

## GIANNONE, VICO E I LORO INTERPRETI RECENTI \*

1. Nel '75 la « Rivista storica italiana » pubblicava un saggio giannoniano di R. Ajello: *P. Giannone tra libertini e illuministi*. Era una replica puntuale e vigorosa ad una proposta interpretativa di S. Bertelli per 'Giannone libertino'; ma era anche un contributo ricco e convincente alla piú aggiornata lettura di Giannone. « I risultati della piú che decennale ricerca [su G.] mostrano... come sia stato opportuno da parte degli storici delle ultime generazioni dare la preferenza a Giannone rispetto a Vico nei propri interessi. I riflessi che la ricostruzione della personalità del primo ha determinato sotto il profilo della storia culturale e politica italiana del '700 sono evidenti. La vicenda della formazione intellettuale e della tragica esperienza politica di Giannone, viste e l'una e l'altra in una fitta trama di relazioni nazionali e internazionali, descrive il *quadro di un'intera epoca del pensiero civile italiano* ». Era al tempo stesso una constatazione e un programma — quel programma che, posto a guida del convegno per il tricentenario della nascita di Giannone (Foggia - Ischitella, 22-24 ottobre 1976), ha trovato corpo nei due volumi degli atti: *Pietro Giannone e il suo tempo*, Napoli, Jovene, 1980 (pp. XV + 887).

Dalla loro lettura appare evidente perché, avendo deciso di scendere su questo terreno, Ajello abbia dei due maggiori 'giannonisti' nostrani, Bertelli appunto e G. Ricuperati, scelto quest'ultimo a compagno della impresa. Se Giannone doveva diventare *exemplum* e pretesto della ricostruzione « di un'intera epoca del pensiero civile italiano », non poteva esserci vera alternativa tra il Giannone 'libertino' e il Giannone 'deista' — anche se poi (come vedremo), dilatando la prospettiva culturale, Ajello ha mirato ad un'operazione piú sottile e tutto sommato convincente di recupero del 'giannonismo' nella storia intellettuale e civile del Mezzogiorno. Ma prima di venire alla complessa (e ambiziosa) proposta di

\* La nota, deliberatamente provocatoria, che Giarrizzo ha dedicato ai due importanti volumi degli atti del convegno giannoniano, pone rilevanti problemi di metodo e di interpretazione della « Napoli di Vico ». Ritengo che sia di gran vantaggio, per una ricognizione storiografica ormai matura, una discussione dei temi proposti, che veda in prima linea i protagonisti del dibattito già in corso da almeno un decennio. Il nostro « Bollettino » è pronto ad essere la sede, già dal prossimo numero, di questo confronto libero e articolato che qui viene proposto. [F. T.]

Ajello, vorrei riconsiderare il contributo di Ricuperati, che è l'altro 'matatore' del convegno di Foggia: Ricuperati presenta (pp. 369-413), con la consueta lucidità e con rigore critico, un inedito di Giannone che per l'oggetto e l'argomentare si rivela testimone importante dell'itinerario intellettuale e politico verso il *Triregno*; ma ci dà soprattutto (pp. 185-249) un 'bilancio storiografico', che vuole essere una riproposizione argomentata della sua tesi del '70, centrata tutta su 'le opere del carcere' (e tra queste particolarmente l'*Apologia dei teologi scolastici*, in cui «fondandosi su una tradizione anti-patristica che aveva circolato nel mondo protestante e soprattutto nei giuristi del diritto naturale come Jean Barbeyrac, il Giannone delineava una storia dello scollamento fra morale cristiana ed esigenze della società civile»).

Così, «fratello ideale di Alberto Radicati, di Antonio Conti e in qualche modo anticipatore di quella 'riforma d'Italia' che C. Pilati... predicherà ancora una volta se non contro la religione, contro i preti», il Giannone di Ricuperati vuole «aprire una strada nuova a quella cultura a venire che era l'Illuminismo»: «Questo tentativo... è legato alla volontà di discutere profondamente la base istituzionale della morale e della religione. Riconoscendo nella Chiesa un centro di gran parte dei poteri (da quelli politici a quelli intellettuali e morali), una riforma reale non poteva essere confinata nel puro terreno giurisdizionalistico... Per colpire veramente il potere della Chiesa bisognava scalzare il suo monopolio sulle anime, negare il suo ruolo di mediatrice fra Dio e queste, combattere non solo quella raffinata intenzione politica, relativamente recente e tutta favorevole alla Chiesa, che era il Purgatorio, ma lo stesso Inferno, riconducendone l'invenzione alle angosce provate dalle potenti fantasie dei popoli primitivi. Questo spiega la dosata mescolanza, tipica del *Triregno*, fra materialismo e deismo, fra recuperi della tradizione rinascimentale... e apertura verso il futuro... Dare all'Illuminismo nascente questa base naturalistica e antireligiosa, almeno nel senso istituzionale che la parola religiosa aveva significato, era quanto i *free-thinkers* stavano facendo in Inghilterra, quanto gli anonimi manoscritti clandestini tentavano di promuovere in Francia. È stato un momento complesso e magico nella cultura della crisi della coscienza europea, per cui uomini distanti fra loro e formati in ambienti diversi, apertamente o nel chiuso degli scrittoi, si posero il problema di un mondo nuovo, liberato dall'oppressione religiosa, facendo di questo il punto di partenza per un'alternativa politica, morale, culturale, sociale e, in alcuni casi, perfino sessuale. È il filo rosso che collega i *free-thinkers* inglesi, soprattutto Toland, agli scrittori clandestini francesi..., a Jean Meslier, ai nostri Radicati, a Giannone e, in misura minore, a Conti». Così, con la risoluta collocazione di Giannone in «questo filone radicale, che solo impropriamente si può chiamare deistico», Ricuperati chiude la sua proposta giannoniana.

