidienza alla divina parola, nata da intima persuasione dell'imperio, della veracità, della bontà di Dio; poi separossi dall'ubbidienza e fu tratta a significare una credenza astratta e teorica. Così, «qui crediderit salvus erit»<sup>8</sup> significa: chi reputerà seco l'autorità che ha Dio di comandarci, la bontà che ha per noi, la cura che si prende per la nostra salute, e secondo ciò ubbidirà alla sua legge, eseguendola appuntino, non solo colle parole e con i fatti, ma col cuore, stimandola e amandola, come la sola via della sua salute, costui sarà salvo; e chi *non crediderit*, cioè non farà niun conto di Dio e della sua legge, e si darà a vilipenderla, a conculcarla, è già dannato. Dunque, il teologo cristiano vuol esser versato nelle lingue de' testi della Bibbia, nella storia ebrea e cristiana, e maneggiar tutto da maestro con riflessione e giudizio, non affastellando citazioni senza intelligenza, ma intendendo tutto e applicando con nettezza e ordine.

<sup>8</sup> Marco 16, 16.

§ XXII. Ne' secoli barbarici si coniarono moltissime parole ignote ne' primi tempi. La maggior parte ebbero per sorgente la filosofia peripatetica, ma venutaci dagli arabi e da' mori; non si può negare che si fatte parole non sieno delle volte necessarie a spiegare certe nuove maniere di pensare e di farsi capire, non aliene dalle dottrine sacre. Ma ve n'ha infinite, parte vote, parte d'idee confusissime, parte che sanno troppo la metafisica araba. Anche questo dizionario si vorrebbe rettificare. Per esempio le parole *materia* e *forma* in cose sacre potrebbero prendersi troppo peripateticamente; le parole *atto primo*, *atto secondo*, *forma sostanziale*, ecc., troppo confusamente. E delle volte *emanazione*, *intelletto agente*, *intelletto passivo*, senz'alcuna nozione, ecc.

§ XXIII. V'ha tanto nella metafisica quanto nella teologia certi problemi da aversi oggimai per insolubili a uomini i quali filosofano di buona fede e pel solo amore del vero e della pace. Dunque non vi si vorrebbe perdere più del tempo che si può spendere in cose più utili. Uno di questi è: *perché Dio ha egli permesso il male?* S. Agostino dopo avervi molto meditato e scritto, risponde delle volte in due parole: «in profundo latet sed OCCULTO iudicio». Pietro Lombardo l'imita «ipse novit». Il conato di Leibniz (cioè di King<sup>9</sup> arcivescovo di Dublino) è il più grande che siasi tentato mai dagli ingegni umani, ma non è poi che un'ipotesi.

§ XXIV. In questa sorta di problemi, dove non si vede risoluzione metafisica, mi piacerebbe una soluzione morale la più a noi verisimile; e vorrebbe essere quella che più potesse giovare a sostenere la virtù e la vita degli uomini. Tutti i metafisici dovrebbero convenirci anche per loro interesse. Questa soluzione nel nostro problema mi parrebbe che fosse che Dio ama di veder gli uomini più prudenti per evitar gli errori, più temperanti per essere savi e umani, e più forti per sostenere i mali; che non gli piace di coronare della corona della gloria che non finisce, né di far eternamente felici che i prudenti, i temperanti, i forti, i virtuosi. Se questa soluzione non è metafisica, cioè se non soddisfa i grand'ingegni, è morale, soddisfa alla moltitudine ed è buona, consolatoria, utile. Mi piace un detto di Pindaro, consideratamente lodato da Platone: «la speranza, dic'egli, è la dolce nutrice della vecchiaia», ἔλπις γηποτρόφος.

§ XXV. Un de' problemi teologici che anch'esso è, secondo me, da aversi per indissolubile è: *la grazia è generale o particolare?* Il che torna a quest'altro: *Dio si manifesta più per l'attributo della bontà o per quello della giustizia?* Tertulliano era buon metafisico e dice di no. Ma i teologi contrastano su la grazia universale e delle volte colle sole forze fisiche.

§ XXVI. A dirla a prima vista, pare difficile la soluzione medesima morale di questo problema. Un antelapsarista predestinaziano dice: «Dio è di pochissimi per decreto antecedente». Questo può mettere in disperazione molti buoni. Un latitudinarista sostiene: «Dio è di tutti per decreto finale». Questo rende arditi i malvagi. Qual mezzo, dirà taluno, tra due punti contraddittori. Io direi (ma direi io): «Dio è

<sup>9</sup> William King (1650-1729), autore del trattato *De origine mali* (1702) discusso da Leibniz nell'*Essai de théodicée* (1710). L'opera prefigurava alcuni argomenti della teodicea di Leibniz.

di tutti e di nessuno». Dio è di tutti coloro che si studiano di essere giusti, onesti, e non è di nessuno di quelli che non si curano né della giustizia né della virtù. E se un metafisico, cioè un teologo, mi domanda, «perché potendo egli, siccome onnipotente, non li rende tutti amanti della giustizia e della virtù?» Rispondo *ipse novit* e vado a vedere se posso far altro di meglio.

§ XXVII. Locke crede che la maggior parte delle scienze fisiche non sieno che speculazioni. Forse non ha spiegato tutto il senso dell'animo suo; ma se non è altro mi perdoni se ardisco dirgli ch'è o corto o falso. Non ci è parte di questo mondo corporeo a cui noi altri quaggiù non siamo connessi, dunque non vi è scienza fisica che non possa interessarci o in bene o in male. L'astronomia, la geografia, la cronologia sono scienze che bisogna vivere come selvaggi. L'aerometria, l'idrostatica, tutta la statica e la meccanica sono di grandissima importanza per la vita animale per l'arti, pel commercio. I popoli che non ne hanno sono barbari; quei che l'hanno false sono aggirati da' mali delle loro false teorie. Dove son vere e luminose e sparse nel pubblico, l'uomo vi vive meglio e vi sa far molto con poca forza. La storia naturale, la fisica generale, la chirurgia, la notomia, la medicina hanno la stessa natura di giovare assaissimo, dove sien vere; e di nuocer tanto quanto niun altro male, dove son false.

§ XXVIII. In tutte queste scienze l'Italia, dopo le lunghe tenebre sparse da' popoli del Nord, accese prima il lume, mostrò prima i buoni passi, ma lasciò poi fare agli oltramontani. Queste scienze richieggono applicazione lunga e faticosa; han bisogno di strumenti per l'osservazioni e le sperienze; di unione, perché si faccian bene; di viaggi, perché si veggano le cose per molti lati. Dunque, vi vogliono accademie, fondi, premi. Voi vedrete in tutta Italia un'infinità di università piene di cattedratici, di leggi, di canoni, di teologia, la cui moltitudine, anzi di rilevare, imbroglia e opprime le cose umane; perché è impossibile che non sieno di molti dispareri e parti dove son tanti maestri in divinità, in legge, in regole; e questi dispareri tendono a toglierci ogni lume delle regole del vivere; e poi di quelle cattedre di storia naturale, di scienza fisiche e meccaniche appena certe squallide e smunte. Dunque, siamo indietro nel buon sapere. Io ridurrei tutte le cattedre legali alle instituta e la scienza pratica delle leggi a semplici catechismi, e fareigli insegnare al pubblico come s'insegna il catechismo a' ragazzi.

§ XXIX. Parlerò ora a' miei concittadini di questo regno. Non sappiamo la geografia di un piccolo Stato: non abbiamo una meridiana, una carta, una misura. Tutta la storia fisica del paese ci è ignota. Un'infinità di specie di grani, de' delicati oli, de' vini squisiti, de' gelsi e delle sete, delle pecore e delle lane, de' lini, delle canape, della bambagia; gomme, resine, zafferano; un'infinità di frutti e utilissime erbe medicinali, alberi da lavoro, pietre, minerali, ecc. Chi ha scritto la storia di queste cose? Chi ha esaminato la natura del suo paese? Chi ha studiato come migliorare qualcuno di quei capi? Che bella e casta provincia pe' nostri grandi ingegni! Ma mancano ancora delle accademie e de' premi. Si può nondimeno far qualche cosa privatamente: si spaventeranno alcuni della grandezza della materia. Be'. Ciascuno ne coltivi una piccola parte. Queste parti ben fatte sarebbero poi in mano ad un savio la materia di una geografia fisica e di una storia naturale universale del paese.

§ XXX. La seconda classe delle scienze del signor Locke è quella che ha per oggetto l'azione degli uomini, dic'egli. Su questo fondamento stima essere appoggiate tutte le scienze morali. Né è dubbio che le scienze morali non tendano tutte quante che a regolar l'azione dell'uomo, né ad altro fine che alla felicità; e nondimeno non è questa sola azione che costituisce la materia di quelle scienze. Anzi quei che l'hanno finora trattate non hanno per la maggior parte sbagliato che per non aver preso a considerare che la sola azione.

§ XXXI. Le azioni nostre nascono dalla nostra natura, mossa da quei rapporti delle cose esterne che crediamo poterci far del bene o del male. Dunque il primo fondo delle scienze morali è la natura umana; il secondo i rapporti delle cose che ci circondano; il terzo le leggi di questi rapporti.

§ XXXII. Sono nella natura umana a considerare tre parti, il cuore, l'intelletto, il corpo. Per avere de' corpi di scienze morali che possano giovare all'uomo, si richiede che si analizzino tutte e tre queste parti. L'uomo è un animale; dunque l'analisi del corpo è di prima importanza a conoscerlo. L'uomo è il più sensitivo degli animali e come dicea leggiadramente S. Evremont, un *rendez-vous* di passioni<sup>10</sup>, che sono il principio motore per cui opera. È necessaria dunque l'analisi del cuore. Finalmente l'uomo ha una forza d'intelletto che va dall'infinito piccolo all'infinito grande, marciando sempre per ordinate progressioni, e perciò è necessaria l'analisi dell'intelletto.

§ XXXIII. Quasi tutti i moralisti son mancanti in qualcuna di queste tre parti. I greci e i latini analizzano il cuore, ancorché superficialmente; non si curavano quasi nulla della macchina e poco dell'intelletto. Dopo che Locke ci ha data l'arte di analizzar l'*intelletto*, Bonnet<sup>11</sup>, *l'anima*, e Haller ha analizzato il corpo animale, sarebbe scipito, freddo e poco utile un moralista che senza farsene carico pretendesse di analizzare, perché l'analisi del cuore dipende necessariamente da quelle due altre.

§ XXXIV. Ma l'analisi poi del cuore è come la midolla delle scienze morali. Sono nel cuore umano, siccome in tutte le sostanze di questo mondo, due forze opposte fra loro. I fisici chiamano quelle *centripeta* e *centrifuga*: io chiamerò queste *concentriva* e *diffusiva*. Per la forza concentriva (l'amor di noi medesimi) vogliam tutto trarre a noi; per la diffusiva tutto dare agli altri. Ciascuna di queste forze dove opera solo, distrugge l'uomo. La sola concentriva il distacca dalla specie e l'assola; e l'uomo è un animale che non può viver solo. La sola diffusiva lo distacca da sé e l'annienta. Quanti si sacrificano pe' figli, per gli amici, per la patria? Quanti per misericordia di qualche infelice, per amore? Dunque la felicità dell'uomo è posta nell'armonia di quelle due forze.

§ XXXV. Quest'armonia vuol essere una mezza proporzionale. Ma sarà ella aritmetica, cioè egualmente distante da' suoi estremi, siccome ha creduto Aristotile,

<sup>10</sup> *Saint-Évremoniana ou Dialogues des nouveaux dieux*, à Paris, chez Michel Brunet, 1700, p. 239: «Le monde est un rendez-vous de toutes les passions».

<sup>11</sup> Il *Saggio analitico sull'anima*, che io non ho veduto che a questi giorni, è un'opera del maggiore attentato di cui sia capace la filosofia (n. d. a.). *L'Essai analytique sur les facultés de l'ame* di Charles Bonnet era stato pubblicato a Copenhagen nel 1760.

o una geometrica, val a dire che si accosti più all'uno de' termini, ma in proporzione all'altro? La crederei piuttosto una mezza geometrica. Ma in una progressione ascendente non mi pare ancora di essersi trovato il primo termine. Vi debb'esser dunque dell'ignoto e dell'oscuro nel principal punto della morale, donde dipendono le regole del costume e tutte le leggi civili. Le repubbliche hanno avuto per primo termine la forza diffusiva, per ultimo la concentriva. Montesquieu pretende che la forza diffusiva non è fatta per le monarchie. Si vorrebbe esaminar meglio. Per ora il credo falso e pericoloso.