La distinzione tra deismo (inglese) e radicalismo 'materialistico e antireligioso' era stato un mio punto di dissenso dalla prima lettura che Venturi propose di Radicati; e la linea divisoria mi parve allora, come ancora oggi mi sembra, costituita dal problema 'chiesa'. Solo dilatando lo spazio ideale tra *Istoria civile* e *Triregno*, tra giurisdizionalismo e riforma

religiosa (ecclesiastica?), Ricuperati può portare il 'suo' Giannone al di là dello stesso deismo, nell'area del cosiddetto radicalismo materialistico e antireligioso. L'intenzione è chiara, l'intera operazione rivela capacità suggestive di provocazione intellettuale e critica. Ma non risulta, oltretutto, eccessiva, insufficientemente fondata? Tornerò presto su questo punto, quando vorrò considerare il Giannone di Ajello (e di Galasso).

Ora mi preme notare come, puntando sul Giannone viennese, sul *Triregno* e le opere del carcere, Ricuperati di fatto confina l'*Istoria civile* al momento basso della vicenda intellettuale giannoniana; e di conseguenza si allinea — al di là di un consenso 'd'ufficio' con i risultati della ricerca di Badaloni e degli indagatori modernizzanti della cultura meridionale del primo '700 — sulle posizioni più riduttive, che si è ormai soliti intestare a B. de Giovanni. Ma le ragioni di Ricuperati hanno motivazioni culturali e interpretative proprie. Favorito dal disimpegno di Venturi in materia di primo '700 meridionale, Ricuperati può assumere che bisognasse uscire da Napoli (e dal Mezzogiorno) per incontrare veramente la 'cultura a venire': ché per lui, piemontese, non può esservi autoctonia delle novità 'meridionali' se queste sono piuttosto l'esito di scambi complessi, politici e culturali, con Vienna e attraverso Vienna con l'Europa (si pensi a Ricciardi). Interessato ma cauto di fronte a tale impostazione, il napoletano Ajello si tiene quanto può a ridosso della grande storiografia meridionale che del Mezzogiorno ha esaltato le capacità autonome nell'elaborazione e applicazione di proposte culturali e politiche europee in quanto riconducibili a esigenze, a bisogni della società meridionale. Al Giannone *déraciné* di Ricuperati, riformatore radicale e 'alternativo', Ajello mira pertanto a opporre un Giannone radicato profondamente nella vicenda sociale e culturale del Mezzogiorno, cui continua a guardare con costante tensione e impegno il Giannone 'eversivo' del *Triregno*. E allo scopo di ridurre la divaricazione tra primo e secondo Giannone, quello « meridionale » e quello « europeo », egli ha costruito in un saggio amplissimo e di straordinaria ricchezza documentaria e argomentativa, *Cartesianismo e cultura oltremontana al tempo della 'Istoria civile'* (pp. 3-181), un paradigma esplicativo del rapporto tra cultura, società civile e istituzioni con cui — è profezia facile — avremo per gran tempo conti difficili da regolare. Anche perché Ajello è, nell'attuale panorama della storiografia italiana, personaggio singolare: superbo conoscitore degli istituti giuridici del moderno Mezzogiorno, dal Cinque al Settecento, è tuttavia poco interessato alla loro struttura e al momento 'impersonale' del loro funzionamento. Ma non è neppure uno storico delle idee giuridiche e della cultura giuridica definita nei suoi termini tradizionali. Lo si direbbe piuttosto uno storico sociale, tutto teso a definire la 'mentalità', e *Weltanschauung* e senso comune, degli operatori del diritto che è vista al tempo stesso come strumento consapevole di un potere politico-sociale conquistato, difeso o solo vagheggiato (e costitutiva in quanto tale di una ideologia di ceto), e come metodo esplicativo e unificatore del vario impiego delle tecniche giuridiche.