§ XXXVI. La massima parte de' moralisti degli ultimi tempi han fondato i loro sistemi su queste due forze; ma quasi tutti peccano nell'armonia. Obbes fonda tutto sulla forza concentriva e non ne fa nascere la diffusiva che per un nuovo grado di concentriva, cioè pel timore. Ecco un sistema falso in natura e malvagio in pratica. Volfio è nell'istesso caso, se non che fa nascere la forza diffusiva da una dilatazione della concentriva. Perché essendo la sua concentriva l'amore della propria felicità, questo non ha tutto il suo campo senza l'amore della spezie. L'errore è di aver preso come Obbes la forza diffusiva per effetto della concentriva; di non aver veduto che sono ambedue primitive e indipendenti l'una dall'altra, benché fatte pel medesimo fine. Se non fossero primitive, perché, torno a dire, i genitori morrebbero pe' figli? Perché un amico per un già morto amico? Quando si tratta di sensi, non s'interpreta la natura, si segue; perché la passione è nel senso, non nell'intelligenza. Colui che ha meglio in questi anni addietro sviluppata la forza del cuore umano è stato l'autore dell'*Esprit*<sup>12</sup>, libro bellissimo, se un poco di vanità non l'avesse macchiato di certe impertinenze, e l'autore fosse andato un passo più avanti per veder che le forze concentriva e diffusiva, benché legate per natura, son nondimeno, com'è, ambedue prime. Dunque l'errore di tutti questi è di aver fatta la sola concentriva primaria, e l'altra effetto e derivazione di quella. Shaftesbury avea fatto vedere questo errore; e se ci è in natura cosa che i filosofi han dimostrata, è appunto questa verità nella dotta opera di quest'inglese<sup>13</sup>.

§ XXXVII. Pel contrario han peccato Platone, Cicerone, Grozio, Cumberland, Puffendorff e tutti quelli che gli han seguiti. Non si fondano che su la forza espansiva, donde essi fanno nascere per riverbero la concentriva. Filosofia che può sedurre le fantasie calde, ma non soddisfar la natura; perché in morale ogni opinione che ripugna al fisico, non può gran fatto durare. Di qui è che questi libri, ripugnando alla costante natura degli uomini, non ci possono far migliori. Ma la morale vuol regolar l'uomo, non distruggerlo; e volergli svellere una delle forze primitive è distruggerlo, non regolarlo, come nel sistema planetario, l'annienterebbe chi volesse annientare una delle due forze centrali.

§ XXXVIII. Ecco sopra quali principi si voglion lavorar le scienze morali. Ma si dice: l'uomo è menato dalla natura, cioè dalle *cagioni fisiche*, non dalle teorie; e la natura è immutabile. L'indole, il temperamento, il dolore, l'amor del piacere, gli

<sup>12</sup> Si tratta di Claude Adrien Helvétius (1715-1771). La sua opera principale, *De l'esprit*, era uscita anonima nel 1758.

<sup>13</sup> *Inquiry of virtue and merit*. (n. d. a.)

appetiti, le passioni ci regoleranno sempre a dispetto di tanti libri di metafisica e di morale. A che dunque serve a lambiccarci il cervello?

§ XXXIX. Convengo anch'io che l'uomo non può esser menato che dalla natura e che la natura sia immutabile, così nell'uomo come in ogni altro animale; e con tutto ciò tengo per ignoranti della natura umana tutti quelli che mi fanno una simile obbiezione. 1° La natura umana è immutabile, ma non immodificabile. Ella dunque si modifica per l'educazione, per la continuata disciplina, pel commercio della vita socievole; ma non si può avere una buona educazione, una convenevole disciplina e una società che non guasti il ben della natura senza vere e buone teorie.

§ XL. 2° L'uomo è menato per la natura: è vero. Ma la natura è mossa dalle passioni e le passioni destate dalle forme delle cose; e queste nascono diverse, secondo che si presentano queste cose medesime per alcuni piuttosto che per altri aspetti. Un falso e nocevole aspetto desterà una passione nocevole; e l'uomo sarà menato da quella passione (cioè dalla natura sforzata dalla passione) alla sua miseria. Un più vero aspetto di quella medesima cosa e più connesso a' nostri interessi sveglierà un'utile passione, e noi saremo per quella menati alla nostra felicità. Importa dunque la nostra felicità o la nostra miseria, per quale aspetto ci si propongono le cose e ci si fanno amare o odiare. Or questo fanno o debbono fare le vere e buone teorie della morale. La teoria dunque dei rapporti è essenziale alla buona morale.

§ XLI. Mi spiegherò con qualche esempio. Posso guardare di una vipera un sol pezzo; quell'aspetto ben colorito e vario può farmelo credere il più amabile insetto del mondo, e quest'affezione mi può portar la morte; e risguardare le tartarughe come diavoli, non altrimenti che certi popoli di Barberia, e per quel falso aspetto morirmi di fame, se non ho altro. Un baniano<sup>14</sup> dell'India prima si morrà che mangiar carne; e un turco persuaso vedrà con occhi asciutti perir la sua famiglia piuttosto che pascerla di porco. Tutti i popoli selvaggi sono continuamente infestati nel corpo dalle fiere, dagli insetti, ecc., e nella fantasia dagli *spiriti maligni*. Tutto è per loro pieno di *diavoli*. Vi sono de' paesi dove i sovrani guardano i sudditi siccome pecore e questo li rende poveri e piccoli. Vi ha degli altri dove ogni uomo è riguardato com'uomo, dove ritiene tutti i diritti dell'umanità, e i sovrani vi son ricchi, grandi, gloriosi. Si può dubitare se importi o no mostrare agli uomini le cose per gli veri aspetti? Or questo fanno le savie teorie di morale<sup>15</sup>.

XLII. Vi erano una volta in Europa degli Stati *conquistatori*: ora son tutti *rettori*. In uno Stato conquistatore potrebbero forse muovere alla costituzione certi veri

<sup>14</sup> Componente di una casta di commercianti dell'India che si astiene dal mangiare carne.

<sup>15</sup> D. Antonio Ulloa, lib. VI del *Viaggio del Perù*, ha riempito il capitolo sesto di certe contraddizioni che par che si trovino tra gli antichi peruviani e i presenti. Ha nondimeno avvertito l'infinita differenza che si rinviene in ogni paese tra la gente che si fa disciplinare e l'altra a cui s'insinua che non nasce che per servire. Questi rapporti e questa disciplina servile ha gettato quei popoli naturalmente lenti nello stato bestiale, in cui hanno dopo l'imperio degl'Incas marcito e marciscono tuttavia, il che non è avvenuto, dic'egli, nel Paraguay. Voi ne troverete oggi giorno fino in Atene sotto la durezza de' turchi. (n. d. a.)

aspetti delle cose umane. Quando io leggo gli *Uffizi* di Cicerone, mi maraviglio come questo filosofo ardisse di scrivere in Roma un libro che fa a calci col sistema pratico della giustizia de' Romani<sup>16</sup>. Gli algerini, popolo ormai tremendo a tutta l'Europa, avrebbero a cambiar la costituzione se volesser vivere con le massime di questo medesimo filosofo romano. Ma negli Stati dove si vuol governare il suo, i falsi aspetti delle cose umane possono rovinare la famiglia e la repubblica.

XLIII. Non basta aver analizzato l'uomo; bisogna trovare una regola da governarlo tanto nella vita privata quanto nella pubblica. Affinché possa vivere col minimo possibile dolore. Nelle nazioni polite si ha da per tutto migliaia di regole; tutte le leggi civili son regole. Ma appunto perché son troppe, son poco utili. I. In mezzo a tante regole, da qual lato voltarsi? II. È difficile che crescendo le leggi non crescan l'antinomie, o sia le contrarietà di leggi. Allora l'ingiustizia è sostenuta dalle leggi. III. Non possono esser neppure note a' magistrati, e allora si è nel caso di non aver leggi, perché le leggi tanto son leggi quanto fanno e vogliono i magistrati. IV. Saranno decisioni di casi particolari; ma la legge per meritare il nome di regola, vuol esser *idea*, dice maestrevolmente Platone, cioè regola generale, che comprende tutto il genere de' casi simili, adattabile a quelli per la perizia e per l'equità del giudice. È una legge ridicola quella de' Wisigoti, «che niun giudice ardisca giudicare de' casi non espressi nelle leggi»<sup>17</sup>. I casi sono infiniti. Il possono essere le leggi?

§ XLIV. Tutte le leggi civili vogliono esser fondate sulla natura. Se la natura delle cose, se l'uomo, se i rapporti che ha l'uomo, se il corpo civile e i suoi rapporti, se l'interesse dell'uomo e della repubblica, ecc., non sono il fondamento delle leggi, le leggi pugnano col fisico e non durano, o sono in infinite maniere frodate. La vera regola, adunque, la prima, l'immutabile è a rinvenirsi nella natura medesima. Rinvenuta, è da svilupparsi e applicarsi a' generi de' casi per poche e chiare leggi civili. Apparteneva a' filosofi ricercare e stabilire questo fondamento. La sapienza de' filosofi e delle scuole avrebbe generata la sapienza pubblica e da questa sarebbero nate delle buone leggi. Si è quasi in tutti i popoli d'Europa fino al principio di questo secolo mancata a questa parte, e in Italia siamo molto ancora addietro.

§ XLV. Si è detto da tutti che la legge di natura debb'essere la regola delle civili; ma si è ella sviluppata questa legge di natura? La legge di natura non può esser altro che la legge del mondo e la legge del mondo è la legge dell'ordine del mondo. L'ordine del mondo nasce dall'essenze delle cose e dai limiti di quest'essenze. L'essenze delle cose limitate e messe in una catena proporzionevole formano l'ordine. In questa proporzione di numeri eguali, 2, 2, 2, 2, 3, 3, 3, 3, ecc.; o vero di disuguali, 2, 4, 6, 8, 10, e 2, 4, 8, 16, 32, ecc., ogni numero ha la sua proprietà e la sua limitazione. Il 2 ha la proprietà di 2 e la limitazione di 2; per quella è 2, per questa non è 4, ecc. Come vi è una proprietà e limitazione individuale del 2, del 3, del 4, così ve n'è una specifica di tutti i 2, di tutti i 3, di tutti i 6, da ogni altro numero maggiore o minore. Tutti i 2 formano una specie di 2 differente dalla specie di 3, di 4, di 6, ecc. Due pecore son

<sup>16</sup> Vedi il giudizio che ne fa Tacito nella *Vita di Giulia Agricola*. (n. d. a.)

<sup>17</sup> Lib. II, 12. (n. d. a.)

nel primo caso; una pecora e una vacca, o tutte le pecore e tutte le vacche nel secondo. Lasciar intera la proprietà e la limitazione, così individuale come specifica, e ordinarla con altri di simile e diversa proprietà e limitazione, e secondo i naturali rapporti, costituisce l'ordine. A quei numeri 2, 2, 2, 2, ecc., sostituite pecore e avrete questa proporzione come 2 pecore a 2 pecore; così due pecore a due pecore, ecc., sostituite pecore e vacche e direte come due pecore a due pecore così due vacche a vacche ecc.; o vero due pecore a due vacche come due pecore a due vacche, ecc. Sostituite uomini e direte come un uomo a uomo così una famiglia ad una famiglia e una nazione ad una nazione. Ma tutte le persone, tutte le famiglie, tutte le nazioni nella natura sono esseri eguali o simili; dunque sta in natura una persona ad una persona, come una famiglia ad una famiglia, come una nazione ad una nazione. E ancora una nazione ad una nazione, come una famiglia ad una famiglia e una persona ad una persona. Ma in natura, quanto alle proprietà, una persona è eguale ad una persona; dunque una famiglia ad una famiglia e una nazione ad una nazione.