2. 1723, esce l'*Istoria civile del regno di Napoli*; e « nello scontro politico-culturale si era prodotto, con la pubblicazione di quell'opera, un salto di tono, un brusco avvicinamento al radicalismo di cui la letteratura oltremontana offriva esempi frequenti » (p. 4). Per misurare quel salto Ajello indaga appunto « quale significato venissero via via assumendo, nei primi decenni del Settecento, le ideologie 'oltramontane', e perciò che cosa significasse per gli ambienti della cultura napoletana e italiana accettarle o respingerle », lo allinearsi — per dare una bandiera alle parti contrapposte — sulle posizioni dell'*Istoria civile* di Giannone, ovvero della *Scienza nuova* vichiana. Per una cultura come la napoletana, dominata da giuristi (cultori e teorici del diritto, dottori, avvocati, magistrati), e caratterizzata da 'tropismo' francese, le istanze che maturano nella Francia della 'crisi della coscienza europea', e che trovano « un punto di coagulo e d'intesa negli orientamenti pratici della scienza post-cartesiana » (ma « a partire dai primi anni del sec. XVIII la insofferenza verso il dispotismo acquistò nella vita intellettuale e politica francese una evidenza del tutto inconsueta »), dicono che non v'ha spazio per accomodamenti tra scienza (cartesiana) e religione, tra mercantilismo e formalismo giuridico, tra 'interessi e passioni': su questo crinale si rompe il fronte compatto della cultura napoletana, con la defezione prima di Doria e di Vico, e più tardi (1732-36) di F. M. Spinelli, C. A. Broggia, F. Rapolla e C. Grimaldi. Tra chi resta Giannone è preminente, e l'*Istoria civile* è il vangelo dei 'moderni'.

A provare — in continuo, puntuale dissenso dalle tesi del De Giovanni (cui lo scritto è dedicato, omaggio « alle virtù del civile dissenso ») — una tesi tanto complessa Ajello si impegna con non minore foga che dottrina. Il suo punto d'attacco è costituito dal divario tra la 'immobilità del quadro ideologico' e il mutare dei rapporti sociali e di potere, che tocca nel Seicento il suo momento critico: « le difficoltà, l'impegno, le tensioni dell'intelligenza politica e giuridica europea tra i secoli XVI e XVIII » attengono all'obiettivo di « delineare schemi di organizzazione sociale meno fittizi, ossia più conformi alla realtà emergente ». È in sostanza la versione che Ajello costruisce con vari materiali (pp. 36-65) della 'crisi generale del Seicento': « Fu una 'rivoluzione nel modo di concepire e di interpretare l'universo' (Mousnier), che si manifestò prima a livello intuitivo e pratico, nel costume dei ceti privilegiati, e solo più tardi divenne condizione consapevolmente accettata, teoricamente giustificata, tale da entrare in conflitto con le strutture ufficiali del vecchio mondo. Perciò la crisi assunse presto l'aspetto di un divario, più o meno chiaramente avvertito, fra forme e realtà, valori tradizionali e vita vissuta, dottrine acquisite e pensiero critico. La cornice medievale era ormai incapace di contenere un quadro estremamente più ricco, più movimentato, in rapida espansione ».

Il 'significato politico' della critica cartesiana sarebbe tutto (pp. 65-77) nella denuncia di quel divario, nel « prendere atto della realtà al di là di una serie di schemi pesanti, creati dall'idealismo e dalla religiosità meramente verbali, dalle elegantissime ed insensate costruzioni teoriche, dalle sottilissime astrazioni logiche, dalle virtù di facciata, dalle ipocrite buone intenzioni, da innumerevoli norme e convenzioni sociali che ormai vivevano

soltanto per inerzia e per finzione ». Appare evidente la dilatazione qui proposta dal concetto di cartesianesimo, di 'critica cartesiana' che comprende infatti almeno il 'metodo gassendiano', e C. Fleury (pp. 82 segg.) e Bayle e Fontenelle; e che si riassume da un lato nella fondazione di una scienza non condizionata dalla metafisica rispettiva, e dall'altro nella critica del *consensus gentium* quale criterio di verità. « Il progetto di una possibile diversa organizzazione della società... poteva essere realizzato soltanto in base ad un'indagine libera e realistica delle forze in gioco, una ricerca teoretica che avrebbe dovuto innanzitutto... demolire gli ostacoli posti dal blocco tradizionale scienza-potere. Tutto ciò sarebbe stato possibile dividendo e isolando queste due ultime forze... l'ostacolo era la 'maschera' con cui la vecchia scienza copriva il mondo 'dato': rimosso quel diaframma, tutto il nuovo si sarebbe imposto per autoevidenza. Problema, dunque, in primo luogo teoretico, e tuttavia anche... pedagogico. Tale sintesi esprimeva il rapporto intenso che la nuova scienza instaurava con la società ». Ajello non dice però se, a suo giudizio, ciò avvenisse anche al di fuori e contro le istituzioni esistenti: « Era qui il punto di forza di tutto un grande movimento di pensiero, che non conobbe barriere di religione e che fuse e convogliò energie dalle provenienze più diverse. E fu probabilmente questo aspetto dinamico — il significato progressivo del rapporto scienza-società — ciò che il genio teoretico di Vico, pur così rigoroso nella analisi delle componenti sociali, non comprese a fondo ». La linea era comunque, quella che settori importanti della stessa cultura cattolica venivano prendendo, quando rivalutavano « l'esperimento, la filologia, l'economia, la legislazione, le componenti indicate poi da Vico come 'il certo' » (p. 87), e accettavano di aggiustare l'educazione all'uomo (e non viceversa). Così facendo essi erano trascinati, non certo trascinati: il neo-stoicismo era una posizione difensiva, giacché nell'alternativa (Gusdorf) tra Fénelon e Bayle, tra il nostalgico di un passato idealizzato e 'il profeta di un capitalismo conquistatore', era quest'ultimo a prevalere. Ma l'eroe della svolta sarà, anche per Ajello, Mandeville con il suo paradosso.