§ XLVI. Questo fondamento è nella natura, non nell'opinione. Dunque una legge naturale fondata su questo fondamento è legge vera, non fantastica: è legge innata; legge che regola l'ordine vero; legge conforme alla natura e agli interessi degli uomini. Per isvilupparla era da cominciare dal conoscere: 1° la proprietà ed essenza dell'uomo, tanto individuale che specifica; 2° i rapporti di uomo ad uomo e della specie ad ogni altro essere inferiore o superiore. La proprietà di un uomo è perfettamente simile a quella di un altro uomo<sup>18</sup>. Ogni proprietà è un diritto naturale; dunque sono simili i diritti naturali ed egualmente garantiti dalla legge dell'universo. Dunque l'ordine fra gli uomini era come nel primo caso, 2, 2, 2, 2, 2, ecc. L'ordine cogli altri era come tra la specie de' 2 a tutta quella degl'1, delle ½, delle d'1/4, ecc. per gli esseri inferiori, e come della medesima specie de' 2 ai 3, 4, 5, ecc. per gli esseri superiori. Se non che l'uomo in terra non ha nella sua società esseri superiori. La superbia de' falsi filosofi è loro stata di ostacolo dal vedere questa verità. Perché ella portava questa legge dell'ordine: OGNI UOMO DEE TRATTARE L'ALTRO UOMO COME SE MEDESIMO; legge che annienta la schiavitù e ripugna alla superbia.

§ XLVII. L'uomo, essendo un esser limitato, è per natura ordinato con tutti gli altri esseri di questo mondo e con i suoi simili principalmente. Questa catena porta una pressione antecedente e conseguente. Da qui nasce la legge della TEMPERANZA, della PAZIENZA, della FORTEZZA. Era dovere della filosofia di chiarire questa legge di subordinazione. Lo star fermo in questa pressione è serbar l'integrità della catena; e questo l'aver il minimo de' mali. È nella natura dunque la legge: SERBA L'ORDINE. Questa legge è il fondamento delle famiglie e del governo. Ma anch'ella è stata male sviluppata e male osservata, e in niun degli uomini tanto quanto ne' filosofi, per quella medesima superbia ch'è detta e per una certa rozza ritrosia della natura umana. Ecco come noi siamo assai poco avanzati in etica.

§ XLVIII. Tornando al nostro proposito, dico che noi siamo ancora molto indietro in materia di scienze morali. Ma se siamo nell'etica, il siamo più ancora

<sup>18</sup> Ho detto *proprietà* non *quantità*, come alcuni imperiti mi hanno interpretato. (n. d. a.)

in economia civile e in politica, e il siamo perché non si sono corretti i falsi aspetti delle cose umane che, introdottisi nelle leggi dei tempi d'ignoranza, si sono poi consecrati per la lunghezza del tempo. L'uomo è animale capacissimo di darsi a credere le più palpabili assurdità e d'incallire a' più gran mali<sup>19</sup>. Il signor Mallet<sup>20</sup> nella *Descrizione dell'Egitto* narra esservi cert'interni africani che vengono al Cairo da lontani paesi a vendere avorio, pelli, polvere d'oro, e comprar poi di quel che loro bisogna; ma essi non cominciano mai il mercato senz'essere prima bene bastonati. Son persuasi che non si possa far bene in altra maniera.

XLIX. L'economia civile ha de' principi certi. Il primo è: LA LIBERA, MA REGOLATA ESTRAZIONE MOLTIPLICA LE DERRATE E LE MANIFATTURE; migliora dunque e accresce l'arti e la ricchezza della repubblica e del sovrano. Questo dovrebbe essere il fondamento di tutta la scienza economica. Ma si è andato e si va tuttavia nella maggior parte de' popoli italiani pel rovescio. Ne' privilegi e capitoli napolitani del 1306<sup>21</sup> si concede libera estrazione di ogni sorta di vino. L'interesse de' gran proprietari faceva allora intendere una particella del gran principio. Quanto era facile il vedere per una leggiera induzione che questo metodo, che tendeva ad aumentare le rendite del vino, avrebbe fatto il medesimo con tutte le derrate e le manifatture! Pur non s'intese allora e non si capisce neppur oggi dal pubblico. Ed è perché non ci è stato chi l'abbia rischiarato con un buon sistema di economia.

§ L. L'economia ha un secondo principio, non men certo né meno importante del primo: BISOGNA IMPEDIRE L'INTRODUZIONE DI QUELLE COSE CHE NUOCONO ALLE DERRATE E MANIFATTURE INTERNE, perché avviliscono l'arti del paese, incoraggiando le forestiere; e perciò impoverendo i cittadini, arricchiscono gli stranieri. Non solo non si è capito in molte parti d'Italia, ma si è lasciato abbarbicare un pregiudizio in contrario, ed è *che non ci è industria interna senza prender da' forestieri*. Mancanza di buoni sistemi di economia.

§ LI. Un terzo principio pressoché eguale ai primi è CHE IL DANARO DEBBE AVERE UNA LIBERA USCITA, ECCETTO QUANDO NON È PER TORNARE NÉ IN ISPECIE NÉ IN GENERI. Principio ignorato o non inteso che da poco, né per sistema veruno economico, ma per forza della miseria che fa savi anche i più rozzi popoli. Si ha bisogno dunque di buoni sistemi di economia civile per rischiarare le nazioni. L'uomo è menato per natura; la natura battuta dalle passioni; le passioni destate dagli aspetti delle cose: questi aspetti per appunto vuol correggere la morale.

<sup>19</sup> D. Antonio Ulloa, *Viaggio del Perù*, lib. VI, cap. 1, dice che vi sono nelle montagne d'intorno Quito degli asini selvatici di una natura così fiera e sì amanti della loro libertà, quanto sia ogni animal feroce. Si difendono a morsi, a calci, colla fuga tale ch'è una impresa difficilissima il prenderli per addomesticarli. Ma se una volta si sian lasciati attrappare, subito che sentono la prima soma, *demittunt auriculas* e diventano così asini come ogni altro. (n. d. a.)

<sup>20</sup> Benoît de Maillet (1656-1738), autore della *Description de l'Égypte* (1735) e del *Tellia-med, ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, pubblicato postumo, ad Amsterdam, nel 1748, citato da Genovesi più oltre.

<sup>21</sup> Pag. 1, edizione del 1720 colla data di Milano. (n. d. a.)

§ LII. Un quarto principio di economia civile è: BISOGNA CH'UN POPOLO DIPENDA DAGLI ALTRI NEL MINIMO POSSIBILE. Massima mirabile, la quale sola ha ingrandito gl'inglesi, e ingrandirà fra poco i portoghesi che l'hanno presa per tutti i versi. Un popolo quanto più dipende dagli altri, tanto più è povero e schiavo, più infingardo, più avvilito. Questo principio non è stato inteso in tutta la sua ampiezza appunto per mancanza di buoni filosofi da illuminare il pubblico. Se fu mai necessario di capirlo, oggi è necessarissimo, perché ogni nazione vi pensa. Quella dunque che tuttavia l'ignora, si troverà al far de' conti la più povera e disprezzabile. Vi è in Italia un bel paese avvezzo da lungo tempo a vivere su gli altri. Se non si desta, ora che tutti vogliono vivere da sé e per sé, farà in non molto tempo tanta pietà al genere umano quanta fece altre volte meraviglia. Ma niun paese può uscire da pregiudizi che nuocono senza il lume di molti e gran filosofi e zelanti del bene della nazione.

§ LIII. Si è anche in dietro in molte parti d'Italia nella vera scienza politica. La politica ha i suoi principi certi e fissi come l'economica; dunque ha de' teoremi e problemi certi. Il primo principio della buona politica è questo: LA POLITICA NON DEE FAR SCHIAVI. Perché la schiavitù spopola e avvilitisce e la politica vuol popolare e dare dello spirito al corpo civile, affinché poss'aver la massima possibile robustezza e azione. I popoli schiavi son tutti pezzenti. L'imperio vi si sostiene o per entusiasmo o per debolezza de' vicini; cagioni di non lunga durata.

§ LIV. Il secondo principio è: LA POLITICA DEE FAR UOMINI. A far uomini, cioè animali sani, robusti, franchi, coraggiosi, savi, gentili, umani, è necessaria un'educazione e disciplina conveniente a sì gran fine. Io non torvo in Italia filosofi che vi lavorino, né leggi che s'interessino molto dell'educazione, e quella che vi si lascia a' privati non è certo la migliore. Tutti i nostri moralisti sono in ciò puerili e tutti i codici delle nostre leggi sono in sì essenziale articolo mancanti. E la ragion è che le leggi seguono sempre il grado di saper pubblico del tempo in cui si promulgano; e il saper pubblico è parto de' filosofi e delle scuole. Quanti buoni sistemi di politica si sono avuti ne' secoli passati! Quando leggo le leggi saliche mi par leggere una commedia di satiri<sup>22</sup>.

§ LV. Il terzo principio della politica è: LA POLITICA DEE DI TUTTE LE PERSONE CHE COMPONGONO LO STATO FARE UN CORPO IL PIÙ DENSO E STRETTO CHE SIA POSSIBILE. Or questo corpo si fa studiandosi colle leggi di mantener ferma quella mezza proporzionale tra le due primitive forze del cuore umano, *concentriva* e *diffusiva*. Ma quella mezza proporzionale non si sostiene che per le pene convenevoli a' delitti, pronte, luminose, e per i premi solleciti e pubblici delle grandi virtù. Una legge che ordinasse come le leggi de' Ripuari: «Se un Ripuario uccide un Franco, 200 soldi di pensa; se un Borgognone, 160 soldi; se un Romano, 100 soldi; se un Alemanno, un Frisio, un Bavarese, un Sassone, 160 soldi; se un suddiacono, 400 soldi; se un diacono, 500; se un prete, 600 soldi»<sup>23</sup>. E la legge de' Longobardi: «Chi uccide un diacono, 400

<sup>22</sup> Legge Salica, tit. XXVII: «Se un ingenuo stringa la mano ad una donna ingenua, pena XV soldi; se il braccio, XXX soldi; se il gomito, XXXV». Si possono leggere delle più grandi ragazzate? (n. d. a.)

<sup>23</sup> Tit. XXXVI. (n. d. a.)

soldi; un prete, 600; un vescovo, 900»<sup>24</sup>. Se, dico, le pene de' delitti fossero tali, la forza *concentriva* discioglierrebbe il corpo politico. Di queste sorte di composizioni, tutte tendenti a dar forza al principio concentrivo, ne sono ancora a noi rimaste molte de' secoli e de' popoli barbari. Perché? Perché è un errore il credere di poter esserci in una nazione altra ragione che puerile, se vi mancano de' savi filosofi.

§ LVI. La medesima mancanza di buoni filosofi politici ha fatto che siasi trascurato il metodo di rafforzare la forza diffusiva, ch'è quello di premiare la virtù; e in certi gran casi punire chi non l'ha esercitata. Chi poteva salvare la vita di un uomo e 'l trascurava era complice dell'omicidio nell'antico Egitto. Ecco una legge di un popolo savio per conservare la forza diffusiva. Chi poteva fare un beneficio al pubblico e l'ometteva per poltroneria era riputato traditore della patria in Roma. Chi per ingrandire sé non si cura che venga una carestia, una peste, una sollevazione, ecc. debb'esser trattato come nemico del pubblico. E per contrario debb'essere onorato, premiato, eternizzato chi si consacra pel ben pubblico. Questi sono i principi della vera politica. Ma non si sono ben dimostrati e inculcati.

§ LVII. Il quarto principio è la legge di Federico<sup>25</sup>: «CORRUPTELAE CRIMEN (ne' giudici) PRAESENTI SANCTIONE PUBLICUM ESSE DECERNIMUS», e con ciò capitale. O almeno quella di Ruggiero<sup>26</sup>: «Quel giudice che frodando la legge avrà giudicato ingiustamente sia infame, e si confiscino tutti i suoi beni». La ragione è che non vi son leggi dove non son magistrati e non vi son magistrati dove i giudici vendon la giustizia. Or dove non son leggi è disciolto il corpo civile, del quale le leggi sono il santo e tremendo vincolo.

§ LVIII. Il quinto principio della politica è quello che dice Platone: LA POLITICA VUOL ESSER L'ARTE AGELOTROFICA, cioè l'arte di dare a mangiare. È impossibile di avere la mezza proporzionale ch'è detta, dove le persone non hanno né da vestire, né da abitare, né da mangiare. Allora la forza *concentriva* regna solo per istinto; né vi sarà mai tanto ferocia di pene che basti a restringerla: la pena di morire ad ogni momento è la più spaventevole di tutte le pene<sup>27</sup>. Questo principio voleva entrare ne' sistemi politici, e non v'è entrato per mancanza di buona filosofia.

§ LIX. Il sesto principio è: NON ARRESTATE DI FRONTE GLI APPETITI NATURALI; REGGETELI DA' FIANCHI. Le leggi de' secoli barbari di Europa loro lasciavano troppa briglia ed è, com'è detto, perché la vera politica non era sviluppata. Le leggi dei tempi più a noi vicini hanno preteso di sbarbicarli. Faceano meno male quelle di queste. Quella briglia, ancorché troppa, ne riteneva nondimeno una parte. Questo negare ogni soddisfazione, loro fa rompere le dighe e allagare il pubblico.