Ora, negli stessi decenni, « grazie al collegamento stabilito... con la cultura europea », a Napoli « il 'ferro' di un'età opaca si trasforma nell' 'oro' del Settecento » (pp. 98-101); e fu « il bagno depuratore, corrosivo nello scientismo del sistema cartesiano, nell'inesorabile meccanicismo matematico-materialistico della sua fisica, volgarizzata e divulgata da Fontenelle o filtrata attraverso la critica dei medici e naturalisti olandesi e inglesi, ciò che dissolse come vuoto residuo dell'aristotelismo l'impalcatura controriformistica e barocca da cui il pensiero italiano era soffocato ». « Il modello proposto dalla nuova cultura era quello teoretico, ma innanzitutto economico e politico inglese, che fondava l'utilità collettiva sullo spirito d'iniziativa e sul benessere dei singoli, e la società sull'etica severa e forte dell'abnegazione, dell'impegno e del lavoro piuttosto che sulla virtù della rinuncia... Alle virtù eroiche si contrapponeva la morale che Doria e Broggia definivano 'dei mercadanti'. Lo stare ai fatti, il valutare le passioni e le debolezze umane più che gli astratti ideali, divenne il canone interpretativo proposto dagli 'spiriti forti' ». Credibilità

a un siffatto progetto (almeno « fino a quando le speranze di progresso non naufragarono nelle illusioni preromantiche ») venne appunto dall'esempio riuscito dell'Inghilterra — che diventa così insieme misura del successo e causa di esso per il cartesianesimo europeo, quale Ajello lo intende.

A questo profilo (e a questo giudizio) Ajello era giunto — com'è noto — attraverso lo studio non di Giannone o di Doria, bensì di Carlo Antonio Broggia. Il cui 'caso', ricostruito con esemplare acribia e penetrazione, gli era parso rivelatore di una condizione culturale caratterizzata dalla distorsione imposta al 'modello del mercadante' (da Intieri a Genovesi) dalla tenace influenza della metafisica anti-cartesiana di Doria e di Vico. Epperò la maggiore difficoltà a far prevalere la proposta cartesiana, Intieri su Doria, e a far esplodere la contraddizione 'mostruosa' di Broggia ridiventava Vico — la cui proposta politica e teoretica era servita a De Giovanni per appiattare lo sfondo 'cartesiano' della cultura napoletana, e opporre (p. 107) la storiografia 'totale' di Vico a quella 'politico-intellettuale' di Giannone. E nel contesto di una cultura, caratterizzata da un cartesianesimo 'retorico' e regressivo, non era rimasta peraltro che l'alternativa tra due metafisiche — di cui la vichiana era la meno astratta — e tra due vedute politiche, di cui la vichiana appariva più indipendente « dall'ideologia dei ceti dominanti ». Ajello invece semplifica 'il quadro', disponendo su un versante i 'moderni' cartesiani (secondo la definizione dilatata di cui si è detto) e sull'altro Doria, Broggia, Vico.

Con abilità e finezza Ajello distingue (pp. 115-18) nel discorso di Vico il piano pratico-politico e quello specificamente speculativo: « tanto sul primo egli era sostanzialmente d'accordo con gli intellettuali napoletani più vivi e attivi del suo tempo..., quanto era in contrasto sul secondo ». « Sul piano politico, la scelta di Vico appare piuttosto diretta ad un'integrazione troppo stretta che a teorizzare una condizione critica, di separazione rispetto alla società qual era »; e qui Vico « temeva di apparire ai suoi contemporanei piuttosto un conformista che un ribelle ». La divaricazione opera invece sul piano teoretico, dove « l'empito di affermare un'interpretazione sintetica » — in alternativa alla cultura di indirizzo cartesiano, « giudicata troppo analitica » — porta Vico al 'pedagogismo autoritario': Il *De ratione* — che con De Giovanni Ajello giudica (p. 114) « l'opera cultural-politica forse più lucida ed efficace di Vico » — « sfocia in una richiesta assai concreta... di unità coatta della cultura universitaria, se non di repressione ». Quando invece « i *philosophes* avevano imparato a diffidare sia delle sintesi teoretiche troppo stringenti che delle religioni rivelate;... avevano intuito che, per organizzare la società senza opprimerla, conveniva innanzitutto consentirle di esprimersi liberamente, prescindendo per quanto possibile da ogni ipotesi metafisica, o adottandone — come aveva consigliato Cartesio — di prudenti, che permettessero di ritornare sui propri passi in caso di errore ». Che sarebbe a giudizio di Ajello, 'il nucleo forte del contrasto' tra *libero pensiero* (pp. 121-45), identificato nei « fautori del pensiero moderno transalpino », e *metafisico* (pp. 145-57). L'equivoco si dissolverà senza residui con la crisi degli anni '30 (pp. 157-81) — che a Napoli avrebbe deciso però della sorte di Giannone, e del congiunto successo di un povero 'giannonismo senza Giannone'.