§ LX. Il settimo principio di politica debb'essere questa massima di etica fisica; NON È LA RAGIONE CHE FRENA LE PASSIONI, MA SEMPRE LA MAGGIORE RAFFRENA LA MINO-

<sup>24</sup> Lib. I, 27. (n. d. a.)

<sup>25</sup> *Constitutiones Regni Siciliae*, lib. II, tit. 50. (n. d. a.)

<sup>26</sup> *Eodem in loco*. (n. d. a.)

<sup>27</sup> I peruani ancora semiselvatici temono il dolore, non la morte, dice il savio D. Antonio Ulloa (*loc. sup. cit.*). La morte è per essi un sollievo alla vita miserabile. (n. d. a.)

RE; e se la ragione frena, il fa per eccitarne una maggiore. Voi prenderete per forza un timido e 'l condurrete in guerra. Trema al sentir battaglia: nel combattimento è il più valoroso. Il timor della morte ad un uomo pauroso fa più impressione che il timore vago della guerra. L'amor della gloria fa coraggioso il vile e industrioso il poltrone. L'amor della vita e de' comodi, quando sia radicato, rende gli uomini schiavi della fatica. Ecco i frutti di una buona educazione. Questo principio nelle migliori leggi non è stato veduto che per metà.

§ LXI. Appartengono a questa medesima classe di scienze morali tutt'i sistemi o corpi o istituti di leggi civili, di canoni, di teologie morali; in tutte le quali cose siamo, secondo me, tuttavia semibarbari. Le leggi civili sono legate alle naturali, alla fisica del paese, alla politica, all'economia, alla buona filosofia, in breve. In tanta copia d'istituzioni non ci veggo niente di filosofico; un'infinita pedanteria, un caricare di citazioni d'interpreti e un guazzabuglio di decisioni il più delle volte di opposto spirito. Che giovano se non a fare i leggitori pedanti, cervelli contenziosi e atti a rompere la forza delle leggi? Dopo lo *Spirito delle leggi* debb'essere un ignorante chi scrive di leggi come i nostri maggiori.

§ LXII. I canoni sono scoli della divina Scrittura, delle tradizioni apostoliche e della legge di giustizia e onestà naturale scritta ne' cuori umani. Il loro scopo è di fermare nell'anime cristiane l'amore e 'l timor di Dio, il rispetto pel cristianesimo, la carità del genere, la disciplina de' pastori. Si potrebbe ciò fare senz'essere versato in quei fonti, e ripieno del sodo della dottrina de' cristiani senza esser gran filosofo morale? Voi troverete pochi nondimeno che non ci noino con certe raccolte di casi sciocchissimi e col barbarismo de' curiali. Un che a' nostri tempi scrive sì fattamente di canoni è un uomo che si vuol ridere del pubblico.

§ LVXIII. V'è una copia infinita di teologie morali e ogni giorno se ne scrive di più: con tutto ciò noi andiamo indietro non solo nel costume, che potrebb'esser mancanza di disciplina, ma nella scienza medesima del costume cristiano. Io ho riguardo al mio rossore, se non ne dico di più. Dirò solo che mi son trovato spesso imbarazzato ad una domanda: *perché i primi cristiani furono sì buoni e noi, rispetto a lor, sì corrotti?* Io non so se risponda bene, ma risponderò con un'altra domanda: *perché sì buone e valorose l'antiche truppe de' Romani, sì cattive l'ultime?* I primi cristiani si facevano per lungo catecumenato; e 'l catechismo si faceva: 1° da' più dotti de' padri; 2° più agli adulti che a' ragazzi. Se la disciplina fa i buoni soldati, non è men la disciplina che fa i buoni costumi. Ma non si ha buona disciplina senza buoni ufficiali.

§ LXIV. Si crederebbe poi che noi siamo andati indietro nella giurisprudenza, nella quale crediamo di saper molto? V'ha de' momenti in cui son tentato a credere che se ne sapesse più ai tempi di Bartolo che a' nostri. È venuta una razza di giureconsulti pedanti ed avevano ad esser filosofi. Tutte le leggi son pezzi di filosofia. Ulpiano era filosofo, era Paolo, era Papiniano ecc. Noi interpreteremo i filosofi senz'esserlo? Le Costituzioni di Federico son piene di una mascola civile filosofia. Com'intenderle senz'esser filosofi? Mi piace che il giureconsulto sappia le lingue, sappia la storia; ma se non sarà filosofo, riempirà i suoi commentari di ciarle.

§ LXV. Io ne darò un esempio. Ulpiano dice che il *IUS* di natura ci è comune colle bestie. Ancora che la legge civile nasca dal togliere qualche cosa o aggiungerla

al *ius* comune. Ho veduto dei commentari ridicoli su questi due luoghi. Il *ius commune* si è trasmutato in *legge comune*. Non si è capito il *ius pubblico*; il *ius commune* si è preso per *legge di natura* e poi si è puerilmente domandato: «di quale autorità e forza possono gli uomini togliere o aggiugnere nulla alla legge di natura?»

§ LXVI. Noi veniamo da dare una logica, converrebbe dunque trattenerci sul terzo punto della divisione del signor Locke? E nondimeno mi par necessario di dirne qual cosa di più, perché questo capitolo riguarda più gli adulti che i ragazzi. La logica, secondo questo filosofo inglese, «è la scienza de' segni delle nostre idee»<sup>28</sup>. Avrei aggiunto: *e l'arte di concatenare i segni e l'idee per farle servire alle scienze e le scienze alla vita*.

§ LXVII. Platone precetta nella sua *Repubblica* che non s'insegni a' giovani la dialettica che intorno a' 30 anni. Ma la dialettica di cui parla Platone è un'arte sottile generale che oggi diremmo *ontologia e metafisica generale*. S. Basilio è dell'istesso avviso, consigliando che non si studi che dopo le scienze. Io ho insegnata quest'arte 30 anni: ho trovato anch'io per esperienza ch'ella non s'apprende mai bene che per le scienze, dopo le scienze.

§ LXVIII. La logica e la dialettica è un'arte generale da servire a pensare, a ragionare, a disputare di ogni cosa; il suo oggetto, come quello dell'oratoria, è τὸ πᾶν, *tutto*. Potrebbe capirsi se non dopo un corso di scienze insegnate metodicamente? Allora dalle scienze medesime verrebbe pian piano a formarsi negli animi nostri, né avremmo bisogno che di pochi e corti avvertimenti per formarne un'arte sussistente di per sé. Io consiglio che i giovanetti s'istruiscano bene nelle belle lettere, nell'aritmetica, nella geometria; che si faccia loro apprendere un'idea di storia universale, con un po' di geografia e cronologia; che loro si dia appresso un buon corso di fisica, quindi un saggio di metafisica, ultimamente le scienze morali. A questa età far loro leggere una ben fatta logichetta potrà esser di molta utilità. Questo metodo ancora manca a noi altri italiani. Si vuol far pedanti o buone teste?

LXIX. La logica ha i suoi fondamenti, come ogni altr'arte e scienza. Il 1° è la scienza de' segni, o sia delle parole. Il 2° la scienza dell'enunciazioni. Il 3° quella delle proposizioni, che i latini chiamano *proloquia*, noi *massime*. Il 4° la scienza del raziocinio o dello sviluppo dell'idee complesse. Il 5° quella dell'ordine delle singolari cognizioni. Il 6° quella di ridurre le cognizioni singolari all'universali, o sieno idee. La conoscenza di questi fondamenti con molto uso forma una logica scientifica. Io non aggiungerò qui a quel ch'è detto che poche cose riguardo al primo principio.

LXX. Si è faticato molto da due secoli in qua su le lingue, cioè su la scienza de' segni, né credo che in ciò l'Italia abbia tuttavia chi la superi. Ma que' nostri antiquari, filosofi, grammatici, critici non erano fisici, ignoravano quasi tutti la storia naturale antica e moderna, quasi niuno era astronomo, niuno filosofo. Ecco perché hanno faticato molto nello studio delle lingue e ci hanno assai poco rischiarato su la loro forza. Ne darò la ragione.

<sup>28</sup> Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, XXI, § 4.

§ LXXI. Tutte quasi le nazioni son venute alla coltura e alla ricchezza della lingua da principi rozzi e barbari. I primi embrioni delle lingue nacquero tra selvaggi e servirono poi di bade del grande edificio che vi si fabbricò col tempo. Le lingue presero nuova forma, nuovo aspetto, nuova forza con quel passo con cui s'ingentilirono i popoli; ma non lasciarono però dell'intutto la prima aria, né si distaccarono dalla prima base.

§ LXXII. Dunque la scienza di una lingua sarà sempre scarsa o falsa, se coloro che studiano non entrano prima in tutta la natura di quei selvatici che prima l'articolano; se non veggono come le fantasie di quei satiri vennero ad esser modificate dagli aspetti delle cose del cielo, dell'aria, della terra, del mare; dalle loro azioni da' loro suoni, da' loro fenomeni ed effetti. Così si può vedere perché le prime lingue non potevano essere che poetiche, teologiche, fantastiche, come è ora la lingua di tutt'i selvaggi. V'è nella lingua ebrea, araba, nella greca, nella latina, nella tedesca, nell'inglese un'infinità di modi di dire che, dove si osservi quel ch'è detto, possono darci la storia di queste antiche nazioni.

§ LXXIII. Diamone un esempio. I selvaggi son tutti cacciatori o pastori. La prima idea di forza animale la dovettero adunque avere dalle corna de' tori, de' montoni, de' caproni, dietro cui correvano per predarli. Κέρας, adunque, e abbreviato κρὰς e κρᾶτος, significò dapprima a' selvaggi greci *corna*; poi capo, poi forza astrattamente, ultimamente la forza dell'imperio. E κρατέω, che voleva dir *cozzare*, fu preso per imperare. Queste parole, adunque, contengono una storia della progressione delle nazioni greche dallo stato selvatico al culto<sup>29</sup>. Nella medesima maniera ἄναξ era una *pastore*, e νόμος *pascere*, νομοὶ le porzioni de' pascoli assegnate a ciascun gregge. Siccome πάω era parimente *pascere*, πώεα le *greggi* e *pastori*. Appresso ἄνακτες e Ποιμένες furono i *re*; νόμοι le leggi danti a ciascuno il suo jus; νομίζω dar delle leggi, e gli uomini furono in latino detti gregge perché *uno reguntur*. Questo prova il medesimo progresso. Parimente ne' vecchi tempi delle nazioni greche τύραννος fu un *capraio*, un *pecoraio*, come Polifemo; perché τύρος è *cacio* e ἀνώβω è *fare con perfezione*; onde τύραννος è un che fa cacio, un pastore; poi fu un re, finalmente un tiranno. Ancora nella stessa lingua ληΐς è la *preda* che serve di provvista: ληΐζω, *predare*, ληΐστης, un *predatore*, λαός una nazione vivente di prede. Questo dovette essere il primo stato delle nazioni greche. Ma poiché cominciò la pastorale e l'agricoltura, ληΐς e λήϊτον dovettero essere le *greggi* e le *messi*; ληΐστης, un *pastore* e un *agricoltore*; ultimamente il giudice e il legislatore; essendoci tuttavia rimasto λήϊτος per *cosa pubblica* e λήϊτον per *curia*. Come in inglese *tory* significa *un ladro di strada*; i *Tories*, divenuti famosi e illustri per opporsi alla corte, verso il principio di questo secolo, non erano che la peggior gente della nazione. *Whig* è un latte acido. Dunque i *Whigs*, partegiani della corte, furono dapprima i pastori montagnari. *Spell* nella medesima lingua significa un incantesimo; e *to spell*, legger compitando, Questo significa che i popoli settentrionali ebbero per maghi e incantatori i primi che cominciarono a saper leggere, non altrimenti che gli americani e gli affricani meridionali, i quali non potendo comprendere come si pos-

<sup>29</sup> Di qui s'intende perché nella divina Scrittura *cornu* prendersi per *forza* e *imperio*. (n. d. a.)

sono sapere gli altrui pensieri per via di carta, ci stimavano indemoniati<sup>30</sup>. In niuna lingua si potrebbe fare più di simili osservazioni, quanto nell'ebrea. Si potrebbe dalla forza delle parole cavar la storia degli ebrei. Ma torniamo alle nostre considerazioni.