3. Per quanto semplificata (e certo impoverita nella semplificazione), la tesi esposta pone difficoltà di metodo e di merito, che sono già al centro della discussione e che vi resteranno forse a lungo. Nel merito, se capisco bene, Ajello anticipa ai primi decenni del '700 meridionale il giudizio di Venturi sul periodo successivo, opponendo alle *artes* tradizionali (filosofia, diritto, antiquaria, etc.) le 'scienze' moderne; e la storia culturale di questo primo '700 è pertanto storia del conflitto tra antichi e moderni, su fronti contrapposti, per la riforma delle istituzioni e della società — i cui contenuti e strumenti 'moderni' sono ripresi tutti dal crescente deposito della nuova scienza (l'economia soprattutto, la chimica, l'agricoltura, la fisiologia dell'uomo e della società, etc.). Ora, alla base di questa impostazione, è una visione radical-liberale dei rapporti tra cultura e politica, tra intellettuali e potere che meriterebbe — proprio dopo gli importanti servizi che ha reso — di essere rivisitata criticamente. Per quel che mi riguarda, essendomi formato nella stessa area culturale, confesso una certa stanchezza per tale impostazione della storia intellettuale e sono consapevole della possibilità di tentativi più complessi e adeguati: e però mi chiedo se non risulti più produttivo l'assumere tutte assieme quelle voci diverse in quanto si sentivano chiamate a rispondere, con gli strumenti critici di cui potevan disporre, ai problemi della società e dello Stato; e capaci di costituire per tal via quell'accumulo di analisi, di esperienze, di proposte cui una classe dirigente adeguata sa di poter attingere tutte le volte che le circostanze impongano di superare il livello ordinario della gestione dell'esistente. Una società che dispone di un tale accumulo culturale, e possiede dentro e fuori delle istituzioni 'tecnici' competenti nell'aggiustarlo alla qualità e al livello della domanda politica, è certo in grado di distinguere tra cultura politica e politica culturale. E, interpretandone l'autocoscienza, lo storico può agevolmente analizzarne la cultura e misurare il suo spessore appunto come apporto più o meno originale (dove originalità significa contributo importante ad un progetto non locale o temporalmente circoscritto, ma 'generale') alla comprensione e soluzione di particolari problemi sociali e politici cui la riflessione dei diversi 'intellettuali' riporta, o è più o meno immediatamente riferita. Muta così l'immagine dell'intellettuale consigliere del principe, e in alternativa 'nemico del palazzo': e si dissolvono le altre immagini, più volte evocate, dell'intellettuale che sarebbe il portatore del solo potere che legittima un'assunzione di autorità per virtù e merito; e dell'intellettuale come coscienza profetica del mutamento sociale.

L'elemento che unifica le voci diverse della cultura politica napoletana di quel primo '700 mi è parso — quando a quel processo ho guardato da una prospettiva storico-storiografica (ora in *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 180-92) — costituito « dagli interrogativi sulla sorte del Regno, in positivo sulle ragioni interne della tenuta delle sue parti... e in negativo sugli esiti della 'dominazione' ». Si deve a Ricuperati la pubblicazione dell'importante memoria di A. Ricciardi del luglio 1707: qui « la premessa della naturale disposizione del Regno 'a somma felicità' è dal Ricciardi amplificata a coscienza orgogliosa che 'solo quasi in tutta la terra abitata si truova il nostro paese essere tale che potrebbe a se

stesso pienamente bastare, se noi volessimo mettere in opera gli doni da Dio conceduti'. L'aspirazione nazionale ha un fondamento natural-providenziale nella autosufficienza economica del Regno. Eppure ad esso, anziché superare in felicità tutti gli altri, 'di miseria solo gli avanza'... Principale rimedio è 'la mercatanzia e l'abbondanza del traffico': « Per questo solo gli Olandesi in quel suo sterile infelice paese, ed oltracciò piccolissimo dappoiché tutte e sette le loro provincie appena possono agguagliare l'ampiezza delle due nostre Calavrie, sono tanto meravigliosamente ricchi. E per questo solo, non per altro, tanto costantemente essi sostengono le immense spese di questa lunga guerra... ». Tra il 1709 e il 1711 P. M. Doria guarda ne *La vita civile* e nelle *Massime* agli stessi problemi: la diversità di 'massime', qualora si riferiscano ad un regno autonomo ovvero ad uno governato in provincia, deve sempre tener conto di una coerenza o incoerenza tra società civile e società politica. « È sulla base di quelle istituzioni che Doria può qualificare la sua polemica contro il baronaggio, di un regno da tempo governato a provincia: la pretesa, che è dei togati e del governo lontano, di privare il baronaggio del potere politico, ha distratto l'attenzione dal suo ruolo nella 'società civile' attraverso la giurisdizione, i privilegi (e gli abusi), i diritti di successione feudale ». Se la società politica non è più feudale, la società civile lo è ancora profondamente. Tra il 1712 e il '25, Vico prepara e pubblica in serrata sequenza *Il diritto universale* e la prima *Scienza nuova*; e non è il caso di riassumere qui la ricostruzione minuziosa che vari studiosi (da Badaloni ad Ajello, a me stesso) sono venuti proponendo della sua riflessione. Del '23 — come si diceva — è l'*Istoria civile* di Giannone, ove « la critica, aspra ma non sommaria, del regime spagnolo non porta — come in Doria, in G. B. Caruso, in Vico — a privilegiare la 'società civile' rispetto alla società politica ». Se infine vogliamo guardare a questa cultura dall'osservatorio di Broggia, che rientra a Napoli da Venezia nel '26, lo spartiacque sembra tenere su un versante i mercanti e sull'altro gli agricoltori — a tradizionale prolegomeno alla singolare proposta di Broggia che i primi affida alla società civile, e i secondi alla società ecclesiastica.