§ LXXIV. Questa lingua poetica cominciò a perdere la prima energia e quell'antico entusiasmo come i popoli si strinsero in corpi meglio formati e divennero più umani, più filosofi, come cominciarono ad aver dell'arti e del commercio. Lo studio dunque di una lingua dovrebbe andare di passo eguale colla storia civile, economica, naturale del popolo che l'ha parlata. E questa diligenza è stata poco adoperata da' filologi. Le parole mi paiono come i nostri piattini da mensa. Voi vi metterete, l'una dopo l'altra, cento pietanze e saranno sempre i medesimi piattini. La medesima parola conteneva un'idea nel tempo di Elleno, un'altra nel tempo della guerra di Troia, una terza ai tempi di Omero, una quarta a tempo di Serse, una quinta a tempo di Platone, una sesta a tempo di Plutarco<sup>31</sup>, ecc.; e le cagioni di quei cambiamenti sono quelle che son dette. Negli antichi tempi latini *supplicium* era un sacrificio di biade; poi fu di animali; appresso di uomini; quindi la pena capitale; poi, presso alcuni, ogni pena.

§ LXXV. V'è dunque una sorta di voltolarsi delle parole passando a poco a poco da una in un'altra idea, finché non se ne riconosca più la prima origine. In greco κόρυς, *corys*, è l'istesso che *care*, κάρη, *capo*; onde *coryne* (κορύνη) è una mazza o clava caputa; e κορύσσω, *corysso*, è armar di sagliocca; e κορυνήτης è un uomo armato di sagliocca. Queste erano, come sono tuttavia, le prime arme de' selvaggi. Ercole, ch'era di quei tempi, non aveva altre arme che la *clava*; e il famoso Ereuthalione Arcade, memorato in una parlata di Nestore (Iliad. VII, 136), era per soprannome chiamato il *Mazza* (Κορυνήτης). Poi κόρυς fu il *cimiero* che copriva il capo, e κορύσσω armare il capo. Appresso κορύσσω si prese per armarsi assolutamente. E poiché l'armatura è un ornamento, finalmente κορύσσω fu portato a significar ogni ornamento, così del nostro corpo come in ogni altra cosa.

§ LXXVI. Βοῦς ἀζαλέη fu nella sua prima nozione una *vacca* o un *bue secco*. Nella seconda, il cuoio secco di un bue. Ma perché gli scudi si cuoprivano di secchi cuoi di buoi, fu finalmente lo scudo βοῦς ἀζαλέη. Onde è in Omero (*Iliade*, VII, 238) «νωμήσαι βῶν ἀζαλέην», *muovere lo scudo da una parte del corpo all'altra*. Così in ebreo *rakiab* fu ogni cosa larga e lunga che copriva d'intorno un'altra; poi l'aria perché cuopre la terra; ultimamente il cielo restò detto come con proprietà *rakiab*, perché circonda tutto, non altrimenti che una pelle che circonda e preme qualche cosa di dentro. Dond'è che fu tradotto da' Settanta ζερέωμα cosa fermentante e comprimente. Mi viene qui in testa l'artificio di certi popoli antiche nell'Armenia narrato da Erodoto nel primo libro. Questi per venire a negoziare in Babilonia, trasportavano le loro merci in certe barchette fatte di leggiere tavolette e canne, e coverte poi al di fuori di cuoi; con quelle scendevano per l'Eufrate. Ma non potendo poi risalire

<sup>30</sup> Garcilasso, *Storia del Perù. The Modern Universal History*, tomo XVII, pag. 208, ediz. in 8°. (n. d. a.)

<sup>31</sup> Vedete l'onomastico di Polluce. (n. d. a.)

il fiume per la sua rapidità, vendevano a' Babilonesi la materia secca, caricavano su degli asini le pelli e ritornavansi al paese loro. Questi cuoi sono il *rakiab* degli ebrei.

§ LXXVII. Νήπιος, *un che non parla*, un infante, da *νη* particella negativa, ed ἔπω, *parlare, dire*. Ma perché i ragazzi sono stolti, si trasse a significare un uomo *sciocco* e *stolto*, di ogni età. E perché niun uomo è che non sia in certi riguardi stolto, tutti gli uomini furono detti *νήπιοι*. *Rosc* in ebreo vuol dire *capo, cosa principale, somma*, ecc. Or come gli ebrei, siccome tutti gli altri uomini, avevano gran paura del veleno, chiamaronlo *rosc*; e poi per una estensione usitata in tutte le lingue, l'amatore di ogni altra cosa fu detto *rosc*. Finché ogni sudore, anche mellifluo, fu da' latini, espilatori delle parole de' popoli più vecchi, chiamato coll'aggettivo *roscidus, roscida quercus*.

§ LXXVIII. Ma poi qualunque sieno queste varietà, di quantasivoglia importanza, si vuol tener per massima che non vi è in nessuna lingua quasi nessuna parola ch'abbia un'idea chiaro-distinta di per sé; ma l'idee delle parole, così isolatamente prese, son tutte indefinite e confuse, né vengono determinate che per uso dello scrittore e per quella limitazione che loro danno l'antecedenti, le conseguenti, la giacitura, l'aria e 'l tuono con cui l'autore le pronuncia. La medesima parola unita con alcune ti mostra un dato aspetto d'idee; con altre, un altro; più avanti, o più dietro, te ne farà veder degli altri; detta con un tuono asseverante ha un senso; con tuono di meraviglia, un altro; con irrisione, un terzo; con interrogazione, un quarto, ecc. È delle parole quel che de' colori del collo di un colombo: variano secondo il moto o del sole o del colombo. È un'ignoranza dunque fissare l'idee delle parole isolate e astratte; e questa ignoranza cagiona un'infinità di errori ne' giovani poco pratici delle lingue. Si potrebbe dimostrare che la massima parte degli errori di certi storici, teologi, causidici, canonisti, che hanno cagionato delle guerre, sieno nati da sì fatta ignoranza e temerità.

§ LXXIX. Una delle cose a cui più badano gli interpreti delle lingue, è l'originazione. Ancorché Sesto Empirico, *Contra grammaticos*, si rida di questa sorte di diligenze, siccome di cosa inutile e falsa, pretendendo che le parole non abbiano che un significato momentaneo, dipendente dal tempo e dall'uso, è nondimeno fuori d'ogni dubbio, siccome abbiamo dimostrato, che il vedere la prima origine delle voci e seguirne il corso, sia uscire di molti errori che il diluvio delle lingue antiche ci ha rovesciato addosso, e vedere molte vecchie verità che ci tace la storia.

§ LXXX. Oltre l'originazione filosofica, di cui è detto spesso, e che nasce da vedere come si son formate le parole ne' tempi selvaggi, ve n'è una storica, la quale vien dal miscuglio di varie lingue. Nel mondo vi è stato e vi è tuttavia un flusso e riflusso di nazioni, come vi è nell'oceano un flusso e riflusso di acque. Raccogliendo l'antiche memorie, troverete venire dell'inondazioni di popoli dall'Oriente fino all'ultime parti dell'Occidente; dall'Occidente volgersi all'Oriente; dal Settentrione al Mezzogiorno (e queste sono state le più frequenti); dal Mezzogiorno al Settentrione. L'America medesima è stata *ab antico* ingombrata da' popoli del nostro continente dall'Oriente e dall'Occidente. Questi flussi e riflussi hanno comunicato cognizioni, uso, parole, ecc., di un popolo ad un altro.

§ LXXXI. La lingua italiana, v. g., ha per corpo la latina; ma hanno servito a riempirla parole greche, saracene, sassoni, tedesche, francesi spagnuole, ecc. L'originazione storica è necessaria a volerla intendere. La lingua latina sembra composta parte dell'an-

tica opica ed etrusca, e gran parte della greca; né dubito che non vi sia qualche riempitura di frigia, fenicia, cartaginese, ecc. Dunque è nella medesima necessità. La greca dovette esser mista di tutte le lingue, non solo della Grecia europea, ma asiatica eziandio, della scitica, frigia, fenicia e principalmente dell'egizia, donde ebbero la politica, le arti e le scienze. Ella è dunque nella medesima necessità dell'originazione storica.

§ LXXXII. Con tutto ciò si vuole da ognuno che non sia ostinato nel suo entusiasmo accordare a Sesto Empirico due cose: 1° che le parole passando di una in altra lingua debbano pigliar l'aria di questa seconda e servire a' pensieri di quel popolo di cui diventano cittadine. Dond'è che voler loro dare il puro significato del loro paese può esser una sorgente di errori. E questo è il difetto di Bochart<sup>32</sup> e di molti altri celebri antiquari. Per cagion di esempio, gl'inglesi chiamano la mezza luna e ogni figura di mezza luna *crescent*, la crescente; *in the form of a crescent* vuol dire in Inghilterra, *in forma di mezza luna*. Ma per certo che *crescent* sia d'origine italiana e latina; ma l'idea n'è molto variata. Βουγύτιος in greco è un *tagliacantoni*, in italiano *bugia*; se vien di là, si è di molto cambiato il senso. 2° Che spesso il solo caso ha generato alcune voci simili anche in paesi distantissimi; sicché volere spiegare l'una per l'altra è una ridicola vanità.

§ LXXXIII. Siccome questo secondo punto è molto importante, mi studierò d'illustrarlo con qualche esempio, come mi verrà sulla penna. L'italiano *battere* è fuor di dubbio esser voce venutaci dal *beat* de' sassoni, travandosene esempi nelle longobarde, *si quis battiderit*, come la parola *guerra* e infinite altre. Ma è la storia della lingua italiana che cel debba insegnare piuttosto che l'analogia. La similitudine può ingannare anche quando è il medesimo senso. Chi direbbe che *mama oella* degli americani, significante *madre oella*, fosse venuta dal greco μάμμα Ελλάς, o dal latino *mamma tellus*? Chi che il *tata* di noi altri dal *tatar* dei tartari? Gl'indiani, dice Rogger<sup>33</sup>, chiamano *amortam* una crema di latte di vacca, e i greci ἀμόραν una crema di farina e mele. Io non direi che gli uni han presa questa parola dagli altri. Al Capo di Buona Speranza *kanna* è l'animale detto *elano*, in greco e in latino è una canna. Quivi *omma* son le mani e in greco l'occhio, il volto. Nella China, dice Duhald<sup>34</sup>, *to* significa *molto*; *too* in inglese ha l'istesso significato. Nella medesima China *tiao* è l'onore che si rende a' morti; e in greco τίω è onorare<sup>35</sup>. Sarebbe così ridicolo chi deducesse l'una voce dall'altra, come chi dall'ebreo *bara* (verbo che significa il *creare* de' latini) deducesse la voce italiana *bara*, letto mortorio; o da *nasi*, dottori di leggi, la parola italiana *naso*<sup>36</sup>; e

<sup>32</sup> Samuel Bochart (1599-1667), autore della *Geographia sacra* (1646) e dell'opera *Hierozoicum sive de animalibus Sanctae Scripturae* (1663).

<sup>33</sup> Abraham Rogerius (1609-1649), padre missionario olandese, tra i primi europei a scrivere sull'India.

<sup>34</sup> Jean-Baptiste Du Halde (1674-1743), padre gesuita francese, noto soprattutto per la sua *Description de l'empire de la Chine*, opera in quattro volumi pubblicata a Parigi, nel 1735.

<sup>35</sup> Un antiquario farebbe dal medesimo verbo greco venir il *tien* de' chinesi, *cielo*, *Dio*, *sovrano*, essendo cose tutte quante che si venerano; e sarebbe ridicolo. (n. d. a.)

<sup>36</sup> Sarebbe comportevole deducendo la prima da βᾶρος, *peso*, e l'altra νῆσος, *isola*; in fatti il *naso* è una *neside*, un'isoletta. (n. d. a.)

come que' che da *Enacim*, giganti, cioè selvaggi, deducono ἸΑναξ greco, re; e da *Jehova* ebreo, Giove. Tra i soldati di Genghis-Kan vi fu un generale tartaro chiamato *Suida*, e un grande della China nel secolo passato chiamavansi *Yesu*. Erano parole venute dal greco e dall'ebreo. L'inventore del vino nella China fu un certo *Lieo*, e circa i tempi in cui si fissa l'epoca di Bacco, detto anch'egli *Padre Lieo*. Questo *Lieo* per sì fatta invenzione, dice il p. Martini<sup>37</sup>, minacciato dal governo, fuggissi verso l'occidente della China, cioè verso l'India. Io con tutto ciò non direi che Bacco fosse stato cinese. Neppure vorrei dire che perché gli antichi geroglifici cinesi sieno simili agli antichi egizi, come il crede il p. Martini, sieno gli uni venuti dagli altri. Né i nodi, o quipù, peruani da' cinesi, che furono le prime loro lettere<sup>38</sup>. Né perché *italos* in greco significa un toro o un vitello, vorrei perciò dire che l'*Italia* fosse stata così detta, in senso di *paese de' vitelli* o *tori*; come se i greci quando ci videro, se ci videro prima che noi vedessimo loro, non avessero prima che noi veduto di questi animali, come noi. Si può dire la maggiore scipitezza? *Abbota* dicono i napoletani di un che gonfia per lo sdegno, né perciò vorrei dire che venga da βυκτάος, usato nell'istesso senso dall'autore dell'*Odissea*, X, 20. Sarebbe infinito questo articolo. Il caso può fare anche più. I groelandi, popoli separati da tutto il resto del genere umano, hanno il duale come i greci<sup>39</sup>: chi direbbe che l'avessero appreso da' greci?