In che misura approcci culturali tanto diversi (ma, si badi, son tutti interlocutori bene informati l'uno delle 'fonti' dell'altro!) sono risultati decisivi rispetto alla ampiezza e spessore dell'analisi, o alla proponibilità politica delle loro proposte? Il costante, e appropriato riferimento che Ajello fa alla cultura e alla ideologia della classe dirigente napoletana, fatta e di nobili e di giuristi o di politici di formazione giuridica, risulta rilevante per un'adeguata risposta al quesito. Vi è dedicato l'altro suo saggio su *Potere ministeriale e società al tempo di Giannone* (pp. 451-536), che riassume e ribadisce sulla base di una documentazione accresciuta tesi abilmente argomentate in scritti precedenti (spec. *Arcana juris*, Napoli, Luigi, 1976). « Fu durante il vicereame austriaco, dal 1707 al 1734, che il processo d'espansione del potere ministeriale... venne a piena maturazione »: e all'inizio del periodo fu più aspro il conflitto tra 'tesi ministeriale' e 'tesi nobiliare'. Ma frattanto « la formidabile espansione, il successo evidente delle nazioni marittime e commercianti avevano suggerito nuovi modelli di filosofia, di ideologia, di struttura politica e sociale, e



questi nuovi interessi che ora inducevano gli osservatori a guardare con occhio ['cartesiano?'] non troppo oscurato dai tradizionali diaframmi umanistico-retorici e controriformistici, e quindi con nuovo realismo ai modi di formazione e di sviluppo della società, ai motivi dei suoi ritardi, delle sue debolezze, delle sue carenze » (p. 464). È già l'illuminismo, la svolta illuministica, che Ajello anticipa nella Napoli del primo '700 (pp. 502-03) come 'nuovo interesse per il commercio e la produzione' presente negli ambienti giuridici meridionali. « I giuristi piú giovani pensavano che la società non si organizzasse piú in base alla virtù e al diritto, ma al potere e all'economia, una scienza quest'ultima che, secondo Giannone, gli spagnoli non avevano posseduto e non possedevano, e « senza la quale ogni Stato va in rovina », come le sorti del regno di Napoli avevano dimostrato. Non è certamente un caso che la corrente di giuristi piú interessati ai problemi della produzione e del commercio — quegli stessi che prepararono l'avvento della generazione genovesiana — nacque dal gruppo dei giurisdizionalisti, dei ministri indicati nei documenti della carta romana come 'seguaci di Giannone' e 'falange antivaticana'. Il primato dell'economia significava fiducia nelle energie individuali creative... Il primato dell'economia significava inoltre visione aperta della società, dignità e partecipazione di chi produce, rivolta contro il formalismo giuridico retorico-idealistico e contro un ordine, quello del diritto comune, immobile e paternalistico ». Se la cultura del primo periodo risulta dominata dal conflitto tra modello (o tesi) nobiliare e modello (o tesi) ministeriale, nel secondo periodo (dopo il 1715?) la linea di rottura passa attraverso il 'ceto civile'. E « la cultura giuridica si scisse: mentre la gran parte dei romanisti e degli antiquari ripercorreva le vecchie strade di una *unanimitas* umanistica che era ormai soltanto un ricordo e una finzione, Giannone e i giuristi giannoniani guardavano Oltralpe, ai paesi produttori e commercianti, e specialmente alla libera Inghilterra, piú energica e attiva che virtuosa ». Così per Ajello, la versione napoletana della 'crisi della coscienza europea' trova sbocco nell'ideologia anti-dispotica della nobiltà, quindi nella 'cartesiana' *idéologie économique* — laddove Cartesio e la scienza moderna sono tanto considerati perché solo la 'critica' avrebbe consentito di smascherare gli *arcana juris* e il formalismo giuridico. Ajello assume che il rifiuto 'laico' contro l'*esprit de système* sia in sé e per sé un valore, e però ha diffidenza anche nei confronti del giusnaturalismo (« fagocitato dal dispotismo, ancorché illuminato »): ma non è il giurisdizionalismo un 'sistema'? E come negare che una metodologia aperta possa essere strumento di una filosofia chiusa? Sicché torna il quesito originario, se sia corretto ridurre ogni filosofia a ideologia e se sia produttore subordinare l'intelligenza di una cultura politica al giudizio sulla politica culturale. E la mia risposta è — lo si capisce — assai meno netta di quella che emerge dall'approccio che Ajello pratica. Nel giudicare dei rapporti tra il principe e le lettere, non ho mai accettato la delusione del letterato come fondamento di un giudizio sul 'principe' — il quale va giudicato nella sua responsabilità e capacità (il 'potere') di scelta degli strumenti che la cultura politica, giuridica e tecnica gli ha apprestato 'al livello dei problemi'; e su queste scelte consolida o perde il consenso