§ LXXXIV. Ma delle volte le stesse voci hanno sensi diversissimi. *Spade* in inglese è una *zappa*; σπάθη in greco lo spatolo da tessere; in italiano è un'armatura. Vien dal greco o dal Settentrione? ἄντα in greco è *contra*, *rimpetto*; *ant* in inglese è una *formica*. *Scale* in inglese è la *squama* dei pesci; σκαλις in greco è un *zappello* e σχαλις una *forchetta* da sollevar le reti; si sa in italiano e latino che significhi. Μὰν era detto da' dori il mese; *man* è *uomo* in lingua settentrionale, ond'è *northman*, uomo settentrionale. *Stone* in inglese è una *pietra* (sarebbe quindi a noi venuto *stonacare*? Considerisi che le antiche toniche erano composte di pietra macinata), ma στένος è un *gemito* e *singhiozzo* in greco, e στοναχέω è *gemere*, *sospirare*. Λύκος è in greco un *lupo*; in latino *lucus* è un *bosco*; *luck* in inglese un *accidente*. *Sebo* è l'ablativo latino di *sebum*, *sevo*; σέβω è in greco *venerare*; *sew* in inglese è una *vacca slattata*. Λανός presso a' dori era un *torchio* da premere il vino; *lana* in latino e italiano è voce nota; *lane* in inglese è una *stradetta* o *vico* di città. Πόρκος è in greco spezie di *rete*; e πόρκης, ου, degli anelli di oro, argento, rame, ecc., de' bastoni o dell'aste. *Porch* in inglese è un portico. Si sa in latino e italiano il suo significato. E ancora *porca* in agricoltura è d'un senso diversissimo. La lingua francese ha molto del sassone, come l'inglese n'ha il fondo. E nondimeno *but* in inglese è una particella separativa, *ma*, *se non che*; in francese è nome sostantivo, *fine*, *termine*.

§ LXXXV. Quest'effetto della pura casualità ha prodotto voci simili con significato diametralmente opposto. ἄπδω in greco è innaffiare con dell'acqua; *ardo*

<sup>37</sup> Martino Martini (1614-1661), autore della *Sinicae Historiae Decas Prima*, opera pubblicata nel 1658, alla quale Genovesi fa qui riferimento.

<sup>38</sup> Vedi il p. Martini, lib. I, in *Fobi*. (n. d. a.)

<sup>39</sup> Veggasi la *Grammatica Groelandese* di Anderson. (n. d. a.)

in latino bruciare; *ard* in inglese è una particella accrescitiva del significato della parola a cui si aggiunge, non altrimenti che in greco  $\alpha\rho\iota$ . Ἄπειστω in greco è dar piacere; *aresco* in latino *seccare*. *Anew* in inglese è far di nuovo checchessia; ἀνευ in greco è *senza*, segno di separazione. Anche quest'articolo è infinito e mostra quanto si vuol esser cauti nell'originazione storica.

§ LXXXVI. Poniamo termine a queste considerazioni e poniamvelo con un tratto più filosofico che non è quel ch'è detto sulle parole. Locke è passato appresso a certi ignoranti *dommatici*, come si addomandano, per *pirronico*; ed aveano a dire per *scettico*. Uno scettico è un perpetuo *inquisitore del vero*, ma non un leggiero e temerario definitor. È il carattere de' più giudiziari filosofi. Questo spalancare la cortina dell'Ecceballo Apollo. E fargli diluviare *ratas sententias* può egli convenire alla debolezza di un uomo? Bisogna, volete o no, ridere leggendo la storia delle opinioni umane le più riguardevoli.

§ LXXXVII. Quanto è in questa immensità che è detta universo, tutto è della NATURA: è la voce del genere umano, dicono i filosofi. La NATURA non fa nulla, né potrebbe: Dio è l'autor di tutto, dicono i teologi. Ma capite voi che è questa *PHYSIS* de' greci, questa NATURA de' latini? In questo mondo, diceano gli storici, ci è un PASSIVO ch'è fatto e non fa nulla, e un ATTIVO che non è fatto e fa tutto. Finora in buona fisica non si è trovato un essere meramente *passivo*: sarebbe una chimera d'ignoranti. Un *attivo* non fatto che fa tutto è l'idea che noi abbiamo della vera divinità; *attivi passivi* n'abbiamo infiniti. Che è dunque la *PHYSIS*, la NATURA? È Dio? È un essere creato da Dio? È dunque un *attivo passivo*? Sarebbe la *materia sottile* di Renato? L'etere degli altri filosofi? Il fuoco elettrico degli Euleri? Le monadi di Leibniz? La forza attrattiva de' newtoniani? Aristotile l'aveva definito: è l'*entelechia prima*; e vale a dire, *la natura non differisce dalla natura*. Che son dunque coteste scienze dette *della natura*? Bella cosa è ragionar di quello che non s'intende: materia infinita. *Storia della natura*. Avrei detto *storia di una parte di certi fenomeni della natura*; *scienza della natura* poteva dirsi *una particella di certi effetti della natura*. *Leggi di natura fisica*. Un uomo, dunque, nato in terra ardisce promettere di dirci *le leggi della natura fisica*? De' *pelori*, o sia de' *mostri della natura*. Chiederei se si potesse disegnare un mostro della natura da chi non sa che è la natura? Ecco i caratteri della vana ambizione filosofica.

§ LXXXVIII. Il sistema planetario è nato dallo spezzamento di una cometa, dice Buffon<sup>40</sup>; ma era nato dal girare de' corpicelli, secondo Renato. La Terra era un planisfero prima del Diluvio, dice Burnet<sup>41</sup>; l'oceano era di sotto alla crosta. Secondo Woodward<sup>42</sup>, tuttavia, il più grande oceano è di sotto e nel centro della Terra, e comunica col nostro per respiri. Gli uomini erano pesci, secondo l'autore

<sup>40</sup> Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon (1707-1788), autore dell'*Histoire naturelle, générale et particulière*, in 36 volumi, pubblicati a Parigi tra il 1749 e il 1789.

<sup>41</sup> Thomas Burnet (1635-1715), autore della *Telluris theoria sacra* (London, 1680).

<sup>42</sup> John Woodward, 1665-1728. Tra le sue opere più diffuse, *An Essay toward a Natural History of the Earth and Terrestrial Bodies* (London, 1695) e il trattato postumo *An Attempt towards a Natural History of the Fossils of England* (London, 1728-1729).

del *Telliamend*; poi si avvezzarono a poco a poco al secco. Il mondo è composto di quattro generi di monadi, dice Leibniz; l'infimo è quello delle monadi materiali. Ognuna di queste monadi rappresenta il mondo, ma oscuramente. Non ci possono esser nel mondo degli individui simili, distruggerebbe la ragion sufficiente. L'animo umano non ha che far col corpo, marciano paralleli, senza conoscer l'uno l'altro. Il male, dice Empedocle, nasce dalla legge di collisione degli esseri mondani; dalla *privazione*, dice Aristotile, dall'*anance* o materia; o dalla sua anima *ATRYGETA*, *indomita*, dice Platone; da un principio malefico, dicevano i persi. La repubblica felice non ha da avere mare, né commercio, né moneta, dice Platone, ma ha da esser *filosofa*. Non è felice, se vi son degli dèi, diceva Epicuro e Lucrezio. Bisogna esser militare, diceva Licurgo; commerciante, dice l'abate Croye<sup>43</sup>. Non vi vogliono lettere, dice Rousseau. Il *clima* fa gli uomini, i governi, le leggi, dice Montesquieu; li fa l'educazione, dice Ballexest<sup>44</sup>. La *PHYSIS*, la NATURA non fa dunque nulla o non è che il clima? Sono stati gli egizi e i greci che hanno popolata l'America, dice Lafiteau<sup>45</sup>; sono stati i cinesi e i tartari, dicon altri. Noè fu il primo padre de' cinesi, dice un inglese; sono stati gli egizi, dice l'abate Bartolommeo. I Gallas dell'Africa son progenie dei galli europei, dicon gli inglesi della *Storia universale*; noi abbiamo trovato fenici in tutta la nostra costiera e quel ch'è un miracolo, l'oriente e occidente del sole<sup>46</sup>. Il paradiso terrestre è tutta l'Asia tra l'oriente, ecc., dice Bochart; è nella Mesopotamia, dice Uezio<sup>47</sup>. Voglio bene a colui che il mise nella Svezia. Vi è tra gli antichi Padri chi l'ha posto in cielo. Ecco una parte dei deliri che son figli dell'infinita avidità di sapere.

<sup>43</sup> Gabriel François Coyer (1707-1782), autore della *Noblesse commerçante*, à Londres, et se trouve à Paris, chez Duchesne, 1756.

<sup>44</sup> Jacques Ballexserd (1726-1774), autore di una *Dissertation sur l'education physique des enfans depuis leur naissance jusqu'à l'âge de puberté. Ouvrage qui a remorté le prix le 21 mai 1762, à la Société Hollondoise des Sciences*, à Paris, chez Vallat-La-Chapelle, 1762, di cui apparve una traduzione italiana a Napoli, già nel 1763.

<sup>45</sup> Joseph-François Lafitau (1681-1746) autore del trattato *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps* (Paris, 1724).

<sup>46</sup> Come se potesse esserci punto alcuno in un globo che gira attorno al sole, senza oriente, senza occidente. Si può dir cosa più matta? (n. d. a.)

<sup>47</sup> Pierre Daniel Huet.



## INDICE DEI NOMI

- Achery, Jean-Luc d', 125  
Adam Charles, 89  
Agostino, santo, 7n, 25, 42, 45-47, 49, 52, 54, 64, 88, 93, 126, 150, 151  
Alberto Magno, santo, 129  
Albrecht Michael von, 74n  
Albumazar Iaphar (Abū Mā' shar, Gia'far ibn Muḥammad al-Balkhi), 123  
Alessandro III re di Macedonia (detto Alessandro Magno), 133  
Al Kalak Matteo, 39n, 76n  
Andreoli Aldo, 15n  
Anselmo, santo, 62  
Archimede, 4  
Ariosto, 63  
Aristotele, 10, 13, 18, 25, 34n, 81 e n, 88, 96n, 97, 129, 130, 136, 153, 168, 169  
Arnauld Antoine, 20, 49n, 72, 87  
Audegean Philippe, 72n  
Averroè (Ibn Rushd), 123, 148  
Avicenna (Ibn Sīnā), 123, 148  
  
Bacchini Benedetto, 3, 7, 8, 41 e n, 71n  
Bacone Francesco (Francis Bacon), 10, 18, 19 e n, 21, 25, 36, 83  
Badaloni Nicola, 80n, 84n  
Baert François (Franciscus Baertius), 125  
Baffetti Giovanni, 14n  
Ballexserd Jacques, 169  
Bartoli Daniello, 26  
Bartolo da Sassoferrato, 161  
Basilio di Cesarea, santo, 162  
  
Bayle Pierre, 58, 65, 79, 81, 84  
Bedoni Giuseppe, 26n  
Bego Meri, 15n  
Belgioioso Giulia, 56n, 77n  
Bellamy Richard, 105n  
Bellina Anna Laura, 6n  
Bellini Eraldo, 13n  
Bembo Dardi, 81n  
Bembo Pietro, 115  
Benedetto Aletino (pseudonimo di Giovanni Battista De Benedictis), 70, 71, 77n  
Bentivegna Giuseppe, 53n  
Berkeley George, 77n  
Bertelli Sergio, 14n, 39n, 62n, 71n  
Bianchini Francesco, 17  
Biasutti Franco, 85n  
Bignon Jean-Paul, 47  
Bilfinger Bernhard, 86  
Birocchi Italo, 70n  
Blount Thomas, 72  
Bochart Samuel, 166, 169  
Boerhaave Hermann, 92, 93  
Bolland Jean, 125  
Bonnet Charles, 153  
Borghero Carlo, 20n  
Borromeo Giberto, 7  
Bouhours Dominique, 9, 17  
Boursier Laurent-François, 86  
Boyle Robert, 54  
Branca Vittore, 8n  
Bricchieri Colombi Domenico, 58  
Broggia Carloantonio, 72