culturale e sociale dei ceti, di cui si riconosce espressione o — che non è molto diverso — quali egli ritiene portatori di 'felicità' al proprio regno. Essere 'metafisico', credere nel *consensus gentium* e nel senso comune è un valore negativo se si traduce in presunzione ortodossa di verità, e in una politica culturale esclusiva; e per parte mia, anche sul terreno della cultura politica dell'Europa moderna, continuo a considerare prevalente l'apporto del 'filosofo sistematico', ché troppi dei cosiddetti avversari dell'*esprit de système* sono modesti glossatori o 'contaminatori' camuffati da pensatori critici.

Ma per tornare alla Napoli austriaca, ai rapporti tra cultura e politica e al ruolo di 'precipitazione' che vi avrebbe svolto la critica cartesiana, il contributo che discutiamo è valso a dimostrare la centralità dello *exemplum* di Giannone: ma Giannone è non meno di Vico uno storico; e Vico ha non meno di Giannone interessi 'scientifici'. Dobbiamo concludere che il primo non è storico perché non lo è al modo del secondo, e Vico non è 'scienziato' perché ha interessi e formazione diversi da quelli di Giannone? L'aver riconosciuto meriti culturali a questo non importa la prova che Vico come Doria, Brogna come Spinelli non ne abbiano, e di cospicui. O vorremmo valutare del loro apporto culturale in base alle loro scelte pratiche? O riproponiamo ancora la condanna di opportunismo per chi, a nostro giudizio, denuncerebbe incoerenza tra il pensare e l'agire? La cultura di un paese è rappresentata in misura sempre assai modesta dai comportamenti del suo 'ceto intellettuale'. V'ha certo un 'giannonismo di Giannone' e un 'giannonismo senza Giannone'; così come c'è un 'vichismo di Vico' e un 'vichismo senza Vico'. E che perciò? La distinzione è importante, non solo per ricostruire la loro fortuna (si vedano in questi volumi di atti i saggi di E. Chiosi, pp. 763-823; di B. Ferrante, pp. 827-51; e il contributo di S. Ussia, pp. 709-61), ma più per definire il loro apporto alla cultura contemporanea che a sua volta merita di essere compresa prima di esser giudicata. E per riconsiderare sotto altro profilo la proposta di Ajello: il successo dell'ideologia economica, in cui si riconosce il Giannone dell'*Istoria civile*, in che modo avrebbe concorso al successo del giannonismo di Giannone? E se, come si sostiene, questo fu 'distorto', si trattò di un aspetto della crisi di quell'ideologia? Eppure Genovesi e la sua scuola da un lato, e i regalisti alla Tanucci dall'altra non si riconosceranno nel radicalismo giannoniano, nella sua concezione della Chiesa qual è disegnata nell'*Istoria civile*; e meno che mai nel radicalismo anti-religioso, di cui parla con suggestiva competenza Ricuperati. Se è così non basta la scienza cartesiana né l'ideologia economica a spiegare la cultura di Giannone, la sua concezione stessa del rapporto tra Stato e Società (Ajello, pp. 345-66; Rovito, pp. 253-317), in cui resta centrale il riferimento a Muratori ma anche a Vico (Ajello, pp. 357-58; cfr. Giarrizzo, *Vico*, pp. 79-80), e la sua stessa prassi forense come 'fonte'. Ricuperati ha ragione quando sostiene (ma cfr. anche Galasso, pp. 857-58) la positività di far valere nella storia intellettuale, accanto alla misura della circolazione delle idee, il criterio della creatività e continuità interne: ma ciò vuol dire anche ricercare nell'*Istoria civile* stessa, oltre che in Toland (vedi L. Mannarino, pp. 431-45), le fonti di Giannone. Non nasceva dall'*Istoria civile* la ricerca storica di società