- Brogi Stefano, 45n  
 Brucker Johann Jakob, 74  
 Buccolini Claudio, 20n  
 Budde Johann Franz, 74, 84, 85  
 Buffon Georges-Louis Leclerc conte di,  
     111 e n, 168  
 Bulifon Antonio, 69  
 Bulifon Filippo, 69n  
 Burgio Santo, 53n  
 Burlamaqui Jean Jacques, 114  
 Burlini Calapaj Anna, 6n  
 Burnet Thomas, 54, 63, 168  
  
 Campailla Tommaso, 53, 56n  
 Campori Matteo, 7n, 14n, 26n, 47n, 75n  
 Cano Melchor, 50  
 Canone Eugenio, 25n  
 Canter Wilhelm, 38n  
 Cartesio, *vedi* Descartes René  
 Caruso Carlo, 6n  
 Casertano Giovanni, 56n  
 Castelvetro Ludovico, 10, 14  
 Cerri Celso, 9  
 Chiaravalle Scipione, 96n  
 Cicerone, 27, 74 e n, 106, 108, 126, 140,  
     154, 156  
 Cirillo Giuseppe Pasquale, 70 e n  
 Clair Pierre, 49n  
 Clarke Samuel, 54  
 Clemente XI, papa, 16, 47, 71n  
 Clemente Alessandrino, 74, 138  
 Clendon John, 54  
 Cochrane Eric William, 17n  
 Comparato Vittor Ivo, 71n  
 Condorcet Marie-Jean-Antoine-Nicolas  
     Caritat, marchese di, 103  
 Conti Antonio, 34n, 54, 79-81  
 Continisio Chiara, 26n  
 Cornero Giorgio, cardinale, 47n  
 Cosimo III de' Medici, gran duca di  
     Toscana, 16  
 Costa Gustavo, 54n  
 Coste Pierre, 54, 78n, 94  
 Cottignoli Alfredo, 9n, 29n  
  
 Coyer Gabriel François, 169  
 Crasta Francesca Maria, 23n, 96n  
 Cremonini Cesare, 54  
 Cristofolini Paolo, 53n  
 Crousaz Jean-Pierre de, 58  
 Cubeddu Italo, 56n  
 Cumberland Richard, 106, 108, 154  
 Curzio Rufo Quinto, 128  
  
 Danielli Stefano, 29n  
 Davanzati Forges-Domenico, 75n  
 De Benedictis Giovanni Battista, *vedi*  
     Benedetto Aletino  
 De Caro Gaspare, 69n  
 Delminio Giulio Camillo, 36  
 De Maio Romeo, 69-71  
 De Mas Enrico, 19n, 101n  
 Democrito, 114  
 Deprun Jean, 93n  
 Derham William, 148  
 Descartes René, VIII, IX, 20, 25, 34 e n,  
     52, 53 e n, 56 e n, 61-63, 73, 77, 79,  
     83, 84, 88, 89 e n, 96n, 168  
 Des Maizeaux Pierre, 84n, 87n  
 De Vio Tommaso, 88n  
 Diderot Denis, 74n  
 Di Gennaro Giuseppe Aurelio, 70 e n  
 Dini Alessandro, 92n  
 Dionigi Aeropagita, 10  
 Dodwell Henry, 54  
 Dollo Corrado, 53n  
 Doria Paolo Mattia, 77-79  
 Doti Antonio, 72  
 Du Halde Jean Baptiste, 166  
 Duns Scoto Giovanni, 136  
  
 Eliano Claudio, 126  
 Empedocle, 169  
 Epicuro, 169  
 Episcopus Simon, 148  
 Erasmo da Rotterdam, 36, 44, 45  
 Erodoto, 164  
 Esprit Jacques, 26  
 Eulero, 168

- Fabri Giacinto Bartolomeo, 92n  
 Falco Giorgio, 9n, 53n, 123n  
 Fallopio Gabriele, 55  
 Fardella Michelangelo, 3-7, 54, 55  
 Faucci Riccardo, 101n  
 Favaro Antonio, 52n  
 Federico II d'Aragona re di Sicilia, 160, 161  
 Femiano Salvatore, 3n  
 Fenélon François de Salignac de la Mothe, 58  
 Ferecide di Siro, 74n  
 Fernel Jean-François, 56n  
 Ferrone Vincenzo, 78n, 94n, 102n, 109n  
 Ficino Marsilio, 80, 81 e n  
 Flammini Giuseppe, 8n  
 Formigari Lia, 56n  
 Forti Fiorenzo, 9n, 53n, 123n  
 Fraggianni Nicola, 115  
 Francesco Farnese, duca di Parma e Piacenza, 16  
 Fubini Mario, 12n  
 Fubini Leuzzi Maria, 78n  
  
 Galeno, 129  
 Galiani Celestino, 78 e n, 115  
 Galilei Galileo, 3, 52, 83  
 Garin Eugenio, 3, 74  
 Gassendi Pierre, 60n, 61  
 Gataker Thomas, 54  
 Genovese Niccolò, 72  
 Giannone Pietro, 71n  
 Gianoroli Daniela, 15n, 69  
 Giovanni Evangelista, santo, 149n  
 Girbal François, 49n  
 Gorini Corio Giambattista, 91n  
 Grean Stanley, 106n  
 Grimaldi Costantino, 24n, 70, 71 e n, 77 e n  
 Grozio Ugo, 46, 106, 108, 154  
  
 Haller Albrecht von, 92, 93, 153  
 Hansch Michael Gottlieb, 85  
 Heinencke Johann Gottlieb, 106  
  
 Helvétius Claude-Adrien, 114n, 154  
 Henschenius Godefridus (Godefroid Henskens), 125  
 Hobbes Thomas, 108, 154  
 Huet Pierre-Daniel, ix, 58 e n, 59, 61, 62, 65, 72, 74n, 119, 169  
 Hume David, 103  
  
 Ierocle Grammatico, 126  
 Imbruglia Girolamo, 101n  
 Intieri Bartolomeo, 78  
 Iovine Raffaele, 72n  
 Israel Jonathan Irvine, viiIn  
  
 Jaffro Laurent, 105n  
 Janningus Conradus (Conrad Janninck), 125  
 Jossa Bruno, 101n  
  
 King William, 151  
 Kircher Athanasius, 36  
 Klein Lawrence Eliot, 105n  
 Kolb Peter, 101  
 Kuhlmann Quirinus, 36  
  
 La Bruyère Jean de, 96n  
 La Chambre Marin Cureau de, 96n  
 Lafitau Joseph-François, 101, 169  
 Lamarra Antonio, 87n  
 Lamy Bernard, 72, 75n  
 Lamy François, 96n  
 La Rochefoucauld François VI, duca di, principe di Marcillac, 58  
 Lattanzio Firmiano, 74  
 Laurenzi Alamanno, 28n, 29 e n  
 Lauria Donatella, 4n  
 Le Clerc Jean, ix, 38, 45-47, 49, 119  
 Le Grand Antoine, 60  
 Leibniz Gottfried Wilhelm von, 14, 36, 57, 64, 84, 86, 87 e n, 89, 90, 151, 168, 169  
 Lemene Francesco de, 8, 9n  
 Licurgo, 169  
 Lieber Maria, 15n

- Limborch Philippus van, 149  
 Loche Annamaria, 34n  
 Locke John, VIII, IX, 3, 25, 54, 55, 57,  
     59n, 61, 74n, 77-80, 82, 87, 89, 94,  
     110, 119, 145, 152, 153, 162, 168  
 Lucrezio, 53, 54, 61, 129, 169  
 Lullo Raimondo, 36  
 Lussu Marialuisa, 34n
- Mabillon Jean, 41 e n, 42, 125, 148  
 Maggi Carlo, 8, 9n  
 Magnano San Lio Giancarlo, 53n  
 Maillet Benoît de, 158, 169  
 Maimbourg Louis, 127  
 Maioli de Avitabile Biagio, 23n, 24n, 70  
 Malato Enrico, 6n  
 Malebranche Nicolas, 55n, 56n, 72, 75n,  
     83, 84, 86-90, 92, 94  
 Malpighi Marcello, 28-30, 56  
 Mandeville Bernard, 116  
 Manfredi Eustachio, 15n  
 Marcialis Maria Teresa, 82n, 83n, 92n  
 Marco Aurelio, 96n  
 Marco Evangelista, santo, 150n  
 Marri Fabio, 15n, 39n, 69n, 76n  
 Marsigli Anton Felice, 15  
 Marsigli Luigi Ferdinando, 15 e n  
 Martène Edmond, 125  
 Martianay Jean, 125  
 Martino I, papa, 137  
 Martino Martini, 167  
 Maupertuis Pierre-Louis Moreau de, 101  
 Mazzini Vincenzo, 7n  
 Mela Pomponio, 126  
 Minunni Antonio, 58n  
 Montaigne Michel de, 36, 58, 97  
 Montesquieu Charles-Louis de Secon-  
     dat barone di La Brède e di, 101,  
     103, 113, 114, 154, 169  
 Montfaucon Bernard de, 125  
 Moravia Sergio, 91n  
 More Henry, 89  
 Moreau Pierre-François, 106n  
 Morgagni Giovanni Battista, 28, 29n
- Morpurgo-Tagliabue Guido, 11n  
 Mozzarelli Cesare, 39n, 76n
- Negri Francesca, 25n  
 Nerone, 4  
 Newton Lewis Isaac, 53, 54, 63, 73, 89,  
     148  
 Niccolò da Cusa, 23n  
 Nichetti Spanio Michela Luisa, 47n, 71n  
 Nicole Pierre, 26 e n, 49n, 96n  
 Nidditch Peter Harold, 94n  
 Nieuwentyt Bernard, 148
- Omero, 164, 167  
 Orlandi Giuseppe, 79  
 Orsi Giovan Gioseffo, 8, 9, 12, 28-30  
 Ottoboni Pietro, cardinale, 29
- Pagano Francesco Mario, 109n  
 Pagden Anthony, 105n  
 Palaia Roberto, 87n  
 Pallavicino Francesco Maria Sforza, 10,  
     13, 14, 26  
 Paolo di Tarso, santo, 54, 161  
 Papebroch Daniel, 125  
 Papiniano Emilio, 161  
 Parmenide, 81 e n  
 Pascal Blaise, 20, 94, 97  
 Pasetti Cristina, 115n  
 Patalano Rosario, 101n  
 Pelagio, 45  
 Pellegrino Camillo, 26  
 Perna Maria Luisa, 94n  
 Petrarca, 7  
 Pico della Mirandola Giovanni, conte  
     di Concordia, 123  
 Pietro Crisologo, santo, 141  
 Pietro Lombardo, 151  
 Pii Eluggero, 101n, 106n, 113n  
 Pimpinella Pietro, 87n  
 Pinckaers Servais, 97n  
 Pindaro, 151  
 Pitagora, 85  
 Pitassi Maria Cristina, 38n, 45n

- Platone, 77, 78, 80, 81 e n, 85, 88, 96n,  
 99, 108, 130, 147n, 151, 154, 156,  
 160, 162, 164, 168, 169  
 Plinio il Vecchio, 126, 128  
 Plotino, 84n  
 Plutarco, 96n  
 Poirret Pierre, 84, 85, 87  
 Pomponazzi Pietro, 54  
 Prescimone Giuseppe, 53 e n  
 Preti Cesare, 28n  
 Pritz Johann Georg, 87  
 Pufendorf Samuel, 106, 108, 154  
  
 Quesnel Pasquier, 47  
 Quondam Amedeo, 6n, 106n  
  
 Raimondi Ezio, 8n  
 Rak Michele, 12n  
 Rangoni Giovanni, 8  
 Rao Anna Maria, 115n  
 Rapetti Elena, 59n  
 Rapolla Francesco, 70 e n  
 Régis Pierre-Sylvain, 60n, 61, 89  
 Regius Johannes, 83  
 Rinaldo I d'Este, duca di Modena e Reg-  
 gio, 16  
 Ripamonti Gioseffo, 127  
 Riva Giuseppe, 26n  
 Robertson John Mackinnon, 106n  
 Robortello Francesco, 38n  
 Rodis-Lewis Geneviève, 56n, 89n  
 Rogerius Abraham, 166  
 Rosa Mario, VIII  
 Rossi Paolo, 36n  
 Rother Wolfgang, 115n  
 Rousseau Jean-Jacques, 100, 169  
 Ruinart Thierry, 125  
  