politiche senza chiesa, se l'interesse era rivolto all'antropologia religiosa piú che alle istituzioni ecclesiastiche? Ma da Vico a Genovesi non era questo il punto di vista prevalente? Lo storico del Mezzogiorno soccorra, e ci aiuti a capire come, a monte della cultura di Valletta e Grimaldi, di Auliso e di Vico, di Giannone, vi sia cresciuta — insieme alternativa e sostegno di una moderna storia ecclesiastica — la domanda 'sommersa' di antropologia religiosa, quella stessa per cui (se avesse ragione Bertelli) anche Vico sarebbe un libertino. Per tal via, è vero, riporto la ricerca su Giannone in un alveo 'tradizionale', che è europeo in quanto è meridionale; e ripropongo — se si vuole, a ridosso della linea Badaloni — la tesi di un Giannone (ma se ne legga l'autobiografia!) che matura il proprio contributo al radicalismo politico-religioso europeo come sviluppo legittimo e selettivo della tradizione meridionale. Il che darebbe miglior conto del suo grande travaglio intellettuale, e della sua fortuna e sfortuna: come Galasso (pp. 872-73), guarderei perciò piú agli Investiganti che a J. Meslier. Una proposta di M. Torrini (*Il Cartesio di Giannone*, pp. 417-30) merita attenzione. Egli identifica la prima cultura investigante (T. Cornelio, in sostanza) con il gassendismo, con « la definizione di un nuovo compito della filosofia, spogliata di ogni pretesa dogmatica, privata del rapporto privilegiato con la teologia, dove la verità... è anche il risultato di un processo orizzontale di accumulazioni diverse ». Decisivo è il periodo che segue, 1690-1710, e che conosce al suo inizio « una piú decisa accentuazione materialistica e atomistica ». Sono i 'cartesiani' ateisti, i non-investiganti. Di fronte a loro si dispone il fronte moderato dei 'moderni', che avrebbe avuto il suo centro nell'Accademia di Medinaceli [su di questa, ora M. Rak, pp. 659-89]. In base alla presumibile distanza dai neo-investiganti, Torrini dispone una 'destra' con Vico e Doria, un centro con Spinelli e de Miro, una sinistra con Grimaldi e Galvani: e in quest'ultima colloca Giannone. Epperò, « se vi si riflettevano parte dei temi peculiari di una nuova lettura di Cartesio, dall'altra vi sopravviveva ancora stretto il legame col precedente atomismo d'impronta investigante; e d'altronde quell'affermazione... sulla 'vanità' di seguire in filosofia un unico partito, che egli riferisce all'insegnamento di Descartes, e che invece è così poco cartesiano, prova il permanere nel suo orizzonte culturale d'almeno due diverse letture di Cartesio, così come diversi erano stati i suoi due maestri, Cirillo e Capasso ». È conclusione utile, anche se non ineccepibile, che riporta all'esigenza di non trasferire rozzamente in un diverso contesto culturale valenze ideologiche che nell'ambiente originario si sarebbero saldate ad una 'filosofia', se non si vuole che questo rapporto diventi inquinante.

Giannone dunque piú 'ateista' che libertino? Sì, se il riferimento è agli ateisti del noto processo: piú libertino, però, se dobbiamo ricercare le radici intellettuali della sua antropologia religiosa e della sua lettura della bayliana repubblica di atei. Ciò spiega la successiva scelta di Toland, a preferenza di altri deisti: e a Toland è piú facile venire via Gassendi, anziché via Cartesio. La proposta di Ajello, che siam venuti discutendo, di una definizione ampliata di cartesianismo sulla base (tra l'altro) delle insegne-simbolo dei partiti politici-culturali, non deve essere preclusiva

di distinzioni e ricerche di ascendenze, utili a rendere piú efficace la sua stessa proposta. Per ciò stesso non è sempre corretto utilizzare le etichette, o le autodefinizioni del tempo per collocare i cartesiani tra i 'moderni' e gli anti-cartesiani tra gli 'antichi': dal momento che nulla si dice dell'impatto culturale del mercantilismo austriaco, o del modo in cui il fiscalismo austriaco corrodeva una società di ordini, o della pressione 'civile' sulla manomorta ecclesiastica, il solo referente della modernità resta la generica opposizione di scienze (naturali) a *humanitates*, di economia a diritto. Eppure il caso di Giannone dichiara in modo esemplare i pericoli di quello schema generico: 'cartesiano' o meno, Giannone è uno storico di formazione e professione giuridica — un 'antico' dunque che, come Vico e Doria ha moderna, lucida e non mistificata consapevolezza dei rapporti tra politica e diritto, tra religione e istituti; e ne fornisce un impiego giurisdizionalistico, che apre consensi e dissensi non meno forti tra la sinistra che entro la cosiddetta destra dei moderni.

Sono conclusioni provvisorie a margine di una proposta, che — come ho già detto — continuerà ancora a lungo ad essere discussa. Dopo questi volumi, che fissano ad un punto alto il dibattito su Giannone e il giannonismo, sappiamo certo di piú attorno a Giannone e al tempo suo: ma sentiamo piú acuto che in passato il bisogno di questa storia complessiva della Napoli austriaca — su cui, non solo per l'eccezionale dottrina ma anche per l'audacia appassionata di proposte generali, R. Ajello sembra abbia posto una salda ipoteca.

GIUSEPPE GIARRIZZO