 Saint-Évremond Charles de Marguetel  
 de Saint-Denis, signore di, 153  
 San Girolamo Andrea da, santo, 141  
 Santinelli Cristina, 56n  
 Santinello Giovanni, 74n  
 Savarese Gennaro, 72n  
 Savonarola Girolamo, 44  
 Sbaraglia Giovanni Girolamo, 28-30, 34  
 Scaravelli Irene, 14n  
 Scarpati Claudio, 13n  
 Schipa Michelangelo, 69n, 70n  
 Schmaltz Tad M., 77n  
 Schoppe Kaspar, 38n  
 Seneca, 96n, 129  
 Serres Jean de, 81 e n  
 Serry François-Jacques-Hyacinthe, 46n  
 Serse I, re di Persia, 164  
 Sesto Empirico, 165, 166  
 Shaftesbury Anthony Ashley Cooper,  
 3° conte di, x, 105-108, 111, 120, 154  
 Simon Richard, 72  
 Simonutti Luisa, 45n  
 Solé Jacques, 26n  
 Soli Muratori Gian Francesco, 17n, 47n  
 Solinas Giovanni, 92n  
 Solino Gaio Giulio, 126  
 Soppelsa Maria Laura, 4n  
 Spinelli Francesco Maria, 79  
 Spinoza Benedetto, 79, 84 e n, 85, 88,  
 106  
 Stanghellini Livio, 7n  
 Sterlich Romualdo, 85n  
 Strabone, 128  
 Strocchi Franca, 69n  
  
 Tacito Publio Cornelio, 156n  
 Tannery Paul, 89n  
 Tanucci Bernardo, 115, 117  
 Tartarotti Girolamo, 6n, 54, 71n  
 Teodolfo d'Orléans, 141  
 Teodulo, 141  
 Teofrasto di Ereso, 96n, 129  
 Terres Domenico, 101n  
 Tertulliano Quinto Settimio Florente, 151  
 Tesauo Emanuele, 26  
 Thomasius Christian, 74  
 Thomasius Jakob, 85  
 Tiberio, 4  
 Toland John, 85  
 Tolomeo Claudio, 128, 129

- Tommaso d'Aquino, santo, 88, 97, 129, 136  
 Torre Filippo del, 47n  
 Trevisan Bernardo, 17 e n, 23 e n, 24 e n, 70  
 Turgot Anne-Robert-Jacques, 103  
 Turrettini Jean-Alphonse, 42  
 Tzetze Giovanni, 126
- Ulloa Antonio de, 155n, 158n, 160n  
 Ulpiano Domizio, 161  
 Ulvioni Paolo, 17n, 23n, 24n
- Valletta Francesco, 71n  
 Valletta Giuseppe, 71n, 73, 77  
 Valletta Nicola Saverio, 71n  
 Vallisneri Antonio, 46n  
 Varillas Antonio, 127  
 Vecchi Alberto, 25n, 46n, 50n, 53n  
 Vega Garcilaso de la, 98, 164n  
 Venturi Franco, 70n, 101n  
 Verhulst Sabine, 14n  
 Vico Giambattista, 73, 77, 79, 101-103, 109n, 111n
- Villiers Pierre de, 29  
 Vincenzo di Beauvais o Bellovacense, 126  
 Viola Corrado, 9n, 12n  
 Virgilio Marone Publio, 142  
 Vismara Paola, 48n  
 Vittore, vescovo di Cartagine, 137
- Waquet François, 7n  
 Whiston William, 54  
 Whitby Daniel, 54  
 Willis Thomas, 56 e n  
 Wittich Christoph, 85n  
 Wolff Christian, 81 e n, 84, 86, 87, 108, 154  
 Woodward John, 168
- Yates Frances Amelia, 36n
- Zagari Eugenio, 101n  
 Zambelli Paola, 72n, 74n, 75n, 77n, 78n, 111n  
 Zamboni Giovan Giacomo, 58  
 Zanta Léontine, 106n  
 Zeno Apostolo, 6n, 17, 46 e n

## TEMI E TESTI

### *Ultimi volumi pubblicati*

149. VINCENZO LAGIOIA, «*La verità delle cose*». *Margherita Luisa d'Orléans: donna e sovrana d'Ancien Régime*, prefazione di Maria Pia Paoli, 2015, pp. xxvi-278.
150. SYLVIE DUVAL, «*La beata Chiara conduttrice*». *Le vite di Chiara Gambacorta e Maria Mancini e i testi dell'osservanza domenicana pisana*, 2016, pp. viii-232.
151. «*Senza te son nulla*». *Studi sulla poesia sacra di Torquato Tasso*, a cura di Marco Corradini e Ottavio Ghidini, 2016, pp. xxviii-276.
152. IRENE BUENO, *Definire l'eresia. Inquisizione, teologia e politica pontificia al tempo di Jacques Fournier*, 2016, pp. xxvi-358 ("Tribunali della fede". Serie diretta da Adriano Prosperi).
153. MATTEO BRERA, *Novecento all'Indice. Gabriele d'Annunzio, i libri proibiti e i rapporti Stato-Chiesa all'ombra del Concordato*, 2016, pp. xviii-366.
154. ANGELO POLIZIANO, *Lettere volgari*, introduzione, edizione critica e commento a cura di Elisa Curti, 2016, pp. xlii-166.
155. NOËL AUBERT DE VERSÉ, *Le tombeau du socinianisme*, a cura e con un saggio introduttivo di Stefano Brogi, 2017, pp. lxxvi-116 ("Sociniana". Serie diretta da Emanuela Scribano).
156. ADELE DEI, *Mappe letterarie del Novecento*, 2016, pp. x-342.
157. GUIDO MONGINI, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, 2016, pp. xx-460.
158. ANTONIO BECCHI, *Naufragi di terra e di mare. Da Leonardo da Vinci a Theodor Mommsen alla ricerca dei Codici Albani*, edizione del manoscritto XIII.F.25, cc. 129-136, della Biblioteca Nazionale di Napoli a cura di Oreste Trabucco, pp. xviii-206 (Serie "Between Mechanics and Architecture").
159. MAURO SCALERCIO, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, introduzione di GIUSEPPE CACCIATORE, 2016, pp. xiv-210.
160. CLAUDIO MORESCHINI, *Rinascimento cristiano. Innovazioni e riforma religiosa nell'Italia del Quindicesimo e Sedicesimo secolo*, 2016, pp. xii-380 ("Manuscripts Ideas Culture". Series directed by Loris Sturlese).
161. ARNALDO GANDA, *L'umanesimo in tipografia. Alessandro Minuziano e il genero Leonardo Vegio editori e stampatori (Milano, 1485-1521)*, 2017, pp. xx-500.
162. FABIO TRONCARELLI, *L'antica fiamma. Boezio e la memoria del sapere antico nell'alto Medioevo*, 2017, pp. xiv-194.
163. *I Ricordi di Vincenzo Borghini*, a cura di Eliana Carrara e Maria Fubini Leuzzi, con una scheda codicologica di Veronica Vestri, 2018, pp. xii-148, 32 tavv. ("Scritture nel chiostro". Serie diretta da Gabriella Zarri).
164. FEDERICA AMBROSINI, «*Iddio è informatissimo del caso mio*». *Il processo del Sant'Uffizio di Venezia contro Giacomo Broccardo*, con la collaborazione di Lucio Biasiori e Elisabetta Lurgo, 2017, pp. lxxxvi-202 ("Tribunali della fede". Serie diretta da Adriano Prosperi).
165. BENEDETTO FASSANELLI, *Il corpo nemico. Organizzazione, prassi e potere del Sant'Uffizio nel primo Novecento*, 2017, pp. xviii-174.
166. ANTONELLA BARZAZI, *Collezioni librerie in una capitale d'Antico Regime. Venezia secoli XVI-XVIII*, 2017, pp. xiv-262.

167. ROBERTO BONDÍ, *Il primo dei moderni. Filosofia e scienza in Bernardino Telesio*, 2018, pp. XII-152.
168. NADIA BRAY, *La tradizione filosofica stoica nel Medioevo. Un approccio dossografico*, 2018, pp. XIV-210 ("Manuscripts Ideas Culture". Series directed by Loris Sturlese).
169. *Ti do la mia parola. Sette saggi sul tradimento*, a cura di Alessandro Benassi e Serena Pezzini, introduzione di Paolo Godani, 2017, pp. XXIV-192.
170. FRANCO PIERNO, *La parola in fuga. Lingua italiana ed esilio religioso nel Cinquecento*, 2018, pp. XII-188.
171. *Friends of God. Vernacular literature and religious elites in the Rhineland and the Low Countries (1300-1500)*, edited by Wybren Scheepsma – Gijs Van Vliet – Geert Warnar, 2018, pp. VI-346 ("Manuscripts Ideas Culture". Series directed by Loris Sturlese).
172. PIETRO POMPONAZZI, *Expositio super I De anima Aristotelis et Commentatoris, 1503. Riportata da Antonio Surian*, a cura di Massimiliano Chianese, 2018, pp. XIV-194 ("Manuscripts Ideas Culture". Series directed by Loris Sturlese).
173. IGOR MELANI, *Rinascimento in mostra. La civiltà italiana tra storia e ideologia all'Esposizione Universale di Roma (E42)*, prefazione di Guido Abbattista, 2019, pp. XXXIV-390.
174. GIOVANNI ANTONIO ROMANELLO, *Amorosi versi (Rhythmi vulgares)*, edizione critica e commento a cura di Francesca Florimbii, 2019, pp. XCVIII-110.
175. LUCA OLIVA, *L'ontologia della materia. Giordano Bruno tra Otto e Novecento*, 2018, pp. LII-244.
176. *Modena estense. La rappresentazione della sovranità*, a cura di Gianvittorio Signorotto e Duccio Tongiorgi, 2018, pp. XVIII-186, 16 tavv.
177. *Donne e Inquisizione*, a cura di Marina Caffiero e Alessia Liroso, 2019, pp. XXIV-232 ("Religioni Frontiere Contaminazioni". Serie diretta da Marina Caffiero).
178. *Filelfo, le Marche, l'Europa. Un'esperienza di ricerca*, a cura di Silvia Fiaschi, 2018, pp. XVIII-350, 24 tavv.
179. GIUSEPPE FRASSO, *Una biblioteca, un bibliotecario e tre maestri*, a cura di Simona Brambilla e Andrea Canova, 2019, XVI-280.
180. CELIO SECONDO CURIONE, *Araneus seu de Providentia Dei*, edizione, traduzione e commento a cura di Damiano Mevoli, avvertenza di Angelo Romano, prefazione di Luca D'Ascia, postfazione di Lothar Vogel, 2019, pp. XXVI-146.
181. *Finis civitatis. Le frontiere della cittadinanza*, a cura di Marcella Aglietti, 2019, pp. XVIII-190.
182. LODOVICO GUICCIARDINI, *Descrittione di tutti i Paesi Bassi*, vol. I, *Introduzione e strumenti di lettura*, a cura di Dina Aristodemo, 2020, pp. XII-264, 8 tavv.
183. LODOVICO GUICCIARDINI, *Descrittione di tutti i Paesi Bassi*, vol. II, *Edizione critica e Indici*, con le tavole a colori dall'edizione del 1588, a cura di Dina Aristodemo, 2020, pp. VIII-690, 78 tavv.
184. *Biblioteche e saperi. Circolazione di libri e di idee tra età moderna e contemporanea*, a cura di Giovanna Granata, 2019, pp. X-314.
185. MARTIN LUTERO, *Libro de la emendatione et correctione dil stato christiano*, a cura di Stefania Salvadori, 2019, pp. LVIII-182.
186. JOHANN CRELL, *De Deo et eius attributis*, a cura e con un saggio introduttivo di Roberto Torzini, 2019, pp. LXXXVI-394 (Serie "Sociniana").
187. ANDREA LAMBERTI, *Sapere critico e filosofia civile nel Settecento italiano*, 2020, pp. X-182.
191. LUCA OLIVA, *L'ontologia della materia. Giordano Bruno tra Otto e Novecento*, seconda edizione, 2020, pp. LII-252.